

СЕРИЯ «НОВАЯ АНТРОПОЛОГИЯ»

под редакцией профессора Алексея Юрчака,
Калифорнийский университет – Беркли

EDUARDO KOHN

**HOW FORESTS THINK
TOWARD AN ANTHROPOLOGY
BEYOND THE HUMAN**

UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS

ЭДУАРДО КОН

Как мыслят
леса:
к антропологии
по ту сторону
человека

АД МАРГИНЕМ ПРЕСС

УДК [141:572]:39(=87)
ББК 87.523.2+63.529(=77)
К64

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

GARAGE AdMarginem

Перевод — Александра Боровикова
Перевод предисловия, редактор — Русана Новикова
Предисловие, редактор серии — Алексей Юрчак
(профессор Калифорнийского университета — Беркли)
Дизайн — ABCdesign

Кон, Эдуардо
К64

Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека / Эдуардо Кон. —
М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. — 344 с.: ил. — (Новая антропология). —
ISBN 978-5-91103-434-4.

В своей книге «Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека» Эдуардо Кон (род. 1968), профессор-ассистент Университета Макгилл, лауреат премии Грегори Бэйтсона (2014), опирается на многолетний опыт этнографической работы среди народа руна, коренных жителей эквадорской части тропического леса Амазонии.

Однако цель книги значительно шире этого этнографического контекста: она заключается в попытке показать, что аналитический взгляд современной социально-культурной антропологии во многом остается взглядом антропоцентричным и что такой подход необходимо подвергнуть критике. Книга призывает дисциплину расширить свой интеллектуальный горизонт за пределы того, что Кон называет ограниченными концепциями человеческой культуры и языка, и перейти к созданию «антропологии по ту сторону человека».

© 2013 The Regents of the University of California
Published by arrangement with University of California Press
© Боровикова А., перевод, 2018
© Юрчак А., предисловие, 2018
© ООО «Ад Маргинем Пресс», 2018
© Фонд развития и поддержки искусства «АЙРИС» / IRIS Foundation, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Мышление за пределами символического
(Алексей Юрчак) **6**

Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека

Слова благодарности **19**

Введение: Руна-пума **27**

Глава первая. Открытое целое **61**

Глава вторая. Живая мысль **119**

Глава третья. Душевная слепота **161**

Глава четвертая. Межвидовые пиджины **195**

Глава пятая. Непринужденная эффективность формы **225**

Глава шестая. Живое будущее (и невесомый груз мертвых) **275**

Эпилог: по ту сторону **315**

Библиография **326**

Указатель **335**

МЫШЛЕНИЕ ЗА ПРЕДЕЛАМИ СИМВОЛИЧЕСКОГО

Однажды, в 2013 году, американский антрополог Эдуардо Кон из университета Макгилл в Монреале (Канада) проснулся знаменитостью. После выхода в свет его книги «Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека» она быстро привлекла широкое внимание. Многим стало очевидно, что книга сделала значительный вклад в развитие антропологии, социальной теории и этнографического метода. Кон получил престижную премию имени антрополога Грегори Бейтсона за выдающуюся работу в области антропологии, которая основана на подробном этнографическом анализе и при этом привлекает новые концептуальные подходы и экспериментальные методы. Книга вызвала множество дебатов и обсуждений, рецензий и критических отзывов, научных симпозиумов и публичных лекций. Иными словами, эта книга как нельзя лучше подходит для нашей серии «Новая антропология».

Проект Кона опирается на многолетний опыт этнографической работы среди народа *руна*, коренных жителей эквадорской части тропического леса Амазонии. Однако цель книги значительно шире этого этнографического контекста: она заключается в попытке показать, что аналитический взгляд современной социально-культурной антропологии во многом остается взглядом антропоцентричным и что такой подход необходимо подвергнуть критике. Книга призывает дисциплину расширить свой интеллектуальный горизонт за пределы того, что Кон называет ограниченными концепциями человеческой культуры и языка, и перейти к созданию «антропологии по ту сторону человека». Сразу отметим, что это отнюдь не призыв к созданию некоей пост-человеческой или анти-человеческой антропологии, а скорее призыв к тому, чтобы антропология признала нечеловеческих живых существ, наряду с людьми, не просто существами, но и *активными семиотическими агентами*.

По мнению Кона, мы унаследовали от научной революции и эпохи Просвещения строгую оппозицию между миром человеческой мысли и миром нечеловеческим. Это деление жизни на две части — *человеческое, социальное, культурное*, с одной стороны, и *нечеловеческое*, с другой, — по-прежнему доминирует в социальных и гуманитарных науках.

Значительная часть антропологии как дисциплины также склонна представлять каждую человеческую культуру в виде некоего «единого целого», существующего независимо не только от других человеческих культур, но и от форм общения, которые распространены в нечеловеческом животном мире. Когда Кон говорит о необходимости увидеть живой мир по ту сторону человеческого, он имеет в виду мир, в котором отсутствие символического *языка* человека не означает отсутствие *смысла* и *значения*. Кон пишет: «Не только люди совершают поступки ради будущего, репрезентируя его в настоящем. В том или ином виде это делают все живые самости [selves]. Репрезентация, цель и будущее существуют в мире, причем не только в той его части, которую мы называем человеческим разумом. Поэтому уместно сказать, что у живого мира есть агентность, выходящая за пределы человека» (Наст. изд., С. 81). В книге говорится о том, что необходимо признать целенаправленные семиотические процессы — репрезентацию, интерпретацию, воспоминание, предвосхищение и т. д. — особыми формами именно *мысли*, *мышления*, несмотря на то, что это мышление не основано на символической репрезентации и не похоже на язык.

Конечно, Кон далеко не первым предложил подобную критику; его работа черпает из множества традиций и подходов. Упомянуть все из них в этом вступлении было бы невозможно, но остановимся на тех, которые оказали на Кона непосредственное влияние. Рассмотрев некоторые сходства и различия между этими подходами и работой Кона, мы сможем четче определить параметры его проекта. Одним из несомненных предшественников этой работы является великий французский антрополог Клод Леви-Стросс с его работой в сфере *структурной антропологии* (Леви-Стросс, 2011). В своем анализе культуры Леви-Стросс подчеркивал, что базовым свойством культурных символов является их похожесть на символы языковые. Символы, согласно Леви-Строссу, играют структурирующую роль в социальной жизни. Люди осмысливают окружающий их мир, выделяя в нем черты, которые организуются в некие контрастные ряды, схожие с теми, что Фердинанд де Соссюр наблюдал в языке (Соссюр, 2016). Внимание структурной антропологии к символам, семиозису, языку, безусловно, имеет прямое отношение к подходу Кона. Леви-Стросс стремился смотреть на окружающий человека мир не просто как на пассивную

среду, в которой живут и действуют людские сообщества, а как на обширную панораму значимых различий между вещами, качествами и существами, которые поддаются систематической организации. Тем не менее акцент структурной антропологии на символах и языке именно человека привел ее к уже упомянутому проблематичному антропоцентризму, желанию наделять мир человеческими смыслами. Именно эту тенденцию проект Кона стремится преодолеть.

На исследование Кона оказала влияние и такая область современных социальных наук, как *критические исследования науки и технологий* (STS), в особенности тот ее вариант, который был сформулирован французским социологом-антропологом Бруно Латуром как *акторно-сетевая теория* (Латур, 2014). При первом приближении может показаться, что в данной теории была успешно преодолена антропоцентричность других подходов. Действительно, акторно-сетевая теория задумывалась именно как парадигма, которая позволила бы уйти от традиционного подхода социального конструктивизма (social construction), ранее доминировавшего в социологии науки. Ведь *сети*, которые в данном подходе исследуются, включают в себя не только людей, но и материальные объекты и нечеловеческие живые существа. Такая аналитическая перспектива позволила акторно-сетевой теории частично сместить людей с роли главных социальных агентов. Тем не менее этот метод по-прежнему сфокусирован на тех характеристиках нечеловеческих существ и объектов, которые делают их похожими на людей. Таким образом оказывается скрыт тот факт, что взаимоотношения нечеловеческих живых существ с людьми, друг с другом и с окружающим миром могут быть структурированы не символически, как это делается у людей, а согласно иным семиотическим принципам. В отличие от акторно-сетевой теории, книга Кона стремится показать именно эти *несимволические* аспекты семиозиса.

Подход Кона также имеет отношение к современному течению в антропологии, получившему название «онтологического поворота» — традиции, отчасти вдохновленной работами бразильского антрополога Эдуарду Вивейруша де Кастру, который, как и Кон, проводит свои исследования среди америндских народов Амазонии. Странники онтологического поворота предлагают по-новому подойти к пониманию и анализу понятий культуры и природы. Вслед

за Вивейрушем де Кастру они ставят под сомнение традиционное утверждение *мультикультурализма* о том, что различные сообщества людей видят мир по-разному, через призму своих культурных представлений. Такое утверждение, говорят они, содержит скрытое допущение, согласно которому мир одинаков для всех: существует *единый мир*, но *множество видений* этого мира, мировоззрений (то есть одна онтология — много культур). Опираясь на этнографические материалы, собранные в первую очередь в тропических лесах Амазонии, они предлагают прямо противоположную теорию *мульти-натурализма*, согласно которой люди и другие живые существа имеют *схожее видение* мира, одно *мировоззрение* (то есть воспринимают мир через призму схожих культурных представлений), но при этом *природные миры*, которые они репрезентируют, отличаются друг от друга. Это отличие репрезентируемых миров связано с тем, что у людей и разнообразных видов живых существ имеются отличные друг от друга физические тела, они населяют разные физические оболочки. Другими словами, согласно этому подходу, существует единое культурное *мировоззрение*, но множество *разных миров* (то есть одна культура — много онтологий).

Со сторонниками онтологического поворота работу Кона объединяет желание оспорить онтологическое единообразие мира. Однако его книга отличается от этого течения, по крайней мере, в двух значительных аспектах. Во-первых, хотя онтологический поворот предлагает в корне поменять то, как мы рассматриваем взаимоотношения между *природой* и *культурой*, сторонники этого подхода по-прежнему проводят резкую границу между понятиями природы и культуры. А одна из задач книги Кона — поставить эту границу под сомнение. Во-вторых, несмотря на то, что с точки зрения онтологического поворота не только человек, но и другие виды живых существ смотрят на мир через призму «культуры», эта культура рассматривается как вполне человеческая, то есть глубоко антропоцентричная. А Кон, утверждая, что нечеловеческие живые существа вовлечены в *реальные семиотические процессы*, показывает, что эти процессы значительно отличаются от символической репрезентации, характерной для человека. Их нельзя анализировать с заведомо антропоцентричных позиций.

Кон не рассматривает «культуру» других живых существ, как нечто, во что *верит* народ руна (как часть их культурного видения мира). Напротив, он говорит, что семиотические процессы в животном мире не только вполне реальны, но и значительно отличаются от того, как руна их представляют в своей культуре. Тем самым Кон бросает вызов утверждениям сторонников онтологического поворота о том, что, хотя человеческие и нечеловеческие существа населяют разные материально воплощенные миры, они имеют одно и то же «культурное» мировоззрение и один схожий язык (например, следуя известному примеру в литературе онтологического поворота, ягуары являются видом *людей*, обладающим *человеческим языком* и взглядом на мир; просто мир этот у них иной). Иными словами, несмотря на то, что книга Кона, безусловно, проводит аргументацию на онтологическом уровне, эту аргументацию нельзя причислить к онтологическому повороту, по крайней мере, к наиболее распространенному его варианту.

Таким образом, цели, которые преследует книга Кона, весьма амбициозны. Заключаются они в стремлении преодолеть антропоцентризм антропологии и других социальных наук, при этом не отказываясь полностью от понятия культуры. Кон предлагает изящное решение этой задачи — раздвинуть границы семиозиса (знака, значения, мысли) за пределы человеческого. Этнографический материал приводит его к работам Чарльза Сандерса Пирса, американского философа XIX века, чья концепция семиозиса, в отличие от концепции Фердинанда Соссюра (Соссюр, 2016), охватывает значительно более широкую область окружающего мира, нежели только область человеческой культуры, языка и символической репрезентации. Во многом анализ Кона обязан интерпретации и применению теорий Пирса в работах современного американского антрополога и биолога Терренса Дикона (Deacon, 1997, 2011).

Опираясь на триадную модель знака, разработанную Пирсом (Peirce, 1998), Кон показывает, что *символическая* репрезентация является лишь частью более широкого семиотического процесса, существующего в мире. Кроме *символов* (знаков, преобладающих в человеческой языковой и культурной репрезентации и обладающих произвольной формой, т. е. основанных на конвенции), в живом мире

существуют *иконические* знаки, или *иконы* (чья форма основана на принципе *подобия* с тем, что они репрезентируют), и *индексальные* знаки, или *индексы* (находящиеся в отношении *пространственной* или *временной близости* или *смежности* с тем, что они репрезентируют). Важность знаков-икон и индексов заключается в том, что ими пользуются для репрезентации мира и общения между собой другие *нечеловеческие существа*, не имеющие способности к символической репрезентации, характерной для людей. Кроме того, общение между людьми посредством *символов* также было бы невозможно без участия в репрезентации икон и индексов.

По определению Пирса, знак — «это нечто, представляющее что-то для кого-то в некотором отношении или качестве» (Peirce, 1932: 228). Под «кем-то» здесь подразумевается любое живое существо (не только человек), для которого знак обладает значением. Кон в своей книге называет существо, для которого знак *означает* нечто, термином *самость* — в английском оригинале «self». Не все знаки являются символами, и не все самости являются людьми. Человек — не единственный, кто может порождать значения в этом мире. Все живые существа, включая нечеловеческие существа, подчеркивает Кон, «взаимодействуют с миром и друг с другом как самости, то есть как существа со своей точкой зрения» (Наст. изд., С. 196). Самости представляют собой не просто сгустки рефлексов и инстинктов, реагирующие на возникающие раздражители; они также способны *репрезентировать* (представлять) то, что *отсутствует*, — то, чего либо *уже нет* (что произошло в прошлом) или *еще нет* (что может произойти в будущем). Например, громкий треск ломающейся пальмы может служить для кого-то знаком-*иконой* — этот звук может *иконически* (посредством похожести, узнаваемости) вызвать в голове у обезьяны, сидящей на дереве, ассоциацию с предыдущим случаем, когда она слышала подобный треск, то есть со случаем, который *похож* на данный случай. Этот звук могут также иконически связать треск с сопутствовавшим ему в прошлом событием — падающей веткой, приближающимся хищником и т. д. Таким образом, ряд иконических ассоциаций может связать треск с чем-то иным, что звуком не является, чего нет в настоящем, но что *может* произойти — например, с *опасностью*. Связь звука с опасностью — это уже знак-*индекс*. Индексальность

возникает в результате многосложных иерархических ассоциаций между иконами, но, в отличие от иконы, индекс сообщает «самостоям» *новую* информацию — например, о том, чего еще нет в настоящем, но что может произойти.

В концепции Пирса семиозис на всех уровнях (включая человеческую *символическую* референцию) строится на *несимволических* формах референции. Во-первых, с точки зрения истории эволюции жизни *символическая* референция возникла из форм общения (*иконических* и *индексальных*), которыми пользовались нечеловеческие живые существа еще до появления человека, символической референции и языка. Во-вторых, символическая референция, которая занимает центральное место в общении между людьми, всегда строится *на* и находится *в* иерархических отношениях с *несимволическими* видами референции. Наше символическое общение невозможно без использования иконической и индексальной референции. Иерархия отношений в семиозисе является однонаправленной — символы строятся на основе индексов, а индексы, в свою очередь, строятся на основе иконы. Иконы — это самые базовые и простые знаки.

Использование *иконичности*, общей для всех живых существ, означает, что люди во многом участвуют в создании смыслов и значений *таким же способом*, что и другие нечеловеческие существа, и что и те и другие способны *обмениваться* информацией. Громкий лай собаки и громкий голос кричащего человека передают информацию иконически, посредством *интенсивности* звука. Необычная интенсивность выделяется на фоне других голосовых качеств, но при этом она отлична от символического смысла, который может быть передан голосовым сигналом (например, языковой фразой). И собаки, и люди могут использовать интенсивность звука похожим образом — для передачи схожих сообщений, например *агрессивных намерений*. Поэтому люди знают, что громко лающих собак следует опасаться, и наоборот.

Своим утверждением, что «леса мыслят», Кон хочет подчеркнуть, что между миром людей и миром нечеловеческих существ нет резкой семиотической границы, а, напротив, есть семиотическая непрерывность. Конечно, между ними существуют семиотические и другие отличия, но он их временно оставляет за скобками. Семиозис

объединяет все виды живых существ, хотя не все из них обладают способностью порождать символы. Все живые самости, человеческие и нечеловеческие, постоянно вовлечены в иконические и индексальные семиотические процессы. Они интерпретируют звуки, почву, друг друга и т. д. Все эти процессы, пишет Кон, мы должны признать частью *мыслительного* процесса. Все самости участвуют в *мышлении*, но не у всех оно символическое. Иными словами, иконы и индексы — это разновидность семиозиса, а несимволический семиозис — это разновидность процесса мышления. Этот тип мышления характерен не только для животных и людей, но и для растений. Например, «растения тропиков формируют более детальные репрезентации свойств своего окружения, чем растения умеренного климата. Находясь в относительно более плотной сети живых мыслей, они проводят больше различий между типами почв» (Наст. изд., С. 135).

Раздвинув таким образом границы семиозиса за пределы символической референции, Кон делает следующий шаг в Главе 5, ставя под сомнение существование четкой границы даже между понятиями живого и неживого. Он рассматривает примеры самоорганизации, или *эмерджентные* (emerging) процессы, происходящие в неживой природе. Вновь обращаясь к работе Терренса Дикона (Deacon, 2011), он проводит грань между *знаком* и *формой*. Неживые формы, хотя они и не являются *знаками*, далеко не обязательно представляют собой пассивный контекст. Эти формы также могут принимать участие в формировании живых существ — например, посредством наложения на них определенных ограничений. Неживые формы тоже могут быть организованы в иерархическую причинно-следственную связь: например, *несимволические* знаки (иконы, индексы) живой природы возникают на базе неживых форм, а символы, как говорилось выше, в свою очередь, возникают на базе несимволических знаков. Эта иерархия уровней *эмерджентности** имеет одно направление, и ее нельзя повернуть вспять. В то время как *семиотические* процессы характеризуют мир живой, большая часть которого является миром

* Эмерджентность (emergence) — это процесс возникновения у некоторой системы новых свойств, которые не присущи ее отдельным составным элементам или сумме этих отдельно взятых элементов; эти новые свойства более высокого (системного) уровня возникают при появлении в системе особых системообразующих связей.

по ту сторону человека, *форма*, из которой возникают семиотические свойства, принадлежит и *живому*, и *неживому* миру.

Кон рассматривает, как неживая форма может проникать в новые места и в процессе своего распространения видоизменять живые и неживые миры. Например, однонаправленная сеть разветвленности рек способствует распространению экологических отношений, которые одновременно способствуют формированию космологии коренных народов (например, шаманской охоты коренного населения), паттернов распространения каучуковых деревьев и системы колониальной добычи ресурсов. «Экономика каучукового бума могла существовать и расти, — замечает Кон, — потому что объединила ряд частично перекрывающихся форм, таких как хищнические цепи, пространственные конфигурации растений и животных, а также гидрографические сети, на основе соединения их сходных составляющих» (Наст. изд., с. 242). Иными словами, Кон показывает, что колониальные методы добычи ресурсов использовали формы, которые исторически предшествовали колониализму. Смысл этого анализа не в том, чтобы оправдать насилие и порабощение, сопровождающие колониальный каучуковый режим в Эквадоре (Кон относится к нему крайне критически, и этому посвящен его новый проект), а в том, чтобы понять, каким образом «безразличный» лес создал условия для распространения определенных форм колониализма.

Книга Кона, безусловно, является не вполне обычным антропологическим исследованием. Это исследование не того, что *думает* о лесе народ руна, живущий в амазонском тропическом лесу, а того, как *думает* сам лес. И тем не менее это исследование является глубоко антропологическим. Что вообще подразумевается под антропологическим методом исследования? Какие принципы должны быть выполнены, чтобы метод исследования можно было отнести к антропологическому? Принято считать, что одним из главных принципов антропологии является метод включенной этнографии, и в широком смысле это действительно так, но всё же далеко не все антропологические проекты могут быть осуществлены с помощью классической этнографии (это касается, например, многих проектов исторической антропологии, антропологии науки, антропологии финансов и т. д.). Пожалуй, среди базовых принципов антропо-

логического исследования два остаются ключевыми: интенсивное эмпирическое исследование «поля» (этнографическое или иное) и открытость исследователя к «обратному» взаимоотношению между эмпирическими фактами и их анализом — то есть открытость к тому, что эмпирический материал может трансформировать аналитические категории, которыми исследователь пользуется для анализа этого материала. В этом ключевом смысле исследование Кона является глубоко антропологическим. Книга, в основе которой лежат многолетние и тщательные эмпирические наблюдения, развивается одновременно как бы в двух направлениях. Это не исследование народа руна посредством семиотики Чарльза Пирса и не иллюстрация семиотики Пирса на примере тропического леса Амазонии. Руна и Пирс встречаются в этом проекте для того, чтобы сделать возможным нечто иное и новое — антропологию *по ту сторону человека*.

Несомненно, уникальная культура народа руна и уникальные экологические условия, в которых они живут, сыграли важную роль в развитии этого проекта. К примеру, без способности руна представлять разных нечеловеческих существ, населяющих лес, в качестве «самостей» Кону было бы трудно достичь того широкого понимания «семиозиса», который бы включал разнообразные отношения между человеческими и нечеловеческими существами, а также между живым и неживым миром. Осуществлению проекта Кона также способствовала уникальная экология экваториального тропического леса. Такие леса (в Амазонии, Центральной Африке, Индонезии и Южной Азии) не только огромны по территории, но и уникальны по климату. Здесь есть только два ярко выраженных сезона — сезон дождей и относительно сухой сезон, каждый из которых длится примерно шесть месяцев. Эти леса всегда влажные и теплые; температура в них колеблется от +25 до +35 градусов. Эти леса представляют собой чрезвычайно сложные многоуровневые экологические системы, которые характеризует значительно более высокий уровень разнообразия видов живых существ по сравнению со всеми другими частями Земли.

Среди тропических лесов планеты тропический лес Амазонии — самый впечатляющий. Это крупнейший тропический лес в мире; он почти в десять раз больше Франции; всей обширной европейской

части России хватило бы чтобы покрыть лишь 72% его территории. Около 50% из миллионов биологических видов Земли живут в ее тропических лесах, причем подавляющее большинство из них населяют тропический лес Амазонии. В регионе живут тысячи представителей коренных народов. Конечно, подобные цифры и сравнения всегда неточны, и их нельзя вырывать из контекста (например, тропические леса заселены неравномерно; они являются динамическими системами, постоянно меняющимися и подвергающимися внешним воздействиям, и т. д.). Однако такие сравнения дают, по крайней мере, некоторое представление об экологическом разнообразии и масштабах того мира, в который погружено данное антропологическое исследование.

В отличие от большинства других мест на нашей планете, люди, животные и растения сосуществуют и взаимодействуют в этом мире с необыкновенной интенсивностью и на множестве уровней. Именно благодаря этому качеству лесов Амазонии многие общие закономерности жизни на Земле, которые существуют повсюду, становятся особенно заметны именно здесь. И «хотя любая жизнь семиотична, это семиотическое качество усиливается и становится более заметным в тропическом лесу, где обитает беспрецедентное количество самых разных видов самостей», пишет Кон, что делает «более заметным для нас то, как мыслит сама жизнь» (Наст. изд., С. 129).

Алексей Юрчак, апрель 2018, Париж

Цитируемая литература:

Deacon T. The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain. New York: W.W. Norton, 1997.
Deacon T. Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter. New York: W. W. Norton, 2011
Peirce Ch. S. Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Volume II / Eds. Ch. Hartshorne, P. Weiss. Cambridge, Mass.: Belknap, 1932.

Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.

Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. М.: Высшая школа экономики, 2014.

Леву-Стросс К. Структурная антропология. М.: Neoclassic, Астрель. 2011.

Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М.: Либроком, 2016.

Как мыслят
леса:
к антропологии
по ту сторону
человека

ПАМЯТИ МОЕЙ БАБУШКИ,
КОНСТАНЦИИ ДИ КАПУА,
ЛЮБИВШЕЙ ПОВТОРЯТЬ СЛОВА
ГАБРИЕЛЕ Д'АННУНЦИО:
IO HO QUEL CHE HO DONATO.
МОЕ – ТО, ЧТО Я ОТДАЛ.

ПОСВЯЩАЕТСЯ ТАКЖЕ ЛИЗЕ,
КОТОРАЯ УЧИТ МЕНЯ ОТДАВАТЬ ЭТОТ ДАР.

Идея книги «Как мыслят леса» вынашивалась долгое время и своим воплощением обязана многим людям. Прежде всего – жителям Авилы. В этой деревне я провел самые счастливые, плодотворные и спокойные моменты своей жизни. Я надеюсь, что постигнутое мной в Авиле лесное мышление получит развитие в этой книге. *Пагафачу.*

Задолго до меня дорогу в Авилу проторили мои покойные дедушка и бабушка – Альберто и Констанция ди Капуа, беженцы еврейского происхождения из Италии. Привезя с собой любопытство к окружающему миру, они обосновались в Кито. В 1940-е и 1950-е годы мой дедушка, химик-фармацевт, участвовал в нескольких научных экспедициях в амазонские леса в поисках лекарственных растений. Моя бабушка, изучавшая в родном Риме историю искусств и литературу, в Кито занялась археологией и антропологией, чтобы лучше понять мир, в котором она оказалась и который в конце концов стал ее домом. Тем не менее, когда я возвращался из поездок в Авилу, бабушка просила меня читать ей отрывки из «Божественной комедии» Данте, пока она ела суп. И для нее, и для меня литература и антропология всегда существовали бок о бок.

Мне было двенадцать, когда в кабинете бабушки я встретил Фрэнка Сэлмона (Frank Salomon). Сэлмон – исключительный

ученый, впоследствии руководитель моей докторской диссертации в Висконсинском университете — научил меня рассматривать поэзию как своего рода этнографическое исследование и таким образом заложил фундамент, позволивший мне писать о таких странных и реальных вещах, как мыслящие леса и собаки, которыми сняты сны. Висконсинский университет в Мэдисоне был замечательным местом, где поощрялось разностороннее исследование Верхней Амазонии — в культурном, историческом и экологическом контекстах. Я также благодарен Кармен Чукин, Биллу Деневану, Хью Илтису, Джо Маккэну, Стиву Стерну и Карлу Цимереру.

Первым шагом к появлению этой книги стала докторская диссертация, которую мне посчастливилось писать в Школе перспективных исследований (School for Advanced Research) в Санта-Фе при поддержке стипендии Уэзерхед. В этой связи я хочу выразить благодарность Джеймсу Бруксу, Нэнси Оуэн Льюис и Дагу Шварцу. Я также признателен другим своим коллегам: Брайану Клопотеку, Дэвиду Ньюдженту, Стиву Плогу, Барбаре и Денису Тедлок и особенно Кэти Стюарт за интересные обсуждения во время прогулок по холмам Санта-Фе.

Будучи научным сотрудником по программе Вудро Вильсона в Таунсендском центре гуманитарных исследований в Беркли, я начал разрабатывать концептуальную рамку для антропологического мышления по ту сторону человека. За эту возможность я хочу сказать спасибо Кэндис Слейтер, Тому Лакеру и Луиз Фортман. Я также благодарен моим наставникам в Беркли. Билл Хэнкс открыл для меня двери антропологического сообщества и мудро направлял, Лоренс Коэн верил в меня даже тогда, когда я сам в себя не верил, а Терри Дикон, во многом посредством своего «пиратского» семинара с участием Тай Кэшмана, Джеймса Хаага, Джули Хуэй, Джея Огелви и Джереми Шермана, создал невероятно стимулирующее интеллектуальное окружение и навсегда изменил мой образ мышления. Отдельного упоминания заслуживают четыре друга и коллеги из Беркли: Лиз Робертс, которой я обязан многими антропологическими познаниями и полезными знакомствами, Кристиана Джордано, Пит Скэйфиш

и Алексей Юрчак. Спасибо сотрудникам кафедры антропологии за их доброту и отзывчивость. Моя особая благодарность Стэнли Брэндесу, Мег Конки, Мариан Ферм, Розмари Джойс, Нельсону Грэйберну, Кристин Хастроф, Кори Хэйденом, Чарльзу Хиршкинду, Дону Муру, Стефании Панфольдо, Полу Рабинову и Нэнси Шепер-Хьюз.

Я хочу поблагодарить Джима Уайта, бывшего директора Мичиганского научного общества, а также его членов, в частности Пола Файна, Стеллу Нэйр, Нила Сафьера и Даниэля Столценберга, с которыми я провел два чудесных года. Я благодарен сотрудникам кафедры антропологии Мичиганского университета: Рут Беар, покойному Фернандо Коронилу, Веббу Кину, Стюарту Киршу, Конраду Коттаку, Алейне Лемон, Брюсу Манхайму, Дженифер Робертсон, Гейл Рубин, Джулии Скурски и Кэтрин Вердери, а также участникам моей рабочей группы: Ребекке Хардин, Надин Набер, Джулии Пэйли, Дэмани Партридж и Мириам Тиктин.

Я также хочу выразить благодарность моим бывшим коллегам в Корнелльском университете, в частности Стейси Лэнгвик, Майклу Ральфу, Нериссе Рассел, Терри Тернеру, Марине Велкер, Эндрю Уилфорду и особенно Хиро Миязаки и Аннелиз Райлз, которые великодушно организовали семинар с участием Тима Чоу, Тони Крука, Адама Рида и Одры Симпсон, посвященный рукописи моей книги.

Монреаль оказался вдохновляющим местом для размышлений, преподавания и жизни. Мои коллеги в университете Макгилла поддерживали меня в самых разных начинаниях. Особенно я благодарен тем, кто читал отрывки рукописи и обсуждал различные этапы этого проекта: Колину Чепману, Оливеру Кумсу, Николь Кутюр, Джону Галати, Нику Кингу, Кэтрин Лемонс, Маргарет Лок, Рону Низену, Юджину Рэйкелю, Тобиасу Рису, Альберто Санчесу, Колину Скоту, Джорджу Уэнзелу и Аллану Янгу. Спасибо моим замечательным студентам бакалавриата, особенно слушателям курсов «Антропология и животные» и «Антропология по ту сторону человека». Я также благодарен студентам-магистрантам и аспирантам, которые читали и ком-

ментировали фрагменты рукописи: Эми Барнс, Монике Куэльяр, Дарси де Анжело, Арвену Флемингу, Марго Кристьянсон, Софи Леуэлин, Броди Нога, Ширин Раджави и Даниэлю Руиз-Серна. Я также в долгу перед своим ассистентом Шиеном Муром за его квалифицированную помощь в исследовании.

Многие люди в Монреале и других городах долгие годы поддерживали и вдохновляли меня. Прежде всего я хочу поблагодарить Донну Харауэй. Как настоящий друг, она не позволила мне остановиться на достигнутом. Я также благодарен Пепе Альмейде, Анхелу Альварадо, Фелисити Аулино, Гретчен Бекке, Ванессе Баррейро, Жуану Биелу, Майклу Брауну, Карен Брунс, Матею Кэнди, Мануэле Карнейро да Кунья, Майклу Сепеку, Крису Чену, Джону Кларку, Бьелле Колман, Андре Костополосу, Майку Ковану, Вине Дас, Нэйсу Дэйву, Марисоль де ла Кадена, Мэри-джо дель Векьо Гуд, Бобу Дежарле, Нику Дью, Алисии Диаз, Аркадио Диаз Киньонес, Дидье Фассану, Карлосу Фаусто, Стиву Фелду, Аллену Фельдману, Бленде Фемениас, Энрико Фернандесу, Дженифер Фишман, Аугустину Фуентасу, Дуане Фулвили, Крису Гарсесу, Фернандо Гарсии, покойному Клиффорду Гирцу, Илане Гершон, Эрику Гласгольду, Маурицио Ньерре, Яну Голду, Байрону Гуду, Марку Гудэйлу, Питеру Госу, Майклу Гриньону, Джеоконде Гуэрре, Робу Хэмрику, Кларе Хан, Сьюзан Хардинг, Стефану Хелмрайху, Майклу Херцфельду, Крегу Хезерингтону, Фрэнку Хатчинсу, Сандре Хайд, Тиму Ингольду, Фредерику Кеку, Крису Келли, Эбену Киркси, Тому Ламарру, Ханне Ландекер, Бруно Латуру, Джин Лэйв, Тэду Макдональду, Сетрагу Манукяну, Кармен Мартинез, Кену Майлсу, Джошу Моусесу, Бланке Мураторио, Полу Нэдади, Кристин Норже, Дженис Наколз, Майку Олдани, Бену Орлове, Ананду Пандиану, Эктору Париону, Мортену Педерсону, Марио Перину, Майклу Пуэту, Диего Кироге, Хью Рафлзу, Люсинде Рамберг, Чарли Ривзу, Лизе Рофель, Марку Роджерсу, Маршалу Салинсу, Ференадо Сантос-Гранеро, Патрис Шух, Наташе Шул, Джиму Скотту, Глену Шепарду, Кимбре Смит, Барбу Сматсу, Мэрилин Стратерн, Тоду Свенсону, Анн-Кристин Тейлор, Майку Узендоски, Исмаэлю Ваккаро, Йомару Вердесото, Эдуарду Вивейрушу де Кастру, Норму Уиттену, Эйлин Уилингхэм, Ив Уинтер и Глэдис Ямберле.

Биологи, изучающие тропики, многому меня научили и с готовностью выслушивали мои рассуждения. Моими первыми наставниками стали Дэвид Бензинг и Стив Хаббел. Спасибо также Селин Баез, Робину Бернхему, Полу Файну и Найджелу Питману. Я благодарен за возможность познакомиться с этой областью исследований во время полевого курса по тропической экологии, проведенного Организацией тропических исследований на Коста-Рике. Кито может похвастаться энергичным и дружелюбным сообществом биологов, и я благодарен покойному Фернандо Ортизу Креспо, Джованни Оноре и Лучо Коломе из Католического университета, а также Вальтеру Паласиосу, Омеро Варгасу и особенно Дэвиду Нейлу из Национального гербария Эквадора (Herbario Nacional del Ecuador) за радушный прием. Данный проект включает значительную этнобиологическую составляющую, и я признателен всем специалистам, которые помогли идентифицировать экземпляры моей коллекции. Я еще раз хочу поблагодарить Дэвида Нейла за внимательную проверку моих ботанических коллекций. Я также благодарен Эфраину Фрейре за его работу с этими коллекциями. Дать биологические определения мне помогли следующие люди (в скобках даны название гербариев, с которыми они были связаны во время этой работы): М. Асанза (QCNE), С. Баез (QCA), Дж. Кларк (US), С. Додсон (MO), Э. Фрейре (QCNE), Дж. П. Хейдин (MO), У. Ни (NY), Д. Нейл (MO), В. Паласиос (QCNE) и Т. Д. Пеннингтон (K). Я также хочу поблагодарить Дж. Оноре и М. Аяла, Э. Баус, К. Карпио (все – QCAZ) и Д. Рубик (STRI) за определение экземпляров моей коллекции беспозвоночных. Спасибо Л. Коломе, Дж. Гуясамин и С. Рон (QCAZ) за идентификацию моей коллекции герпетофауны [пресмыкающиеся и амфибии. – *Пер.*]. Спасибо П. Харрину (QCAZ) за определение экземпляров моей коллекции млекопитающих. Наконец, я хочу поблагодарить Рамиро Барригу из Национальной политехнической школы за определение экземпляров моей коллекции рыб.

Этот проект не состоялся бы без щедрой поддержки многих институтов и программ. Среди них: грант Программы Фулбрайт для обучения в аспирантуре и проведения исследований за

рубежом, стипендиальная программа Национального научного фонда для аспирантов, грант Программы Фулбрайт-Хейз для проведения диссертационного исследования за рубежом, грант на проведение полевых исследований в области латиноамериканистики и иберистики Висконсинского университета в Мэдисоне, аспирантский грант Фонда Веннера-Грена для проведения антропологических исследований и грант квебекского Фонда исследований общества и культуры (FQRSC).

Мне выпала счастливая возможность в полном объеме представить идею этой книги, будучи приглашенным профессором в Оберлинском колледже (за это спасибо Джеку Глэзберу) и в Высшей школе социальных наук (EHES) по радушному приглашению Филиппа Дескола. Я также представил часть своих тезисов в Карлтонском университете, Чикагском университете, на Латиноамериканском факультете социальных наук в Эквадоре (FLACSO), в Университете Джона Хопкинса, Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе и Санта-Круз, Торонтском университете и Йельском университете. Более ранняя версия четвертой главы была напечатана в журнале *American Ethnologist*.

Многие люди участвовали в создании этой книги. Я безгранично признателен Ольге Гонзалес, Джошу Рено, Кэндис Слейтер, Анне Цзин и Мэри Уэйсментел за их вдумчивые, воодушевляющие и конструктивные отзывы. Спасибо Дэвиду Бренту, Прие Нельсон и Джейсону Уэйдману за устойчивый интерес к этому проекту. Особая благодарность Питу Скэйфишу и Алексею Юрчаку, которые нашли время, чтобы внимательно прочитать объемистые фрагменты книги и подробно обсудить их со мной по скайпу, а также Лизе Стивенсон, которая критически изучила и тщательно отредактировала всю рукопись. Наконец, спасибо Риду Малькольму, моему редактору в издательстве Калифорнийского университета, за участие в том, что наверняка казалось рискованным проектом. Я также хочу поблагодарить Стейси Эйзенстарк, моего терпеливого литературного редактора Шейлу Берг и руководителя проекта Кейт Хофман.

Я многим обязан членам моей семьи. Трудно представить более великодушного дядю, чем Алехандро ди Капуа. Спасибо

ему и его семье за неизменное гостеприимство в их доме в Кито. Мой дядя Марко ди Капуа, разделяющий мою любовь к латиноамериканской истории и науке, и его семья всегда интересовались моей работой, за что я им очень признателен. Я также благодарен Рикардо ди Капуа и всему моему семейству братьев и сестер Кон в Эквадоре, особенно покойной Вере Кон, напоминавшей мне о том, как видеть вещи единым целым.

Спасибо моим родителям, Анне Розе и Джо, а также моим сестрам, Эмме и Алисии, за их неисчерпаемую любовь и поддержку. Моя мать первой научила меня внимательно наблюдать за лесом, отец — думать самостоятельно, сестры — думать о других.

Я признателен своей теще Фрэнсис Стивенсон, присматривавшей за детьми во время летних каникул на озере в Квебеке, Онтарио и горах Адирондак, пока я работал над книгой. Я также благодарен тестю Ромейну Стивенсону и его жене Кристин за понимание того, что «работа», с которой я всегда приезжал на ферму, держала меня на расстоянии от других обязанностей.

И наконец: Бенджамин и Мило, спасибо вам, что терпите эти, как вы говорите, «верситетские дела» («'versity» stuff»). Каждый день вы учите меня воспринимать мою работу в университете как вашу игру. *Gracias*. И спасибо тебе, Лиза, за все: за то, что вдохновляешь, за то, что помогаешь как преодолеть, так и осознать мои пределы, и за то, что идешь по жизни вместе со мной.



Руна-Пума

Ahi quanto a dir qual era è cosa dura
esta selva selvaggia e aspra e forte...

[Каков он был, о, как произнесу,
Тот дикий лес, дремучий и грозный...]

Данте Алигьери. Божественная комедия. Ад, Песнь первая

Когда мы готовились ко сну под тростниковым навесом в охотничьем лагере у подножия вулкана Сумако, Хуанику предупредил меня: «Спи лицом вверх! Если придет ягуар, он поймет, что ты можешь посмотреть на него в ответ, и не тронет тебя. А если ты будешь спать лицом вниз, он сочтет тебя *айча* — добычей [дословно в переводе с языка кечуа — «мясом»] и нападет». По словам Хуанику, если ягуар увидит, что ты тоже можешь посмотреть на него (увидит в тебе равного себе, такого же, как он, «я»-субъекта), он пройдет мимо. Однако, если он заметит в тебе добычу («оно»), ты — кусок мяса¹.

1/ Для языка кечуа я использую практическую орфографию, основанную на испанском языке, которую предложили Ор и Рисли (Orr and Wrisley, 1981: 154). Кроме того, я использую апостроф («'») для обозначения пауз и надстрочный индекс h ("h") для обозначения придыхания. Ударения в словах ставятся на предпоследний слог, если не указано иначе. Показатель множественного числа на кечуа — -гуна. Но для большей ясности я обычно не включаю показатель множественного числа в обсуждение отдельных слов кечуа даже тогда, когда в английском языке понятие дается в форме множественного числа. Дефис («-») указывает на то, что части слова заглашаются. Я использую короткое тире («-») для обозначения удлинённых гласных в слове. Тире («—») указывает на еще большее удлинение. — *Здесь и далее — примечания автора.*

То, как нас видят другие существа, имеет большое значение. Тот факт, что другие существа нас видят, меняет суть событий. И если ягуары способны представлять [в смысле «репрезентировать». — *Ред.*] нас неким образом, от которого может зависеть наша жизнь, то антропология не может ограничиваться лишь изучением того, каким образом ягуаров представляют (репрезентируют) люди из разных культурных сообществ. После таких встреч с другими видами существ мы вынуждены признать, что видение, репрезентация и, возможно, знание или даже мышление свойственны не только людям.

Каким образом осознание этого способно изменить наше понимание общества, культуры, да и вообще мира, в котором мы живем? Как это меняет методы, поле деятельности, практику и проблемы антропологии? И, что еще более важно, как это влияет на наше понимание объекта антропологического исследования — «человека», учитывая то, что в мире по ту сторону человека встречаются вещи, которые мы привыкли приписывать исключительно себе?

То, что репрезентация мира свойственна ягуарам, не означает, что их принцип репрезентации аналогичен нашему. И этот факт меняет также и наше понимание человека. В сфере, лежащей по ту сторону человеческого, такие процессы, как репрезентация, некогда казавшиеся нам понятными и знакомыми, неожиданно приобретают странные оттенки.

Чтобы не стать мясом, мы должны посмотреть на ягуара в ответ. Эта встреча меняет нас: мы становимся чем-то новым, приобретаем новое естество (новое «мы»), которое становится связано с этим хищником, видящим в нас — к счастью — другого хищника, а не мясо. В Авиле, родной деревне Хуанику, живет народ руна, говорящий на языке кечуа. Авила находится в Верхней Амазонии Эквадора, отсюда один день пути до самодельного убежища, в котором мы той ночью усердно старались спать лицом вверх. В лесах, окружающих деревню, такие встречи не редкость². Эти леса населяют особые существа,

2/ Этнографические монографии о руна, говорящих на кечуа и живущих в Верхней Амазонии на территории Эквадора, см. Whitten, 1976; Macdonald, 1979; Uzendoski, 2005. Мураторио (Muratorio, 1987) и Оберем (Oberem, 1980) помещают образ жизни руна в контекст колониальной и республиканской истории и более широкой политической экономики. Об Авиле см. Kohn, 2002b.

которых местные называют *руна-пума* (*runa puma*) — меняющие облик люди-ягуары или, как я буду их называть, ягуары-оборотни.

Руна (*runa*) на языке кечуа означает «человек», пума (*puma*) переводится как «хищник» или «ягуар». Руна-пума — это существа, которые способны представить, что ягуар видит их как равных себе хищников и которые порой смотрят на других людей глазами ягуаров, то есть как на добычу. Они обитают на обширной территории вплоть до удаленной реки Напо. Шаманы в Рио Бланко, поселении руна на берегах Верхней Напо, где я работал в конце 1980-х, видели этих ягуаров-оборотней, когда они находились под воздействием галлюциногена *айяуаска*, который они принимали³. По словам одного шамана, «по этому лесу бродят руна-пума, которые родом из Авилаы». У них крепкое телосложение и белая шкура. Эти руна из Авилаы, говорят местные жители, превращаются в ягуаров, белых ягуаров-оборотней, *юра руна пума*.

Среди общин руна, живущих в окрестностях Верхней Напо, Авила имеет определенную репутацию. Меня предостерегали: «Если поедешь в Авилу, будь начеку. Особенно остерегайся их празднеств с выпивкой. Отлучишься справить нужду, вернешься — а твои хозяева уже превратились в ягуаров». В начале 1990-х в Тене, столице провинции Напо, мы с другом отправились пропустить по стаканчику в *cantina*, импровизированной таверне. В нашей компании оказались лидеры FOIN — местной федерации коренных народов. Поначалу они хвалились собственной удалью — у кого больше общественной поддержки, кто может привлечь больше финансирования со стороны НПО [неправительственные организации. — *Ред.*], но вскоре разговор зашел о шаманской силе, о том, где центр этой силы, благодаря которой FOIN имеет влияние? Является ли ее центром Арахуно, к югу от Напо, как утверждали некоторые той ночью? Это район одного из поселений народа руна, который граничит на востоке и юге с поселением Ваорани — группы, к которой многие руна относятся одновременно со страхом, трепетом и презрением, называя их «дикарями» (*аука* на языке кечуа, отсюда уничтожительный

3/ Отвар айяуаска готовится из одноименной лианы (Банистерииopsis каапи, семейство Мальпигиевые) и иногда смешивается с другими ингредиентами.

этноним — Аука). Или все-таки шаманская сила сосредоточена в Авиле — месте обитания большого количества руна-пума?

Той ночью в застольной беседе местом средоточия этой силы была признана Авила. На первый взгляд эта деревня кажется маловероятным претендентом для олицетворения шаманской силы в образе ягуара. Ее обитатели, как они и сами признают, далеко не «дикари». За этим неизменно следует пояснение: они всегда были руна — в буквальном смысле «людьми», поскольку, по их мнению, они всегда были христианами и «цивилизованными». Можно даже сказать, что в некотором важном и неоднозначном смысле они «белые» (об этом пойдет речь в заключительной главе). Но при этом они — некоторые из них — в равной степени являются пумами⁴.

Средоточие шаманской силы в Авиле объясняется не только ее связью с некоей лесной дикостью, но также ее особым статусом в длительной колониальной истории (рис. 1). Авила одной из первых в Верхней Амазонии попала под влияние католической идеологии и столкнулась с испанской колонизацией. Кроме того, в конце XVI века Авила стала эпицентром регионального восстания против испанцев.

Этот протест против испанцев, во многом вызванный требованием платить все более непосильную дань, был, по мнению колониальных источников, вдохновлен видениями двух шаманов. Бето из района Арчидона увидел корову, которая «заговорила с ним... и сказала ему, что христианский бог разгневан поведением испанцев на этих землях». Гуами из района Авила «на пять дней переселился в иную жизнь; за это время он увидел много изумительных вещей, а христианский бог послал его убить всех и сжечь их дома и посевы» (de Ortuera, 1989 [1581–85]: 361)⁵. Согласно этим источникам, во время восстания индейцы в районе Авилы убили всех испанцев (за исключением одного, о ком речь пойдет в третьей главе), разрушили их дома и уничтожили апельсиновые

4/ Классическая монография Нормана Уиттена, «Sacha Runa» (Norman Whitten, 1976), пронизательно улавливает конфликт между лесным и цивилизованным в жизни руна.

5/ Все переводы с испанского и кечуа выполнены мной.

и фиговые деревья и иностранные зерновые культуры, посаженные на их земле.

Авила во многом заинтересовала меня своими противоречиями: тем, что шаманы руна получали послания от христианских богов, и тем, что у ягуаров-оборотней, живущих в ее лесах, была белая кожа. Руна из Авилы далеки от образа жителей нетронутой дикой Амазонии. Их мир и все их существо крепко связаны с долгой и многосложной колониальной историей. Сегодня эта деревня находится всего в нескольких километрах от растущего и шумного города Лорето, построенного колонистами, вблизи ширящейся сети дорог, которые все более эффективно связывают этот город с остальными областями Эквадора. И вместе с тем руна живут бок о бок с самыми настоящими ягуарами, которые водятся в лесах вокруг Авилы; среди них есть и белые, являющиеся руна, и те, шкура которых покрыта пятнами.

Для местных жителей проявлениями этой близости в равной степени является употребление животных в пищу и риск самим оказаться съеденными. Во время моего пребывания в Авиле ягуар убил ребенка, сына женщины, изображенной вместе с дочерью на фотографии, которая приведена в начале этой главы. Мать попросила меня сделать эту фотографию, чтобы у нее осталась хоть какая-то память о дочери, в случае если и ее постигнет схожая участь. Кроме того, пока я жил в Авиле, ягуары убили несколько собак (об этом речь пойдет далее в книге). Ягуары также делились с нами едой. Несколько раз мы находили в лесу полуобглоданные скелеты агуты (золотистый заяц) и пака [грызун семейства агутиевых. — *Пер.*], которых ягуары-оборотни оставляли нам в качестве даров и которые затем шли нам в пищу. Здесь охотятся на всех представителей семейства кошачьих, включая этих щедрых руна-пума.

Пища также устанавливает тесную связь людей со многими другими нечеловеческими существами, населяющими лес. За четыре года, которые я работал в Авиле, местные жители купили множество вещей в Лорето, включая обрезы, боеприпасы к ним, одежду, соль, домашнюю утварь, которую еще пару поколений назад делали вручную, и много контрабандного алкоголя, сделанного

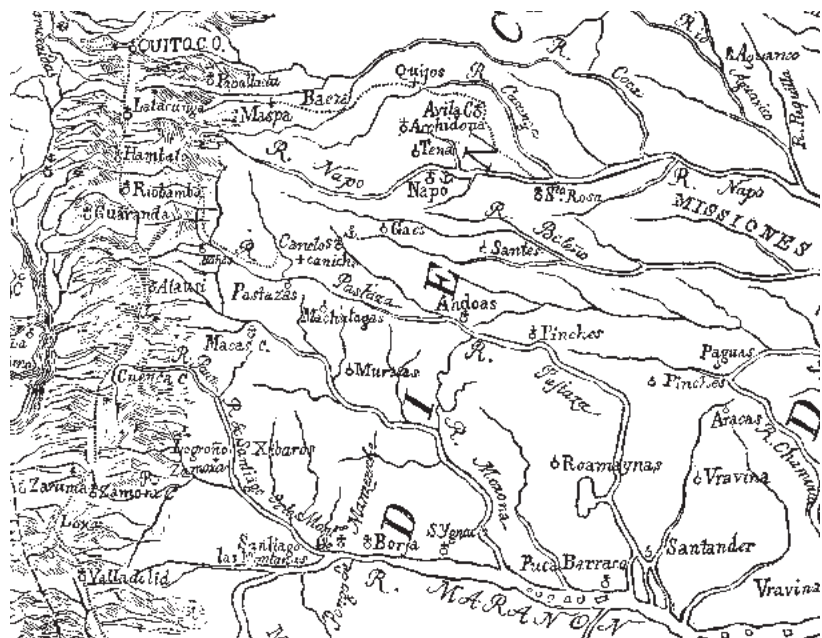


Рис. 1. Территория, представленная на этом фрагменте карты XVIII века, приблизительно совпадает с современными андскими и амазонскими областями Эквадора. Авила (в верхней центральной части карты) считалась миссионерским центром (что обозначено крестом). Пешие тропы (обозначенные пунктиром) соединяли ее с другими подобными центрами, например, с Арчидоной, а также с судоходной рекой Напо (приток Амазонки) и с городом Кито (вверху слева). Расстояние по прямой между Кито и Авиллой составляет примерно 130 км. На карте представлены некоторые примеры исторического наследия колониальных сетей, опутывающих Авилу, хотя ландшафт с тех пор, безусловно, изменился. На карте отсутствует Лорето, важный колониальный город, находящийся примерно в 25 км к востоку от Авилы. Однако он занимает важное место в жизни рунга из Авилы и в этой книге. Источник: Requena, 1779 [1903]. Из коллекции автора

из сахарного тростника, который они называют *качихуа*. Чего среди их покупок не было, так это еды. Почти вся еда, которой они делились друг с другом и со мной, выращивалась на огороде и добывалась из окрестных рек, ручьев и лесов. Добыча еды посредством охоты, рыбной ловли, собирательства и огородничества, а также регулирование целого набора (*assemblage*) различных экологических элементов тесно связывают людей с одной из сложнейших в мире экосистем, которая насыщена невероятным разнообразием взаимодействующих и взаимообра-

зующих существ. Человек сталкивается не только с ягуарами, но и с несчетным числом других существ, обитающих здесь. Эта связь вовлекает людей в жизнь леса. Она также переплетает жизнь леса с мирами, которые мы обычно считаем «слишком человеческими» — я имею в виду моральные миры, которые мы, люди, создаем и которые насквозь пронизывают нашу жизнь и глубоко влияют на жизнь других.

Руна-пума — это и боги, вещающие через тело коровы, и индейцы в теле ягуаров, и ягуары в одежде белых людей. Мы, антропологи, хорошо разбираемся в том, как следует этнографически описывать различные миры, созданные людьми, наполненные особыми человеческими смыслами и моралью, позволяющие нам чувствовать свою исключительность во вселенной. Но как нам разобраться в руна-пума, этом странно нечеловеческом и в то же время вполне человеческом создании? Как подступиться к этому амазонскому Сфинксу?

Проблема понимания этого существа родни проблеме, с которой Эдип столкнулся по пути в Фивы во время встречи с другим известным Сфинксом. Сфинкс спросил Эдипа: «Кто утром ходит на четырех ногах, днем на двух, а вечером на трех?» Чтобы остаться в живых, Эдип, подобно участникам нашей охотничьей группы, должен был догадаться, как правильно ответить. Приняв точку зрения Сфинкса, отличную от человеческой, он ответил: «Человек». Этот ответ заставляет нас задуматься над тем, кто же *мы* такие?

Несмотря на нечеловеческую природу Сфинкса, мы с ней вынуждены считаться и отвечать на ее вопросы. Сфинкс предлагает нам усомниться в том, что, как нам кажется, мы уже знаем о человеческой природе. Его вопрос вынуждает нас отвечать определенным образом... Кто ходит сначала на четырех, затем на двух и, наконец, на трех конечностях? Этот вопрос одновременно отсылает нас и к нашему животному началу, когда мы передвигались на четырех конечностях, и к нашей сущности двуногого человека, и ко всевозможным «тростям», с помощью которых мы идем по нашей конечной жизни и которые, по замечанию Каи Силверман (2009), в итоге связывают нас со всеми другими существами, которые, как и мы, смертны.

Трость — это и опора для хромого, и поводырь для слепого. Она служит посредником между хрупким смертным «я» (self) и миром, простирающимся за его пределами. Трость представляет нашему «я» нечто об этом мире тем или иным образом. Различные явления могут играть роль трости для различных существ. Они участвуют в репрезентации мира определенным образом для определенных субъектов. Не все эти явления являются объектами и артефактами, и не все субъекты являются людьми. Более того, нас с ягуарами и другими живыми «я» — бактериальными, растительными, грибными или животными — объединяет не только наша общая смертность, но и то, что наше представление об окружающем мире тем или иным образом формирует нашу сущность.

Кроме того, размышляя таким образом о трости, мы приходим к следующему вопросу, заданному в свое время Грегори Бейтсоном: «где», в какой именно точке на ее протяжении «начинаюсь я?» (Bateson, 2000a: 465). Благодаря этому вопросу становится очевидна противоречивая природа репрезентации как таковой — когда не понятно, где я, а где внешний мир, где вещь, а где мысль, где человек и где нечеловек? Становится понятным, как вопрос, заданный Сфинксом, заставляет нас прийти к более широкому пониманию ответа, данного Эдипом.

Эта книга является попыткой разрешить загадку Сфинкса, рассмотрев с позиции этнографа серию встреч с нечеловеческим в Амазонии. Рассматривая наши отношения с существами, которые находятся по ту сторону человеческого, мы начинаем ставить под вопрос привычные ответы относительно природы человека. Цель не в том, чтобы покончить с человеком или заново его описать, а в том, чтобы его открыть. Переосмысление человека включает в себя и создание такой антропологии, которая способна решить эту задачу. Современная социально-культурная антропология во всех своих формах, которые практикуются сегодня, рассматривает сугубо человеческие явления — язык, культуру, общество, историю, — разрабатывая с их помощью инструментарий для познания человека. В этом процессе объект анализа оказывается изоморфен (совпадает по форме) самому аналитическому подходу. В результате мы не замечаем бесчисленное разнообразие связей между людьми

и более широким миром жизни, а также то, как эти базовые связи способны поменять наше понимание человека. Именно поэтому так важно расширять этнографию за пределы человека. Этнографический фокус, направленный не только на людей или животных, но также на связи между ними, разорвет замкнутый круг, в котором мы оказываемся, когда пытаемся понять отличительные черты человека с помощью исключительно человеческих понятий.

Создание аналитической рамки, которая включала бы не только людей, стало основной задачей исследований науки и технологии (Science and Technology Studies, особенно см. Latour, 1993, 2005), исследований «многовидовости» (multispecies) и «животного поворота» («animal turn», особенно см. Haraway, 2008; Mullin and Cassidy, 2007; Choy et al., 2009; см. также обзор: Kirksey and Helmreich, 2010), а кроме того, исследований, на которые повлиял Делёз (Deleuze and Guattari, 1987; см., например, Bennett, 2010). С этими подходами меня роднит убеждение в том, что выделение социально сконструированной реальности в отдельную исследовательскую область является и наиболее значимым вкладом социальных наук, и их величайшим проклятием. Мне также кажется, что поиск способов преодолеть эту проблему — один из важнейших вызовов, стоящих перед современной критической мыслью. На меня особенно повлияла убежденность Донны Харауэй, что многое из нашего повседневного взаимодействия с другими видами существ может открыть новые возможности для выстраивания взаимоотношений и понимания.

Эти «постгуманитарные исследования» («posthumanities») удивительно успешно рассматривают область за пределами человека как пространство для критической мысли и новых возможностей. Однако их продуктивному концептуальному взаимодействию с этой областью препятствует ряд предположений относительно природы репрезентаций, существующих в антропологии и в социальной теории в более широком смысле. Более того, попытки справиться с трудностями, вызванными этими предположениями о репрезентации, зачастую сводятся к упрощенным решениям, которые сглаживают важные различия между человеком и другими видами существ, а также между «я» и объектами.

В книге «Как мыслят леса» я предлагаю аналитический подход для понимания отношений человека и нечеловеческих

существ и тем самым надеюсь сделать вклад в критику человеческой исключительности с позиций постгуманизма. Для этого я размышляю над смыслом утверждения о том, что лес мыслит. Посредством этнографического рассмотрения мира по ту сторону человека я разрабатываю связь между процессами репрезентации, лежащими в основе любой мысли, и жизненными процессами. С помощью полученных аналитических наработок я переосмысливаю наши представления о природе репрезентации вообще, а затем исследую, как это переосмысление меняет антропологические концепции. Этот подход я называю «антропологией по ту сторону человека»⁶.

В основе этого подхода лежат труды философа Чарльза Пирса (1931, 1992а, 1998а), жившего в XIX веке, особенно его работы по семиотике (исследования репрезентации объектов знаками). Я ссылаюсь на тот аспект его творчества, который лингвистический антрополог из Чикагского университета Алехандро Паз называет «странным» Пирсом. Он имеет в виду те элементы модели Пирса, которые трудны для восприятия антропологами, особенно то, что выходит за пределы человека, помещая репрезентацию в механизм и логику более широкой нечеловеческой Вселенной, частью которой все люди являются.

Я также во многом опираюсь на удивительно творческое приращение семиотики Пирса в работах Терренса Дикона к исследованиям биологии и процессов, которые он называет «эмерджентностью» («emergence») (см. Deacon, 2006, 2012).

Чтобы понять, как мыслят леса, прежде всего необходимо отбросить общепринятые представления о понятии репрезентации. Вопреки нашим допущениям, репрезентация может быть не только лингвистической, символической и основанной на

6/ В более ранних работах (Kohn, 2007) я называл свой подход «антропологией жизни». Нынешняя итерация тесно связана с этим подходом, но теперь меня меньше интересует то, как антропология подходит к исследованию разных сторон человеческой жизни (антропология *x*), а больше — аналитика, которая может вывести нас за пределы нашего объекта исследования («человека»), при этом не отказываясь от него. И хотя многое из того, что мы можем узнать о человеке, опирается на логику жизни, простирающейся по ту сторону человеческого, я продемонстрирую, что для того, чтобы вывести антропологию по ту сторону человека, нам потребуется обратить взор и за пределы жизни.

общепринятой договоренности. Новаторская работа Фрэнка Сэлмона (2004) о логике репрезентации андского узелкового письма [кипу. – *Пер.*] и работа Дженис Наколз (1996) об амазонских звуковых образах вдохновили меня на создание этой этнографической работы, в которой исследуются формы репрезентации, выходящие за пределы языка. Но для этого мое исследование выходит и за пределы человека. Нечеловеческие формы жизни тоже вовлечены в процессы репрезентации мира. Принять такое широкое понимание репрезентации тяжело, поскольку в нашей социальной теории – человеческой или пост-человеческой, структуралистской или постструктуралистской – репрезентацию путают с языком.

Мы путаем репрезентацию с языком, то есть представляем функционирование репрезентации исходя из нашего понимания того, как работает человеческий язык. Лингвистическая репрезентация основывается на общепринятых условных знаках, взаимосвязанных друг с другом систематически и имеющих «произвольное» отношение к обозначаемым ими объектам, и поэтому мы считаем, что эти же свойства характерны и для всех других процессов репрезентации. Однако символы – виды знаков, основанные на конвенции (например, английское слово «dog» – собака) и являющиеся характерными для человека формами репрезентации, чьи свойства делают возможным существование человеческого языка, – на самом деле происходят из иных модальностей репрезентации, с которыми они связаны. К двум другим модальностям в терминологии Пирса относятся «иконическая» (знаки-иконы, обладающие сходством с обозначаемыми объектами) и «индексальная» (знаки-индексы, находящиеся в некоем отношении корреляции с обозначаемыми объектами). Эти модальности репрезентации, в дополнение к символической, свойственной только людям, присущи всем формам биологической жизни (Deacon, 1997). Свойства этих несимволических репрезентативных модальностей, охватывающих и человеческий, и нечеловеческий живой мир, мало изучены и значительно отличаются от свойств, присущих человеческому языку.

И хотя некоторые антропологические подходы выходят за пределы символического и изучают все выделенные Пирсом виды знаков, они помещают эти знаки в исключительно человеческую картину мира. Соответственно, считается, что знаками пользуются люди, и хотя знаки могут быть внелингвистическими (а значит, язык можно понимать как нечто большее, чем символическая система), считается, что смысл они обретают в человеческом социокультурном контексте (особенно см. Silverstein, 1995; Mannheim, 1991; Keane, 2003; Parmentier, 1994; Daniel, 1996; о «контексте» см. Duranti and Goodwin, 1992).

В этих подходах нет осознания того, что знаки могут существовать по ту сторону человека. Этот факт должен поменять наше понимание семиозиса (*semiosis*) вообще, включая человеческий семиозис. Жизнь по своей природе семиотична. Иными словами, жизнь, вся насквозь, от начала и до конца, является продуктом знаковых процессов (Bateson, 2000c, 2002; Deacon, 1997; Hoffmeyer, 2008; Kull et al., 2009). От неживого физического мира жизнь отличается тем, что все жизненные формы в том или ином виде репрезентируют мир, и эти репрезентации являются неотъемлемой частью их существования. Следовательно, с нечеловеческими живыми существами нас объединяет не телесность, как полагается в некоторых феноменологических подходах, а то, что наша жизнь пронизана и опосредована знаками. Все мы используем знаки как «трости», так или иначе репрезентирующие для нас фрагменты мира. Тем самым знаки делают нас теми, кем мы являемся.

Понимание отношения между формами репрезентации, характерными для человека, и другими ее формами — важнейший шаг на пути к антропологии, которая не проводит радикального разделения между людьми и другими живыми существами. Семиозис (создание и интерпретация знаков) насквозь пронизывает живой мир, и именно благодаря семиотичности, которая объединяет всех живых существ, отношения между различными видами возможны и могут быть поняты с аналитической точки зрения.

Такое понимание семиозиса сможет помочь нам преодолеть дуалистический подход в антропологии, в котором люди изображаются отдельно от того мира, который они репрезентируют, и перейти к монистическому подходу, в котором то, как люди

репрезентируют ягуаров, и то, как ягуары репрезентируют людей, понимается как неотъемлемые, хотя и не взаимозаменяемые элементы одной и той же продолжающейся истории. Сегодня нам требуется умение сосуществовать с другими формами жизни, которых вокруг нас становится все больше, — это домашние животные, растения, вредители, комменсалы [сосуществующие с нами организмы. — *Ред.*], новые патогенные микроорганизмы, «дикие» животные и научно-технические «мутанты» и т. д. Поэтому разработка точного инструментария для анализа того, как человек отличается от мира, лежащего за его пределами, и вместе с тем неразрывно связан с этим миром, представляется задачей крайне важной и актуальной.

Попытки лучше понять наши отношения с тем миром, который находится по ту сторону человека, особенно с живой частью этого мира, требуют от нас новых взглядов на онтологическом уровне, то есть нового понимания природы реальности как таковой. Например, для того, чтобы показать, что ягуары тем или иным образом действительно репрезентируют мир, сначала требуется осознание того, как устроен этот мир, осознание, которого можно достичь при внимательном рассмотрении того, как человек взаимодействует с нечеловеческими формами жизни, плохо вписывающимися в какую-либо человеческую систему понимания.

Из недавних дискуссий становится ясно (Venkatesan et al., 2010), что вопросы онтологии, которые часто поднимаются в нашей дисциплине, довольно противоречивы. С одной стороны, понятие онтологии подчас приобретает негативные ассоциации с поисками некоей полной и окончательной истины, существование которой так успешно развенчивают этнографические описания огромного количества разных способов действия и видения, присущих людям (Carrithers, 2010: 157). С другой стороны, порой кажется, что онтология попросту является новомодным словечком, обозначающим «культуру», особенно когда этому понятию предшествует притяжательное местоимение: *наша* онтология в сравнении с *их* онтологией (Holbraad, 2010: 180).

Обращаясь к онтологическому способу мышления, я использую этнографический материал Амазонии. В результате я оказываюсь

в компании двух выдающихся антропологов — Филиппа Дескола и Эдуарду Вивейруша де Кастро, оказавших огромное влияние на мое исследование. Их работа вызвала большой резонанс в антропологии благодаря тому, что она ставит онтологию во множественное число, не превращая ее в культуру: речь идет не о различных мировоззрениях, а о различных мирах (Candea, 2010: 175). Однако, признавая существование множества реальностей, мы лишь склоняемся от ответа на вопрос: способна ли антропология делать общие заявления о характере мира?⁷ Ответ на этот вопрос, мне кажется, будет утвердительным, несмотря на многочисленные трудности, сопряженные с подобными заявлениями общего толка, от которых различные формы нашего релятивизма пытаются держаться на расстоянии. И мне кажется, что антропология — чтобы соответствовать миру, который она исследует, — должна уметь делать подобные заявления, отчасти потому, что общность мира является его свойством, а не принципом, который ему навязывают люди. И все же, учитывая наши представления о репрезентации, делать такие заявления трудно. Данная книга представляет собой попытку выйти из этого тупика.

Таким образом, я не хочу подходить к вопросу онтологии с позиции человека. Моей целью не является выделять некие онтологические постулаты, возникающие в определенном месте и определенном времени (Descola, 2005). Я предпочитаю начать с более базового уровня и попытаться понять, что мы можем узнать, задержавшись на этом уровне. Я задаюсь вопросом: какие открытия о природе мира мы можем сделать, присмотревшись к определенным взаимодействиям с частями этого мира, которые выявляют его различные элементы, динамику и свойства?

В общем, антропология по ту сторону человека волей-неволей должна быть онтологичной. Антропология, занимающаяся серьезным изучением нечеловеческих существ, не может ограничиваться лишь эпистемологическими рамками, то есть исследовать лишь

7/ Я не отрицаю факта, что некоторые «мультиприродные» (multinatural) формы существования в мире и его понимания, включая амазонские, могут пролить свет на рассматриваемые в академической среде «мультикультурные» конвенции (Viveiros de Castro, 1998). Однако множение природы (multiplication of natures) — не лекарство от проблемы, вызванной множением культуры (multiplication of cultures).



Рис. 2. Авила, примерно 1992 г. Фото автора

то, как эти существа воспринимаются людьми в определенном месте, в определенное время. Будучи онтологическим проектом, такая антропология ставит нас в особое положение, позволяющее переосмыслить используемые нами концепции и создать новые. Выражаясь словами Мэрилин Стратерн, целью такой антропологии является «создание условий для возникновения новых мыслей» (1988: 20).

Подобный проект может показаться оторванным от более приземленных миров этнографического опыта, служащих основой для антропологической аргументации и открытий. И все же этот проект вообще и данная книга как частная попытка заняться этим проектом глубоко эмпиричны, поскольку вопросы, которые они задают, вытекают из множества различных контактов и видов опыта, возникших за долгое время погружения в поле. Пытаясь разработать эти вопросы, я постепенно стал воспринимать их как выражение более общих проблем, которые стали очевидны благодаря моим стараниям уделять этнографическое внимание тому, как люди в Авиле относятся к различным существам.

Иными словами, эта антропология по ту сторону человека вырастает из глубокого и продолжительного взаимодействия с местом и теми, кто строит свою жизнь в этом месте. Я знаю Авилу, ее

окрестности и целое поколение людей, живущих там. Дети, с которыми я познакомился во время своего первого визита в 1992 году, ко времени моего последнего визита, в 2010-м, сами стали молодыми родителями; их родители стали бабушками и дедушками, а кого-то из них уже нет в живых (рис. 2). Я провел в Эквадоре четыре года, с 1996-го по 2000-й, занимаясь полевыми исследованиями в Авиле, и сегодня продолжаю сюда регулярно приезжать.

В основу этой книги легли многочисленные эмпирические наблюдения. Некоторые важнейшие встречи с иными видами существ произошли во время походов по лесу с охотниками руна, другие встречи состоялись, когда я оставался в лесу один, иногда часами, пока охотники преследовали добычу, которая, случалось, поворачивала и бежала на меня. А некоторых существ я повстречал во время неторопливых прогулок в сумерках по лесу, сразу за огородами с маниоком [съедобный корнеплод, популярный в Амазонии. — *Ред.*], окружавшими дома местных жителей. Здесь я наблюдал за неожиданным всплеском активности, который сопровождает окончание дня, перед тем, как огромное количество лесных жителей отойдет ко сну.

Я провел много времени, внимательно слушая, часто с диктофоном в руках, как люди в повседневных ситуациях связывают свой опыт с другими видами существ. Такие разговоры часто велись за кружкой пива из маниока в кругу родственников и соседей или глубокой ночью вокруг очага за чашкой чая гуайюса [дерево Амазонского бассейна, листья которого содержат кофеин. — *Ред.*] (рис. 3)⁸.

Моими собеседниками обычно были люди, как правило руна. Но иногда в «разговор» включались и другие виды существ: пролетевшая над домом белычья длиннохвостая кукушка, чей крик кардинально переменял ход беседы, шедшей вниз, домашние собаки, которые людям подчас должны что-то разъяснить, шерстистые обезьяны, могущественные лесные духи и даже политики, проделывающие трудный путь к деревне во время

8/ Напиток с высоким содержанием кофеина изготавливается из растения падуб гуайюса (*Ilex guayusa*, семейство Падубовые), близкого родственника падуба, из которого делают аргентинский мате.



Рис. 3. Распитие пива. Фото автора

выборов. Со всеми ними люди в Авиле пытаются найти каналы коммуникации.

Стремясь придать некоторую осязаемость экологическим сетям, в которые погружены руна, я также собрал сотни этнобиологических образцов. Они были идентифицированы с помощью специалистов и сейчас находятся в главном гербарии Эквадора и музеях естественной истории⁹. Собираение этих коллекций очень

9/ Я собрал свыше 1100 образцов растений и 24 образца грибов. Они находятся в Национальном гербарии Кито, а дубликаты — в ботаническом саду Миссури. Я также собрал более 400 образцов беспозвоночных, более 90 образцов герпетофауны (фауны пресмыкающихся) и почти 60 образцов млекопитающих; все они хранятся в зоологическом музее Католического университета в Кито. Собранный мной 31 образец рыб находится в зоологическом музее Национальной политехнической школы в Кито. Собирать образцы птиц очень трудно, так как этот процесс требует сложной обработки кожи. Поэтому вместо этого я решил документировать местное знание о птичьей фауне с помощью сделанных крупным планом фотоснимков птиц — объектов охоты. Кроме того, я брал интервью при помощи иллюстрированного полевого руководства и записывал крики.

быстро дало мне возможность познакомиться, хоть частично, с лесом и его обитателями. Оно также позволило проникнуть в человеческое понимание экологических отношений и дало возможность связать это понимание с другими совокупностями знания о лесном мире, которое не всегда ограничивалось рамками данного человеческого контекста. Однако коллекционирование определенным образом структурирует наши отношения с лесом. Поначалу я не осознавал ни мотивов этих моих попыток найти некое стабильное знание, ни ограничений, с ним связанных. Не осознавал я и того, что в некоторых важных моментах мои усилия коллекционера значительно отличались от особых отношений с лесными существами, которые характерны для руна (см. Kohn, 2005).

Кроме того, я хотел обратить внимание на то, как лесной опыт перекликается с другими областями, не настолько связанными с конкретной землей. Повседневность в Авиле переплетена со вторым видом жизни, включающим сон и сновидения. Сон в Авиле — это не единое, сугубо личное и лишённое ощущений занятие, каковым оно стало для нас. Сон в окружении множества людей в открытых тростниковых домах, без электричества, плохо изолированных от окружающего мира, постоянно перемешан с бодрствованием. Кто-то просыпается посреди ночи, чтобы погреться у костра, выпить дымящегося чаю *гуайюса* из тыквенной миски, или от криков лесных козодоев во время полнолуния, а иногда даже услышав отдаленное рычание ягуара. А кто-то просыпается посреди ночи от случайных комментариев других по поводу услышанных ими голосов. Из-за этих постоянных помех сновидения перетекают в бодрствование, а бодрствование — в сновидения, переплетаясь друг с другом. Сновидения — мои собственные, соседей по дому, включая одинаковые сны, которые снились нам всем, и даже сновидения собак, — привлекали мой интерес этнографа во многом из-за того, что в них так часто фигурировали создания и духи, населявшие лес. Сновидения — это тоже эмпирический материал, они в своем роде реальны. Они происходят из мира и воздействуют на него, и умение почувствовать их особую логику и хрупкие формы воздействия помогает нам понять что-то о мире по ту сторону человека.

Рассуждение в этой книге строится на образах. Некоторые из них происходят из сновидений, тогда как другие — конкретные примеры, случаи из жизни, загадки, вопросы, головоломки, странные сопоставления и даже фотографии. Эти образы могут на нас влиять, если мы им позволим. Моя задача — создать условия, необходимые для такого рода мышления.

Эта книга — попытка столкновения, попытка оглянуться в ответ, принять адресованный нам вопрос руна-пума и сформулировать ответ на него. Перенимая название незаконченной Пирсом книги (Peirce, 1992b), можно сказать, что этот ответ — моя «догадка на загадку», заданную Сфинксом. Это мое восприятие того, чему мы можем научиться, обратив этнографическое внимание на то, как вопрос Сфинкса может изменить человека. В антропологии делать заявления о человеке и о том, что происходит по ту сторону от него, — опасное предприятие. Мы — мастера ставить под сомнение доводы, обращаясь к скрытым контекстам. Этот антропологический козырь прячет в рукаве каждый хорошо обученный антрополог. Поэтому-то данный проект необычен и потребует от тебя, читатель, толику доброжелательности, терпения и готовности приложить усилия к тому, чтобы пропустить через себя идеи, изложенные в книге.

С этой книгой вы не окунетесь тотчас в запутанные «природно-культурные» («natural-cultural») миры (Latour, 1993), наблюдение которых стало отличительным признаком антропологического подхода к изучению нечеловеческих существ. Скорее, книга стремится к более деликатному погружению в тип мышления, который постепенно развивается в ходе повествования. Сначала рассматриваются очень простые вопросы, благодаря чему сложность, контекст и запутанность становятся объектами этнографического анализа, а не его бесспорными условиями.

Может показаться, что первые главы имеют мало общего с ожидаемым от этнографического исследования описанием сложных, обусловленных историей и властными отношениями контекстов, формирующих бытие руна. Однако содержание этих глав имеет политическое значение: благодаря инструментам, появляющимся в ходе наблюдения за отношениями руна с другими существами,

мы можем иначе осмыслить возможность и ее осуществление. Надеюсь, это можно считать примером того, что Гассан Хааж (2012) называет «альтерполитикой», основанной не на оппозиции существующей системе или на ее критике, но на внимании к другому способу бытия, включающему другие виды живых существ.

Таким образом, эта книга пытается развить аналитический аппарат, который бы вывел антропологию «по ту сторону человека», при этом не упуская из виду важные аспекты, в которых мы также являемся «слишком человеческими», и влияние этого факта на нашу жизнь. Первый шаг в этом направлении и предмет первой главы под заглавием «Открытое целое» — переосмысление человеческого языка и его отношения с другими формами репрезентации, которые мы разделяем с нечеловеческими существами. Социальная теория гласит (пусть это и не всегда четко проговаривается), что отличительной чертой человека является язык с его уникальными свойствами. В конечном счете, социальные и культурные системы и даже «акторные сети» рассматриваются через призму свойств, напоминающих язык (*language-like*). Как и слова, участники отношения (*relata*), будь то роли, идеи или «актанты», не предшествуют взаимоотношениям в системе, демонстрирующей некоторую герметичность уже в силу этого факта¹⁰.

Принимая во внимание акцент социальной теории на распознавание уникальных, подобных языку явлений, обуславливающих эту герметичность, я исследую, как, благодаря встроенности языка в более широкие формы репрезентации, обладающие собственными отличительными свойствами, мы распахиваем двери перед зарождающимися вокруг нас мирами. Если, цитируя основополагающее определение Тайлора (1871), которое описывает способы взаимного образования культурных идей и социальных фактов благодаря поддерживающим их социокультурным системным контекстам, культура — это «комплексное целое» («*complex whole*»), то она еще и «открытое целое». Поэтому первая глава представляет своего рода этнографию знаков по ту сторону

10/ Под термином «*relata*» я имею в виду некий термин, объект или сущность, которая образована посредством взаимоотношения с другими подобными терминами, объектами или сущностями внутри системы отношений, в которой она существует.

человека. В ней предпринято этнографическое исследование того, как люди и нечеловеческие существа пользуются знаками, которые вовсе не обязательно являются символическими, то есть общепринятыми (конвенциональными), и показано, почему эти знаки нельзя безоговорочно отнести к категории символического.

Изучая существование этого зазора, несмотря на всю реальность символической герметичности, мы переосмыслием свои предположения об основополагающем антропологическом понятии — контексте. Задача состоит в том, чтобы остраниться от конвенционального знака, показав, что он — лишь одна из нескольких семиотических модальностей, а затем рассмотреть отличные, несимволические свойства других семиотических форм, которые в антропологическом анализе обычно полностью поглощены символами. Основная цель антропологии по ту сторону человека — научиться признавать, что человек также является продуктом того, что находится за пределами человеческого контекста.

Ученые, изучающие нечеловеческих существ, часто пытались преодолеть картезианское разделение между символической сферой человеческих значений и лишенной значений сферой объектов либо через их смешение — яркими примерами служат термины «природа-культура» («natures-cultures») и «материально-семиотический» («material-semiotic»), — либо сводя один из этих полюсов к другому. В главе «Открытое целое» я, напротив, стремлюсь показать, что осознание процессов репрезентации как исключительного свойства жизни и в некотором смысле ее синонима позволяет нам рассматривать отличительные для человека способы бытия в мире и как эмерджентные по отношению к широкой сфере живой семиотики, и как неразрывно с ней связанные.

И если символическое является «открытым», то к чему именно? Открытие символического посредством исследования знаков за пределами символического заставляет нас задуматься, что мы имеем в виду под «реальным», учитывая то, что до сих пор неизбежные основы реального в антропологии — «объективность» и контекстуальная сконструированность — расшатаны странной и скрытой логикой знаков, появляющихся, развивающихся и распространяющихся в мире по ту сторону человека.

Вторая глава, «Живая мысль», рассматривает следствия из сделанного в первой главе утверждения, согласно которому все существа, включая нечеловеческие, в своей основе семиотичны. Любая жизнь семиотична, и любой семиозис живой. Следовательно, жизнь и мысль во многом одно и то же: жизнь мыслит; мысль жива.

Это влияет на понимание того, кто есть «мы». Везде, где есть «живые мысли», есть также и собственное «я». На самом базовом уровне «я» является продуктом семиозиса. Пусть неразвитое и недолговечное, это средоточие живой динамики, посредством которой знаки представляют мир вокруг себя «кому-то», кто сам по себе появляется в результате этого процесса. Это делает мир «живым». «Мы» — не единственный вид «нас».

Кроме того, мир является «заколдованным». Благодаря этой динамике живой семиотики, значение (*meaning*) — то есть отношения средства и цели, значимость, «предметность» (*aboutness*), предназначение (*telos*) — это неотъемлемая часть мира, а не то, что мы, люди, ему навязываем. Осознание жизни и мысли в таком ключе меняют наше понимание «мы» и того, как «мы» возникаем, растворяемся и становимся частью новых видов *нас*, взаимодействуя с другими существами, образующими в тропическом лесу сложную сеть отношений, которую я называю «экологией самостей» («*ecology of selves*»).

Попытки руна понять экологию самостей и проникнуть в нее усиливают и делают очевидной особую логику объединения, согласно которой выстроены отношения между живыми мыслями. Если, как писала Стратерн (1995), суть антропологии — отношение (*the Relation*), то осмысление непривычной логики объединения, возникающей в этой экологии самостей, окажет большое влияние на нашу дисциплину. Станет ясно, почему неразличение играет центральную роль в выстраивании отношений. Изменится наше понимание реляционности; наша концептуальная схема не основана на принципе различия, что заставляет нас задуматься о том, почему он занимает центральное место в нашей дисциплине. Рассмотрение динамики живой семиотики, в которой функционирует неразличение (не путать с внутренним сходством), позво-

ляет нам увидеть возникновение «видов» в мире по ту сторону человека. Виды — это не только категории в сознании человека, будь то категории врожденные или обусловленные традицией; это результат взаимоотношений между различными существами в экологии самостей, предполагающих определенного рода смешение (confusion).

Выстраивание отношений с различными видами, населяющими обширную экологию самостей, само по себе сопряжено как с практическими, так и с экзистенциальными трудностями. Третья и четвертая главы представляют собой этнографический анализ того, как с этими трудностями справляются руна и, на более общем уровне, что мы можем из этого почерпнуть.

Третья глава, «Душевная слепота», исследует неразрывную связь жизни и смерти. Охота, рыболовство и использование капканов формируют особое отношение между руна и множеством существ, образующих свою экологию самостей. Эти занятия вынуждают руна принять определенную точку зрения и осознать, что все существа, на которых они охотятся, а также множество других существ, с которыми связаны объекты их охоты, имеют свою точку зрения. Руна также осознают, что эти существа включены в сеть отношений, в основе которой лежит тот факт, что каждый из ее участников является живой и мыслящей самостью (self). Руна вступают в эту экологию самостей как самости. Они считают, что их способность проникать в эту сеть отношений — осознавать присутствие других самостей и устанавливать с ними связь — напрямую связана с тем, что данное качество присуще и другим существам, образующим эту экологию.

Если признать, что множество видов, населяющих космос, обладают самостью, то появится ряд вопросов. Руна вступают в лесную экологию самостей с целью охоты, то есть они признают другие самости равными себе, чтобы затем отнять у них эту самость, превратив их из субъектов в объекты. Следовательно, объективизация является обратной стороной анимизма. Этот процесс вовсе не простой и не самоочевидный. Более того, способность отнять у другого самость зиждется на ее недолговечности: за считанные мгновения самость может перестать быть таковой. С помощью

понятия «душевной слепоты» эта глава описывает моменты утраты способности осознавать другие самости и вытекающее из этого монадное отчуждение, вызванное отрывом от образующей космос реляционной экологии самостей.

Неразрывная связь жизни и смерти служит примером того, что Кора Даймонд (2008) называет «сложностью реальности» («difficulty of reality»). Ошеломляющая непостижимость этого коренного противоречия дополняется, по мнению Даймонд, еще одной сложностью: порой и для некоторых подобные противоречия не играют никакой роли. Вызванное этим фактом чувство разобщенности — также часть сложности реальности. В обширной экологии самостей, где нужно быть самостью по отношению к огромному числу других самостей, являющихся потенциальной добычей, охота выводит эти сложности на первый план; присущие жизни противоречия ощущаются во всем космосе.

Эта глава о том, что смерть — неотъемлемая часть жизни, и в особенности о том, что Стэнли Кавелл назвал «маленькими смертями повседневной жизни» (Cavell, 2005: 128). Смерть бывает разных видов и масштабов. Мы перестаем быть самостью для себя и для других различными способами. Мы можем оказаться вытесненными из отношений, мы можем относиться к ним безразлично или даже прервать их. Одним словом, существует множество модальностей разочарования. Иногда от осознания этого будничного факта нашего бытия нас охватывает ужас, который прорывается в нашу жизнь и становится сложностью реальности. А иногда мы его просто не замечаем.

Четвертая глава под названием «Межвидовой пиджин» также посвящена проблемам сожителства и соотнесения с самыми разными видами самостей в обширной экологии самостей. В этой главе обсуждаются способы безопасной и успешной коммуникации со многими видами существ, населяющих космос. Как понимать и быть понятным для существ, чья способность воспринимать человеческий язык постоянно вызывает сомнение, — трудный вопрос сам по себе. Успешная коммуникация с этими существами может обладать дестабилизирующим эффектом. В некоторой степени общение всегда предполагает единение, то есть общение

с другими влечет за собой частичку того, что Харауэй (2008) называет «становлением с» («becoming with») другими. Предполагается, что такое становление расширяет спектр способов бытия, но вместе с тем оно может поставить под угрозу отчетливое ощущение человеком своей самости, которое руна, несмотря на стремление к расширению, также стараются сохранить. Поэтому творческие стратегии, с помощью которых жители Авилы открывают каналы коммуникации с другими существами, одновременно замедляют этот трансгрессивный процесс, который в иных обстоятельствах может быть очень продуктивным.

Значительная часть этой главы представляет семиотический анализ попыток человека понять собак и быть понятым ими. Например, жители Авилы пытаются толковать сны своих собак и даже дают им галлюциногены, чтобы иметь возможность дать собакам совет, переходя в процессе на своего рода межвидовой пиджин, свойства которого довольно неожиданны.

Особенный характер отношений человека и собаки обусловлен отчасти их связью с другими отношениями. Вместе с собаками и с их помощью люди связаны как с более широкой лесной экологией самостей, так и со слишком человеческим социальным миром, простирающимся за пределы Авилы и окружающих лесов и вобравшим в себя следы колониального наследия. Эта глава и две последующие рассматривают реляционность в этом более широком смысле. В них обсуждаются отношения руна не только с лесными существами, но и с духами, и с могущественными человеческими существами, изменившими местный ландшафт.

Распутать клубок отношений руна с собаками, живыми обитателями леса, их бесплотными, но реальными духами и множеством других субъектов, на протяжении истории занявших свое место в мире руна — землевладельцами, священниками, колонистами, не представляется возможным. Все они являются частью экологии, благодаря которой руна стали теми, кто они есть. Однако я не поддаюсь соблазну считать этот узел отношений непреодолимой сложностью. Направив пристальное внимание на конкретные модальности попыток коммуникации с другими видами, мы можем многое узнать об этих отношениях и реляционности вообще. Эти

попытки коммуникации обнаруживают ряд формальных свойств, присущих понятию взаимоотношения, — определенную логику объединения, набор ограничений, которые нельзя назвать случайными продуктами земной биологии или человеческой истории: они проявляют себя как в биологии, так и в истории, тем самым давая им обеим конкретное наполнение.

Иерархия — свойство, интересующее меня больше всего. Жизнь знаков отличается массой однонаправленных и вложенных [nested; находящихся в иерархических отношениях по принципу матрешек. — *Ред.*] логических свойств — свойств крайне иерархичных. И все же в нашем оптимистичном политическом проекте мы ставим гетерархию превыше иерархии, предпочитаем ризому ветвлению дерева и радуемся существованию в живом мире таких горизонтальных процессов, как горизонтальный перенос генов, симбиоз, комменсализм и т. д. Такое основание для политической программы кажется мне неверным. Мораль, как и символы, зарождается не за пределами человеческой сферы, а внутри ее. Когда мы переносим нашу мораль, справедливо ставящую на первое место равенство, на реляционный ландшафт, в основе которого лежат вложенные и однонаправленные объединения логики и онтологии (но не морали), это является формой антропоцентричного нарциссизма, затмевающего некоторые свойства мира по ту сторону человека. В результате мы оказываемся неспособны использовать их в политических целях. Поэтому в данной главе предпринимается попытка описать, как моральные миры захватывают и задействуют эти вложенные отношения, не являющиеся при этом плодами этих моральных миров.

В пятой главе под названием «Непринужденная эффективность формы» я развиваю упомянутую ранее идею антропологической значимости формы. Иными словами, эта глава — о появлении в мире конкретных конфигураций пределов возможного, о своеобразности распространения того, что осталось за этими пределами, и о том, как эти отброшенные элементы влияют на жизнь людей (и не только) в лесах вокруг Авилы.

Форму тяжело рассматривать с антропологической точки зрения. Не являясь ни разумом, ни механизмом, она плохо вписы-

вается в унаследованную со времен Просвещения дуалистическую метафизику, которая и сегодня, пусть мы и не всегда отдаем себе в этом отчет, подталкивает нас к анализу причины либо с механистической перспективы стимула и реакции (pushes and pulls), либо с перспективы значения, цели и желания, обычно относимых к сфере человеческого. До сих пор главное место в книге отводилось развенчанию некоторых наиболее устойчивых примеров наследия этого дуализма: для этого были выявлены последствия осознания того, что значение в широком смысле является неотъемлемой частью живого мира по ту сторону человека. Отличие этой главы заключается в попытке шагнуть еще дальше: я выхожу не только за пределы человека, но и за пределы самой жизни. В ней рассказывается о странных свойствах распространения паттернов, выходящих за границы жизни, несмотря на то, что они при этом используются, питаются и усиливаются ею. В тропическом лесу, кишашем самыми разными формами жизни, размножение этих паттернов достигает небывалого масштаба. Чтобы взаимодействовать с лесом на его условиях, проникнуть в его логику отношений и мыслить вместе с ним, нужно чутко реагировать на эти паттерны.

Таким образом, под «формой» я понимаю не концептуальные структуры, будь то врожденные или приобретенные, с помощью которых люди постигают мир; не имею я также в виду идеальную платоническую реальность. Речь идет о странном, но тем не менее земном процессе производства и распространения паттернов, который Дикон (2006, 2012) назвал «морфодинамикой». Своеобразная генеративная логика этого процесса проникает во все живые существа по мере того, как они овладевают ей.

И хотя форма — не разум, не похожа она и на вещь. Еще одна сложность для антропологии заключается в том, что у формы нет осязаемой инаковости, типичной для этнографического объекта. Когда находишься внутри ее, не от чего оттолкнуться; форму невозможно определить через ее сопротивление. Ее нельзя прощупать — она не поддается такому способу познания. Кроме того, форма хрупка и недолговечна. Подобно вихрям водоворотов, которые порой образуются в быстротечных водах Амазонки, она просто-напросто пропадает, когда исчезает поддерживающая ее

специфическая геометрия ограничений. Поэтому, как правило, она остается вне поля зрения стандартных способов анализа.

В этой главе я пытаюсь понять некоторые своеобразные черты формы, исследуя различные этнографические, исторические и биологические примеры, призванные помочь проникнуть в смысл загадочного сна о моем отношении с лесными животными и контролирующими их духами-хозяевами. Я осмысливаю, как форма влияет на причинно-следственную темпоральность и, распространяясь через нас, проявляет свою «непринужденную эффективность». В этом смысле меня особенно интересует влияние логики формы на логику живых мыслей. Что происходит с мыслью, когда она освобождается от собственных намерений, когда, по выражению Леви-Стросса, мы не просим у нее ничего взамен (Lévi-Strauss, 1966: 219)? Какой тип экологии это провозглашает, какого рода отношения становятся возможными?

Кроме того, в этой главе рассматривается проблема практического характера — проникновение в форму и ее использование. Накопление лесных богатств, будь то дичи или сырьевых товаров, происходит по определенной схеме. Для доступа к ним нужно проникнуть в логику этой схемы. Данная глава описывает используемые для этого техники (шаманские и не только), а также анализирует болезненное чувство отчуждения, испытываемое руна, когда у них не получается проникнуть во множество новых форм, со временем ставших хранилищем огромной власти и богатства.

Переосмысление причины через форму влечет за собой и переосмысление агентности (agency). Что это за странный способ действовать, ничего при этом не делая? Какое политическое движение может возникнуть в результате создания объединений таким способом? Осознавая, как форма появляется и распространяется в лесу и в жизни связанных с ним существ, например речных дельфинов, охотников или «каучуковых боссов», а также понимая кое-что о непринужденной эффективности формы, мы закладываем основы развития антропологии, в центре внимания которой будут многочисленные процессы, не базирующиеся на элементах различия и имеющие важнейшее значение в жизни любого существа.

В конечном счете, «Как мыслят леса» — это книга о мысли. Это, цитируя Вивейруша де Кастру, призыв сделать антропологию практикой для «постоянной деколонизации мысли» («la décolonisation permanente de la pensée»; Viveiros de Castro, 2009: 4). Я считаю, что мы колонизированы определенными способами мышления о реляционности. Мы можем вообразить объединение мыслей и самости, лишь обратившись к нашим представлениям о формах объединения, структурирующих человеческий язык. Затем, часто незаметным для себя образом, мы проецируем эти предположения на нечеловеческих существ. Сами того не осознавая, мы наделяем их человеческими качествами, а потом самовлюбленно хотим увидеть в них корректирующие отражения нас самих.

Итак, как же нам мыслить вместе с лесами? Как позволить мыслям, живущим в окружающем мире, освободить наше мышление? О лесах хорошо рассуждать потому, что они и сами мыслят. Леса мыслят. Относясь к данному утверждению со всей серьезностью, я хочу спросить: как оно влияет на наше понимание того, что значит быть человеком в мире, простирающемся за пределы человеческого?

Постойте-ка. Как я вообще могу заявлять, что леса мыслят? Не следует ли ограничиться изучением того, как, в представлении людей, мыслят леса? Этому пути я предпочел провокацию. Я хочу показать, что утверждение о том, что леса мыслят, странным образом проистекает из того факта, что леса мыслят. Эти две вещи — само утверждение и утверждение о том, что мы можем сделать это утверждение, — взаимосвязаны: именно потому, что мысль простирается за пределы человеческого, мы можем мыслить по ту сторону человека.

Эта книга стремится освободить наше мышление от излишнего концептуального багажа, накопленного в результате того, что все наше внимание было сосредоточено на том, что делает людей исключительными, в ущерб всему остальному. Книга «Как мыслят леса» развивает метод, способный создать новые концептуальные инструменты из неожиданных свойств мира по ту сторону человека, обнаруженных в ходе этнографического исследования. Тем самым этой книгой я пытаюсь избавить нас от ограничений, суще-

ствующих в нашем сознании. При этнографическом наблюдении того, что лежит по ту сторону человека, на первый план внезапно выходит ряд странных явлений, которые подчеркивают некоторые общие свойства мира, в котором мы живем, и в процессе наблюдения становятся их яркими примерами. Если, благодаря такой форме анализа, нам удастся еще больше усилить эти явления, то наблюдения за ними мы сможем положить в основу концепций и задействовать эти концепции в качестве инструментов. Отдавая предпочтение методу усиления вместо, скажем, метода сравнения или редукции, мы можем создать иную антропологию, которая поможет нам понять, как лучше жить в мире с другими видами жизни.

На первый взгляд логика живой динамики и сопутствующие явления, создаваемые и подхватываемые ею, могут показаться странными и противоречащими здравому смыслу. Но я постараюсь показать, как эта логика проникает в нашу повседневность и, если мы к ней прислушаемся, как она поможет нам взглянуть на жизнь иначе. Этот акцент на остранение (*defamiliarization*), когда смотришь на неизвестное как на знакомое, чтобы знакомое показалось неизвестным, напоминает о давней антропологической традиции, в которой внимание к контексту (историческому, социальному и культурному) подрывает, казалось бы, естественный и непреложный способ бытия. Однако в сравнении с практиками дистанцирования, ассоциируемыми с более традиционными освободительными этнографическими или генеалогическими занятиями, рассмотрение человека с перспективы, выходящей за пределы человеческого, не только подрывает то, что принималось без доказательства, но меняет сами условия анализа и сравнения.

Стремление выйти за пределы человека меняет наше понимание основополагающих аналитических концепций, таких как контекст или, например, репрезентация, отношение, самость, цель, различие, сходство, жизнь, реальность, разум, личность, мысль, форма, конечность, будущее, история, причина, агентность, иерархия и всеобщность. В результате меняется то, что мы подразумеваем под этими понятиями, где обнаруживаем обозначаемые ими явления и как понимаем влияние этих явлений на живой мир, в котором мы существуем.

Заключительная глава, «Живое будущее (и невесомый груз мертвых)», строится на описываемом в этой книге способе мышления вместе с лесом. В ее основе лежит еще один загадочный сон: охотник не уверен, является ли он в своем онирическом пророчестве прожорливым хищником, воплощенным в образе белого полицейского, или же беспомощной жертвой. Дилемма толкования этого сна, а также экзистенциальный и психический конфликт, который он вскрывает, касается следующего: как сохранить свою самость и что такая целостность может означать в населяемой руна экологии самостей, прочно укорененной в сфере леса, которая простирается далеко по ту сторону человеческого, но при этом захватывает своими щупальцами и осколки слишком человеческого прошлого. В более общем смысле эта глава о выживании. Или, иными словами, об отношении целостности и развития к отсутствию. Этнографическое рассмотрение вопроса выживания в измененной колониальным прошлым экологии самостей, в которой живут руна, в более общем смысле говорит нам о том, как мы можем стать новыми видами *себя* (we) по отношению к такому отсутствию и как в этом процессе «мы» может «процветать» («flourish»), выражаясь словами Харауэй (2008).

Понимание этого сна и того, что он может рассказать нам о выживании, потребует сдвига не только в отношении объекта антропологии — человека, но и в отношении времени. Оно сопряжено с более общим осознанием того, что жизнь, будь то человека или любого другого живого существа, является не только результатом давления прошлого на настоящее, но и продуктом любопытных и запутанных способов примирения настоящего с будущим.

Иными словами, все семиотические процессы строятся вокруг того факта, что знаки репрезентируют возможное в будущем положение дел. Будущее имеет для живых мыслей большое значение. Это основополагающая черта любого вида самости. Следовательно, знаки живут не только в настоящем, но также в смутном возможном будущем. Знаки ориентированы на наиболее вероятный способ представления будущими знаками их отношений к вероятному положению дел. Поэтому самость характеризуется тем, что Пирс называет «быть в будущем» («*esse in futuro*») (CP 2.86) или

«живым будущим» (СР 8.194)¹¹. Эта особая причинная связь, в которой будущее влияет на настоящее через знаковую медиацию, является уникальным свойством жизни.

В жизни знаков будущее также тесно связано с отсутствием. Все виды знаков так или иначе репрезентируют то, чего нет. Кроме того, в основе каждой удачной репрезентации лежит еще одно отсутствие — это исторический продукт всех прочих знаков, менее точно репрезентировавших будущее. Поэтому то, что является семиотической самостью, глубочайшим образом связано с тем, чем оно не является. Будущее появляется из отношения с конкретной геометрией отсутствующих историй. Живое будущее всегда «в долгу» перед окружающими его мертвецами.

В какой-то степени путь, по которому жизнь создает будущее в негативном, но конститутивном отношении к прошлому, характерен для всех семиотических процессов. Но в тропическом лесу с невиданным наслоением взаимообразующих репрезентативных отношений эта динамика усиливается. Взаимодействие руна с этой сложной экологией самостей делает еще больший шаг в будущее.

Поэтому шестая глава главным образом рассматривает одно из проявлений этого будущего: сферу загробной жизни, расположенную в чаще леса и населенную мертвецами и духами-хозяевами, которые контролируют лесных животных. Эта сфера — продукт отношений невидимого будущего с мучительными историями мертвых, благодаря которым существует жизнь. В окрестностях Авилы эти мертвые обретают форму ягуаров-оборотней, духов-хозяев, демонов и многочисленных призраков прошлого, относящихся к доколумбовской, колониальной и республиканской эпохам; все они по-своему продолжают обитать в живом лесу.

В этой главе прослеживаются отношения между бесплотной сферой будущего и реальной сферой повседневности существования руна. Руна имеют отношения с обширной лесной экологией самостей и вместе с тем живут одной ногой в будущем, вступая в сферу духов, образованную их взаимодействием с будущим

11/ Такая форма цитирования — ссылка на том и абзац в Собрании сочинений (1931) Пирса — является стандартной формой, используемой исследователями его творчества.

и прошлым, нашедшим пристанище в лесной сети отношений. Этот другой вид нахождения «по ту сторону» — жизнь *после* смерти, *супер*природа — не является в полной мере ни природным, ни культурным, но тем не менее реален. Это своеобразный вид неподдающейся сокращению реальности со своими отличительными чертами и осязаемым влиянием на будущее.

Раздробленное и вместе с тем необходимое взаимоотношение между обыденным настоящим и неясным будущим болезненным образом воспроизводится в том, что Лиза Стивенсон (Lisa Stevenson, 2012; см. также Butler, 1997) могла бы назвать психической жизнью самости у руна, сформированной экологией самостей, в которую она погружена.

Руна одновременно принадлежат к миру духов и отчуждены от него. Поэтому для выживания нужно разработать способы, которые бы позволили частице будущей самости, теплящейся в мире лесных духов-хозяев, оглянуться и воззвать к своей более повседневной части, которая, надо надеяться, ответит. Бесплотная сфера непрерывности и возможности возникает из множества межвидовых и межисторических отношений. Это отпечаток невесомого груза многочисленных мертвецов, прокладывающих дорогу живому будущему.

Задача сохранения собственного «я», с которой охотник столкнулся во сне и которая воспроизводится в этой экологии самостей, зависит от того, как охотника встречают другие — люди и нечеловеческие существа, во плоти и крови и воображаемые. Это также зависит от его ответа. Является ли он белым полицейским, ополчившимся на своих соседей-руна, пугающих его жадной крови? Или он беспомощная добыча? А может, он руна-пума, человек-ягуар, способный взглянуть ягуару в глаза?

Позвольте руна-пума, который одновременно является и не является нами, стать, как Вергилий у Данте, нашим проводником по этому «густому и труднопроходимому» лесу, этой *selva selvaggia*, где сложно полагаться на слова. Позвольте этому руна-пума вести нас, и, возможно, мы тоже научимся по-другому смотреть на множество самостей, населяющих это лесное царство, и отвечать им.



Открытое целое

Под чувствованием я понимаю пример такого элемента сознания, который является всем, чем он является позитивно, сам по себе, безотносительно к чему-то еще... чувствование, как это очевидно, абсолютно просто и не имеет частей, поскольку оно есть то, что оно есть, безотносительно к чему-либо еще и, стало быть, безотносительно к любой части, которая отличалась бы от целого.

Чарльз Сандерс Пирс. Избранные философские произведения

Однажды вечером, пока взрослые сидели вокруг костра, попивая пиво из маниока, мы с Макси и Луисом, его соседом-подростком, забились в тихий уголок дома и слушали рассказ Макси о его недавних приключениях. Макси, лет пятнадцати, только начал самостоятельно охотиться. Он рассказал нам о том, как недавно простоял в лесу, как ему показалось, целую вечность, в ожидании какого-нибудь события. Внезапно он увидел стадо ошейниковых пекари, трусящих через подлесок. Испугавшись, он вскарабкался на небольшое деревце и, находясь на безопасной высоте, подстрелил одну из свиней. Раненое животное побежало к небольшой речушке и... *цуну*.

Цуну. Я специально оставил высказывание Макси без перевода. Что бы это могло значить? Как это звучит?

Цуну или, как его иногда произносят, растягивая с придыханием последнюю гласную, *цунууу* обозначает объект, который

вступает в контакт с поверхностью воды и затем опускается в нее. Представьте себе брошенный в пруд увесистый камень или тушу раненого пекари, погружающуюся в реку. Вероятно, слово *цуну* не вызвало у вас в воображении такую картинку (если только вы не говорите на равнинном диалекте эквадорского кечуа). Но что вы почувствовали, узнав его значение? Когда я говорю людям, что значит *цуну*, их часто охватывает внезапное чувство осознания: «Ах да, конечно, *цуну*!»

В то же время рискну предположить, что, даже после того, как вы узнаете, что приветствие *каусангуичу*, которое говорят при встрече с тем, кого давно не видели, означает «Ты еще жив?», у вас не возникнет такого чувства. Без всякого сомнения, носители кечуа чувствуют слово *каусангуичу* в соответствии с его значением, а со временем такое чувство развилось и у меня. Но почему значение слова *цуну* кажется многим людям, не говорящим на кечуа, таким очевидным? Каким-то образом *цуну* напоминает ныряющую в воду свинью.

Как *цуну* обретает значение? Мы знаем, что такие слова, как *каусангуичу*, обладают значением в силу своей неразрывной связи с другими словами, посредством исторически обусловленного переплетения грамматических и синтаксических отношений, в присущей только человеку системе коммуникации, называемой языком. Мы также знаем, что значение такого слова зависит от его положения в более широком социальном, культурном и историческом контекстах, обладающих схожими исторически обусловленными системными свойствами. Чтобы прочувствовать слово *каусангуичу*, мы прежде должны немного разобраться во взаимосвязанной сети, охватывающей все слова, включая *каусангуичу*. Мы также должны учитывать более широкий социальный контекст, в котором оно использовалось и используется. Антропология уже давно стремится осмыслить жизнь человека в этих меняющихся контекстах, одновременно создаваемых нами и создающих нас. Для антропологии «человек» как существо и объект познания появляется, только когда мы рассматриваем то, как человек встроен в исключительно человеческие контексты — «комплексное

целое» («complex wholes»), согласно классическому определению Тайлора (Tylor, 1871).

Но если *каусангуичу* крепко укоренено в языке, то *цуну* в каком-то смысле находится вне его. *Цуну* — своего рода паралингвистический паразит, которого язык равнодушно терпит. Выражаясь словами Пирса, *цуну* в известной степени «является всем, чем он[о] является позитивно, сам по себе, безотносительно к чему-то еще». Это странное маленькое квазислово не вполне создано своим лингвистическим контекстом, и этот факт, несмотря на его кажущуюся незначительность, затрудняет антропологический проект осмысления человека через контекст.

Возьмем корень слова *каусангуичу*: лексема *кауса* обозначает человека, за ней следует указание на лицо и суффикс, маркирующий вопрос:

кауса-нгуи-чу
 живой-2-ВОПР¹
 Ты еще живой?

Посредством грамматических флексий *каусангуичу* неразрывно связано с другими словами языка кечуа. *Цуну*, напротив, практически не взаимодействует с другими словами, поэтому его нельзя изменить и показать таким образом какие-либо отношения. У этого слова, являющегося «всем, чем он[о] является позитивно», нет грамматического отрицания. Что же это такое, *цуну*? Это вообще слово? Что его аномальное положение в языке может рассказать о языке? И что оно может поведать нам об антропологическом проекте, цель которого — осмыслить, каким образом лингвистический, социокультурный и исторический контексты создают условия как для человеческой жизни, так и для наших способов ее рассмотрения?

1/ Я опираюсь главным образом на лингвистическую конвенцию синтаксического анализа языка кечуа, предложенную лингвистом-антропологом Дженис Наколз (Janis Nuckolls, 1996). «Живой» [англ. live] — дословный перевод лексемы *кауса*; «2» обозначает форму второго лица единственного числа; «ВОПР» сообщает, что *-чу* является вопросительным суффиксом (см. Cole, 1985: 14–16).

Не будучи в полной мере словом, *цупу*, безусловно, является знаком. То есть, выражаясь словами философа Чарльза Пирса, это, безусловно, «нечто, что обозначает что-либо для кого-нибудь в определенном отношении или объеме» (CP 2.228). Такая позиция весьма отличается от более знакомого антропологам гуманистического понимания знаков Соссюром (1959). Для Соссюра человеческий язык — образец и модель для всех знаковых систем (1959: 68). Определение Пирса предполагает куда более широкое понимание сущности знаков и того, какие виды существ их используют; по его мнению, не все знаки своими свойствами похожи на язык, и пользуются ими не только люди (об этом речь пойдет далее). Благодаря такому расширенному определению мы можем рассмотреть жизнь знаков по ту сторону человека, в привычном понимании этого слова.

Слово *цупу* передает образ ныряющей в воду свиньи — с этим до некоторой степени могут согласиться не только носители кечуа, но и, странным образом, совершенно незнакомые с этим языком люди². Что можно обнаружить, обратив внимание на этот вид знака, не в полной мере являющийся словом? Прочувствовав *цупу* «само по себе, безотносительно к чему-то еще», мы узнаем нечто важное о природе языка и его неожиданной открытости миру «самому по себе». Этот опыт указывает нам на то, что знаки не ограничены человеческим контекстом и способны выйти за его пределы. А поскольку этот опыт может нам показать, что знаки происходят из, находятся в и описывают переживаемые нами чувственные миры, он также может поведать нам о том, как, пытаясь понять человека, можно выйти за пределы формирующего нас «комплексного целого». В общем, осознание того, что значит «жить» (*кауса-нгапа* на языке кечуа) в мирах, открытых к тому, что простирается по ту сторону человека, позволит нам стать чуть более «земными»³.

2/ Я прошу вас, читатели, ненадолго отбросить скептицизм, которым вы можете встретить мою просьбу почувствовать *цупу*. Но моя аргументация устоит, даже если вы не «почувствуете *цупу*». В ее поддержку свидетельствуют формальные свойства, которые *цупу* разделяет со схожими звуковыми образами во всех языках — об этом речь пойдет далее (см. также Sapir, 1951 [1929]; Nuckolls, 1999; Kilian-Hatz, 2001).

3/ Я использую предложенное Донной Харауэй (см. Haraway, 2008: 3, 35, 41) выражение «становление земным» («becoming worldly»), обсуждая возможность проникновения

ВНУТРИ И ВНЕ МИРА

Произнеся «цупу», Макси поведал нам о чем-то, что произошло в лесу. И если мы (Луис, я, вы) чувствуем *цупу*, то понимаем кое-что об опыте Макси, оказавшегося возле раненой свиньи, ныряющей в водоем. Мы можем это почувствовать, даже если в тот день нас не было в лесу. В этом смысле не только *цупу*, но и все знаки так или иначе описывают мир. Они «репрезентируют». Они описывают то, чего непосредственно здесь и сейчас нет.

Кроме того, все знаки тем или иным образом находятся внутри и вне мира. Когда мы пользуемся ими для репрезентации события, как, например, в описанном выше случае, это свойство нелегко разглядеть. Сидеть в темном углу под крышей тростниковой хижины и слушать рассказ Макси о лесе — не то же самое, что непосредственно наблюдать за ныряющей в воду свиньей. Не является ли этот «радикальный разрыв» со словом еще одним важным признаком знаков?⁴ Поскольку между знаками и объектами, которые они репрезентируют, не существует непосредственной, абсолютной или определенной связи, то это, несомненно, так. Но из посреднической роли знаков не следует, что они обязательно существуют в какой-то отдельной области в (человеческом) разуме и отрезаны от обозначаемых ими объектов. Далее я продемонстрирую, что знаки не только описывают мир, но и являются важной его частью.

Рассмотрим следующий пример. Однажды вечером, гуляя по лесу с Иларио и его сыном Лусио, мы заметили в кроне деревьев стаю шерстистых обезьян. Лусио выстрелил и убил одну, остальные же члены стаи бросились враспынную. Одна молодая обезьяна отделилась от стаи. Оказавшись одна, она

в нарождающиеся миры, аналогов которым до сих пор не было; в центре внимания оказываются находящиеся за нашими пределами существа как человеческого, так и нечеловеческого происхождения. Человеческий язык — это и препятствие, и средство в реализации этого проекта. Данная глава представляет собой попытку исследовать обе ипостаси.

4/ Классическое антропологическое высказывание Маршала Салинса (1976: 12) об отношениях культуры, символического значения и биологии: «В символическом событии вводится радикальный разрыв между культурой и природой». Это созвучно с заявлением Соссюра (1959: 113) о «радикально произвольной» связи «звука» (ср. природа) и «идеи» (ср. культура).

спряталась в ветвях огромного красного дерева, возвышавшегося над лесным пологом⁵.

Пытаясь всполошить обезьяну, чтобы та переместилась на более видное место и сын смог пристрелить ее, Иларио решил повалить ближайшую пальму:

Берегись!

та та

Я сделаю так, что она *пу о*, берегись!

Берегись!⁶

Как и *цуну*, *та та* и *пу о* создают звуковой образ, который передает значение этих слов. *Та та* – образ рубки дерева (*тэп-тэп*). *Пу о* передает процесс падения дерева. Треск, с которого начинается обрушение, шелест кроны в свободном падении через слои лесного полога, грохот и его отголоски при ударе о землю – все это заключено в звуковом образе.

Затем Иларио пошел и сделал то, о чем говорил. Отойдя на небольшое расстояние, он начал ритмично рубить пальмовое дерево своим мачете. На аудиозаписи, сделанной мной в тот вечер в лесу, отчетливо слышен стук стали о ствол (*та та та та...*) и то, как пальма с треском обрушилась на землю (*пу о*).

В равнинном диалекте кечуа есть сотни «слов», таких как *та та*, *пу о* и *цуну*, описывающих действие с помощью звукоподражания. Они широко распространены в речи, особенно в разговорах в лесу. Тот факт, что лингвистический антрополог Дженис Наколз написала об этих словах целую книгу с соответствующим названием – «Звучит как жизнь» («Sounds Like Life»), – свидетельствует об их важном значении для способов существования руна.

Такое «слово», как *цуну*, напоминает объект репрезентации благодаря тому, что различия между «знаковым средством» (то есть нечто, которое мы считаем знаком, в этом случае – звуковым

5/ Это дерево с крупными плодами, напоминающими стручки гороха, известно в Авиле как *пука пакай* (лат. *Inga alba*, семейство Бобовые-Мимозовые).

6/ См. текст на кечуа: Kohn, 2002b: 148–49.

качеством *цуну*)⁷ и объектом (в этом случае нырянием в воду, которое это «слово» имитирует) игнорируются⁸. Пирс называл эти знаки сходства «иконическими». Они относятся к первому из трех предложенных им широких классов знаков.

Как Иларио и предвидел, треск обрушивающейся пальмы спугнул обезьяну с насиженного места. Само это событие, а не только предшествующая ему имитация, также может считаться своего рода знаком. Это знак в том смысле, что он также «является тем, что для кого-то обозначает что-то в каком-либо отношении или качестве». В этом случае «кто-то», для кого этот знак что-то значит, не человек. Падение пальмы означает что-то для обезьяны. Знаковость присуща не только человеческим системам коммуникации, потому как не мы одни интерпретируем знаки. Использование знаков другими видами существ является одним из примеров существования репрезентации в мире по ту сторону человеческого разума и человеческих систем значения.

Падение пальмы обретает значение не так, как это делает его имитация *пу о*. *Пу о* — знак иконический, потому что в некотором смысле он сам по себе напоминает свой объект. То есть когда мы не замечаем различия между ним и обозначаемым им событием, он функционирует как образ. Он значит благодаря определенному отсутствию внимания к различию. Игнорирование бесчисленного множества характеристик, делающих

7/ С учетом поставленных в этой книге задач я представляю сжатую версию более сложного разделения семиотического процесса. В семиотике Пирса понимание знака включает три аспекта: (1) характеристики, которыми он обладает сам по себе (будь то качество, нечто фактически существующее или закон); (2) его отношение к репрезентируемому объекту и (3) то, как «интерпретант» (последующий знак) репрезентирует знак и его отношения с объектом. Используя термин «знаковое средство» («sign vehicle»), я сосредотачиваюсь на первом из трех аспектов. Однако в целом, как будет объяснено в тексте, я лишь рассматриваю знаки как иконы, индексы и символы. По ходу дела я сознательно сжимаю описанное выше триадическое разделение. В строгом смысле определение знака как иконы, индекса или символа относится только ко второму из описанных аспектов знакового процесса (см. Peirce, CP 2.243–52).

8/ См. обсуждение Пирсом «диаграмматических икон», в которых подавление одних черт притягивает внимание к другим (Peirce, 1998b: 13).

9/ Конечно, на другом уровне интерпретации икона *пу о* может также служить индексом (определение будет дано далее в тексте). Подобно событию, на которое она похожа, икона может напугать того, кто ее услышит.

каждую сущность уникальной, усиливает весьма ограниченный набор свойств, в данном случае — общие характеристики звука и имитируемого им действия.

Само падение пальмы обретает для обезьяны значение в другом качестве. Падение как знак — это не сходство с объектом репрезентации. Напротив, оно указывает на нечто другое. Пирс называет этот вид знаков «индексальными». Индексы образуют второй широкий класс знаков.

Перед тем как продолжить разговор об индексах, я хочу кратко представить «символ» — третью группу знаков в классификации Пирса. В отличие от иконических и индексальных референций, лежащих в основе любой репрезентации в живом мире, символическая референция присуща, по крайней мере на этой планете, исключительно людям. Поэтому, будучи антропологами человека, мы лучше всего знакомы с ее отличительными чертами. Символическая референция действует не просто через сходство, как иконические знаки, или указывание, как знаки-индексы. Скорее, как и в случае слова *каусангучу*, они отсылают к своему объекту не напрямую, а через систематические отношения с другими такими символами. Символы подразумевают существование некоторой конвенции. Поэтому *каусангучу* обладает значением — и ощущается как значащее слово — лишь в сложившейся системе отношений с другими словами в языке кечуа.

Пальма, которую в тот вечер Иларио повалил на землю, испугала обезьяну. Этот знак-индекс заставил обезьяну обратить внимание на тот факт, что что-то произошло, пусть даже суть события осталась неясной¹⁰. Если иконические знаки требуют не-замечания (игнорирования), то знаки-индексы сосредоточивают внимание. Иконические знаки являются тем, что они есть, «сами по себе», независимо от существования объекта репрезентации, тогда как знаки-индексы включают «сами» факты. Пальма с треском обрушилась на землю независимо от того, слышал ли это кто-либо, будь то обезьяна или кто-то еще, и придал ли кто-либо этому событию значение.

В отличие от иконических знаков, репрезентирующих в силу сходства с объектами, знаки-индексы репрезентируют «посредством реальных связей с ними» (Peirce, 1998с: 461; см. также СР 2.248). Еще один способ спугнуть обезьяну с укромного места (см. фронтиспис в этой главе) — подергать за стебли древовидных лиан, тянущихся к кроне. Это действие может спугнуть обезьяну благодаря цепи «реальных связей» между различными элементами: дерганье охотника передается через лиану наверх, на плетеный ковер из эпифитов, лиан, мха и детритов, образующих насест, на котором прячется обезьяна.

И хотя можно сказать, что охотник, дернув за лиану, в буквальном смысле нарушил чувство безопасности обезьяны, тот факт, что она восприняла его рывок в качестве знака, нельзя свести к детерминистской цепи причин и следствий. Обезьяна вовсе не обязательно должна считать трясущийся насест сигналом чего-либо. Если она и воспринимает его таковым, то ее реакция не основана на силе рывка, передавшегося по длине лианы.

Знаки-индексы предполагают нечто большее, нежели простую механическую эффективность. И, парадоксальным образом, это большее является меньшим, а точнее — отсутствием. Оказываясь замеченными, знаки-индексы так или иначе побуждают своих толкователей связать одно событие с другим, тем, которое, возможно, еще не произошло.

Обезьяна связывает трясущийся насест как знак с чем-то еще — тем, что он обозначает. Это что-то отлично от ее нынешнего чувства безопасности и несет в себе угрозу. Возможно, ветвь, на которой она примостилась, того и гляди треснет. Возможно, по дереву карабкается ягуар... Что-то вот-вот произойдет, и лучше бы ей не бездействовать. Знаки-индексы сообщают о таких сценариях отсутствующего будущего. Они побуждают нас связать происходящее с тем, что может произойти.

ЖИВЫЕ ЗНАКИ

Вопрос о том, основаны ли знаки на звуковых образах, подобных *цуну*, обретают ли они значение посредством таких событий, как падение пальмы, или же их смысл вырастает

из более системных и рассредоточенных отношений, как, например, во взаимосвязанной сети слов, напечатанных на страницах этой книги, заставляет нас задуматься о знаках с точки зрения различий в их осязаемых качествах. Но знаки — больше, чем просто вещи. Они не заключены непосредственно в звуках, событиях или словах. Не находятся они также в теле и даже разуме. Указать их точное местоположение невозможно, потому что они представляют собой непрерывный процесс отношений. Их чувственные качества — лишь часть динамики, посредством которой они появляются в мире, развиваются и воздействуют на него.

Иными словами, знаки живые. Падающее пальмовое дерево, воспринимаемое как знак, является живым в том смысле, что оно может расти. Оно живое, поскольку будет интерпретироваться последующим знаком в семиотической цепочке, простирающейся в возможное будущее.

Прыжок испуганной обезьяны на более высокий насест — часть этой живой семиотической цепочки. В определении Пирса это «интерпретант» — новый знак, интерпретирующий отношение предыдущего знака к объекту¹¹. Более точно интерпретант можно определить через непрерывный процесс производства и интерпретации знаков, который все лучше передает суть мира и все чаще ориентирует интерпретирующую самость на эту предметность. Этот живой знаковый процесс, посредством которого одна мысль порождает другую, которая, в свою очередь, приносит в возможное будущее следующую и так далее, называется семиозисом¹². Он подчеркивает, что живые знаки находятся не только здесь и сейчас, но также в сфере возможного.

И хотя семиозис — нечто большее, нежели механическая эффективность, мышление не ограничивается какой-либо отдельной сферой идей¹³. У знака есть следствие, то есть

11/ См. Peirce, CP 1.346, 1.339.

12/ См. Peirce, CP 1.339.

13/ Здесь стоит отметить, как в прагматизме Пирса связаны «средства» (means) и «значение» (meaning) (CP 1.343).

интерпретант. Это «надлежащее следствие означения, производимого знаком» (CP 5.475). Прыжок обезьяны, вызванный ее реакцией на падающую пальму, служит интерпретантом предыдущего знака опасности. Это свидетельствует о том, что энергетический элемент свойствен всем знаковым процессам, даже тем, которые кажутся исключительно «ментальными»¹⁴. И хотя семиозис — больше, чем энергия и материальность, в конечном счете все знаковые процессы «действуют» в мире, и во многом благодаря этому они живые¹⁵.

Знаки не происходят из сознания. Скорее, наоборот. Разумом или самостью мы называем продукт семиозиса. «Кто-то», человек или нечеловеческое существо, считающий падение пальмы значимым, является «самостью, которая просто приходит к жизни в потоке времени» (CP 5.421) по мере того, как становится средоточием, пусть и временным, «интерпретирования» этого знака и многих ему подобных. По сути, Пирс придумал неуклюжее понятие «интерпретант», чтобы избежать «ошибки гомункула» (см. Deacon, 2012: 48), когда мы рассматриваем самость как своего рода черный ящик (маленький человек внутри нас, гомункул), который интерпретирует эти знаки, не являясь при этом их продуктом. Самость — человеческого и не-человеческого происхождения, простое и сложное — является и результатом семиозиса, и отправной точкой в интерпретации новых знаков, чьим результатом станет будущая самость. Это точки маршрута в семиотическом процессе.

Эти самости, которые «просто приходят к жизни», не отрезаны от мира; семиозис, происходящий «внутри» разума, по своей сути не отличается от того, что происходит за его пределами. Падающая в лесу пальма служит примером этого живого земного семиозиса, встроенного в экологию разнородных, зарождающихся самостей. Произведенная Иларио иконическая имитация падающей пальмы описывает возможное будущее,

14/ См. Peirce, CP 1.213.

15/ Осознание обязательности «действия» лингвистических и всех прочих знаков освобождает нас от необходимости обращаться к перформативной теории для восполнения пробелов, связанных с рассмотрением языка как утратившей действие ссылки (см. Austin 1962).

воплощающееся затем в том, что он действительно валит пальму. Падение пальмы, в свою очередь, интерпретируется другим существом, чья жизнь изменится вследствие того, что оно воспринимает это падение в качестве знака, требующего ответного действия. В результате возникает весьма опосредованная, но тем не менее цельная цепочка. Она тянется из сферы человеческой речи в сферу человеческого тела и его действий и далее — к событиям в мире, осуществляемым этими материализованными намерениями, например, к таким, как падение дерева, и, наконец, к еще одной физической реакции, вызванной тем, как примат другого вида, сидящий высоко на дереве, семиотически интерпретирует данное событие. Падение пальмы и поваливший ее человек повлияли на обезьяну, несмотря на то, что они физически удалены от нее. У знаков есть земные последствия, пусть их и нельзя свести к физической причине и следствию.

Подобные попытки межвидовой коммуникации в тропиках выявляют живую и земную природу семиозиса. Любой семиозис и, в более широком смысле, любая мысль зарождается в разуме, бытующем в мире (*mind-in-the-world*). Пирс подчеркивает эту черту семиозиса в своем описании мыслительной практики Антуана Лавуазье, французского аристократа XVIII века и основоположника современной химии:

«Метод Лавуазье состоял... в том, чтобы вообразить себе, что некоторый длительный и сложный химический процесс имел бы результатом нечто, чтобы с тупым упорством подвергнуть его испытанию на практике, а после его неизбежного провала предположить, что если его несколько видоизменить, то результат его окажется иным, и завершить все дело публикацией этого последнего предположения как факта: его путь состоял в том, чтобы перенести свой ум в свою лабораторию и в буквальном смысле слова превратить свои перегонные кубы и колбы в инструменты мышления, создавая тем самым новую концепцию рассуждения как чего-то такого, что должно делать с открытыми глазами, путем манипулирования реальными вещами, а не словами и воображаемыми образами (CP 5.363)».

Где же находятся мечты и мысли Лавуазье? И где, как не в мире стеклянных перегонных кубов, колб и смесей, наполняющих их четко ограниченные пространства отсутствия и возможности, возникает его разум и будущая самость?

ОТСУТСТВИЯ

Перегонные колбы Лавуазье указывают на еще один важный элемент семиозиса. Подобно этим резервуарам причудливой формы, у знаков, безусловно, есть материальное воплощение: они обладают чувственными качествами; они получают конкретное наполнение в зависимости от тел, порождающих их, и тех, что они порождают; они могут существенно изменить положение вещей в описываемых ими мирах. И все же, подобно пространству, ограниченному стенками колбы, знаки также нематериальны. Стеклянная колба в равной степени является тем, чем она является, как и тем, чем она не является. Она представляет собой не только выдуваемый мастером сосуд (с присущими ему материальными свойствами и связанной с ним технологической, политической и социоэкономической историей, благодаря которой акт создания оказался возможным), но и особую геометрию отсутствия, границы которого она устанавливает. В этой колбе определенные реакции могут происходить именно потому, что все другие исключены из нее.

Такого рода отсутствие лежит в основе семиозиса, поддерживающего жизнь и разум и дающего им конкретное воплощение. Свидетельством этому служат события того вечера, когда мы охотились на обезьян. Когда молодая шерстистая обезьяна переместилась на более заметное место, Лусио выстрелил в нее из своего заряжаемого с дула порохового дробовика, но тот дал осечку. Лусио быстро заменил неисправный капсюль и перезарядил дробовик, на этот раз заложив в ствол дополнительный заряд свинцовой дроби. Когда обезьяна перебралась на еще более открытую позицию, Иларио ободрительно крикнул сыну, чтобы тот стрелял снова. «Поторопись! Теперь по-настоящему!» Перед выстрелом Лусио, не слишком уверенный в надежности своего оружия, произнес «тиийи».



Рис. 4. Заряжаемый с дула пороховой дробовик (*иллапа*). Фото автора

Тийи, как и *цуну, та та и ну о*, — звуковой образ. Он иконически изображает успешный выстрел ружья, поражающего цель. При произнесении этого слова рот напоминает колбу, которая принимает различные очертания стреляющего ружья. Сначала язык ударяется о нёбо, чтобы произвести взрывной согласный, подобно тому как курок ударяет по капсюлю. Затем, растягивая долгий гласный, рот открывается все шире, подобно тому как свинцовая дробь вырывается из дула после взрыва пороха, вызванного ударом о капсюль (рис. 4).

Мгновение спустя Лусио нажал на спусковой крючок. На этот раз ружье выстрелило с оглушающим *тийи*.

Слово *тийи* во многом продукт того, чем оно не является. Форма рта исключает все прочие звуки, которые мы могли бы издать. В результате остается звук, «соответствующий» объекту репрезентации, благодаря отсутствию множества других звуков. Второе отсутствие — это объект, которого в физическом смысле нет. И, наконец, *тийи* включает еще одно отсутствие: это слово является репрезентацией будущего, привнесенного

в настоящее в надежде на то, что это еще не свершившееся действие повлияет на настоящее. Лусио надеется, что его ружье издаст *тиийи*, когда он нажмет на спусковой крючок. Он привнес эту имитацию в настоящее из мира возможного, которое, как он надеется, станет реальностью. Это возможное будущее, мотивирующее Лусио к тому, чтобы предпринять все необходимые для его свершения шаги, также является неотъемлемым элементом отсутствия. То, чем *тиийи* является — следствие его обозначения или, проще говоря, значение, — зависит от всего того, чем он не является.

Все знаки (а не только те, которые мы бы назвали волшебными) движутся в будущее схожим с *тиийи* образом. Это призыв к действию в настоящем через отсутствующее, но репрезентированное будущее, которое посредством этого призыва сможет повлиять на настоящее. «Поторопись, теперь по-настоящему!» — увещевание Иларио за мгновение до выстрела включает предсказание, что «это» все еще будет на месте и его можно будет пристрелить. Это репрезентация в настоящем призыва из будущего.

Черная вдохновение в размышлении древнекитайского философа Лао-цзы о том, что использование колеса стало возможным благодаря полному пространству в центре втулки, Терренс Дикон (2006) называет «конститутивным отсутствием» («constitutive absence») особого вида ничто, ограниченное спицами колеса, или стеклом колбы, или формой рта, произносящего «*тиийи*». По Дикону, конститутивное отсутствие встречается не только в мире артефактов и людей. Такого рода отношение к тому, что отсутствует во времени или пространстве, является ключевым в биологии и для любого вида самости (см. Deacon, 2012: 3). Это указывает на особый способ того, как «в мире разума ничто (т. е. то, чего нет) может быть причиной» (Bateson, 2000a: 458, цит. в: Deacon, 2006 [Бейтсон Гр. Форма, вещество и различие // Бейтсон Гр. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М., 2000. С. 417]).

Далее в этой и последующих главах речь пойдет о том, что конститутивное отсутствие лежит в основе эволюционных процессов. Тот факт, что ряд поколений все более соответствует

определенным условиям окружающей среды, является результатом «отсутствия» всех прочих рядов поколений, которые были исключены. Самые различные знаковые процессы (а не только те, что напрямую связаны с биологической жизнью) обретают значение благодаря отсутствию: иконичность — продукт того, что осталось незамеченным; индексальность подразумевает предсказание того, чего еще нет; символическая референция посредством сложного процесса, включающего иконичность и индексальность, указывает на отсутствующие миры и изображает их благодаря своей встроенности в символическую систему, образующую отсутствующий контекст для значения любого произнесенного слова. В «мире разума» конститутивное отсутствие — это опосредованный способ, с помощью которого отсутствующее будущее влияет на настоящее. Поэтому целесообразно рассматривать телос — то будущее, ради которого что-либо существует в настоящем, — как реальную каузальную модальность в любом проявлении жизни (см. Deacon, 2012).

Постоянная игра между присутствием и различными видами отсутствия дает знакам жизнь. Благодаря этому знаки не просто следствие того, что было до них. Эта игра делает их образами и намеками на что-то потенциально возможное.

ПРОВИНЦИАЛИЗИРУЯ ЯЗЫК

Описанные выше падающие пальмы, прыгающие обезьяны и такие «слова», как *цулу*, помогают нам понять, что репрезентация представляет собой нечто более общее и широко распространенное, чем человеческий язык. Эти случаи демонстрируют, что свойства других модусов репрезентации весьма отличны от свойств символических модальностей, от которых зависит язык. Одним словом, рассмотрение знаков, появляющихся и передающихся по ту сторону символического, помогает нам осознать необходимость «провинциализировать» язык.

Мой призыв к провинциализации языка отсылает к работе Дипеша Чакрабарти «Провинциализируя Европу» (2000), критически рассматривающей тот факт, что ученые, занимающиеся исследованиями стран Южной Азии, при анализе местных

реалий опираются исключительно на западные социальные теории. Провинциализировать Европу — значит осознать, что эти теории (а также их предположения о прогрессе, времени и т. д.) выросли из определенного европейского контекста. По мнению Чакрабарти, социальные теоретики Южной Азии игнорируют специфику контекста и применяют эти теории так, словно они универсальны. Чакрабарти призывает нас задуматься о том, какого рода теория могла бы возникнуть в Южной Азии и других регионах, если бы мы обозначили пределы европейских теорий, которые мы считаем универсальными.

Показывая, что формирование корпуса социальной теории зависит от конкретного контекста и что существуют другие контексты, в которых эта теория неприменима, Чакрабарти косвенно утверждает о символических свойствах реалий, которые эта теория пытается понять. Контекст является следствием символического. Иными словами, без символов у нас бы не было лингвистического, социального, культурного и исторического контекстов в привычном нам понимании. Однако такой контекст не в полной мере создает и описывает нашу реальность: мир не ограничивается символами, и социальная теория должна учитывать это.

Аргумент Чакрабарти сформулирован в рамках гуманистических представлений о социальной реальности и потенциальной теории для ее рассмотрения. Таким образом, если воспринимать этот аргумент буквально, его применение в антропологии по ту сторону человека весьма ограничено. Тем не менее провинциализация кажется мне полезной метафорой, напоминающей нам о том, что символические сферы, их свойства и анализ всегда ограничены более широким семиотическим полем.

Необходимость провинциализировать язык продиктована тем, что объединение репрезентации и языка отражается в нашей теории. Мы обобщаем эту человеческую склонность, предполагая, что любая репрезентация исходит от человека и обладает языковыми свойствами. То, что стоило бы обозначить как нечто уникальное, ложится в основу наших предположений о репрезентации.

Мы, антропологи, обычно рассматриваем репрезентацию как исключительно человеческое занятие. При этом мы обращаем внимание только на символическую репрезентацию, то есть на семиотическую модальность, присущую исключительно человеку¹⁶. Символическая репрезентация, наиболее явно воплощенная в языке, является общепринятой и «произвольной»; она встроена в систему других подобных символов, которая, в свою очередь, поддерживается социальными, культурными и политическими контекстами, обладающими схожими системными и конвенциональными свойствами. Ранее я упоминал, что система репрезентации, ассоциируемая с Соссюром и лежащая в основе значительной части современной социальной теории, имеет дело только с этим произвольным и конвенциональным знаком.

Есть еще одна причина провинциализировать язык: мы смешиваем язык с репрезентацией, даже если наш теоретический инструментарий напрямую не основан на языке или символах. Это смешение наиболее явно прослеживается в наших представлениях об этнографическом контексте. Подобно тому как слова приобретают смысл только в более широком контексте других слов, с которыми они системным образом связаны, антропологическая аксиома гласит, что социальные факты можно понять, только осмыслив их положение в контексте, созданном другими такими фактами. То же относится к паутинам культурных значений или сетям дискурсивной истины, обнаруживаемой генеалогией Фуко.

Однако понимаемый таким образом контекст — свойство общепринятой символической референции, создающей лингвистические, культурные и социальные реалии, отделяющие сферу человеческого. Он плохо применим в семиотических сферах, не ограниченных символами, например, в отношениях между людьми и животными. Иконические и индексальные репрезентативные модальности, общие для всех форм жизни, не зависят от контекста в той же мере, что и модальности символические.

16/ Во введении я обсуждал, как даже те антропологические подходы, которые осознают отличие знаков от символов, приписывают их исключительно людям и помещают в интерпретативную рамку символического контекста.

То есть такие репрезентативные модальности, в отличие от символических, не функционируют в связанной системе знаковых отношений — контексте. Поэтому в некоторых семиотических сферах контекст неприменим, и даже в тех сферах (например, человеческих), на которые контекст распространяется, он не является герметичным (это станет ясно при рассмотрении того, что лежит по ту сторону человека). Вкратце, комплексное целое является открытым целым — отсюда и название этой главы. Открытое целое, в свою очередь, выходит за пределы человека — отсюда и антропология по ту сторону человека.

Объединение репрезентации и языка, то есть предположение, что любая репрезентация обладает символическими свойствами, сохраняется даже в направлениях, занимающих критическую позицию по отношению к существующим культурным, символическим и лингвистическим подходам. Это заметно в классической материалистической критике символического и культурного, но также и в более современных феноменологических подходах, которые в попытке избежать антропоцентрической перспективы обращаются к телесным опытам, присущим не только людям (см. Ingold, 2000; Csordas, 1999; Stoller, 1997). Стоит отметить, что это также прослеживается в концепции мультинатурализма, предложенной Эдуарду Вивейрушем де Кастру (подробнее о ней речь пойдет во второй главе). Когда Вивейруш де Кастру пишет, что «перспектива — это не репрезентация, потому что репрезентации являются свойством разума или духа, тогда как точка зрения находится в теле» (1998: 478), он полагает, что внимание к телу и его природе поможет нам уйти от трудных вопросов, связанных с репрезентацией.

Параллели между людьми, культурой, разумом и репрезентацией, с одной стороны, и нечеловеческими существами, природой, телами и материей, с другой, остаются незыблемыми даже в постгуманистических подходах, которые стремятся размыть границы, проведенные ранее для того, чтобы объяснить оторванность человека от остального мира. По замечанию Джейн Беннет (2010), это справедливо и в отношении подхода Делёза, который полностью отрицает аналитическую ценность репре-

зентации и телоса, видя в них в лучшем случае исключительно человеческие ментальные занятия.

Схожая ситуация наблюдается в попытках исследований науки и технологий (science and technology studies – STS), особенно тех, что связаны с именем Бруно Латура, выровнять дисбаланс между бесчувственной материей (unfeeling matter) и испытывающими желание людьми (desiring humans). Для этого люди лишаются некоторой доли своей интенциональности (intentionality) и символического всемогущества, тогда как вещам приписывается большая агентность. Так, например, предложенный Латуром образ «речевых препятствий» – попытка найти средства выражения, которые бы преодолели аналитический разрыв между говорящими учеными и предположительно безмолвными объектами исследования. Он пишет: «Говоря о науке, лучше невнятно бормотать [have marbles in one's mouth – буквально “говорить со стеклянными шариками во рту”. – *Пер.*], чем бездумно скатиться от безмолвных вещей к неоспоримому слову эксперта» (2004: 67). Чтобы рассматривать людей и нечеловеческих существ с одинаковых позиций, Латуру, объединяющему репрезентацию и человеческий язык, остается в буквальном смысле перемешивать язык и вещи – говорить со стеклянными шариками во рту. Однако такое решение лишь увековечивает картезианский дуализм, поскольку атомарными элементами остаются либо человеческий разум, либо бесчувственная материя, пусть они и перемешаны более тщательно, чем мог себе вообразить Декарт, и даже если считать, что смешение предшествовало их появлению. Этот анализ смешения создает маленьких гомункулов на всех уровнях. Дефис в понятии Латура (1993: 106) «природа-культура» («natures-cultures») – новый эпифиз в маленьком картезианском мозге, непреднамеренно порождаемый этим анализом. Антропология по ту сторону человека пытается выйти за рамки такого анализа смешения.

Стирая границы между человеческим разумом и остальным миром, равно как и стремясь к симметрическому смешению разума и материи, мы только способствуем возникновению

этого разрыва в других местах. В этой главе я делаю важное заявление, на котором строится дальнейшая аргументация: отказ от репрезентации (а заодно от телоса, интенциональности, «предметности» и самости) или проецирование человеческих видов репрезентации на другие области – не самый действенный способ преодолеть этот дуализм. Вместо этого нужно в корне пересмотреть, что мы понимаем под репрезентацией. Для этого нам нужно сначала провинциализировать язык. Выражаясь словами Вивейруша де Кастру, необходимо «деколонизировать мысль», чтобы увидеть, что мышление вовсе не обязательно ограничивается языком, символами или человеком.

Это подразумевает переосмысление того, кто может репрезентировать, а также того, что считать репрезентацией. Кроме того, необходимо понять, как работают и взаимодействуют друг с другом разные виды репрезентации. Какие жизненные формы принимает семиозис, обойдя ловушки, расставленные человеческим разумом, и оказавшись за пределами сугубо человеческих возможностей (скажем, способность использовать язык) и вопросов, порожденных этими возможностями? Антропология по ту сторону человека побуждает нас исследовать то, как выглядят знаки по ту сторону человека.

Возможно ли такое исследование? Или же слишком человеческие контексты, в которых мы живем, препятствуют этому предприятию? Неужели мы навсегда останемся в ловушке нашего мышления, опосредованного языком и культурой? Я думаю, что нет: более полное понимание репрезентации, учитывающее, что этот исключительно человеческий вид семиозиса вырос из более распространенных видов репрезентативной модальности и постоянно с ними взаимодействует, поможет прийти к более плодотворному и надежному аналитическому решению этого устойчивого дуализма.

Не только люди совершают поступки ради будущего, репрезентируя его в настоящем. В том или ином виде это делают все живые самости. Репрезентация, цель и будущее существуют в мире, причем не только в той его части, которую мы называем человеческим разумом. Поэтому уместно сказать, что у живого

мира есть агентность, выходящая за пределы человека. И все же свести агентность к причине и следствию — «влиянию» — значит обойти стороной тот факт, что и человеческое, и нечеловеческое «мышление» наделены агентностью. Свести агентность к своего рода общей предрасположенности, присущей не только людям (такой подход включает также и объекты), на основании того, что все эти сущности можно репрезентировать (или же они могут смешивать эти репрезентации) и они могут участвовать в некотором человекоподобном повествовании, — значит упростить это мышление. При таком допущении мы теряем способность различать виды мышления и неразборчиво приписываем логику человеческого мышления, основанного на символической репрезентации, любой сущности.

Задача заключается в том, чтобы остраниться (*defamiliarize*) от условного знака, свойства которого кажутся нам такими естественными, потому что они охватывают все, что так или иначе связано с человеком и с тем, что люди надеются узнать. Из-за того, что мы можем почувствовать *цуну*, не зная кечуа, язык кажется нам странным. Оказывается, не все знаки, которыми мы обмениваемся, являются символами, и несимволические знаки могут вырваться из такого ограниченного символического контекста, как язык. Это объясняет не только то, что мы можем почувствовать *цуну* без знания кечуа, но и то, почему Иларио может общаться с несимволическим существом. Прыжок испуганной обезьяны и вся поддерживающая ее экосистема образуют сеть семиозиса, в которой характерный для охотников-людей семиозис является лишь одной ее нитью.

Одним словом, знаки присущи не только человеку. Знаками пользуются все живые существа. Следовательно, мы, люди, имеем дело со множеством проявлений семиотической жизни. Наш исключительный статус — отнюдь не обнесенный стенами лагерь, который мы когда-то считали своим домом. Антропология, в центре внимания которой — отношения людей с нечеловеческими существами, заставляет нас сделать шаг за пределы человеческого. В процессе то, что мы считали человеческой долей, а именно парадоксальный и «провинциализированный»

факт, что мы рождены, чтобы жить в «неестественном», сконструированном мире, начинает казаться немного странным. Научиться осознавать это — важная задача для антропологии по ту сторону человека.

ЧУВСТВО КОРЕННОГО РАЗОБЩЕНИЯ

Особенности жизни в Амазонии увеличивают и делают более заметными сети семиозиса, которые шире, чем те, что свойственны человеку. Позволив лесам Амазонии мыслить посредством нас, мы сможем осознать то, что мы тоже включены в эти сети, и научиться концептуализировать данный факт.

Вот что привлекло меня к этому региону. Однако я также многому научился благодаря тому, что обращал внимание на те времена, когда ощущал себя отрезанным от более широких семиотических сетей, простирающихся за пределы символического. Представленные ниже рассуждения навеяны одной из многочисленных поездок на автобусе из Кито в район Амазонии. Я передаю ощущения от произошедшего со мной во время этой поездки, а не потакаю своим слабостям, потому что, как мне кажется, это обнаруживает особое качество символического образа мышления, согласно которому символическая мысль должна вырваться из широкого семиотического поля, в котором она возникла, тем самым отделив нас от окружающего мира. Этот опыт как таковой может научить нас также пониманию отношений между символической и другими формами мировой мысли, с которыми она сосуществует и из которых она возникла. В этом аспекте обсуждение моего опыта также является частью более широкой развиваемой в последующих двух разделах критики дуалистических представлений, лежащих в основе многих аналитических моделей. Отклоняясь от основной линии повествования, я исследую опыт дуалистического становления (*becoming dual*) и ощущение утраты более широкого семиотического окружения, с которыми я столкнулся во время поездки в Эль-Ориенте — район Амазонии, расположенный на территории Эквадора к востоку от Анд. Я надеюсь, что этот рассказ позволит не только перевести дух от проделанной в этой главе

концептуальной работы, но и составить некоторое представление об укорененности Авила в историческом ландшафте. В этом путешествии прослеживаются маршруты многих других поездов, опутывающие это место самыми разными сетями.

Последние несколько дней на восточных склонах Анд было необычайно дождливо, и главную дорогу, ведущую в долину, периодически размывало. Вместе с моей кухней Ванессой, приехавшей в Эквадор провести родственных, мы сели в автобус до Ориенте. За исключением группы испанских туристов, занимавших задние места, автобус был набит местными жителями: как из поселений, расположенных вдоль нашего пути, так и из Тены, столицы провинции Напо и конечной точки маршрута. Я уже неоднократно проделывал этот путь. Мы собирались проехать по всему маршруту: от вершин Кордильер к востоку от Кито, отделяющих бассейн Амазонки от окруженной Андами долины, до самой низины, минуя деревушку Папайакта, раскинувшуюся в туманном лесу на месте доколумбовского поселения вдоль одного из основных торговых путей, по которому курсировали товары между горами и равнинами (см. рис. 1 на с. 32). Сегодня Папайакта — важная станция перекачки ресурсов Амазонии, например, сырой нефти, открывшей в 1970-х перед Ориенте путь к развитию и с тех пор преобразовавшей экономику страны. Кроме того, с недавнего времени с обширного водораздела к востоку от Анд отводится питьевая вода для Кито. Эта деревушка, расположенная в горной цепи с регулярной геологической активностью, славится своими горячими источниками. Сегодня в Папайакте, как и во многих других городках на нашем пути по туманным лесам, живут в основном выходцы с гор. Дорога прорезает скалистые ущелья в долине реки Кихос; в доколумбовскую и раннюю колониальную эпоху здесь располагалась цитадель альянса племенных вождей Кихос. Предки руна из Авила были частью этого альянса. Расчищая лесистые склоны под пастбища, фермеры часто выставляют на обозрение тысячелетние террасы жилых домов. Далее дорога следует по старым пешеходным тропам, которые до 60-х годов XX века соединяли Авила и другие деревни равнинных руна

с Кито — тогда это непростое путешествие занимало восемь дней. Мы проезжаем по этому пути, минуя городок Баеза, который, подобно Авиле и Арчидоне, был в числе первых испанских поселений в Верхней Амазонии. Баеза была почти полностью разграблена и разрушена во время уже упомянутого регионального восстания коренного населения в 1587 году. Восстание, вспыхнувшее после того, как шаману явился бог в облике коровы, полностью уничтожило Авилу и почти всех испанцев. После крупного землетрясения в 1987 году Баеза была перенесена на несколько километров и сегодня мало чем напоминает тот исторический город. На подъезде к нему дорога разветвляется. Одно ответвление уходит на северо-восток по направлению к городку Лаго-Агрио. Название этого первого крупного центра нефтедобычи в Эквадоре буквально переводится как «кислое озеро» — именно в месте с таким названием была открыта нефть в штате Техас и основан концерн Техасо. Другая дорога — по ней мы и направляемся — следует по более старому пути к городку Тена. В 1950-х Тена служила границей между цивилизацией и «дикими» язычниками (*ваорани*) на востоке. Сегодня это симпатичный городок. Преодолев отвесный подъем, мы пересекаем реку Косанга, где сто пятьдесят лет назад итальянского исследователя Гаэтано Оскулати бросили его проводники-руна; в результате он провел в одиночестве несколько жутких ночей, стараясь не подпустить к себе ягуаров (Osculati, 1990). После этого нас ожидает финальный переход через Кордильеру Гуакамайос, последнюю горную гряду, которую предстоит пересечь перед спуском в теплые долины, ведущие в Арчидону и Тену. В ясный день отсюда видны сверкающие отражения металлических крыш в Арчидоне, а также дорога, ведущая из Тены до Пуэрто-Напо, где она прорезает красноезем в отвесном склоне горы. Пуэрто-Напо — давно заброшенный «порт» на реке Напо (отмечен маленьким якорем на рис. 1), впадающей в Амазонку. К несчастью, он находится вверх по течению от опасного водоворота. В безоблачную погоду отсюда виден и конус вулкана Сумако, у подножья которого раскинулась Авила. Территория почти в двести тысяч гектаров, охватыва-

ющая пик и его склоны, признана биосферным заповедником и находится под охраной. Заповедник, в свою очередь, окружен куда большей по площади территорией национального парка. С этими обширными землями Авила граничит на западе.

Когда мы покидаем горы и проезжаем небольшие поселения равнинных руна, воздух становится теплее и тяжелее. На следующей развилке, за час до прибытия в Тену, мы пересаживаемся на другой автобус, курсирующий по этому куда более локальному и индивидуальному маршруту. На этой дороге водитель автобуса может остановиться, чтобы выступить посредником в покупке нескольких ящичков кислых фруктов *нараньилла*, из которых делают сок на завтрак по всей стране¹⁷. Или его можно убедить подождать несколько минут какого-нибудь пассажира. Эта дорога относительно новая, ее построили после землетрясения 1987 года усилиями (не совсем бескорыстными) инженерных войск США. Она огибает нижние склоны вулкана Сумако, проходит вдоль Амазонской низменности в Лорето и заканчивается в городке Кока, где сливаются реки Кока и Напо. Как и Тена, но несколькими десятилетиями позже, Кока служила пограничной заставой государства Эквадор, чей контроль распространялся вглубь региона. Эта дорога проходит через бывшую охотничью территорию руна — деревни Котапино, Лорето, Авила и Сан-Хосе, которые наряду с немногочисленными асьендами (имения, находящиеся во владении белых) и католической миссией в Лорето были единственными поселениями в этом районе вплоть до 1980-х. Сегодня значительные участки бывшей охотничьей территории заняты чужаками: либо руна, переселившимися из более густонаселенного региона Арчидоны (жители Авилы называют их *боулу*, от испанского слова *pueblo*, имея в виду то, что они более городские), либо же мелкими фермерами и торговцами родом с побережья или гор, которых часто называют *колonos* (или *яхуа ллакta* на кечуа; буквально — «горцы»).

Сразу после пересечения огромного разборного стального моста (одного из нескольких сооружений в округе, построенных

американской армией), соединяющего берега реки Суно, мы высаживаемся в Лорето, окружном центре и самом большом городе на нашем пути. Мы проводим ночь здесь, в миссии Джозефин, которой руководят итальянские священники. На следующий день мы проделываем обратный путь — то пешком, то в пикапе, вновь пересекаем мост и следуем по проселочной дороге, тянущейся вдоль реки Суно через пастбища и фермы колонистов, пока перед нами не показывается тропа, ведущая в Авилу. Строительство дорог в восточном Эквадоре происходит урывками и растягивается на долгие годы. Активизация работ обычно совпадает с местными избирательными кампаниями. Когда я впервые оказался в Авиле в 1992 году, из Лорето в нее вели лишь пешие тропы, и дорога до дома Иларио занимала у меня большую часть дня. Во время моего последнего визита до самой восточной точки Авилы в сухой день можно было добраться на пикапе.

По этому маршруту мы и собирались проследовать с Ванесой. В действительности же в тот день мы не добрались даже до Лорето. Недалеко от Папайакты мы столкнулись с первой чередой оползней, вызванных проливными дождями. И пока наш автобус вместе с растущей вереницей грузовых автомобилей, автоцистерн, автобусов и легковых машин ждал, пока все расчистят, мы оказались в ловушке из-за другого оползня, случившегося позади нас.

Это обрывистая, нестабильная и опасная местность. Оползни вызвали в моей памяти смесь тревожных образов, накопившихся за десятилетия путешествий по этой дороге: змея неистово извивается в огромном грязевом потоке, обрушившемся на дорогу за мгновение до нашего появления; стальной мост, согнутый пополам, как банка из-под содовой, раздавленный массой камней и земли, сползающей под тяжестью горы; утес с пятнами желтой краски — единственным напоминанием об автофургоне, вылетевшем в овраг прошлой ночью. Однако, как правило, оползни вызывают лишь задержки в движении. Участки дороги, которые не удастся быстро расчистить, становятся площадками для *трасбордос* (*trasbordos*): здесь останавливаются

автобусы, не имеющие возможности достичь пункта назначения, и их водители, обменявшись пассажирами, поворачивают назад.

В тот день о трасбордо не было и речи. Движение было затруднено в обе стороны, и мы оказались в ловушке из-за череды оползней, случившихся на протяжении нескольких километров. И тут возвышающаяся над нами гора начала оползать. Один из камней обрушился на нашу крышу. Мне было страшно.

Однако кроме меня никто, казалось, не думал, что мы в опасности. Вероятно, благодаря крепким нервам, фатализму и, прежде всего, вследствие необходимости завершить эту поездку ни водитель, ни его ассистент ни на секунду не утратили хладнокровия. Это я еще мог понять. Озадачили меня туристы — испанки средних лет, забронировавшие поездку по дождевым лесам и деревням коренных народов, разбросанным вдоль реки Напо. Пока я переживал, эти женщины шутили и смеялись. Одна из них даже вышла из автобуса и, минуя несколько машин, купила в автолавке ветчину и хлеб и начала делать бутерброды для своей группы.

Этот диссонанс между беспечностью туристов и одолевшим меня чувством опасности породил во мне странное ощущение. По мере того как увеличивалось расстояние между моей неутраченной тревогой («а что если») и беззаботно болтающими туристами, то, что сначала было рассеянным чувством неловкости, вскоре переросло в глубокую отчужденность.

Несоответствие между моим восприятием мира и тем, как его воспринимают другие, разобщило меня с миром и его обитателями. Я остался наедине со своими мыслями о грядущей опасности, которые постепенно начали выходить из-под контроля. А затем произошло нечто еще более огорчительное. Почувствовав, что мои мысли не в ладу с мыслями окружающих, я начал сомневаться в их связи с тем, что, как я был уверен, всегда придет мне на помощь, — моим собственным телом, которое служило пристанищем моих мыслей и находилось в мире, чью осязаемую реальность я разделял с другими. Иными словами, меня охватило смутное ощущение того, что я существую вне места, будто бы меня вырвали с корнем, а это ставило под вопрос

все мое существование. Если опасности, в которой я был так уверен, не существовало — в конце концов, никто из пассажиров не боялся обрушения горы, — то с какой стати мне доверять своей телесной связи с этим миром? Почему я должен доверять «моей» связи с «моим» телом? И если у меня не было тела, то что тогда было «мною»? Был ли я вообще жив? В результате таких рассуждений мои мысли совсем вышли из-под контроля.

Чувство глубочайшего сомнения, ощущение оторванности от собственного тела и от мира, в чье существование я перестал верить, не покинуло меня и спустя несколько часов, когда дорогу расчистили от оползней и мы смогли продолжить путь. Чувство не ослабло и по прибытии в Тену (было уже слишком поздно, чтобы добраться до Лореты). Мое самочувствие не слишком улучшилось, даже когда я оказался в своем проверенном убежище — отеле El Dorado. Эта простая, но уютная семейная гостиница служила моим перевалочным пунктом, когда я исследовал общины руна на реке Напо¹⁸. Гостиницей владел дон Салазар, ветеран (что подтверждается шрамом) непродолжительной войны между Эквадором и Перу, в которой Эквадор потерял треть своей территории и выход к реке Амазонке. Название гостиницы, El Dorado, напоминает об этой потере и отдает дань уважения недостижимому Городу Золота, расположенному где-то в глубине лесов Амазонии (см. Slater, 2002; см. также Главы 5 и 6).

Наутро, после мучительной ночи, я все еще пребывал в расстроенных чувствах. Я продолжал прокручивать в голове сценарии опасного развития событий и по-прежнему ощущал оторванность от собственного тела и окружающих людей. Разумеется, я всячески это скрывал и пытался вести себя нормально, но из-за того, что я не давал своим чувствам выхода, моя тревога только усиливалась. И вот я отправился со своей кузиной на короткую прогулку вдоль берега реки Мисахуали, разделяющей городок Тена на две части. Через несколько минут на заброшенной городской окраине, где заплесневевшие

шлакоблоки соседствуют с гладкой речной галькой, я заметил птицу-танагра, которая клевала что-то в кустах. Я захватил с собой бинокль, и спустя некоторое время мне удалось установить местоположение птицы. Я крутил ручку фокусировки, и, когда толстый черный клюв птицы стал резким, что-то во мне тут же переменялось. Мое ощущение оторванности просто растворилось. И, подобно танагру, приобретаемому четкие очертания, я внезапно вернулся в лоно жизни.

То, что я почувствовал во время поездки в Oriente, называется ощущением тревоги (anxiety). После прочтения книги «Конструирование паники» (Constructing Panic, 1995) — замечательного исследования ныне покойного психолога Лизы Кэпс и лингвистического антрополога Элеонор Окс, в котором они рассказывают о женщине, всю жизнь борющейся с ощущением тревоги, я понял, что это состояние сообщает нечто важное о специфических свойствах символической мысли. Вот как Мег, героиня книги, описывает удручающий груз возможного будущего, которое разворачивается перед нами благодаря символическому воображению:

«Порой в конце дня я чувствую себя измученной всеми этими “а что, если бы это случилось” и “что, если это произойдет”. А потом я осознаю, что все это время я просто сидела на диване — я сама и мои мысли сводят меня с ума (Capps and Ochs, 1995: 25)».

Кэпс и Окс описывают Мег как «отчаянно желающую ощутить ту реальность, в которой, по ее мнению, пребывают нормальные люди» (25). Мег чувствует себя «отрезанной от себя и своего окружения, которое обычно осознается как знакомое и познаваемое» (31). Она чувствует, что ее опыт не соответствует тому, что, по мнению других, «произошло» (24), и поэтому ей не с кем разделить свое видение мира или поделиться рассуждениями о том, как он устроен. Кроме того, она нигде не чувствует себя на своем месте. Мег часто использует конструкцию «вот и я», чтобы выразить свое обременительное экзистенциальное положение, но ключевой элемент здесь отсутствует: «она говорит своим собеседникам, что существует, но не сообщает при этом место своего нахождения» (64).

По замыслу авторов, название «Конструирование паники» должно отсылать к тому, как Мег дискурсивно конструирует свой опыт паники. Авторы предполагают, что «рассказанные истории конструируют то, кем люди являются и как они видят мир» (8). На мой взгляд, название сообщает о панике даже нечто большее. *Тревога* обязана своим существованием именно конструктивному качеству символической мысли, благодаря которому она может создать множество вымышленных миров. Дело не только в том, что Мег конструирует свой опыт паники лингвистически, социально, культурно — иными словами, символически; скорее, чувство паники сигнализирует о том, что символическое конструирование вышло из-под контроля.

Читая у Кэпс и Окс об ощущении паники Мег и рассуждая об этом с позиций семиотики, я, кажется, понял, что произошло со мной во время той поездки в Oriente, осознал, что породило во мне панику и рассеяло ее. Как и в случае Мег, заметившей ростки тревожного состояния в ситуациях, когда общество не разделяло ее обоснованные страхи (31), моя тревога выросла из столкновения между моими оправданными страхами и беспечностью туристов в автобусе.

Символическая мысль, вышедшая из-под контроля, может привести к коренному разобщению между разумом и индексальным основанием, которым обычно служит тело. Наши тела, как и все в жизни, являются продуктами семиозиса. Наш чувственный опыт и, более того, основные клеточные и метаболические процессы опосредованы репрезентативными отношениями — впрочем, не обязательно символическими (см. главу 2). Символическая мысль, вышедшая из-под контроля, может заставить нас чувствовать «себя» оторванными от всего: социального контекста, нашего окружения и, наконец, даже от собственных желаний и снов. В результате такого смещения мы начинаем сомневаться в индексальных связях, закрепляющих этот особый вид символического мышления в «наших» телах, которые сами по себе индексальным образом закреплены в мирах, простирающихся за пределы телесной оболочки: *я мыслю, следовательно, я сомневаюсь в своем существовании.*

Как такое возможно? И почему в таком случае все мы не пребываем в постоянном состоянии скептической паники? Тот факт, что мое ощущение тревожного отчуждения растворилось с появлением птицы в фокусе бинокля, помогает понять, при каких условиях символическая мысль может резко отделиться от мира и затем вернуться на прежнее место. Я никоим образом не хочу романтизировать тропическую природу или не считаю привилегией чью-либо связь с ней. Подобного рода перенесение (regrounding) может произойти где угодно. Тем не менее вид сидящего на кусте танагра позволил мне осознать, что погружение в эту особенно плотную экологию усиливает и проявляет более обширное семиотическое поле, выходящее за пределы поля исключительно человеческого, в котором мы все, как правило, находимся. При виде птицы ко мне вернулся рассудок: я осознал, что чувство коренного разобщения является частью чего-то большего. Благодаря этому эпизоду я снова очутился в более обширном мире «по ту сторону» человека. Мой разум опять стал частью более значительного разума. Мои мысли о мире вновь стали частью мировой мысли. Антропология по ту сторону человека пытается понять значение таких связей, осмысливая при этом причины человеческой склонности упускать их из виду.

НОВОЕ ПОРОЖДАЕТСЯ НЕПРЕРЫВНОСТЬЮ

Подобные размышления о чувстве паники заставили меня задуматься о способах теоретизации разобщенности, порождаемой символической мыслью. Мы склонны полагать, что символы присущи исключительно человеку, и вследствие этого являются чем-то новым (по крайней мере, в отношении жизни на земле), и ни коим образом не связаны со своим началом. В этом проявляется влияние Дюркгейма, убежденного в том, что социальные факты обладают своей оригинальной реальностью, которую можно понять только сквозь призму других социальных фактов, но не посредством чего-либо, предшествующего им, будь то из области биологии, физики или психологии (см. Durkheim, 1972: 69–73). Однако испытанное мной чувство глубокой разобщенности нестерпимо для психики

и в каком-то смысле отрицает жизнь. Поэтому у меня вызывает сомнение любой аналитический подход, в основе которого лежит эта отделенность.

Если, как я считаю, мысли человека неразрывно связаны с мыслями леса, будучи так или иначе порожденными жизненным семиозисом (см. главу 2), то антропология по ту сторону человека должна выработать способы рассмотрения отличительных черт человеческой мысли, не теряя при этом из виду ее связь с более всеобъемлющей семиотической логикой. Концептуальное рассмотрение связи этой новой динамики с источником своего происхождения может помочь нам лучше понять отношение между тем, что нам кажется сугубо человеческим, и тем, что находится по ту сторону человека. В связи с этим я бы хотел поразмышлять над тем, чему паника и особенно ее прекращение меня научили. Опираясь на ряд примеров из Амазонии, я продемонстрирую, что иконические, индексальные и символические процессы вложены друг в друга. Существование знаков-символов зависит от знаков-индексов, а знаки-индексы зависят от знаков-икон. Благодаря этому мы можем осознать уникальность каждого вида знака, учитывая при этом их неразрывную связь друг с другом.

Вслед за Диконом (Deacon, 1997) я начну с неожиданного примера, который можно встретить на границе семиозиса. Обитающее в Амазонии насекомое с загадочной маскировкой известно нам как палочник, потому что его удлиненное туловище напоминает веточку. На языке кечуа это насекомое называют *шанга*. Энтомологи называют его, в соответствии с установленным порядком, фазмидом (немного созвучно с фантомом), относя к отряду Phasmida и семейству Phasmidae. Вполне подходящее название. Эти создания отличает как раз таки отсутствие отличия: они растворяются в окружении, словно призраки. Как у них это получается? Их эволюция сообщает нечто важное о «призрачных» логических свойствах семиозиса, которые, в свою очередь, помогут нам понять некоторые парадоксальные свойства «самой жизни», которые особенности жизни Амазонии и жизни руна подчеркивают. Поэтому я буду обращаться к данному примеру на протяжении всей книги. В этом случае

я прибегаю к нему, чтобы понять уникальные свойства различных семиотических модальностей (иконических, индексальных и символических) и их взаимное переплетение.

Как палочки стали невидимыми, словно призраки? Вопреки нашему обычному представлению о природе сходства, тот факт, что фазмида выглядит как палочка, не зависит от того, заметит ли кто-нибудь сходство между ними. Скорее, это сходство является результатом того, что предки потенциальных хищников не заметили предков палочника, потому что не смогли заметить различий между ними и настоящими палочками. В ходе эволюции выжили те ряды поколений палочников, которые были наименее заметны. Благодаря всем тем протопалочникам, которые отличались от окружающей среды и потому были замечены и съедены, палочки стали напоминать мир окружающих их палочек¹⁹.

Обретенная палочниками незаметность раскрывает важные свойства иконичности. Этот базовый знаковый процесс кажется крайне противоестественным, поскольку он не проводит различия между двумя объектами. В нашем представлении иконические знаки указывают на сходство между объектами, которые, как мы знаем, различны. Нам известно, например, что иконическое контурное изображение мужчины на двери туалета — не тот же человек, который может войти в эту дверь. Когда мы сосредоточиваемся на подобных примерах, от нас ускользает более глубокое понимание иконичности. Семиозис начинается не с осознания сходства или различия. Скорее, он начинается с незамечания различия. Он начинается с отсутствия различия. Поэтому иконичность находится на самой границе семиозиса (ведь нет ничего семиотического в том, чтобы никогда ничего не замечать). Иконичность обозначает начало и конец мысли. Иконические знаки не создают новых интерпретантов — последующих знаков, конкретизирующих объекты (Deacon, 1997: 76, 77); с иконическими знаками мысль находится в состоянии покоя. Понимание чего-либо, сколь угодно

19/ Этот пример был заимствован из обсуждения Диконом (1997: 75–76) иконизма и эволюции защитной окраски моли.

условное, включает в себя иконический знак. Оно включает мысль, напоминающую свой объект. Оно включает образ, который выражает сходство с объектом. По этой причине в основе любого семиозиса в конечном счете лежит преобразование более сложных знаков в иконические (Peirce, CP 2.278).

Разумеется, знаки передают информацию. Они сообщают нам что-то новое. Они говорят нам о различии. Для этого они и существуют. Следовательно, семиозис должен включать в себя не только сходство. Он должен также включать семиотическую логику, которая указывает на что-то другое, то есть логику индексальную. Как соотносятся семиотическая логика сходства и логика различия? Вновь следуя за Диконом (1997), рассмотрим схематическое объяснение того, как шерстистая обезьяна, которую Иларио и Лусио пытались спугнуть со спрятанного в кроне дерева насеста, может научиться интерпретировать падающую пальму как знак опасности²⁰. Оглушительный звук падения воскрешает в памяти обезьяны прошлые случаи. Эти звуки падения из прошлого в чем-то схожи: за ними обычно следовало нечто опасное, например, надломилась ветка или приблизился хищник. Кроме того, обезьяна может иконически связать прошлые угрозы друг с другом. Поэтому то, что звук падения дерева может обозначать опасность, является результатом иконической ассоциации одних громких звуков с другими, а также иконической ассоциации различных опасных событий. Неоднократное соединение этих двух наборов иконических ассоциаций способствует тому, что на этот раз внезапный громкий звук кажется связанным с ними. Но теперь эта ассоциация — больше, чем просто сходство. Она побуждает обезьяну «догадаться», что падение не произошло само по себе и должно быть связано с чем-то другим. Подобно тому как флюгер указывает не на себя, а на нечто другое — направление ветра, этот громкий шум является знаком-индексом и указывает на нечто большее, чем он сам, — нечто опасное.

Следовательно, индексальность подразумевает нечто большее, чем иконичность. Тем не менее она является результатом

20/ Выдвигаемый здесь аргумент о логическом отношении индексальности к иконичности вытекает и заимствован из трудов Дикона (1997: 77–78).

сложного иерархического набора ассоциаций между иконическими знаками. Логическое отношение между иконическими и индексальными знаками имеет одно направление. Знаки-индексы – продукт особого многоуровневого отношения между иконическими знаками, но не наоборот. Индексальная референция, как в случае с реакцией обезьяны на падение пальмы, является продуктом более высокого порядка, произведенным особым отношением между тремя иконическими знаками: падение вызывает в памяти другие падения; ассоциируемая с такими падениями опасность вызывает в памяти другие подобные ассоциации, которые, в свою очередь, ассоциируются с данным падением. Благодаря такой комбинации иконических знаков падение теперь указывает на то, чего непосредственно нет, то есть на опасность. Таким образом из иконических ассоциаций возникает индексальный знак. Особое отношение между иконическими знаками создает референцию, обладающую уникальными свойствами. Эти свойства неразрывно связаны с породившей их иконической ассоциативной логикой, которой они тем не менее не присущи. Индексальные знаки передают информацию; они сообщают нам что-то новое о том, чего в данный момент нет.

Знаки-символы, конечно, тоже передают информацию. Их действие одновременно связано и отличается от действия знаков-индексов. Если знаки-индексы являются продуктом отношений между знаками-иконами и демонстрируют свойства, отличные от свойств этих основополагающих знаков, то знаки-символы образованы отношениями между знаками-индексами и обладают собственными уникальными чертами. Отношения между ними также разворачиваются в одном направлении. Знаки-символы строятся на сложном многоуровневом взаимодействии между знаками-индексами, но самим индексам символы не нужны.

Слово (например, *чоронго* – одно из используемых в Авиле названий шерстистой обезьяны) является преимущественно символом. И хотя у него может быть индексальная функция, например, указывать на что-то (или, вернее, на кого-то), оно

исполняет ее косвенно, в силу своего отношения с другими словами. То есть отношение такого слова к объекту — главным образом результат его конвенционального отношения с другими словами, а не просто функция соотношения знака и объекта, как в случае знака-индекса. Подобно тому как мы можем считать индексальную референцию продуктом особой комбинации иконических отношений, символическую референцию можно рассматривать как продукт особой комбинации отношений между индексальными знаками. Как индексы относятся к символам? Представьте себе изучение языка кечуа. Слово, например, *чоронго* выучить сравнительно легко. Можно довольно быстро запомнить, что оно обозначает шерстистую обезьяну. Само по себе это слово не функционирует символически. Отношение указания между этим «словом» и обезьяной главным образом индексальное. Это напоминает команды, которым обучают собак. Собака может ассоциировать «слово», например, «сидеть» с соответствующим поведением. Само по себе «сидеть» действует как знак-индекс. Собака может понять команду «сидеть», не улавливая символического значения слова. Однако в изучении человеческого языка далеко не уедешь, запоминая только слова и то, на что они указывают — индивидуальных отношений между знаком и объектом так много, что за всеми ними не уследить. Более того, механически запоминая корреляции между знаками и объектами, студент не улавливает логику языка. Возьмем более сложное слово, например *каусангуичу*, которое обсуждалось ранее в этой главе. Незнакомые с языком кечуа могут быстро запомнить, что это приветствие, используемое только в определенных социальных контекстах, но, чтобы действительно разобраться, что и как оно значит, необходимо понять, как оно соотносится с другими словами и даже более мелкими языковыми единицами.

И хотя такие слова, как *чоронго*, *сит* или *каусангуичу*, называют существующие в мире объекты, в символической референции индексальное отношение слова к объекту подчинено индексальным отношениям между словами в системе таких слов. Когда мы осваиваем иностранный язык или когда дети впервые

учатся говорить, происходит переход от использования лингвистических знаков как знаков-индексов к их осознанию в более широком символическом контексте. Дикон (1997) описывает искусственные условия, где такой переход особенно очевиден. Он рассказывает о длительном лабораторном эксперименте, в рамках которого шимпанзе, в повседневной жизни умело интерпретирующие знаки индексальным образом, были обучены заменять эту интерпретативную стратегию на символическую²¹.

В начале эксперимента шимпанзе должны были интерпретировать определенные знаковые средства, в данном случае клавиши, на которых были изображены различные формы как индексы определенных объектов или поступков (например, какая-либо еда или действие). Затем эти знаковые средства нужно было увидеть в системе индексальной связи друг с другом. Последний, самый сложный и важный этап эксперимента подразумевал интерпретативный переход, при котором объекты выбирались уже не напрямую при помощи индивидуальных индексальных знаков, но опосредованно, на основании того, каким образом репрезентирующие их знаки относились друг к другу, а также того, как эти знаковые отношения соотносились с предполагаемыми отношениями между объектами. Соответствие между этими двумя уровнями индексальных ассоциаций, связывающих объекты с объектами и знаки со знаками, является иконическим (Deacon, 1997: 79–92). Оно подразумевает, что мы игнорируем индивидуальные индексальные ассоциации, посредством которых знаки выделяют объекты, дабы увидеть более всеобъемлющее сходство между отношениями, связывающими систему знаков, и отношениями, связывающими набор объектов.

Сейчас я могу объяснить чувство оторванности, испытанное мной как паника во время описанной выше автобусной поездки, — чувство, которое создают символы. Для этого я обращаюсь к более базовым формам референции, к которым они относятся и с которыми неразрывно связаны.

21/ Дикон описывает и предлагает новое семиотическое истолкование трудов Сью Сэвидж-Рамбо (см. Savage-Rumbaugh, 1986).

Символы служат ярким примером динамики, которую Дикон называет «эмерджентной». По его мнению, при эмерджентной динамике определенные комбинации ограничений возможности формируют абсолютно новые свойства на более высоком уровне. При этом крайне важно, что эмерджентное никогда не оторвано от того, откуда оно произошло и внутри чего находится, потому что его свойства по-прежнему зависят от более базовых уровней (Deacon, 2006). Чтобы рассмотреть символическую референцию как эмерджентную по отношению к другим семиотическим модальностям, для начала стоит приглядеться к работе эмерджентности в нечеловеческом мире.

Дикон выделяет серию вложенных эмерджентных порогов (emergent thresholds), среди которых важной является самоорганизация. Последняя включает стихийное зарождение, поддержание и распространение формы при соответствующих обстоятельствах. Несмотря на свою недолговечность и редкость, самоорганизация встречается в неживом мире. Среди примеров самоорганизующейся эмерджентной динамики — водовороты, которые иногда формируются в реках Амазонии, или геометрическая решетка кристаллов и снежинок. Самоорганизующаяся динамика является более правильной и ограниченной, чем физическая энтропическая динамика, из которой она происходит и от которой зависит (пример энтропической динамики — самопроизвольный поток тепла из более теплой части комнаты в более прохладную). Сущности, демонстрирующие самоорганизацию, например кристаллы, снежинки или вихри, являются неживыми. И, несмотря на название, у них нет самости.

Жизнь представляет собой следующий эмерджентный порог, вложенный в самоорганизацию. Живая динамика, представленная даже простейшими организмами, выборочно «помнит» свои специфические комбинации самоорганизации, различным образом сохраненные в поддержании того, что мы можем понять как самость; это форма, которая воспроизводится и распространяется из поколения в поколение, при этом все больше соответствуя окружающему ее миру. В следующих

главах я подробно остановлюсь на том, что живая динамика семиотична по своей сути. Семиозис жизни является и иконическим, и индексальным. Символическая референция, делающая людей уникальными, является эмерджентной динамикой, вложенной в более широкий семиозис жизни, из которого она происходит и от которого зависит.

Самоорганизующаяся динамика отличается от физических процессов, из которых она возникает, с которыми образует неразрывную связь и внутрь которых вложена. Схожие отношения связывают живую динамику и самоорганизующуюся динамику, из которой она, в свою очередь, происходит; подобным образом этот символический семиозис относится к более широким иконическим и индексальным семиотическим процессам жизни, в которых он возникает (Deacon, 1997: 73)²². Следовательно, эмерджентная динамика имеет направление — как в логическом, так и онтологическом смысле. Иными словами, в мире, который характеризуется самоорганизацией, не обязательно есть жизнь, а живой мир может существовать без символического семиозиса. Но в живом мире должна быть самоорганизация, а символический мир обязательно вложен в семиозис жизни.

Теперь я могу вернуться к эмерджентным свойствам символической репрезентации, являющейся эмерджентной по отношению к иконический и индексальной референции. Как и в других видах эмерджентной динамики, системная структура отношений между символами не предопределяется в предшествующих ей способах референции (Deacon, 1997: 99). Подобно другим видам эмерджентной динамики, символы обладают уникальными свойствами. Тот факт, что символы обретают силу референции на основании системных отношений друг с другом, свидетельствует о том, что, в отличие от индексов, они могут сохранять эту силу даже в отсутствие объектов, на которые они ссылаются. Вот что обуславливает уникальные свойства символов и позволяет символической референции описывать не только то, что присутствует здесь и сейчас, но и различные «что, если».

В символической сфере отделение от материальности и энергии может быть настолько велико, а причинные связи настолько запутанны, что референция приобретает подлинную свободу. Из-за этого сформировалось представление о ее радикальном отделении от мира (см. также Peirce, CP 6.101).

И все же, подобно другим видам эмерджентной динамики, например водовороту, сформированному течением реки, символическая референция тесно связана и с более базовыми видами динамики, из которых она происходит. Это справедливо в отношении как конструирования символов, так и способа их интерпретации. Символы – результат особого отношения между индексами, которые, в свою очередь, возникают из особого отношения, связывающего иконы. Символическая интерпретация работает посредством объединения в пары индексальных отношений, которые затем интерпретируются через осознание иконической связи между ними, ведь любая мысль заканчивается иконой. Следовательно, символическая референция в конечном счете является продуктом серии чрезвычайно запутанных системных отношений между иконами. Тем не менее некоторые ее свойства уникальны и не свойственны ни иконической, ни индексальной модальностям. Символическая референция не исключает эти виды знаковых отношений. Символические системы, такие как язык, могут включать (и часто это делают) относительно иконические знаки, как в случае со «словами» типа *улу*; кроме того, на самых разных уровнях они целиком зависят от иконичности и различных указательных отношений между знаками, системами знаков и репрезентируемыми ими вещами. Как и любой семиозис, символическая референция в конечном счете также зависит от основополагающих материальных, энергетических и самоорганизующихся процессов, из которых она возникает.

Понимание эмерджентной природы символической референции может помочь нам понять, как с помощью символов референция может все сильнее отделяться от мира, не теряя при этом восприимчивости к его паттернам, привычкам, формам и событиям.

Осознание эмерджентности символической референции, а заодно и человеческого языка и культуры следует духу критики Пирсом дуалистических попыток отделить (человеческий) разум от (нечеловеческой) материи. Такой подход он язвительно охарактеризовал как «философию, орудующую топором и оставляющую после себя несвязанные фрагменты бытия» (CP 7.570). Эмерджентистский подход может предоставить теоретические и эмпирические сведения о неразрывности символов с материей и вместе с тем стать новой причинно-следственной (causal locus) возможностью. Эта неразрывная связь позволяет нам осознать, что даже нечто настолько уникальное и отдельное никогда не является полностью отрезанным от остального мира. Это сообщает нам кое-что важное о стремлении антропологии по ту сторону человека поместить отличительно человеческое в более широкой мир, из которого оно возникает.

Паника и ее исчезновение обнаруживают эти свойства символического семиозиса. Они указывают и на реальную опасность ничем не ограниченной символической мысли, и на то, как такая мысль может быть перенесена (regrounded). Воссоздавая семиотическое окружение, в которое вложена символическая референция, наблюдение за птицами перенесло мои мысли, а вместе с ними и мою возникающую самость. Благодаря умелой работе бинокля между мной и птицей установилась индексальная связь, когда после наведения резкости перед моими глазами показался ее образ. Это событие вернуло мне то, что Мег, сидевшая на диване наедине со своими мыслями, не могла отыскать: окружение, узнаваемое и разделяемое с другими, а также обретенную на тот момент уверенность в существовании, осязаемо находящемся здесь и сейчас; и хотя эти «здесь и сейчас» выходят за пределы меня, я могу стать их частью.

Паника содержит в себе намек на то, как может ощущаться радикальный дуализм и почему нам, людям, он кажется столь непреодолимым. Демонстрируя последствия, которые делают жизнь невозможной, паника также выдвигает собственную интуитивную критику дуализма и сопутствующего ему скептицизма. Когда паника отступает, мы можем почувствовать, как

человеческая предрасположенность к дуализму растворяется и превращается в нечто иное. Можно сказать, что дуализм, где бы он ни встречался, рассматривает эмерджентное новое как нечто совершенно отдельное от источника его возникновения.

ЭМЕРДЖЕНТНЫЕ РЕАЛЬНОСТИ

В то утро, наблюдая за птицами на берегу реки в Тене, я освободился от тяготивших меня мыслей — и где же я оказался? И хотя более базовые семиотические способы соединения, задействованные в этом занятии, в буквальном смысле привели меня в чувство и вместе с тем перенесли в мир за пределами моего разума, за рамки условностей и по ту сторону человека, этот опыт подтолкнул меня к вопросу: какой же мир находится за пределами символического? Иными словами, этот опыт, в контексте задуманной мной антропологии по ту сторону человека, заставляет меня переосмыслить, что мы имеем в виду под «реальностью».

Обычно мы понимаем реальность как то, что существует. Свалившаяся в лесу пальма реальна; опавшие ветки и раздавленные ее падением растения служат доказательством ее ужасающей фактичности (facticity). Но описание реального лишь как чего-то произошедшего (где-то вовне и обусловленного законами) не учитывает спонтанности, склонности жизни к развитию. Оставляет оно без внимания и общий для живых форм семиозис, возникающий в мире жизни и окончательно закрепляющий в нем людей. Более того, описание в подобных дуалистических терминах заведомо ограничивает семиотические способности в пределах отдельного фрагмента бытия, который мы называем человеческим разумом, не оставляя и намека на то, как этот разум, его семиозис и его творческие способности могли возникнуть из чего-то не-человеческого или быть с ним связаны.

В своих трудах Пирс старался представить более широкую реальность, которая бы больше соответствовала натуралистическому и недуалистическому пониманию вселенной. На протяжении научной карьеры он стремился поместить свой философский проект, в том числе семиотику, в особого рода

реализм, который бы заключал действительное существование в более широкую рамку, учитывающую его предрасположенность к спонтанности и развитию, а также жизнь знаков в человеческих и нечеловеческих мирах. Далее я кратко изложу предложенную Пирсом теоретическую рамку, поскольку она описывает реальность, включающую в себя живые и неживые объекты, а также множество процессов, посредством которых живое возникает из неживого.

Пирс пишет, что мы можем осознать три аспекта реальности (CP 1.23–26). Легче всего мы понимаем элемент, называемый им «вторичностью». Падение пальмы — квинтэссенция этого элемента. Вторичность обозначает инаковость, изменения, события, сопротивление и факты. Вторичные элементы есть «грубое действие» (CP 1.419). Они «потрясают» (CP 1.336) нас, нарушают наше обычное представление о вещах. Они заставляют нас «думать иначе, чем мы думали» (CP 1.336).

Идея реальности Пирса содержит в себе также то, что он называет «первичностью». Первичные элементы — это «всего лишь возможности, не обязательно реализованные». Они подразумевают особый вид реальности — спонтанности, качества или возможности (CP 1.304) в их собственной «качественности» («suchness») (CP 1.424), которая не зависит от отношения к чему-либо еще. Однажды в лесу мы с Иларио наткнулись на гроздь плодов дикой маракуйи, сброшенную кормящейся сверху стаей обезьян. Мы сделали небольшой привал, чтобы перекусить оставшейся после обезьян маракуйей. Разломив плод, я на мгновение почувствовал резкий запах корицы. К тому моменту, когда фрукт оказался у меня во рту, аромат исчез. Ощущение мимолетного запаха — самого по себе, без обращения внимания на источник его происхождения или свойства — подводит нас к первичности.

И, наконец, третичность — важнейший для этой книги аспект реальности согласно Пирсу. Черпая вдохновение в средневековой схоластике, Пирс настаивал, что «общности реальны». Иными словами, привычки, закономерности, паттерны, взаимоотношения, будущие возможности и цели — то, что он считал

третичными элементами — обладают возможной эффективностью (eventual efficacy), они могут происходить из миров по ту сторону человеческого разума и проявляться в них (CP 1.409). Мир характеризует «склонность всех вещей следовать привычкам» (CP 6.101): общая склонность во вселенной к увеличению энтропии — это привычка; менее частая склонность к росту закономерностей, которую можно встретить в самоорганизующихся процессах, например речных водоворотах или структуре кристаллической решетки, также является привычкой; благодаря своей способности предсказывать и задействовать эти закономерности, создавая при этом все новые их виды, жизнь усиливает склонность к следованию привычкам. Именно эта склонность делает мир потенциально предсказуемым, а жизнь — логически выведенным семиотическим процессом²³. Мир можно репрезентировать только благодаря тому, что он обладает некоторым подобием закономерности. Знаки — это привычки, сообщающие о привычках. В тропических лесах, где совместно эволюционировавшие жизненные формы образуют множество слоев, это стремление к следованию привычкам усиливается до предела.

Все процессы, включающие опосредование, проявляют третичность. Следовательно, третичность есть во всех знаковых процессах, поскольку они служат третьим элементом, который так или иначе является посредником между «чем-то» и «кем-то». Впрочем, важно подчеркнуть, что, по мнению Пирса, все знаки являются третичными элементами, но не все третичные элементы — знаки²⁴. Всеобщность, склонность к следованию привычке не навязывается миру семиотическим разумом. Она существует в нем сама по себе. Существующая в мире третичность представляет собой необходимое условие для семиозиса, а не то, что семиозис «привносит» в мир.

23/ Под «выведенным» («inferential») я имею в виду то, что ряды поколений организмов строят «догадки» об окружении. Посредством эволюционной селективной динамики организмы все больше «соответствуют» своему окружению (см. Главу 2).

24/ Рассмотрение трудов Пирса с позиции антропологии представляет это в сжатом виде. Так, третичность считается исключительно человеческим символическим свойством (см., например, 2003: 414, 415, 420), а не свойством, присущим любому семиозису и, в сущности, любой существующей в мире закономерности.

По Пирсу, первичность, вторичность и третичность так или иначе проявляются во всем (CP 1.286, 6.323). Различные знаковые процессы усиливают определенные аспекты каждого из этих свойств, оставляя без внимания другие. И хотя все знаки от природы триадичны, в своей репрезентации чего-либо кому-либо они уделяют больше внимания или первичности, или вторичности, или третичности.

Будучи третичными элементами, иконические знаки связаны с первичностью, поскольку их опосредование зиждется на том, что они обладают теми же свойствами, что и их объекты, независимо от их отношения к чему-либо еще. Поэтому у образных «слов» на кечуа, например *ууу*, нет отрицания и флексий. В каком-то смысле они просто свойства своей «собственной качественности». Будучи третичными элементами, индексальные знаки связаны со вторичностью: они опосредуют, попав под влияние своих объектов. Обрушившаяся пальма напугала обезьяну. В отличие от этих двух третичных элементов, символические знаки образуют двойную триаду: они опосредуют, отсылая к чему-то общему — возникающей привычке. Они означают в силу своего отношения с конвенциональной и абстрактной системой символов, то есть системой привычек, которые их интерпретируют. Поэтому понимание слова *каусагуинчу* требует знакомства с кечуа в целом. Символическое — это привычка, сообщающая о привычке, которая совершенно исключительным образом порождает другие привычки.

Наши мысли напоминают мир, потому что мы являемся его частью²⁵. Любая мысль — чрезвычайно запутанная привычка, находящаяся в непрерывной связи с породившей ее склонностью мира следовать привычке. Особый вид реализма Пирса — первый шаг к тому, чтобы помыслить антропологию, которая бы в описании мира осознавала пределы свойственных человеку путей познания и в то же время выходила за них. Это стремление начинается с переосмысления семиозиса.

25/ «[Категории первичности, вторичности и третичности] предполагают определенный ход мышления; возможность существования науки зависит от того факта, что человеческая мысль обязательно оказывается частью чего бы то ни было в нашей вселенной, а ее естественные модусы имеют тенденцию быть модусами действия вселенной» (Peirce, CP 1.351).

Более широкое понимание реальности позволяет осмыслить состояние, из которого меня вывело появившееся в объективе бинокля изображение птицы, равно как и то состояние, в котором я после этого оказался. По пронизательному замечанию Кэпс и Окс, самое неприятное в панике — отсутствие согласованности с другими людьми. Мы остаемся наедине со своими мыслями, которые все сильнее оказываются отрезанными от более широкого поля привычек, породившего их. Другими словами, всегда существует опасность, что несогласованная способность символической мысли создать привычку может вытянуть нас из привычек, в которых мы находимся.

Но живой разум таким образом не искоренить. Живые и развивающиеся мысли всегда сообщают что-то о мире, пусть даже это что-то относится к возможному будущему. Часть всеобщности мысли, то есть ее третичность, заключается в том, что ее местонахождение не ограничивается какой-либо определенной и устойчивой самостью. Скорее, она образует возникающую самость, которая распределяется во множестве тел.

Изолированный человек лишен целостности и, по существу, является возможным членом общества. В особенности опыт одного отдельно взятого человека ничего не значит. Если он видит то, чего не могут видеть другие, мы называем это галлюцинацией. Не «мой» опыт, а «наш» является предметом мышления; и это «мы» обладает бесконечными возможностями (CP 5.402).

Это «мы» представляет собой общность. Паника эту общность нарушает. Она приводит к краху триадического отношения, которое связывает мой разум, формирующий привычки, с другим разумом, формирующим привычки в отношении нашей способности делиться опытом привычек открываемого нами мира.

Солипсическое погружение все более частного разума в самого себя имеет ужасающие последствия, приводя ко внутреннему разрыву самости. В панике самость становится монадическим «первичным элементом», отделенным от остального мира; она становится «возможным членом общества», чьей единственной способностью является сомнение в существовании чего-либо, что Харауэй (2003) называет более «телесными» связями с миром.

Вкратце, результатом является скептическое картезианское cogito: неизменное «Я (только) мыслю (символически), следовательно, я (сомневаюсь, что я) существую» вместо развивающегося, многообещающего эмерджентного «мы» со всеми его «бесконечными возможностями»²⁶.

Этот триадический союз, результатом которого является эмерджентное «мы», достигается индексальным и иконическим образом. Возьмем, к примеру, комментарии Лусио после того, как он подстрелил шерстистую обезьяну, которую выманила с насеста на верхушке дерева поваленная Иларио пальма:

вон там, прямо там
что случилось?
она вон там,
свернулась клубком,
вся израненная²⁷.

Иларио видит хуже, чем Лусио, и потому не сразу заметил обезьяну на дереве. Шепотом он спросил сына: «Где?» И когда обезьяна неожиданно начала двигаться, Лусио быстро ответил: «Смотри! Смотри! Смотри! Смотри!»

В этом случае императив «смотри!» (на кечуа — *рихуй!*) действует как индекс, направляющий взгляд Иларио по пути перемещения обезьяны вдоль ветки. Этот индекс выстраивает отношения между Иларио, Лусио и обезьяной на дереве. Кроме того, ритмическое повторение Лусио императива иконическим образом передает темп движения обезьяны. Посредством этого образа, который Иларио также может себе представить, Лусио «напрямую передает» то, как он увидел раненую обезьяну, передвигающуюся в кроне дерева, независимо от того, смог ли ее увидеть его отец.

Подобного рода иконический и индексальный союз вернул меня в мир в тот момент, когда танагр появился в фокусе моего

26/ И все же мы должны принять во внимание идеи Декарта о «первичности» чувствования и самости. «Я мыслю, следовательно, я существую» теряет свой смысл (и чувствование), когда употребляется во множественном числе, втором или третьем лице; точно так же, как только вы, будучи Я, можете почувствовать цулу.

27/ См. текст на кечуа: Kohn, 2002b: 150–51.

бинокля. Четкое изображение птицы, сидящей в близлежащих кустах, вновь укоренило меня в общую реальность. Этому не помешало даже то, что иконические и индексальные знаки не предоставляют нам непосредственной опоры в мире. Все знаки подразумевают опосредование, и любой наш опыт является семиотически опосредованным. Нет такого телесного или умственного опыта или мысли, которые не были бы опосредованы (см. Peirce, CP 8.332). Более того, в том реальном танагре, кормящемся на реальном кусте возле реки, нет ничего в корне объективного, поскольку и птица, и ветка, на которой она сидит, равно как и я сам, во всех отношениях являются семиотическими созданиями. Они — результаты репрезентации, продукты эволюции укрепляющегося союза с разрастающимися сетями привычек, которые образуют жизнь в тропиках. Эти привычки реальны независимо от того, осознаю я их или нет. Почувствовав некоторые из этих привычек (как случилось в то утро с танагром на берегу реки), я, возможно, смогу присоединиться к более широкому «мы» благодаря тому, что другие могут разделить этот опыт со мной.

Подобно нашим мыслям и разуму, птицы и растения являются эмерджентными реальностями. Репрезентируя и усиливая привычки мира, жизненные формы создают новые привычки, а их взаимодействие с другими организмами создает еще больше привычек. Следовательно, жизнь множит привычки. Тропические леса с большим количеством биомассы, не имеющим равных видовым разнообразием и сложными коэволюционными взаимодействиями проявляют необычайную склонность следовать привычкам. Для людей, например руна из Авилы, тесно связанных с лесом посредством охоты и других видов натурального хозяйства, умение предсказать эти привычки имеет первостепенное значение.

В Амазонии меня особенно интересует то, как репрезентация одного вида третичных элементов (привычек мира) другим (самостям человеческого и нечеловеческого рода, образующим этот мир и населяющим его) приводит к «процветанию» других видов третичных элементов (см. Haraway, 2008). Жизнь множит привычки. Тропическая жизнь, особенно при участии руна

и других обитателей этого биологического мира, усиливает этот процесс до предела.

РАЗВИТИЕ

Быть живым, то есть быть в течении жизни, подразумевает присоединение к постоянно растущему массиву зарождающихся привычек. Но быть живым — не то же самое, что следовать привычке. Процветающая, полная жизни семиотическая динамика, чей источник и результат я называю самостью, также является продуктом нарушения и потрясения. В отличие от неодушевленной материи, которую Пирс характеризовал как «разум, чьи привычки настолько укрепились, что уже не могут ни формировать, ни утрачивать привычки», разум (или самость) «приобрел удивительную привычку принимать и отбрасывать привычки» (CP 6.101).

Привычка к выборочному отбрасыванию некоторых других привычек приводит к возникновению привычек более высокого порядка. Другими словами, для роста необходимо кое-что узнать об окружающих нас привычках, однако приобретение этого знания часто сопровождается нарушением наших привычных представлений о мире. Когда подстреленная свинья бросилась — *цуну* — в реку (как обычно и происходит в таких случаях), Макси казалось, что добыча у него в руках. Но это было не так:

Глупо вышло, я думал: «она умрет», а она взяла и убежала²⁸.

Замешательство Макса, вызванное тем, что дикая свинья, которую он считал мертвой, неожиданно подпрыгнула и убежала, обнаруживает то, что Харауэй (1999: 184) называет «ощущением, что у мира есть свое чувство юмора». Именно в такие моменты «потрясений» и проявляются привычки мира. То есть обычно мы не замечаем привычек, в которых живем. Только когда привычки мира сталкиваются с нашими ожиданиями, мир проявляет свою инаковость и действительность, которая отличается от нашего текущего состояния. За этим разрывом следует непростая задача — рост. Необходимо создать новую привычку, которая

вберет в себя привычку доселе неизвестную; в процессе этого необходимо также переделать себя, пусть даже на мгновение, объединившись с окружающим нас миром.

Чтобы жить и кормиться в тропическом лесу, нужно разбираться во множестве слоев его привычек. Иногда этого можно достичь, различая элементы, нарушающие их. Во время другой прогулки по лесу с Иларио и его сыном Лусио мы наткнулись на маленькую хищную птичку — длинноклювого коршуна²⁹, — приютившуюся на ветвях небольшого деревца. Лусио выстрелил в нее, но промахнулся. Испуганная птица спорхнула. Но вместо того, чтобы полететь стремглав через подлесок, как обычно делают хищники, она двигалась медленно и неуклюже. Указывая в направлении, в котором исчезла птица, Лусио заметил:

Она просто медленно ушла³⁰

тка тка тка тка

туда

Тка тка тка тка. В течение всего дня Лусио повторял этот звуковой образ медленного, нерешительного и немного нескладного хлопанья крыльев³¹. Неуклюжий полет длинноклювого коршуна завладел вниманием Лусио, нарушив его представление о стремительном и полном мощи полете хищных птиц. Подобным образом орнитологи Хилти и Браун (1986: 91) описывают длинноклювого коршуна как обладателя необычно «широких длинных крыльев», довольно «малоподвижного и неповоротливого». В сравнении с другими хищниками, летающими куда быстрее, эта птица кажется чем-то аномальным. Она подрывает наши представления о хищниках, и потому ее привычки так интересны.

Другой пример. Однажды утром, вернувшись с охоты, Иларио вытащил из своего мешка эпифитный кактус (*Discocactus amazonicus*), усеянный фиолетовыми цветами. Иларио назвал его *виньярина панга* или *виньяри панга*, потому что, объяснил он,

29/ Пишку анга (*кечуа*).

30/ См. текст на кечуа: Kohn, 2002b: 76.

31/ Это связано со словом *тику*, которым в Авиле описывают неуклюжее передвижение (см. Kohn, 2002b: 76).

пангаманда виньярин — «он вырастает из своих листьев». У этого кактуса нет какого-либо особого применения, но Иларио подумал, что его стебель, как и стебли других эпифитных суккулентов (например, орхидеи), можно вымочить и прикладывать к ранам. Однако из-за того, что кажется, будто листья этого суккулента растут из других листьев, Иларио счел его странным. Название «виньяри панга» указывает на ботаническую привычку, корни которой уходят в далекое прошлое эволюции. Листья не вырастают из других листьев. Они могут расти только из меристемы, находящейся в почках на ветках, стволах и стеблях. Семейство Кактусовых, из которой происходит *D. amazonicus*, необычным образом утратило свои пластинчатые фотосинтезирующие листья и развило мясистые закругленные фотосинтезирующие стебли. Следовательно, сплюснутые зеленые структуры, растущие друг из друга у *D. amazonicus*, не являются настоящими листьями. Фактически это стебли, функционирующие как листья, и потому они могут расти друг из друга. Стебли, выглядящие как листья, ставят под вопрос привычное представление о том, что листья произрастают из стеблей. Это и делает их интересными.

В НАЧАЛЕ БЫЛО ЦЕЛОЕ

В семиозисе, как и в биологии, целое предшествует частям; сходство предшествует различию (см. Bateson, 2002: 159). И мысль, и жизнь начинаются как целое, хотя порой не слишком определенное и четкое. Одноклеточный эмбрион, каким бы простым и недифференцированным он ни был, является таким же целым, как и многоклеточный организм, в который он развивается. Иконический знак, каким бы неразвитым ни было его сходство, в той степени, в которой это сходство воспринимается, смутно передает объект своего сходства как целое. Только в мире машин сначала появляется дифференцированная часть, а затем собранное целое³². Семиозис и жизнь, напротив, появляются целыми.

32/ См. Bergson, 1911: 97. Подобная механистическая логика полностью обусловлена тем, что за машиной, которая их разрабатывает и строит, уже существует (целая) самость.

Следовательно, образ — это семиотическое целое, и поэтому он лишь приблизительно соответствует привычкам, которые репрезентирует. Однажды, попивая после обеда пиво из маниока дома у Асенцио, мы услышали из огорода крик Сандры, его дочери: «Змея! Скорее убейте ее!»³³ Освальдо, сын Асенцио, ринулся ей на помощь, сразу за ним последовал я. И хотя змея оказалась безобидным американским кнотовидным полозом³⁴, Освальдо все равно ее убил ударом широкой стороны своего мачете, затем разрубил и похоронил ее голову³⁵. На обратном пути Освальдо показал небольшой пень, о который я только что споткнулся, и заметил, что он видел, как я наткнулся на тот же самый пень днем ранее, когда мы возвращались по этой тропинке после охоты на крутых лесистых холмах к западу от Авилы с его отцом и зятем.

Во время дороги домой с Освальдо мои пешие привычки мало совпадали с привычками мира. Из-за усталости или легкого опьянения (когда я впервые споткнулся о тот пень, я был измучен более чем десятичасовым восхождением и спуском; во второй раз я выпил несколько больших кубков пива из маниока) я просто не смог интерпретировать некоторые черты этой тропы как важные. Я вел себя так, будто не было никаких препятствий. Мне это удавалось, поскольку моя обычная походка была интерпретативной привычкой — образом тропы — и вполне справлялась с возникшей трудностью. В тех обстоятельствах точность совпадения моей походки с характеристиками тропы была не столь важна. Но если бы мы бежали, или я бы тащил тяжелую ношу, или шел бы сильный дождь, или я был бы более пьян, это несоответствие, вероятно, усилилось бы; я бы не просто слегка споткнулся, а упал.

Моя захмелевшая и уставшая репрезентация лесной тропы была развита столь плохо, что я не увидел различий. Пока Освальдо не указал мне на пень, я никогда не замечал его, как и того, что о него споткнулся, причем дважды. Мое спотыкание стало

33/ «Хуаньючи шами мачакуй».

34/ Хуайра мачакуй (*кечуа*); *Chironius* sp. (*лат.*).

35/ См. текст Уиттена (Whitten, 1985) об отделении головы змеи от ее тела и потенциальном символизме этого акта.

устоявшейся привычкой. Из-за своей регулярности (я умудрился несколько дней подряд наткнуться на тот же пенёк) моя несовершенная пешая привычка показалась Освальдо ненормальной. И все же, как бы сильно моя походка ни отличалась от тропы, она была вполне хороша: я смог добраться домой.

Однако в этой «вполне хорошей» привычной автоматизации кое-что потерялось. Возможно, в тот день, возвращаясь в дом Асенцио, я на мгновение стал скорее материей — «разумом, чьи привычки [настолько] укрепились», а не способной к познанию и желанию, живущей и растущей личностью.

Неожиданные события, такие как внезапное появление пня на нашем пути (при условии, что мы его заметили) или внезапное оживление дикой свиньи, свидетелем которого стал Макси, могут нарушить наши представления о мире. Именно это нарушение — разрушение старых привычек и образование новых — формирует чувство того, что ты живешь и являешься частью мира. Мир раскрывается перед нами не потому, что у нас есть привычки, а в те моменты, когда, вынужденно отбросив свои старые привычки, мы обретаем новые. Именно в эти моменты мы можем ухватить проблески, пусть даже и опосредованные, эмерджентной реальности, в создании которой мы участвуем.

ОТКРЫТОЕ ЦЕЛОЕ

Осознание того, что семиозис не ограничивается символами, позволяет нам увидеть, как мы заселяем постоянно возникающий мир по ту сторону человека. Антропология по ту сторону человека стремится выйти за границы символической привычки, делающей нас, как нам кажется, исключительными видами существ. Цель этой антропологии не в том, чтобы преуменьшить уникальность символической привычки, но показать, что символическое целое открыто множеству других привычек, распространяющихся в мире, который простирается по ту сторону человека. Говоря кратко, цель — вернуть ощущение того, что мы во многих отношениях являемся открытым целым.

Мир по ту сторону человека, перед которым мы открыты, представляет собой не просто что-то «вовне», потому как реаль-

ность превосходит то, что существует. Следовательно, антропология по ту сторону человека стремится к легкому смещению нашего темпорального фокуса, чтобы выйти за пределы того, что существует здесь и сейчас. Конечно, она должна обращаться к ограничениям, случайностям, контекстам и условиям возможности. Но жизни знаков и интерпретирующих их самостей не находятся исключительно в настоящем или прошлом. Они разделяют способ бытия, простирающийся и в возможное будущее. Соответственно, антропология по ту сторону человека рассматривает будущую реальность этих видов общности, а также их возможное влияние на настоящее будущее.

Если наш предмет исследования — человек — является открытым целым, таковым должен быть и наш метод. Характерные семиотические свойства, делающие людей открытыми миру по ту сторону человека, позволяют антропологии исследовать это с этнографической и аналитической точностью. Сфера символического — открытое целое: она поддерживается и в конечном счете вымывается другим, более обширным видом целого, каким является образ. Мэрилин Стратерн однажды сказала мне, перефразируя Роя Вагнера: «Невозможно иметь половину образа». Символическое — исключительно человеческий способ чувствовать образ. Любая мысль начинается с образа и заканчивается им. Каждая мысль — целое, как бы долго она к этому ни шла³⁶.

Эта антропология, подобно семиозису и жизни, начинается не с различия, инаковости или несоизмеримости. Не начинается она и с врожденного сходства. Она начинается со сходства мысли в состоянии покоя; это сходство еще не замечает возможных различий, которые могут его разрушить. Сходство, например *цулу*, является особым видом открытого целого. С одной стороны, иконический знак монадичен, замкнут на себе и не зависит от чего-либо еще. Иконический знак похож на свой объект независимо от того, существует он или нет. Я чувствую

36/ Примером является книга «Звук и чувство» (Sound and Sentiment, 1990) Стива Фелда (Steve Feld); она представляет собой размышление о символических структурах, посредством которых калули (а также пишущий о них антрополог) ощущают образ.

цуну независимо от того, чувствуешь ли его ты. Но вместе с тем, поскольку он обозначает что-то другое, иконический знак также является открытым. Он обладает «способностью к обнаружению неожиданной истины»: «посредством прямого наблюдения могут быть обнаружены и другие истины, касающиеся ее объекта» (Peirce, CP 2.279). Пирс приводит пример алгебраической формулы: поскольку условия слева от знака равенства иконичны тем, что стоят справа от него, мы можем узнать больше о второй части уравнения, присмотревшись к первой. Левая часть уравнения — это целое. Она полностью передает то, что находится справа. И вместе с тем в процессе она может «очень точным образом представ[ить] новые аспекты предполагаемого положения вещей» (CP 2.281). Это возможно благодаря общему обозначению данной тотальности. Знаки обозначают объекты «не во всех отношениях, но только в отношении к своего рода идее» (CP 2.228). Эта идея, какой бы расплывчатой она ни была, является целым.

Анализ разоблачительной силы образов предлагает способ антропологической практики, связывающей этнографические особенности с чем-то большим. Чрезмерный акцент на иконичности в низинном варианте кечуа усиливает и проявляет некоторые общие свойства языка и его отношение с тем, что лежит за его пределами, подобному тому как паника проявляет другие свойства, преувеличивая их. Такое усиление или преувеличение может действовать как образ, раскрывающий нечто общее о своем объекте. Эти общности реальны, пусть им и недостает конкретности специфической или фиксированной нормативности предполагаемых универсалий, справедливо отвергаемых антропологией. Именно к этим общим реальностям антропология по ту сторону человека может указать направление. Впрочем, делает это она вполне мирскими методами, укореняясь в повседневные заботы и проблемы, возникающие в процессе этнографии, и постоянно отслеживая, как повседневные случайности могут пролить свет на общие проблемы.

Я надеюсь, что эта антропология распахнет двери перед новыми и неожиданными привычками, которые только появляются на свет. Открываясь новизне, образам и чувствам, она стремится

отыскать свежую первичность в своем предмете исследования и методах. Я прошу вас почувствовать *цуну*, но навязать это я вам не могу. Кроме того, это еще и антропология вторичности, которая удивляется (и старается описать это удивление) таким проявлениям спонтанности, которые меняют запутанный мир, порожденный взаимодействием его пестрого населения и их попытками понять друг друга. И, наконец, это антропология общности, поскольку она стремится осознать те возможности, где «мы», выходящее за пределы индивидуальных тел, видов или даже конкретного существования, может простираться за пределы настоящего. Это «мы» и многообещающие миры, вообразить и воплотить которые оно нас подталкивает, являются открытым целым.



Живая МЫСЛЬ

<...> Фунес не только помнил каждый лист на каждом дереве в каждой рощице, но даже каждый случай, который он непосредственно воспринимал или представлял... Тем не менее я полагаю, что у него не было особенных способностей к мышлению. Думать — значит забыть различия.

Хорхе Луис Борхес. Фунес, Помнящий

Когда это произошло, Америга и Луиза собирали корни барбаско¹ [лиана, из корней которой получают яд, используемый для ловли рыбы. — *Ред.*] в древесных зарослях неподалеку, на том месте, где раньше были их огороды. По возвращении домой Луиза, беседа с Делией за кружкой пива из маниока, изобразила, как из зарослей она услышала своих собак — любимицу семьи Пуканью (Багровую), ее стареющего компаньона Куки и Уйки. Собаки возбужденно лаяли: «'хуа' хуа' хуа' хуа' хуа' хуа' хуа' хуа' хуа'», как они обычно делают во время игры. Затем Луиза услышала, как они залаяли «'я я я я'», готовые к атаке. Но потом произошло что-то тревожное, и собаки завизжали: «'ая-и ая-и ая-и'» — это означало, что на них кто-то напал и серьезно ранил.

«На этом все, — заметила Луиза. — Они просто замолчали»².

1/ Barbasco (*исп.*); Lonchocárpus nicou (*лат.*); в Авиле известна просто как *амби* — отравя.

2/ См. текст на кечуа: Kohn, 2002b: 114–15.

чун

тишина

Как все могло так быстро измениться? По мнению женщин, для ответа на этот вопрос нужно представить, как собаки понимали или, вернее, не смогли понять окружающий их мир. Рассуждая о первых двух сериях лая, Луиза заметила: «Они бы так себя вели, встретив кого-то очень большого». То есть они бы так себя вели, наткнувшись на крупную дичь. «Может, они лаяли на оленя?» — поймала себя на мысли Луиза. Это казалось логичным. Всего несколько дней назад собаки выследили оленя, атаковали и убили его. Мы по-прежнему едим его мясо.

Но какой зверь мог показаться собакам добычей, а затем наброситься на них? Женщины пришли к выводу, что возможно лишь одно объяснение: собаки приняли кугуара (пуму) за большого мазаму [парнокопытное животного семейства оленевых. — *Пер.*]. Оба зверя примерно одинакового размера, с рыжевато-коричневой шкурой. Луиза попробовала представить, что в тот момент подумали собаки: «Кажется, это олень, давайте его искусаем!»

Делия емко выразила недовольство, вызванное замешательством собак: «Какие же они глупые». Америга подхватила ее мысль: «Как это они его не узнали? Как вообще им в голову взбрело [лаять] ‘яу яу яу’, будто они собирались напасть на него?»

Значение каждого лая было очевидно, ведь все они являлись частью обширного лексикона собачьих голосовых сигналов, известных жителям Авилы. Менее ясным было то, что побудило собак лаять таким образом. Чтобы представить, как собаки могли перепутать оленя с пумой, а затем проследить печальные последствия этого недоразумения (собаки просто увидели что-то большое, желто-коричневое и бросились в атаку), нужно перенести обсуждение за пределы того, что именно сделали собаки, и задуматься о том, как так получилось, что их поступок был обусловлен тем, как они воспринимают окружающий мир. Разговор пошел о том, как думают собаки.

В этой главе я развиваю утверждение о том, что мышление свойственно не только людям, но и всем живым существам. В ней я также исследую еще одно утверждение, тесно связанное с предыдущим: все мысли живые. Иными словами, эта глава о «живой мысли»³. Что значит мыслить? Что значит быть живым? Почему эти два вопроса связаны? Как наш подход к этим вопросам, особенно в свете трудностей отношений с другими видами существ, меняет наше представление о взаимосвязи и о «человеке»?

Если мысли живые, а живое мыслит, то, возможно, живой мир заколдован. То есть нельзя сказать, будто мир по ту сторону человека лишен смысла и только человек наделяет его смыслом⁴. Скорее, значения (*mean-ings*) — отношения средства и цели, стремления, цели, телос, намерения, функции и значимость — возникают в мире живых мыслей по ту сторону человека различными способами, которые не исчерпываются нашими слишком человеческими попытками определить и контролировать их⁵. Точнее говоря, леса вокруг Авилы одушевлены. Их населяют другие эмерджентные локусы значений, которые не обязательно сосредоточены на человеке или возникают благодаря ему. Вот что я имею в виду, когда говорю, что леса мыслят. Изучение этих мыслей представляет одну из задач антропологии по ту сторону человека.

Если мысли существуют по ту сторону человека, значит, люди — не единственные самости в этом мире. Другими словами, мы — не единственный вид «нас». Анимизм, согласно которому локусы, находящиеся за пределами человеческого, являются заколдованными, — больше, чем верование, воплощенная практика или подспорье для критики западной механистической репрезентации природы, хотя, безусловно, он также является всем из вышеперечисленного. Поэтому мы должны не просто

3/ Я применяю эту заимствованную у Пирса (CP 1.221) фразу к широкому кругу явлений.

4/ См. позицию Роя Рапппорта (Roy Rappaport, 1999: 1), согласно которой жизнь человеческого вида «с точки зрения значений должна конструироваться в мире, свободном от врожденного значения, но в соответствии с физическим законом».

5/ Моя убежденность в центральном значении телоса как эмерджентного свойства, присущего «заколдованному» живому миру, простирающемуся по ту сторону человеческого, в корне расходится с тем, как понятие заколдованности понимает Джейн Беннет (2001).

задаться вопросом, как так получилось, что некоторые люди представляют других существ или сущностей одушевленными. Нужно смотреть шире: что именно делает их такими?

Чтобы с успехом проникнуть в логику взаимоотношений, которая образует, связывает и поддерживает лесные существа, жители Авилы должны так или иначе осознать эту базовую одушевленность. Следовательно, анимизм у руна — способ фокусировать внимание человека на живых мыслях в мире и усиливать и раскрывать важные свойства жизни и мысли. Эта форма мышления о мире возможна благодаря тесному взаимодействию с мыслями, бытующими в мире, в процессе которого выявляются некоторые их отличительные черты. Обратив внимание на этот вид взаимодействия с живыми мыслями мира, мы сможем помыслить антропологию иначе. Это поможет нам представить набор концептуальных инструментов и с их помощью рассмотреть, как нашу жизнь формирует жизнь в мире, простирающемся по ту сторону человека.

Скажем, собаки являются самостями, так как они мыслят. Как ни странно, доказательством этому служит то, что они, по словам Делии, могут быть «такими глупыми», безразличными и недалекими. Предположение, что собаки в лесу могли перепутать пуму с оленем, наводит на важный вопрос: почему неразличение, смешение и забывание занимают ключевое место в жизни мыслей и в жизни самостей, в которых эти мысли обитают? Странная и плодотворная сила смешения живых мыслей подвергает сомнению наши базовые предположения о той роли, которую в социальной теории играют различие и инаковость, с одной стороны, и идентичность — с другой. Благодаря этому мы можем переосмыслить взаимоотношение, преодолев нашу склонность переносить предположения о логике лингвистической относительности на все возможные способы отношения между различными видами самостей.

НЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ САМОСТИ

Женщины были уверены в своей способности истолковать собачий лай, но не поэтому они считали собак самостями.

Собаки являются самостями, потому что с помощью лая они передали свою интерпретацию окружающего мира. Такая интерпретация — и женщины вполне осознавали это — имеет для собак жизненно важное значение. Следовательно, люди не единственные, кто интерпретирует мир. «Предметность» — наиболее базовые формы репрезентации, намерения и цели — является неотъемлемой структурирующей чертой живой динамики в биологическом мире. Жизнь в своей основе семиотична⁶.

Семиотичность свойственна всем биологическим процессам. В качестве примера рассмотрим такое эволюционное приспособление, как удлинённые морда и язык гигантского муравьяда. Попав в затруднительное положение, гигантский муравьед, или, как его называют в Авиле, *аманухуа*, может быть смертельно опасен. Во время моего пребывания в Авиле муравьед почти убил мужчину (см. Главу 6), и, поговаривают, даже ягуары стараются держаться от них подальше (см. Главу 3). Кроме того, гигантский муравьед неуловим. Я мельком увидел его издали в лесу, когда мы с Иларио и Лусио поздним вечером сделали привал на утесе, возвышающемся над рекой Суно. Образ муравьяда произвел на меня неизгладимое впечатление: очертания его конической головы, приземистого тела и невероятного размера расширяющегося к концу хвоста, через волоски которого просвечивались лучи заходящего солнца.

Гигантские муравьяды питаются исключительно муравьями. Для этого они просовывают свою удлинённую морду в туннели муравейников. Специфическая форма морды и языка муравьяда запечатлела определенные черты его окружения, а именно форму муравьиных туннелей. Эта эволюционная адаптация является знаком в той мере, в какой последующее поколение интерпретирует ее (в исключительно телесном смысле, поскольку здесь нет сознания или рефлексии) в отношении того, что этот знак описывает, то есть формы муравьиных туннелей. Такая интерпретация, в свою очередь, проявляется

в телесном развитии последующих организмов, включающем в себя эти адаптации. Это тело, вместе с его адаптациями, функционирует как новый знак, репрезентирующий черты окружения, который затем будет интерпретирован последующим поколением муравьедов в возможном развитии их тела.

Из поколения в поколение морда муравьеда все точнее передавала геометрические особенности муравьиных колоний, поскольку те ряды поколений «протомуравьедов», чьи морды и языки не так точно передавали значимые свойства окружающей среды (например, форму муравьиных туннелей), не выжили. В сравнении с теми протомуравьедами, современные муравьеды демонстрируют возрастающую приспособленность (*fittedness*, Deacon, 2012) к чертам окружения. Они репрезентируют его более детально и исчерпывающе⁷. Именно в этом смысле логика эволюционной адаптации является семиотической.

Следовательно, жизнь — знаковый процесс. Любая динамика, в которой «нечто... обозначает что-либо для кого-нибудь в определенном отношении или объеме», согласно данному Пирсом (CP 2.228) определению знака, является живой. Удлиненная морда и язык в некотором смысле *обозначают* для будущего муравьеда («кого-нибудь») архитектуру муравьиной колонии. Один из важнейших вкладов Пирса в семиотику состоит в преодолении классического двоичного понимания знаков как чего-то, что обозначает нечто другое. Он настаивал на необходимости признать третью ключевую переменную в качестве несократимого элемента семиозиса: знаки обозначают что-либо в отношении «кого-либо» (Colapietro, 1989: 4). Пример гигантского муравьеда показывает, что этот «кто-либо» — или самость, как я предпочитаю ее называть, — необязательно является человеком. Чтобы считаться «кем-либо» (самостью), ему необязательно включать в себя символическую референцию, субъективность, интериорность, сознание или осведомленность (*awareness*), которые мы часто связываем с репрезентацией (см. Deacon, 2012: 465–66).

7/ Следуя логике высказываний Пирса об отношении «интерпретантов» к репрезентируемым ими мыслям, организм как знак был бы «идентичен... более развитой мысли» (CP 5.316) по сравнению с репрезентацией мира его прародителем.

Более того, самостями являются не только животные, у которых есть мозг, но и растения. Самость не совпадает с физическими границами организма и может быть распределена среди тел (слушатели семинара, толпа или колония муравьев могут выступать как самость). Или, напротив, она может быть лишь одной из многих самостей в теле (индивидуальные клетки обладают своего рода минимальной самостью).

Самость — это и первоисточник, и результат интерпретативного процесса; это промежуточный пункт в семиозисе (см. Главу 1). Самость не находится вне семиотической динамики, как «природа», эволюция, часовщик, жизненный дух гомункула или (человек-) наблюдатель. Скорее, самость возникает из этой семиотической динамики как результат процесса, производящего новый знак, который интерпретирует знак предыдущий. По этой причине уместно считать нечеловеческие организмы самостями, а биотическую жизнь — знаковым процессом, пусть зачастую крайне овеществленным и несимволическим.

ПАМЯТЬ И ОТСУТСТВИЕ

Гигантский муравьед как самость — это форма, которая выборочно «помнит» собственную форму. То есть последующее поколение является подобием предыдущего, или иконической репрезентацией своих предков. Но муравьед не только похож на своего прародителя (и таким образом является памятью о нем), но и отличается от него. Поэтому морда и язык муравьеда могут быть относительно более точной репрезентацией окружающего мира, поскольку (в этом случае) его морда, в сравнении с мордой предков, лучше приспособлена к муравьиным туннелям. В общем, этот муравьед «выборочно» помнит или репрезентирует предыдущие поколения. Отчасти это возможно благодаря тому, что предшествующие самости протомуравьеда, чьи морды были плохо «приспособлены» к окружению, оказались в определенном смысле забыты.

Комбинация запоминания и забывания — уникальный и основополагающий элемент жизни; любой ряд поколений живых организмов, как растений, так и животных, обладает этим

свойством. Возьмем для сравнения снежинку. Хотя конкретная форма, которую принимает данная снежинка, является исторически обусловленным результатом взаимодействия с окружением в момент ее падения на землю (поэтому мы считаем снежинки в некотором смысле индивидуальными, ведь каждая из них отличается от другой), конкретная форма снежинки никогда не запоминается. Форма растаявшей снежинки не будет никоим образом влиять на форму какой-либо последующей снежинки, летящей на землю.

Живые существа отличаются от снежинок, поскольку жизнь от природы семиотична, а семиозис всегда включает самость. Принимаемая отдельным муравьедом форма репрезентирует для его будущего воплощения окружение, к которому его предки приспособились в ходе эволюции. Муравьеды в череде поколений избирательно помнят свои предшествующие приспособления, снежинки к этому не способны.

Самость — результат свойственного лишь жизни процесса поддержания и увековечивания индивидуальной формы, которая, повторяясь из поколения в поколение, все лучше приспособляется к окружающему миру и вместе с тем проявляет некоторую замкнутость, позволяющую ей поддерживать ту же самую идентичность, которая вырабатывается через отношение к тому, чем она не является (Deacon, 2012: 471); муравьеды репрезентируют предыдущие репрезентации муравьиных туннелей в своей родословной, но сами по себе муравьиными туннелями они не являются. Стремясь поддержать свою форму, эта самость действует сама за себя и потому является (неважно, ограничивается она кожей или нет) локусом того, что мы можем назвать агентностью (479–80).

Гигантский муравьед — это знак. Чтобы понять, что такое муравьед, и разобраться в отличающей его конфигурации (в том, например, что его морда удлинненная, а не какая-нибудь еще), необходимо принять во внимание то, что муравьед описывает, а именно значимое окружение, к которому он все лучше приспособляется посредством описанной выше динамики. Следовательно, несмотря на свою материальность, семиозис никогда

не ограничивается телом. Он описывает нечто отсутствующее: семиотически опосредованное будущее окружение, потенциально соответствующее окружению, к которому приспособились предыдущие поколения (см. Главу 1).

Живой знак — это предсказание того, что Пирс называет привычкой (см. Главу 1). Таким образом, это ожидание закономерности, ожидание того, что еще не существует, но, вероятно, появится. Морда — продукт того, чем она не является, а именно той возможности, что в окружении, где будет жить узкомордый муравьед, будут муравьиные туннели. Она является продуктом ожидания или материализованной «догадки» относительно того, что несет в себе будущее.

Это результат другого важного отсутствия. Как я ранее упоминал, морды и их приспособленность к окружающему миру являются результатом всех предыдущих неправильных «догадок», то есть прошлых поколений, чьи морды не настолько напоминали мир муравьиных туннелей. Поскольку морды этих протомуравьедов приспособились к геометрии муравьиных туннелей хуже, чем морды других, их формы не прошли проверку временем.

Стремление самостей предсказать «отсутствующее» будущее также проявляется в предполагаемом поведении собак Америки. Женщины представили себе, что собаки облаивали то, что, по их твердому убеждению, было оленем. Вернее сказать, они, вероятно, лаяли на что-то большое и рыжевато-коричневое. Но, к сожалению, пума тоже большая и рыжевато-коричневая. Семиотически опосредованное будущее — возможное нападение на то, что казалось оленем, — повлияло на настоящее. Оно повлияло на решение собак — «такое глупое», как мы можем сейчас судить, — преследовать существо, казавшееся им добычей.

ЖИЗНЬ И МЫСЛЬ

Родословная знаков может простираться в будущее в качестве эмерджентной привычки, если каждое новое воплощение будет интерпретировать предыдущее таким образом, чтобы самому быть интерпретированным будущим воплощением. Это в равной степени относится и к биологическому организму, чье

потомство может выжить или не выжить в будущем, и к этой книге: изложенные в ней идеи могут быть или не быть восприняты мышлением будущего читателя (см. Peirce, CP 7.591). Этот процесс и образует жизнь. То есть любая жизнь — человеческая, биологическая или даже (когда-нибудь в будущем) неорганическая — будет спонтанно проявлять эту материализованную, локализованную, репрезентативную и предсказывающую динамику, которая передает, усиливает и распространяет склонность следовать некой привычке в своих будущих воплощениях. Можно также сказать, что живой стоит считать любую сущность, которая является локусом предметности в родословной таких локусов, потенциально распространяющихся в будущее. Зарождение любой жизни где-либо во вселенной также обязательно знаменует возникновение семиозиса и самости.

Оно также знаменует возникновение мысли. В силу своей врожденной семиотичности живые организмы — как человеческие, так и нечеловеческие — демонстрируют то, что Пирс называет «научным разумом». Под «научным» он подразумевает не человеческий, сознательный или даже рациональный разум, а всего лишь тот, который «способен учиться на опыте» (CP 2.227). В отличие от снежинок, самости могут учиться на опыте. Иными словами, с перспективы описанного мной семиотического процесса, они могут расти. А это, в свою очередь, говорит нам о том, что самости мыслят. Их мышление не обязательно проходит в том времени, которое мы шовинистски называем реальным (см. Dennett, 1996: 61). То есть оно не обязательно происходит в жизни одного организма, ограниченного своим телом. Биологические ряды поколений также мыслят. Из поколения в поколение они могут опытным путем познавать окружающий мир, таким образом демонстрируя свой «научный разум». Подводя итог вышесказанному: поскольку жизнь семиотична, а семиозис живой, мысль и жизнь стоит рассматривать как «живую мысль». В основе развиваемой мной антропологии по ту сторону человека лежит более глубокое понимание тесных взаимоотношений, связывающих жизнь, самость и мысль.

ЭКОЛОГИЯ САМОСТЕЙ

Экосистему тропиков структурирует семиотическое качество жизни, то есть тот факт, что принимаемые жизнью формы являются результатом того, как живые самости репрезентируют окружающий мир. И хотя любая жизнь семиотична, это семиотическое качество усиливается и становится более заметным в тропическом лесу, где обитает беспрецедентное количество самых разных видов самостей. Поэтому я ищу способ проанализировать то, как мыслят леса; тропические леса усиливают и поэтому делают более заметным для нас то, как мыслит сама жизнь.

Репрезентируемые самостями миры состоят не только из вещей. Их в значительной степени образуют и другие семиотические самости. По этой причине я называю сеть живых мыслей в лесах Авилы экологией самостей. Эта экология самостей в Авиле и ее окрестностях включает руна и других людей, взаимодействующих с ними и с лесом, а ее структуру обуславливает не только множество видов живых лесных существ, но также, как будет описано далее в этой книге, духи и мертвецы, делающие нас, живых, теми, кто мы есть.

То, как различные существа репрезентируют другие виды существ, и то, как другие виды репрезентируют их, структурирует жизнь в лесах Авилы. Например, раз в год колонии муравьев-листорезов (*Atta spp.*), чье присутствие обычно заметно только по длинным шеренгам рабочих, несущих в свои гнезда кусочки растительности, собранной ими с верхушек деревьев, меняют свою деятельность. В течение нескольких минут каждая из колоний, находящихся на большом расстоянии друг от друга, одновременно исторгает сотни полных крылатых муравьев-воспроизводителей; эти муравьи устремляются в утреннее небо, чтобы спариться с муравьями из других колоний. Данное событие влечет за собой ряд проблем и возможностей, которые, по сути, его и формируют. Как муравьям из удаленных колоний удастся координировать свои полеты? Как хищникам получить доступ к этому богатому, но кратковременному источнику провианта? И какие стратегии муравьи используют, чтобы избежать встречи

с хищниками? Отяжелевшие от жира крылатые муравьи — изысканное угощение и для жителей Авилы, и для многих других обитателей Амазонии. Их высоко ценят и называют просто *аньангу*, то есть муравьи. Поджаренные с солью муравьи — настоящий деликатес и важный источник продовольствия: когда они вылетают, их собирают в большом количестве. Как людям удается предугадать, когда именно муравьи на несколько минут в году покинут свои подземные гнезда?

Определение времени полета муравьев сообщает нам кое-что о том, что делает дождевой лес таким, каков он есть: эмерджентной, расширяющейся и многоуровневой какофонической сетью взаимообразующих живых и растущих мыслей. Поскольку в этой части экваториальных тропиков нет выраженной сезонности температур и солнечного света, равно как и периода весеннего цветения, здесь не существует какого-либо устойчивого признака, находящегося вне взаимодействий между лесными существами, который позволил бы определить или предсказать время полета муравьев. Расчет времени этого события — результат слаженного предсказания сезонных метеорологических закономерностей, а также координирования между различными конкурирующими и интерпретирующими видами.

Жители Авилы считают, что крылатые муравьи появляются в период спокойствия, следующий за сезоном дождей, который сопровождается громом, молнией и разливом рек. Этой ненастной порой завершается относительно сухой период, который обычно приходится на август. Люди пытаются предсказать появление муравьев, связывая это событие с различными экологическими знаками, ассоциируемыми с периодами плодоношения, ростом численности насекомых и изменением в поведении животных⁸. Когда различные индикаторы указывают на приближение «сезона муравьев» (*аньангу урас*), люди по несколько раз за ночь проверяют гнезда вблизи своего дома на предмет верных признаков скорого полета, например, присутствия муравьев-охранников,

8/ Некоторые организмы, сообщающие руна о наступлении поры полетов муравьев-листорезов, а в отдельных случаях и указывающие точный день появления репродуктивных муравьев, перечислены здесь: Kohn, 2002b: 99–101.

очищающих вход от мусора, или немногочисленных крылатых муравьев, все еще сонных.

Время полета крылатых муравьев интересует не только людей, но и другие существа, такие как лягушки, змеи и некрупные дикие кошки⁹, которых также интересуют другие звери, привлеченные муравьями. Ожидая знаков того, когда муравьи покажутся из своих гнезд, они наблюдают как за муравьями, так и за другими ожидающими.

Несмотря на то что день полета главным образом обусловлен метеорологическими паттернами и, судя по всему, именно по ним муравьи из разных гнезд координируют свои полеты, точный момент вылета в тот день является отточенным в ходе эволюции ответом на то, что потенциальные хищники могут или не могут заметить. Муравьи неспроста вылетают прямо перед рассветом (когда я смог зафиксировать время полета, было ровно 5.10). Когда они находятся в гнездах, агрессивные охранники колонии защищают их от змей, лягушек и других хищников. Но, отправившись в полет, они оказываются предоставленными сами себе и могут пасть жертвой фруктоядных летучих мышей, все еще летающих в утренних сумерках; они нападают на муравьев в воздухе, кусая их в сильно увеличенное, наполненное жиром брюшко.

То, как летучие мыши видят мир, жизненно важно для летающих муравьев. Они неслучайно отправляются в полет именно в это время суток. И хотя некоторые летучие мыши все еще летают, их активность продлится не более двадцати–тридцати минут. Когда появятся птицы (около шести часов, вскоре после восхода), большинство муравьев уже рассеется, а некоторые самки уже спарятся с самцами и упадут на землю, чтобы образовать новые колонии. Точное время полета муравьев – результат семиотически структурированной экологии. Муравьи появляются в сумерках, размытом времени между ночью и днем, когда вероятность быть замеченными ночными и дневными хищниками меньше всего.

9/ См. обсуждение собранных мной образцов организмов, связанных с муравьями-листорезами, во время появления крылатых репродуктивных муравьев: Kohn, 2002b: 97–98.

Чтобы поймать муравьев в эти несколько минут в году, когда они вылетают из своих гнезд, люди пытаются проникнуть в логику семиотической сети, которая структурирует муравьиную жизнь. Однажды ночью, когда муравьи вот-вот должны были полететь, Хуанику попросил у меня сигарету. Он хотел выдуть табачный дым, пропитанный силой его «дыхания жизни» (*самай*), чтобы прогнать надвигающиеся дождевые облака. Если бы в тот вечер шел дождь, муравьи бы не появились. Однако его жена Ольга настаивала на том, что не нужно отгонять дождевые облака. Она опасалась, что их сыновья, отправившиеся на рынок в Лорето, не вернуться из города до следующего дня. Их помощь была бы нужна для сбора муравьев, которые будут в большом количестве вылезать из разных гнезд вокруг дома. Ольга позаботилась о том, чтобы муравьи той ночью не полетели: она обошла все близлежащие гнезда и наступила на них. Это, по ее мнению, должно было задержать вылет.

Хуанику был уверен, что в ту ночь муравьи наконец полетят. Перед тем как мы с его детьми отправились на ночной обход гнезд, он настойчиво попросил меня не ударять по гнездам и полегче ступать вблизи них. Незадолго до пяти утра мы с Хуанико поставили несколько зажженных керосиновых фонарей, а также немного моих свечей и мой карманный фонарик на расстоянии примерно четырех метров от входа в ближайшее к дому гнездо. Крылатые муравьи тянутся к свету и не смогут устоять. Но чтобы охранники колонии не посчитали их угрозой, мы поместили фонари и свечи на достаточном расстоянии.

С появлением первых муравьев Хуанику стал разговаривать только шепотом. Вскоре после пяти утра до нас донеслось жужжание: крылатые муравьи вылезали из своих гнезд и взлетали. Многих из них привлек свет, и, вместо того чтобы взлететь в небо, они направились к нам. Тогда Хуанику начал свистеть, как сирена, переходя с одного тона на другой. Как он потом объяснил, крылатые муравьи понимают этот звук как призыв своих «маток»¹⁰. Когда муравьи приближались к нам, мы обжигали их

10/ Обсуждение родственной терминологии, используемой руна для описания насекомых: Kohn, 2002b: 267.

крылья факелами, сделанными из сухих листьев *мисан*¹¹. Затем мы без труда клали их в закрытые горшки¹².

Муравьи-листорезы погружены в экологию самостей, которая сформировала само их существование; их появление незадолго до рассвета обусловлено интерпретативными склонностями их главных хищников. Жители Авилы также пытаются проникнуть в коммуникативный универсум муравьев и множества связанных с ними созданий. Эта стратегия приносит практические результаты: благодаря ей людям удастся собрать огромное количество муравьев.

Хуанику смог разобраться в объединениях, связывающих муравьев с другими лесными существами, благодаря тому, что он увидел в них самости, обладающие интенцией и способные к коммуникации. И пусть понимание Хуанику никогда не будет полным, но и его достаточно для того, чтобы безошибочно предсказать несколько мгновений в году, когда муравьи полетят. Кроме того, он смог напрямую общаться с муравьями; отвечая ему, они шли на свою гибель. По сути, Хуанику проник в логику мышления леса. Ему удалось сделать это потому, что его (и наши) мысли во многом напоминают те, что структурируют отношения между живыми мыслями, делающими лес тем, чем он есть: плотной и процветающей экологией самостей.

СЕМИОТИЧЕСКАЯ ПЛОТНОСТЬ

Взаимоотношения между столь разнообразными семиотическими формами жизни в этой плотной экологии самостей порождают более детальную и исчерпывающую репрезентацию окружающей среды в сравнении с репрезентацией жизни в других уголках планеты. То есть «мысли» тропического леса репрезентируют мир более подробно. Например, некоторые виды тропических деревьев приобрели следующую специализацию: они растут только на песчано-кварцевых почвах. В отличие от тро-

11/ Панамская пальма (*Carludovica palmata*), семейство Циклантовых (см. Kohn, 2002b: 457 п. 16).

12/ Люди в Авиле пытаются общаться и с уже пойманными муравьями и их колониями (см. обсуждение: Kohn, 2002b: 103).

пических глинистых почв, эта почва бедная и плохо удерживает воду, а некоторые ее свойства, например высокая кислотность, могут замедлить рост растений. Однако существование особых видов, произрастающих на песчано-кварцевых почвах, стоит объяснять не почвенными характеристиками, а, скорее, отношением этих растений к другому виду жизненных форм, а именно к растительноядным (травоядным) организмам (Marquis, 2004: 619).

Из-за крайне неблагоприятных условий песчано-кварцевых почв растениям трудно быстро восстановиться и восполнить потерю питательных веществ, вызванную травоядными. Поэтому они проходят суровый естественный отбор, развивая узкоспециализированные ядовитые соединения и другие виды защиты от травоядных (Marquis, 2004: 620).

Любопытно, однако, что различия в почвенных характеристиках не влияют напрямую на то, где какие растения могут расти. Когда в рамках эксперимента, описанного Файн, Месонес и Кули (2004), с участков с бедной почвой исключили травоядных животных и пересадили туда растения плодородных почв, оказалось, что они растут лучше, чем растения, адаптировавшиеся к бедным почвам.

Можно сказать, что тропические растения репрезентируют окружающую их почву посредством взаимодействий с травоядными. В ходе этих взаимодействий различия в почвенных условиях усиливаются и потому становятся более важными для растений. Иными словами, если бы не другие жизненные формы, различия в характеристиках почвы не имели бы для растений такого значения. Поэтому растения плодородных почв, которым не нужно тратить энергию на производство ядовитых веществ, растут лучше, чем растения бедных почв, экспериментальным путем огражденные от травоядных¹³.

13/ На самом деле существует еще один уровень взаимодействия семиотических само-стей, усиливающий различия в состоянии почвы; я не включил его в основной текст для сохранения ясности описания. На самих травоядных охотятся хищники второго уровня. Если бы не этот сдерживающий фактор, рост популяции травоядных никак бы не контролировался, что привело бы к неограниченному поеданию растений, произрастающих в плодородных почвах. В условиях неограниченной травоядности разница между различными почвами утратила бы значение.

В зонах умеренного климата, где травоядные, питающиеся также насекомыми, встречаются куда реже, специализация растений по типам почв очень незначительна даже в областях, где почвенное разнообразие (то есть соседство бедных и плодородных почв) выше, чем в тропических регионах (Fine, 2004: 2). Другими словами, растения тропиков формируют более детальные репрезентации свойств своего окружения, чем растения умеренного климата. Находясь в относительно более плотной сети живых мыслей, они проводят больше различий между типами почв.

Обусловленное травоядными усиление почвенных различий не останавливается на растениях, но распространяется по всей экологии самостей. Например, танин — это химическая защита от травоядных, которую развили многие растения бедных почв Амазонии. Поскольку микроорганизмам трудно расщепить богатую танином листовенную подстилку, этот элемент просачивается в реки, отравляя рыб и другие организмы. Вследствие этого экосистемы, связанные с реками, собирающими воду с обширных территорий песчано-кварцевых почв, не столь богаты фауной (Janzen, 1974), что на протяжении истории оказало большое влияние на живущих в Амазонии людей (Moran, 1993). Различные формы, которые принимают все эти экологически связанные виды жизни, не сводятся лишь к свойствам почвы. Это не аргумент в пользу экологического детерминизма¹⁴. И все же эта многовидовая сборка усиливает некоторые различия почвы и передает их именно как функцию большего числа отношений (относительно других экосистем) среди видов самостей, образующих эту экологию.

РЕЛЯЦИОННОСТЬ

Говоря кратко, самости — это мысли, чьи способы отношения друг к другу обусловлены их семиотической природой и сопряженной с ней ассоциативной логикой. Рассмотрение логики, посредством которой самости соотносятся друг с другом в этой экологии, заставляет нас также пересмотреть реляционность

14/ См. красноречивую антиредукционистскую критику детерминизма среды обитания (environmental determinism) в отношении амазонских почв и зависящих от них сообществ живых организмов: Descola, 1994.

(relationality). В этом, вероятно, заключаются главная задача и метод анализа нашей дисциплины (Strathern, 1995).

Если самости — это мысли, а логика их взаимодействия семиотическая, то отношение есть репрезентация. То есть в основе отношений между самостями лежит та же логика, что и в основе отношений между знаками. Сама по себе эта идея не нова. В теориях об обществе и культуре под реляционностью обычно понимают репрезентацию, даже если об этом не говорится напрямую. При этом исходят из предположения о том, как устроена символическая репрезентация у людей (см. главу 1). Подобно словам, существующим в условных реляционных конфигурациях, характерных для человеческого языка, участники отношения — идеи, роли и институты, образующие культуру и общество, не превосходят по своей значимости взаимоформирующие отношения, существующие между участниками системы, которая по этой причине проявляет некоторую закрытость.

Даже постгуманистские концепции реляционности, например «актант» и сети в акторно-сетевой теории Бруно Латура или «конститутивное внутри-действие» («constitutive intra-action») Харауэй (Haraway, 2008: 32, 33), основаны на представлении о реляционности, обусловленном особыми видами реляционных свойств человеческого языка. По сути, реляционные сети, связывающие людей и нечеловеческие сущности, однозначно описаны похожими на язык в некоторых версиях акторно-сетевой теории (см. Law and Mol, 2008: 58)¹⁵.

Однако, как уже было сказано, репрезентация выходит за пределы наших представлений о ней, испытавших огромное влияние языка. Распространяя лингвистическую реляционность на нечеловеческие существа, люди самовлюбленно проецируют

15/ Описание нечеловеческой агентности, предложенное Джоном Ло и Эннмари Мол, отсылает к реляционности человеческого языка: «В материальной семиотике актором считается сущность, обладающая осязательным воздействием. Активные сущности связаны друг с другом в сетях, на которые они воздействуют, порождая друг друга. Лингвистическая семиотика учит, что слова наделяют друг друга значением. Материальная семиотика выводит это понимание за рамки лингвистики и утверждает, что сущности наделяют друг друга бытием и приводят в действие» (Law and Mol, 2008: 58).

себя на то, что находится по ту сторону человеческого. За языком следует набор представлений о систематичности, контексте и различии, которые объясняются отличительными свойствами человеческой символической референции и могут быть лишены смысла при рассмотрении более общих отношений между живыми мыслями. При этом другие свойства, которые могут позволить взглянуть на реляционность шире, остаются в тени. В общем, я считаю, что антропология по ту сторону человека может переосмыслить реляционность, рассматривая ее как семиотическую, но не всегда и не обязательно подобную языку.

Рассмотрим в связи с этим отношения между собачьим клещом и млекопитающим, на котором он паразитирует. Классическое описание этих отношений представил этолог начала XX века Якоб фон Икскуль (1982). Фон Икскуль пишет, что клещи улавливают млекопитающих, чью кровь они сосут, полагаясь на запах масляной кислоты, тепло и свою способность обнаружить неприкрытые участки кожи млекопитающего, в которые они могут впитаться. По его мнению, эмпирический мир клещей, или *умwelt*, как он его называет, ограничен этими тремя параметрами (Uexküll, 1982: 57, 72). Для фон Икскуля и многих его последователей эмпирический мир клеща замкнут и «беден» в том смысле, что клещ не различает множество разных сущностей (см. Agamben, 2004). Но я хочу подчеркнуть производительную силу этого упрощения, основополагающего для живых мыслей и отношений, возникающих между самостями, которые являются продуктами живых мыслей. Я также хочу обратить внимание на то, что реляционная логика клеща является семиотической, но не явным образом символической.

Клещи не различают виды млекопитающих. Собака может отличить хищную пуму от потенциальной добычи, например оленя, но клещу до этого нет никакого дела. Для него и пума, и олень, и собака выглядят одинаково.

Клещи также являются переносчиками паразитов, и, поскольку они сосут кровь всех животных без разбора, эти паразиты могут передаваться от одного вида к другому. Эта неразборчивость — форма смешения, у которого, конечно, есть свои пределы. Если

бы клещ путал все со всем, у него не было бы ни мысли, ни жизни; смешение продуктивно только тогда, когда оно ограничено.

В терминологии Пирса для клеща один вид млекопитающего иконичен другому. Я хочу обратить внимание на это видение иконизма, представленное в предыдущей главе, поскольку оно идет вразрез с нашим повседневным пониманием этого термина. При обхождении с иконами (знаками, означающими через сходство) мы обычно думаем об их сходстве с определенным аспектом чего-либо, что, как нам уже известно, является иным. Как было сказано выше, мы не путаем контурное изображение человека на двери в уборную с человеком, который может войти в эту дверь. Однако в этом случае я отсылаю к более фундаментальному (и зачастую понимаемому неправильно) иконическому свойству, которое лежит в основе любого семиозиса. Для клеща все млекопитающие равнозначны просто потому, что он не видит различий между существами, на которых он паразитирует.

Это иконическое смешение является продуктивным. Оно создает «виды». Возникает общий класс существ, участники которого связаны друг с другом в силу того, как их видит клещ, не проводя между ними различий. Возникновение общего класса имеет значение для вовлеченных существ. Поскольку клещ смешивает этих теплокровных существ, другие паразиты могут путешествовать между ними («млекопитающими») с помощью клеща. По сути, именно так болезнь Лайма передается от оленей к людям.

Мир живых существ — это не просто континуум или собрание разнородных сингулярностей, ожидающих, пока человеческий разум сгруппирует их в соответствии с общественной конвенцией или врожденной склонностью. Категоризация и в самом деле может иметь социокультурную специфику, что порой приводит к форме концептуального насилия, стирающего уникальность объектов категоризации. Верно также и то, что сила человеческого языка заключена в его способности совершить скачок из локального, который повлечет за собой повышенную нечувствительность к деталям. Вот как Хью Раффлз описывает японского коллекционера насекомых.

После долгих лет коллекционирования он обрел глаза жука («*mushi*» eye) и видит все в природе с точки зрения насекомого. Каждое дерево для него — отдельный мир, каждый листик отличается от другого. Насекомые научили его тому, что общие существительные, такие как *насекомые*, *деревья*, *листья* и особенно *природа*, уничтожают нашу чувствительность к деталям. Они делают нас жестокими как концептуально, так и физически. «Ой, насекомое», — говорим мы, видя только категорию, но не само существо (2010: 345).

Тем не менее во многих случаях видение мира «глазами жука» в действительности заключается в следующем: мы путаем сущности, которые в противном случае могли бы считать разными. Такая путаница свойственна не только человеку, и действует она не только разрушительно.

Иренео Фунес, персонаж Борхеса, упоминавшийся в эпиграфе к этой главе, упал с дикой лошади и получил серьезную травму головы, в результате чего он больше не мог ничего забыть. Он стал «памятливым» («*memorioso*»). Однако живые самости в корне отличаются от Фунеса, который не мог забыть отличительные черты «каждого листа на каждом дереве в каждом лесу». Это, по замечанию Борхеса, не есть мышление. Жизнь мыслей зависит от смешения — своего рода «забывания» заметить различие. Общности, такие как виды и классы, возникают и процветают в мире через форму отношения, основанную на смешении. Реальность — это не просто уникальная сингулярность, ни на что не похожая. Кроме того, общности реальны, и некоторые из них возникают в результате отношений между живыми мыслями по ту сторону человека.

ЗНАНИЕ БЕЗ ЗНАНИЯ

С чего Америга, Делия и Луиза решили, будто догадались, на что лаяли их собаки? В более общем смысле: почему мы вообще надеемся когда-либо узнать другие самости, с которыми находимся в отношениях? Даже если мы признаем, что нечеловеческие формы жизни являются самостями, не существует ли, выражаясь словами Деррида (2008: 30), такой «пропасти» («*abyssal*

rupture»), отделяющей нас от них, что их самости было бы лучше рассматривать как «существование, не поддающееся концептуализации» (9)? Возможно, эти «абсолютные Другие» (11) похожи на льва Витгенштейна: даже если бы они могли говорить, кто бы их понял? Ответ Томаса Нагеля (1974) на вопрос, заданный им своим коллегам-философам, — «Каково быть летучей мышью?» — не вызывает сомнений: хотя у летучих мышей, скорее всего, есть свой способ бытия (по сути, у них есть некоторая самость), вряд ли мы когда-нибудь узнаем это достоверно. Мы просто слишком разные.

Конечно, Америга, Луиза и Делия никогда точно не узнают, о чем думали их собаки, лая на встреченную ими дикую кошку за мгновение до того, как она набросилась на них, но предположения женщин могут быть весьма правдоподобными. Как в таком случае могла бы выглядеть реляционная теория, основанная не на поиске надежного знания о других существах, но на условных догадках, которые эти женщины вынуждены были строить о догадках своих собак? В основе такой теории не будет лежать то, что Харауэй (2003: 49) называет «несводимым различием» («irreducible difference»); ее жизненная среда не будет ограничена отказом от концептуализации или его логической противоположностью — абсолютным пониманием.

Я рассматриваю абсолютную инаковость, несводимое различие и несоизмеримость как препятствия, которые наша реляционная теория должна стремиться преодолеть. Существование различий совершенно непостижимых и настолько невообразимых, что они являются, по критическому определению Пирса, «непознаваемыми» (1992d: 24), предполагает обратное: познаваемость основана на внутренней фрактальности [в смысле само-подобия, повторяющегося паттерна. — *Ред.*]. Это подразумевает существование «самого бытия» («being itself») во всей своей сингулярности, которую мы могли бы постичь, переняв «глаза жука». Эти полюса являют собой то, как существа могут относиться друг к другу и познавать друг друга.

Однако в случае «живой мысли» сходство и различие становятся интерпретативными позициями, которые могут иметь

последствия в будущем. Это не существенные черты, заметные с первого взгляда. Пирс пишет: «Всякая мысль и знание... [существует] в знаках» (CP 8.332). То есть любое мышление и знание так или иначе опосредованы.

Это играет важную роль в понимании отношения. Между объединениями живых мыслей, которые образуют живую, мыслящую и познающую самость, и теми живыми мыслями, посредством которых различные виды самости могут соотноситься друг с другом и в силу этого формировать объединения, не существует врожденного различия. Более того, поскольку самости являются локусами живых мыслей, эмерджентными и недолговечными точками в динамическом процессе, унитарной (единичной) самости не существует. Невозможно «быть» кем-то одним: «человек не является абсолютно индивидуальным. Его мысли суть то, что он “говорит сам себе”, то есть говорит другому себе, который просто рождается в потоке времени» (Peirce, CP 5.421). Поскольку для всех самостей любой опыт и любая мысль семиотически опосредованы, интроспекция, межчеловеческая интерсубъективность и даже межвидовое взаимопонимание и общение — явления одного порядка. Все они — знаковые процессы. Для Пирса картезианское *cogito* — «я мыслю» — не является исключительно человеческим, не находится в разуме и не обладает каким-либо исключительным и непосредственным правом на свой самый сокровенный объект — самость, отвечающую в нашем представлении за мышление.

В качестве иллюстрации Пирс призывает нас представить себе, как красный цвет выглядит в глазах других. Он пишет, что это явление вовсе не индивидуально и мы можем себе его вообразить. Мы можем даже составить некоторое представление о том, каков красный цвет для слепого человека, который никогда его не видел, но слышал от других, что он напоминает звук трубы: «Тот факт, что я могу видеть здесь определенную аналогию, доказывает мне не только то, что мое чувствование красного подобно чувствованию тех лиц, разговор которых слышал слепой, но и то, что чувствуемый им звук трубы весьма



Рис. 5. Так для длиннохвостого попугая выглядит сокол. Фото автора

подобен моему» (ср 1.314)¹⁶. В заключение Пирс делает предположение, что самопознание во многом напоминает эти процессы: «Мой метафорически настроенный друг, спрашивавший у меня о том, можем ли мы разделять чувства друг друга... мог бы также спросить у меня, уверен ли я в том, что красное выглядело для меня вчера так же, как оно выглядит и сегодня» (ср 1.314). Интроспекция и интерсубъективность семиотически опосредованы. Мы можем познавать себя и других только посредством знаков. Не важно, находится интерпретирующая самость в другом теле или является

16/ Далее в этом параграфе (ср 1.314) Пирс связывает нашу способность вообразить себя другим человеком со способностью представить себя животным.

нашим психологическим «другим я», которое «просто приходит к жизни в потоке времени», подобно тому как знак интерпретируется новым знаком в семиотическом процессе, посредством которого возникают мысли, разум и само наше бытие в качестве самости.

Эта опосредованность не означает, что познание самостей невозможно, совсем наоборот: она служит основой для этой возможности. Поскольку абсолютного «непознаваемого» не существует, нет и абсолютной несоизмеримости. Мы кое-что знаем о восприятии красного цвета слепым человеком, о том, каково быть летучей мышью, или о том, что думали собаки за мгновение до нападения, — неважно, насколько опосредованным, условным, ошибочным или поверхностным будет наше понимание. Отношения самостей строятся подобно отношениям мыслей: мы все — живые и растущие мысли.

Это положение иллюстрирует простой пример. Руна делают пугала, а вернее, «отпугивателей длиннохвостых попугаев», чтобы защитить свои кукурузные поля от белоглазой аратинги. Для этого они связывают две одинаковые дощечки из пробкового дерева в виде креста, а затем красят их в красные и черные полосы, используя *ашуот*¹⁷ и древесный уголь соответственно. Сверху они вырезают голову и рисуют на ней глаза, а иногда привязывают к краям дощечек полосатые хвостовые перья настоящего хищника, репрезентирующие хвост и крылья птицы (рис. 5).

Тщательно украшая это пугало, люди руна не пытаются «реалистично» представить хищника с человеческой точки зрения. Скорее, это попытка вообразить, как выглядит хищник с точки зрения попугая. Пугало — это иконический знак. Оно обозначает хищника, воспринимаемого кем-либо (в данном случае попугаем), в силу своего сходства с ним. Полосы, большие глаза и настоящие хвостовые перья этого пугала в определенной степени передают представление хищника попугаем. Поэтому не люди, а попугаи принимают эти пугала за хищных птиц. И тому есть доказательства: эти пугала с успехом защищают поля от попугаев, и поэтому их в Авиле мастерят из года в год. Мы знаем кое-что

17/ Мандуру (*кечуа*): *Vixta orellana*, *Vixaseae* (*лат.*), аннато (*рус.*). О его использовании в Авиле см. Kohn, 2002b: 272–73.

о том, каково быть попугаем, благодаря тому, как на попугаев влияют наши догадки об их мышлении.

ЗАКОЛДОВЫВАНИЕ

Современные аналитические подходы не позволяют представить себе биологический мир, образованный живыми мыслями. Отчасти это является следствием распространения научного рационализма, согласно диагнозу, данному Максом Вебером относительно расколдовывания современного мира (1948a, 1948b). Мы все чаще рассматриваем мир с механистической позиции и поэтому упускаем из виду телос, значимость, отношения средства и цели (другими словами, значения (mean-ings), как я их называю, чтобы подчеркнуть тесные отношения между средствами и значениями), которые когда-то осознавали. Мир расколдован, ведь в нем теперь нет целей. Мир становится буквально бессмысленным. По мере того как этот взгляд на науку распространяется и охватывает все новые области, цели вытесняются в человеческую или духовную сферу, которая все сильнее сжимается и отрывается от обыденного мира.

Если современные формы знания и способы воздействия на нечеловеческий мир характеризуются пониманием его как механизма, то расколдовывание — вполне предсказуемое следствие. Будучи материальными объектами, машины служат средствами для достижения целей, определение и структура которых являются внешними по отношению к ним. Рассматривая какой-либо механизм, например посудомоечную машину, мы выносим за скобки цели, которые лежат в основе ее существования, а именно то, что ее кто-то построил с определенной целью. Применение такой логики к нечеловеческой биосфере, рассмотрение природы как машины, требует схожего вынесения за скобки и последующего приписывания целей людям, богам или Природе. Одним из результатов такого заключения в скобки является дуализм. Кроме того, мы начинаем упускать из виду цели как таковые. Когда мы начинаем подозревать, что, возможно, целей и, следовательно, значений не существует в принципе, расколдовывание распространяется в человеческую и духовную сферу.

Однако цели находятся не за пределами мира, а постоянно цветут в нем. Они — неотъемлемая часть жизненной сферы. Живые мысли «строят догадки» и таким образом создают будущее, в соответствии с которым они себя формируют. Образующая живой мир логика отличается от логики машин. В отличие от машин, живые мысли появляются целиком, а не составляются по частям кем-то извне. Присмотревшись к взаимодействию руна с другими видами существ, что я и собираюсь сделать при помощи антропологии по ту сторону человека, мы сможем осознать, что самости человеческого и нечеловеческого рода являются путевыми точками в жизни знаков, или локусами заколдовывания. Это поможет нам представить иной образ процветания в населемом нами мире по ту сторону человека.

Здесь я описываю некоторые свойства «самой жизни». И хотя я осознаю, что жизнь ограничена историческими условиями и появление определенных концепций возможно лишь в специфических исторических, социальных или культурных контекстах (Foucault, 1970), я хочу еще раз остановиться на том, что было более подробно описано в первой главе. Язык и связанные с ним дискурсивные режимы, в значительной мере обуславливающие наши мысли и действия, не являются замкнутыми. Безусловно, нам стоит быть осмотрительными в отношении того, как язык (а заодно и некоторые закрепившиеся в обществе способы мышления и действия) натурализует категории мысли. Тем не менее мы можем совершить смелую попытку: говорить о «самой жизни», не будучи полностью ограниченными языком, которым мы при этом пользуемся.

С онтологической точки зрения нечеловеческие самости обладают уникальными свойствами, которые связаны с составляющей их суть семиотической природой. И это для нас в определенной степени постижимо. Эти свойства отличают самости от объектов или артефактов. Универсальный подход, хаотично смешивающий вещи и живые существа, упускает это из виду. Мне кажется, в этом заключается слабая сторона исследований науки и технологий — основного подхода к изучению нечеловеческих существ в социальных науках.

Исследования науки и технологий помещают нечеловеческих существ и людей в одну и ту же аналитическую рамку посредством некоторого редукционизма, оставляющего без внимания концепции агентности и репрезентации. В результате характерные для человека воплощения этих концепций становятся подменой любой агентности и репрезентации. Это приводит к возникновению дуализма, в котором нечеловеческие сущности и люди наделяются смешанными свойствами — как людей, так и вещей (см. Главу 1).

Например, Латур (1993, 2004), главный сторонник такого подхода, приписывает агентность либо тому, что можно репрезентировать, либо тому, что не поддается нашим попыткам репрезентации (см. также Pickering, 1999: 380–81). Однако эти характеристики передают лишь то, что в терминологии Пирса называется вторичностью, то есть реальностью или грубой фактичностью рассматриваемой сущности (см. Главу 1), поскольку все что угодно может сопротивляться репрезентации или быть репрезентированным, и это только восстанавливает разграничение между материей и значением, которое исследования науки и технологий пытаются преодолеть. С одной стороны, по-прежнему есть материя (отныне наделенная агентностью), с другой — люди (чуть более недалекие и менее уверенные в своем всезнании), которые, в зависимости от обстоятельств, осуществляют верную или ложную репрезентацию.

Однако сопротивление — это не агентность. Объединяя их, мы закрываем глаза на виды агентности, фактически существующие по ту сторону человека. Поскольку телос, репрезентацию, интенциональность и самость по-прежнему необходимо учитывать, а способ возникновения и действия этих процессов по ту сторону человека теорией не описан, латурианские исследования науки вынужденно опираются на формы репрезентации и интенциональности, характерные для человека, анализируя при этом мир по ту сторону человека. Далее эти формы применяются, пусть даже метафорически, к сущностям, которые понимаются лишь в своей вторичности.

Вещества, например, проходят через «страдания» во время испытаний (Latour, 1987: 88), а иногда они с успехом становятся «ге-

роями» (89). Поршень двигателя надежнее, чем человек, «потому что он, через систему подводок, если можно так выразиться, *напрямую заинтересован* в правильном режиме подачи пара. Безусловно, его заинтересованность куда более непосредственная, чем у любого человека» (130; курсив Латура [цит. по: Бруно Латур. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества / пер. с англ. К. Федоровой, науч. ред. С. Милыева. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013]). Ученые, в свою очередь, используют «набор стратегий, чтобы вовлекать и заинтересовывать акторов-людей, и второй набор, чтобы вовлекать и заинтересовывать акторов нечеловеческой природы, необходимых для контроля за первыми акторами» (132).

Такой подход к нечеловеческой агентности игнорирует тот факт, что некоторые нечеловеческие существа, а именно живые существа, являются самостями. А самость не только можно репрезентировать, но она и репрезентирует сама. Для этого ей не обязательно «разговаривать». Не нужен ей и «представитель» (Latour, 2004: 62–70), потому что, как было сказано в первой главе, репрезентация выходит за пределы символического, а значит, и человеческой речи.

И хотя мы, люди, создаем различные культурные, исторические и лингвистические репрезентации нечеловеческих живых существ, что, несомненно, имеет последствия как для нас, так и для них, мы также живем в мирах, в которых репрезентация этими самостями нас может иметь жизненно важное значение. Поэтому меня интересует взаимодействие не с нечеловеческими существами в общем — при таком подходе объекты, артефакты и жизни считаются равнозначными сущностями, — а с живыми нечеловеческими существами через призму отличительных черт, делающих их самостями.

Агентами необходимо считать самости, а не вещи. Сопротивление — не то же самое, что агентность. Кроме того, вопреки утверждению Беннет (2010), материальность не наделяет жизненной силой. Самости — продукт особой реляционной динамики, включающей отсутствие, будущее и развитие, равно как и способность смешивать. Эта динамика возникает вместе с живыми мыслями и является их уникальным свойством.

АНИМИЗМ

Я хочу вернуться к истории, с которой началась эта книга. Если помните, во время охоты в лесу мне сказали, что нужно обязательно спать лицом вверх. Проходящий мимо ягуар увидит, что я могу посмотреть на него в ответ, и оставит меня в покое. Если я буду спать лицом вниз, предупредили меня, то ягуар вполне может разглядеть во мне добычу и наброситься на меня. Эта история заставляет нас осознать жизненно важное значение того, как ягуар видит человека. Из этого следует, что антропология не может ограничиться тем, как люди видят мир. Я писал, что, посмотрев на ягуара в ответ, мы позволяем ему относиться к нам как к самостям. Если, напротив, мы отведем взгляд, ягуар отнесется к нам как к объекту — *аича*, или мертвому мясу — и мы буквально можем им стать.

Лингвист Эмиль Бенвенист (1984) отмечает, что местоимения *я* и *ты* интерсубъективно определяют положение собеседников посредством взаимного обращения, поэтому их он считает настоящими «личными» местоимениями. Третье лицо, напротив, является скорее «не-лицом» (Benveniste, 1984: 221). Оно относится к чему-то вне дискурсивного взаимодействия. Если мы перенесем эти рассуждения на межвидовые контакты, то сможем заметить, что во время взаимных переглядываний ягуар и человек в некотором смысле становятся друг для друга личностями. А руна, кроме того, в некоторой степени становятся и ягуарами.

В самом деле, как я упоминал во введении, во всех низинных общинах руна жителей Авилы знают и боятся из-за их способности превращаться в ягуаров-оборотней. Человек, к которому ягуар относится как к жертве, вполне может стать мертвым мясом. Зато тот, в котором ягуар увидел хищника, сам становится хищником. Ягуары признают два вида существ: хищника и добычу, пуму и аича. Как и в случае с клещом, существа делятся на виды согласно тому, как их репрезентирует ягуар. И то, каким видом становится существо, имеет важное значение.

На языке кечуа пума значит просто «хищник». Например, крабоядного енота¹⁸, чей рацион включает, среди прочего, рако-

образных и моллюсков, в Авиле называют *чуру пума*, то есть хищник, охотящийся на улиток. Поскольку ягуар является квинтэссенцией хищничества, его называют просто пумой. Руна, выжившие после встречи с таким хищником, по определению становятся руна пума, или ягуарами-оборотнями (понятие «руна» — не только этноним: оно также означает «человек» [см. Главу 6]). Следовательно, для выживания необходимо, чтобы пума не увидела в тебе добычу. Однако при встрече с ней человек также становится другим видом существа, то есть пумой. Этот новообретенный статус переносится на другие ситуации и создает новые возможности.

Пума — это относительная (реляционная) категория, в этом случае весьма похожая на местоимения *я* и *ты* (см. Главу 6). То, что мы можем стать пумой, взглянув на нее в ответ, говорит о том, что мы оба являемся видами «я», то есть видами личности. Руна, как и прочие жители Амазонии, относятся к ягуарам и многим другим нечеловеческим существам как к значащим самостям, обладающим интенцией и душой. Пользуясь недавно реанимированным термином, можно сказать, что они являются анимистами; они считают нечеловеческих существ одушевленными — или, другими словами, личностями.

Современные теории анимизма, разрабатываемые такими учеными, как Дескола (2005) и Вивейруш де Кастру (1998), весьма отличаются от предшествующих им социально-эволюционистских и порой откровенно расистских версий и становятся важным подспорьем в критике западных механистических репрезентаций природы. Однако исследователей, подвергающих критике способы репрезентации природы «Западом», интересует лишь то, почему люди из других сообществ считают нечеловеческие существа одушевленными. В этом отношении такие подходы продолжают классическую традицию в исследованиях анимизма, представленную, например, в труде Леви-Брюля под названием «Первобытное мышление» (1926). Случай ягуара затрудняет этот проект: если ягуар репрезентирует человека, то вопрос нельзя свести лишь к тому, почему некоторые люди репрезентируют ягуара таким образом.

Мне кажется, анимизм сообщает о свойствах мира нечто большее, и поэтому обращение к нему занимает центральное

место в антропологии по ту сторону человека. Он передает возникающую с жизнью одушевленность, отсюда следует название книги — «Как мыслят леса». Анимизм руна вырос из необходимости взаимодействия с семиотическими самостями самими по себе и во всем их разнообразии. К нему отсылает онтологический факт: по ту сторону человека существуют другие виды мыслящих самостей.

Я, конечно, осознаю, что те, кого мы называем анимистами, вполне могут приписывать одушевленность сущностям любого рода, например камням, которые я бы не считал, в соответствии с предложенной здесь концепцией, живыми самостями. Если бы я строил свою аргументацию исключительно на анимистском мировоззрении, если бы все мои доводы были основаны на том, например, что руна думают, говорят или делают, это несоответствие могло бы стать проблемой. Но я так не делаю. Пытаясь направить внимание антропологии на то, что находится по ту сторону человека, я, среди прочего, ищу способ сделать общие утверждения о мире. Эти утверждения не обязательно совпадают с помещенной в определенный контекст позицией, например, с точкой зрения анимистов, биологов или антропологов.

«Как мыслят леса», а не «Как думают туземцы о лесе» (ср. Sahllins, 1995): сводя свое мышление к тому, как мыслят другие люди, мы неизбежно ограничиваем онтологию эпистемологией (Глава 1 предлагает решение этой проблемы). Здесь я делаю общее утверждение о самости. Оно не совсем этнографическое, потому что не ограничено этнографическим контекстом, хотя и выдвинуто, изучено и защищено при участии этнографии. Заявление заключается в том, что живые существа являются локусами самости. Я пришел к нему эмпирическим путем: оно выросло из моего внимания к отношениям руна с нечеловеческими существами, проявляющимся в процессе этнографического наблюдения. Эти отношения усиливают определенные свойства мира, тем самым заражая и меняя наше мышление о нем.

Можно сказать, что если для нас моделью вселенной является машина, то для анимистов это животная личность (animal person). У каждого своя правда в зависимости от онтологической

позиции: животные — это личности, а некоторые вещи в мире на самом деле напоминают состоящие из деталей машины (этим и объясняется успех научного редукционизма). Но моя цель не в том, чтобы определить, кто прав, или указать на недостатки каждой из сторон. Я рассматриваю, каким образом определенные виды взаимодействий, основанные на определенных допущениях, в свою очередь проистекающих из этих взаимодействий, усиливают неожиданные и реальные свойства мира, которые мы можем задействовать, чтобы мыслить по ту сторону человека в привычном нам понимании.

Анимизм руна ориентирован на прагматику. Главная задача этих людей, тесно взаимодействующих с обитателями леса в основном для того, чтобы их съесть, — проникнуть в эту обширную экологию самостей и извлечь для себя пользу из ее изобилия. Для этого нужно быть готовыми воспринимать неожиданные сходства между нами и другими самостями и в то же время осознавать отличительные черты множества видов самостей, населяющих лес.

ПЕРСПЕКТИВИЗМ

Как и многие жители Амазонии, население Авилы подходит к этой задаче через понимание других, которое Вивейруш де Кастру (1998) описал как «перспективистское». Эта позиция предполагает фундаментальное сходство между самостями и утверждает, что все виды самостей являются «я». Кроме того, она позволяет принимать во внимание уникальные черты, характеризующие различные виды существ. Из этого следуют два взаимосвязанных допущения. Во-первых, все разумные существа, будь то духи, животные или люди, считают себя личностями. То есть их субъективная картина мира идентична тому, как видят себя руна. Во-вторых, хотя все существа считают себя личностями, то, как их видят другие, зависит от видовой принадлежности обоих существ. Так, по мнению жителей Авилы, то, что нам кажется смрадом гниющей мертвечины, гриф воспринимает как сладковатый пар от дымящегося котла с клубнями маниока. В силу своих видоспецифичных привычек и нрава грифы населяют

другой мир, отличный от мира руна. Тем не менее, поскольку их субъективная точка зрения — точка зрения личности, они видят этот другой мир так же, как руна видят свой собственный (Viveiros de Castro, 1998: 478)¹⁹.

Склонность к перспективистскому видению охватывает ежедневную жизнь Авилы²⁰. Один из примеров — миф, объясняющий громкий крик амазонской бамбуковой крысы²¹. Однажды крыса спросила у бревна, как выглядят женские гениталии. Поскольку из таких бревен складывают дорожки в огороде, по которым часто ходят женщины, крыса посчитала, что бревно лучше других должно разбираться в этом вопросе²². Намекая на густые усы крысы, бревно ответило: «Они похожи на твой рот». Услышав это, крыса ответила: «Ой, да ладно тебе!»²³, после чего залилась громким похабным смехом, который сейчас ассоциируется с ее оглушительным, долгим и отрывистым призывом, а также ее звукоподражательным названием — *гунгута*²⁴. Для людей из Авилы юмор в этом мифе имеет не только явный сексуальный подтекст, но и перспективистскую логику.

Одинаковое имя у разных людей — еще один популярный повод для перспективистского юмора в Авиле и некоторых других общинах руна. Поскольку меня зовут так же, как одного мужчину в Авиле, люди постоянно шутили, что его жена замужем за мной²⁵. Его старшая сестра шутливо обращалась ко мне *тури* (брат сестры), а я в ответ называл ее *пани* (сестра брата).

19/ Поэтому Вивейруш де Кастру (1998: 478) приходит к заключению, что существуют многие природы (*many natures*), каждая из которых посредством тела связана с интерпретативным миром конкретного вида существ; при этом культура есть только одна — в этом случае культура руна. Такой способ мышления он называет «мультикультурализмом» и использует его как критику мультикультурной логики (много культур, одна природа), типичной для западной академической мысли, особенно под маской культурного релятивизма (ср. Latour, 1993: 106; 2004: 48).

20/ Более подробное обсуждение и множество других примеров перспективизма в повседневной жизни Авилы см. Kohn, 2002b: 108–41.

21/ *Dactylomys dactylinus* (рус. — Амазонская бамбуковая крыса).

22/ См. описание этих деревянных дорожек: Descola, 1996: 157.

23/ «Саки су».

24/ См. описание этого крика: Emmons, 1990: 225.

25/ Эта женщина была уже бабушкой, поэтому такая кокетливая шутка считалась безобидной. Над более молодыми, недавно вышедшими замуж женщинами подобным образом не шутят.

Женщина, носящая то же второе имя, что и моя сестра, называла меня братом, а та, у которой было имя моей матери, называла меня сыном. Во всех этих случаях общие имена позволяли нам иметь общую перспективу и установить нежные отношения, несмотря на разницу наших миров.

Без сомнения, перспективизм — это обусловленная историей эстетическая ориентация, которую, при всем уважении к Вивейрушу де Кастру, мы можем в этом смысле описать как «культурную». Однако это еще и обусловленный экологией усиливающий эффект, следующий из необходимости понять семиотические самости, одновременно осознавая их непрерывность и различия. Перспективизм — это ответ на трудности, возникающие при попытке проникнуть в экологию самостей, чьи реляционные сети простираются далеко за пределы человека. Он появляется во время повседневного взаимодействия с лесными существами.

Чтобы понять различные самости, населяющие лес, жители Авилы пытаются встать на их точку зрения и представить, как взаимодействуют различные перспективы. Один мужчина с большим удовольствием объяснил мне, как гигантский муравьед встает в позицию муравьев, чтобы обмануть их: когда муравьед просовывает язык в муравейник, насекомые принимают его за ветку и, ничего не подозревая, взбираются по нему. В своих взаимодействиях с животными руна во многом пытаются подражать муравьеде. Они стараются воспринять перспективу другого организма как часть большего целого. Именно эту стратегию они задействуют при создании пугала и в определенных техниках ловли рыбы. Отец Вентуры красил руки в темно-фиолетовый цвет раздавленными плодами *шангу* (дальний родственник имбиря)²⁶, чтобы панцирный сом²⁷ не заметил, как он пытается достать его из-под скал и валунов в реке.

Понимание того, как муравьед добывает муравьев, как сделать чучело, которое бы отпугивало длиннохвостых попугаев, или как рыбачить на панцирного сома, не привлекая к себе внимания, —

26/ *Renealmia* sp. (рус. — ренеалмия, семейство Имбирных).

27/ Карачама (*кечуа*); *Chaetostoma dermorynchon*, Loricariidae (*лат.*)

все эти экологические задачи требуют внимательного отношения к точке зрения, присущей другим организмам. Эта внимательность вырастает из того факта, что муравьи, длиннохвостые попугаи, панцирный сом и, по сути, все прочие формы жизни, образующие тропический лес, представляют собой самости. Они во всех отношениях являются продуктом собственной репрезентации и интерпретации окружающего мира, а также того, как другие обитатели этого мира репрезентируют их. Вкратце, это самости, имеющие точку зрения. Именно это одушевляет их, и эта одушевленность заколдовывает мир.

ОЩУЩЕНИЕ МЫШЛЕНИЯ

Жителям Авилы доставляет большое удовольствие найти точку зрения, заключающую в себе различные перспективы. Этот аспект перспективистской эстетики изящно передает еще один бытующий в Авиле миф. Повествование начинается с того, как главный герой чинит крышу своего дома. Когда к нему приблизился ягуар-людоед, герой крикнул ему: «Зять, помоги-ка мне найти дырки в тростниковой крыше. Для этого нужно тыкать в них палкой». Находясь внутри дома, заметить протечки в крыше довольно легко благодаря проникающему через них солнечному свету. Однако, поскольку крыша очень высокая, изнутри залатать дыры невозможно. Человек на крыше легко заделает эти дыры, но увидеть их он не может. Поэтому при починке крыши человек просит кого-то внутри просовывать через дыры палку. Внутренняя и внешняя перспективы особым образом объединяются: то, что можно было увидеть только изнутри, неожиданно становится заметным человеку извне, который, видя эти две перспективы частью чего-то большего, может что-то сделать. Поскольку герой обращается к ягуару как к зятю и видит его таковым, ягуар чувствует себя обязанным выполнить возложенные на него функции. Как только зверь заходит внутрь, герой захлопывает дверь, и строение мгновенно превращается в каменную клетку – ягуар попал в ловушку.

Перспективистская позиция – не просто практичный инструмент (как палка, объединяющая вид внутри и снаружи дома).

Она позволяет задержаться в том пространстве, где, подобно шаману, можно одновременно воспринимать обе точки зрения, а также их связь с чем-то большим, что, подобно пружинистому захлопыванию ловушки, внезапно охватывает их. Внимание жителей Авилы к таким моментам осознания — характерный признак амазонского мультиприродного перспективизма. Это упускается из виду, когда мультиприродный перспективизм рассматривают как более общую аналитику, лишенную своего шаманского элемента (см., например, Latour, 2004).

Я полагаю, что мифическое происшествие перспективистского характера, в котором герой воспринимает две различные точки зрения, находясь в позиции, объединяющей обе перспективы, передает и позволяет распробовать и познать нечто о «самой жизни». Это происшествие передает определенные аспекты мыслительной логики леса, а также ощущение ясного понимания этой живой логики в моменты ее возникновения. Одним словом, оно передает ощущения от мышления.

Опыт, позволяющий смотреть на вещи как с внутренней, так и с внешней позиции с опорой на нечто большее, заключающее в себе обе точки зрения, отсылает к рассуждению Пирса о том, как научиться двигать обеими руками одновременно и в противоположном направлении, чтобы те описывали в воздухе параллельные круги: «Чтобы научиться это делать, необходимо сначала проследить за разными действиями в разных элементах движения, и тогда вдруг всплывет общая концепция действия и прodelать его станет очень легко» (Peirce, 1992c: 328).

Схожим образом миф о попавшем в ловушку ягуаре передает то ощущение, когда самость «неожиданно» замечает, что различные перспективы дополняют более общее целое, которое объединяет их. Это ощущение напоминает то, что Бейтсон (2002) называет «двойным описанием», которое он считает основой жизни и разума. Размышляя о двойном описании, я опираюсь на упрощенный мной анализ этого понятия, предложенный Хуэй, Кэшмен и Диконом (2008). Бейтсон иллюстрирует понятие двойного описания посредством бинокулярного зрения. Распознавая сходства и систематически сравнивая различия между тем, что

видит каждый глаз, мозг производит «двойное описание» и таким образом интерпретирует каждый входной сигнал как часть чего-то более всеобъемлющего на высшем логическом уровне. Возникает нечто новое: восприятие глубины (Bateson, 2002: 64–65).

Бейтсон задается вопросом: «Какой паттерн связывает краба с омаром, орхидею с первоцветом, и всех их со мной, меня с вами, и всех нас вместе — с амебой, с одной стороны, и с хроническим шизофреником — с другой?» (2002: 7). Он дает следующий ответ: двойное описание действует в порождающей форму динамике, которая обуславливает характеристики этих сущностей и связь между ними. В ходе эволюции образование у «протокраба» набора довольно похожих конечностей сделало возможным адаптивную дифференциацию между ними (некоторые, например, развились в клешни и т. д.), что позволило организму в целом лучше «приспособиться» к своему окружению или репрезентировать его. Подобно тому как глубина возникает, когда мозг сравнивает дифференцированное повторение зрительной перспективы, краб как организм, чья форма в целом соответствует определенной нише (позволяя ему, например, ходить боком по морскому дну), возникает в ходе эволюции как воплощенная интерпретация повторения растущего различия между конечностями. Оба примера включают двойное описание.

Омар также возникает как форма, которая является воплощенным результатом двойного описания, включающего дифференцированное повторение семенных придатков. Посредством различных генетических механизмов отличительная общая форма орхидеи и первоцвета (каждый цветок приспособился к своим опылителям) также является результатом двойного описания, включающего дифференцированное повторение лепестков. Сравнивая краба и омара, а их, в свою очередь, с орхидеей и первоцветом, как это делает Бейтсон, мы также совершаем двойное описание; мы распознаем сходства и систематически сравниваем различия между ними, чтобы выявить двойное описание, участвующее в формировании характеристик каждого из этих организмов. Затем, когда мы сравниваем то, как мы использовали двойное описание, чтобы прийти к этому осознанию, с тем,

какую роль двойное описание играет в возникновении этих биологических форм, мы замечаем, что наша форма мышления является частью биологического мира и напоминает его; более того, благодаря двойному описанию высшего порядка двойное описание само по себе возникает как концептуальный объект.

Когда мы развиваем двойное описание из двойного описания, проявляющегося в мире, таким образом, что двойное описание предстает в качестве порождающей модальности разума, это дает нам дополнительный опыт мышления вместе с действующим в мире двойным описанием. Или, выражаясь языком этой книги: когда мы мыслим вместе с лесом, мы можем увидеть, как наше мышление напоминает мышление леса, обнаруживая при этом некоторые лесные свойства самой живой мысли и того, как мы их ощущаем.

Шаманская перспективистская эстетика размышляет об этом процессе и совершенствует его. В мифе о попавшем в ловушку ягуаре точка зрения высшего порядка «возникает... неожиданно», связывая внутреннюю и внешнюю перспективу как элементы чего-то большего. Это позволяет слушателю ощутить возникновение новой живой мысли и, по сути, передает ощущение от мышления. В Авиле этот процесс воплощается в личности шамана — амазонской квинтэссенции самости, поскольку все самости как таковые считаются шаманами (см. Вивейруш де Кастру, 1998) и все самости мыслят, как лес.

ЖИВАЯ МЫСЛЬ

Жизни и мысли — вещи одного порядка. Развитие мыслей через объединение с другими мыслями весьма напоминает отношения между самостями. Самости — это знаки. Жизни — это мысли. Семюзис живой. Поэтому-то мир и является одушевленным. Люди, например, руна из Авилы, которые проникают в сложную сеть живых мыслей и пытаются использовать ее элементы, погружаются в логику живых мыслей настолько, что их мысли о жизни начинают проявлять некоторые уникальные черты живых мыслей. Они мыслят вместе с мыслями леса и порой даже ощущают это, обнаруживая некоторые лесные свойства самой мысли.

Осознание живых мыслей и порождаемой ими экологии самостей подчеркивает уникальное свойство жизни: в отличие от камней, она мыслит. Я не ставлю перед собой цели обозначить некую основную жизненную силу или создать новый дуализм на смену старому, отделяющему людей от остальной жизни и мира. Цель в том, чтобы разобраться в некоторых специфических свойствах жизни и мысли, на которые мы не обращаем внимания, рассуждая о людях и нечеловеческих существах и их взаимодействии через призму материальности и предположений (зачастую скрытых) о лингвистической реляционности, основанной на символах.

По мнению Бейтсона, жизнь делают уникальной те ее описания, в которых «различие» есть «различимое различие» [*a difference which can make a difference*], то есть такое различие, которое действительно важно. — *Ред.*] (2000а: 459, цит. по: Бейтсон Григори. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / пер. с англ. Д. Я. Федотова, М. П. Папуша. М.: Смысл, 2000). Благодаря многослойности живых репрезентативных отношений, различия в характеристиках почвы меняют ситуацию для растений, погруженных в сложную семиотическую экологию. Эти различия могут сыграть большую роль и для других форм жизни. Семиозис явным образом включает в себя различия; мысль и жизнь развиваются, передавая существующие в мире различия. Правильное понимание некоторых из них — например, способность собак отличить пуму от оленя — является жизненно важным.

Однако для живой мысли различие — это не все. Клещ не замечает разницы между пумой и оленем, и это смешение является для него плодотворным. Рассмотрение того, как другие виды самостей населяют и одушевляют мир, подталкивает нас к переосмыслению представлений о реляционности, построенной на различии. Отношения между самостями не обязательно похожи на отношения слов в системе, которую мы называем языком. Отношение не основано ни на врожденном различии, ни на врожденном сходстве. В этой главе я изучил процесс, который предшествует нашему обычному осознанию различия или сходства и зависит от своеобразного смешения. Понимание роли смешения

ния (или забывания, или неразличения) в живой мысли поможет нам развить антропологию по ту сторону человека, способную анализировать многие виды динамики, которые лежат в основе жизни и мышления и не строятся на количестве различий.



Душевная слепота

Сон – впереди пробужденья,
Явь – продолжение сна;
Жизнь быстротечнее смерти;
Под глубиной – глубина?

Ральф Уолдо Эмерсон. Сфинкс

Рамун, тощий десятилетний мальчишка, шурин школьного учителя, высунулся из дверного проема в доме Иларио и взволнованно позвал: «Пуканья!» К тому времени мы были абсолютно уверены, что случилось что-то неладное. Пуканья и Куки до сих пор не вернулись. Тогда мы еще не знали, что их убила крупная дикая кошка, но начинали это подозревать. Минутами ранее на пороге появилась пошатывающаяся Уйки с зияющей раной на затылке. Иларио терпеливо промывал ее рану каким-то терпким алкоголем из моей аптечки первой медицинской помощи. Рамун по-прежнему питал надежду на то, что Пуканья неожиданно появится. Поэтому он позвал ее по имени еще раз. Когда она не появилась, он повернулся к нам и сказал: «Как ее там. Я зову того, кто стал дерьмом». Америга ответила: «Она, должно быть, превратилась в дерьмо. Так обычно поступают ягуары. Они просто испражняются ими»¹.

1/ «Исма тукус канга, пума исмаса исман».

Вернувшись по своим следам к заброшенным, окруженным лесом пашням, где женщины собирали лонхокарпус и где они в последний раз услышали лай собак, мы, наконец, нашли их тела. Собаки, действительно, были убиты, однако не съедены большой дикой кошкой; позже семья придет к выводу, что это был ягуар, а не пума, которую, как сначала предполагали женщины, собаки по ошибке приняли за оленя. Уйки не дожидая и до утра.

Самости, такие как Пуканья или мы, — создания недолговечные. Они могут попасть в неопределенные пространства, где они более не являются полностью взаимодействующими субъектами, которых можно назвать по имени и которые, как Пуканья, могут откликнуться на него, но еще не превратились в неживые объекты, такие как покойник, *айча*, или фекалии ягуара. Поэтому они также не могут обосноваться в окончательном пространстве тишины — *чун*, как его назвала Луиза. Скорее, самости можно встретить в пространстве где-то между жизнью и смертью, где-то в неопределенном пространстве «как ее там» (*машти*, на кечуа)², населенном практически безымянными — не совсем здесь с нами, но и не полностью где-то еще.

Эта глава — о тех пространствах и преобразованиях, резких поворотах, трудностях и парадоксах, которые охватывает слово *машти*. В ней содержится рассказ о путях распада самости и о сопряженных с этим трудностях для существ, живущих в экологии самостей. У кончины самости есть множество форм. Во-первых, конечно, это трагедия смерти организма. Однако есть и другие виды освобождения от телесной оболочки и способы сведения самости от целого к объектоподобной части другой самости. И, наконец, самости могут разрушиться, потеряв способность воспринимать другие самости и взаимодействовать с ними на равных.

Эта глава — о самостях, объектах и их взаимном образовании, особенно о том, как самости создают объекты и сами могут стать ими. Она также рассказывает о сложностях, с которыми нас сталкивает это жизненное обстоятельство, и о том, что эти трудности, специфически усиленные в особой экологии самостей в регионе Авила, могут поведать антропологии по ту сторону человека.



Рис. 6. Когда мертвых животных приносят с охоты домой, это вызывает живое любопытство у детей. Взрослые это старательно игнорируют. Фото автора

По меткому замечанию Йеспера Хоффмейера (1996: viii), начало жизни на этой земле репрезентирует момент, когда «что-то» стало «кем-то». Вместе с тем, строго говоря, это «что-то» не существовало до появления «кого-то». Дело не столько в том, что вещей не было до появления воспринимающих их существ, но, скорее, в том, что до возникновения живых мыслей на нашей планете ничто не находилось в отношениях с самостью как объект или другая самость. Подобно самостям, объекты тоже являются следствием семиозиса. Они зарождаются в семиотической динамике, превосходящей человека.

Поэтому данная глава посвящена различным видам распада самости, создаваемым жизнью. Она рассказывает о том, что Стенли Кавелл (2005: 128) называет «маленькими смертями повседневной жизни» — о множестве смертей, которые выводят нас из отношений. Важность смерти для жизни воплощает то, что Кора Даймонд (2008) называет «сложностью реальности». Это фундаментальное противоречие порой ошеломляет людей своей непостижимостью. Есть

еще одна сложность: иногда для некоторых такие противоречия оказываются чем-то совсем обыкновенным. Чувство дизъюнкции, создаваемое отсутствием этого осознания, также является частью сложности реальности. В обширной экологии самостей, где нужно выступать как самость по отношению к множеству других видов самостей, являющихся потенциальной добычей, охота выдвигает эти сложности на первый план; присущие жизни противоречия отражаются во всем мироздании (рис. 6).

ЖИЗНЬ ЗА ПРЕДЕЛАМИ КОЖИ

Существование конкретной конфигурации материи и смысла, образующей самость, скоротечно. На практике Пуканья и другие собаки прекратили быть самостями в тот момент, когда их убил ягуар. Живая самость концентрируется вокруг хрупких тел, однако это не значит, что она обязательно находится внутри тела, «замкнутая в оболочке из плоти и крови», как критически заметил Пирс (CP 7.59; см. также CP 4.551), или, выражаясь словами Бейтсона (2000а: 467), «ограничена кожей». Жизнь простирается за пределы конкретного телесного локуса самости. Благодаря репрезентации одних самостей другими, имеющей значение для последующих поколений, жизнь может протекать в своеобразной семиотической родословной.

Следовательно, за рамками индивидуальной смерти существует своего рода жизнь. Общность жизни и ее возможное протяжение в будущее фактически зависит от пространств, открываемых сингулярной смертью (Silverman, 2009: 4). Когда я был в Авиле, умерла Роза, мать Вентуры. Однако она не полностью прекратила существование. По словам ее сына, Роза попала «внутри» (*укуман*) мира духов-хозяев — существ, которые владеют лесными животными и защищают их (см. Главы 4–6), — и вышла замуж за одного из них. В «верхнем» мире (*яхуани*) нашего повседневного опыта от нее осталась лишь «кожа»³, отправившись в загробный мир, и оставила кожу детям, чтобы те предали ее земле во время похорон. В мире

духов-хозяев Роза станет нестареющей невестой и будет жить вне своей кожи вечно.

Со временем мы все перестанем быть самостями. Однако следы уникальной конфигурации, образующей то, что мы считаем своей самостью, могут выходить за рамки наших смертных, ограниченных кожей тел, и таким образом «мы» в некотором виде можем продолжить существование и после кончины «кожи». Во второй главе я писал о том, что самости порождены семиозисом. Они воплощают локус формирования интерпретанта, когда один знак интерпретируется другим, порождая новый знак. Следовательно, самость — это знак, который может простирается в будущее в том случае, если последующая самость, обладающая собственным телесным локусом, репрезентирует его в семиотическом процессе, посредством которого последующая самость зарождается как самость. Поэтому жизнь, хотя и она не является полностью бесплотной, может выходить за пределы любой ограниченной кожей самости, вокруг которой она в данный момент сосредоточена. Далее речь пойдет о том, что для выхода самости за существующие телесные пределы смерть играет важнейшую роль.

Самости существуют одновременно и в теле, и за его пределами. Они имеют конкретную локализацию и вместе с тем превосходят не только индивидуальное, но и человеческое. Это иллюстрирует, например, утверждение, что у самости есть душа. В Авиле душа — или, как здесь ее называют, используя слово испанского происхождения, *альма* — обозначает способы взаимного образования семиотических самостей через взаимодействие друг с другом. Душа возникает реляционно во взаимодействии с другими одушевленными самостями, размывая при этом привычные нам границы между видами существ.

В экологии самостей, населяемой руна из Авилы, отношение возможно при наличии души, *альма*. Поскольку, по мнению людей Авилы, животные «осознают»⁴ существование других видов, у них есть душа. Как собака, так и агути — крупный лесной грызун, употребляемый в пищу и считающийся, наравне с пекари, основ-

4/ Юяихуан (*кечуа*) — обладающие способностью мыслить, судить и реагировать на обстоятельства.

ной дичью (*айча* на языке кечуа), — обладают душой в силу своей способности «осознавать»⁵ и замечать существа, являющиеся по отношению к ним хищником или добычей. Агути способен обнаружить присутствие охотящегося за ним хищника — собаки и потому обладает душой. Эта реляционная способность имеет конкретное воплощение — физическое положение в теле. Желчный пузырь и грудина служат агути органами сознания и позволяют ему обнаруживать присутствие хищников. Осознание людьми присутствия других существ также имеет соматическую локализацию. Так, например, сокращения мышц сообщают о присутствии посетителей или опасных животных, таких как ядовитые змеи.

Поскольку душа, как качество относительное, находится в определенных частях тела, она может перейти к другим в результате поедания этих частей. Собак считают сознательными существами, обладающими душой, вследствие их способности обнаруживать агути и прочую дичь. Они могут усилить свое сознание, измеряемое их повышенной способностью обнаруживать жертву, поедая те самые органы, которые позволяют агути чувствовать присутствие собак. По этой причине люди из Авилы иногда скармливают своим собакам желчный пузырь или грудину агути.

Следуя той же логике, они усиливают собственное осознание других существ, употребляя в пищу части тела животных. Поскольку безоаровые камни, непереваренные отложения, которые иногда находят в желудках оленей, считаются источником осознания оленем присутствия хищников, охотники иногда выкуривают кусочки этих камней, чтобы скорее встретиться с оленем. Некоторые люди из Авилы становятся руна-пума, выпивая желчь ягуара; это помогает им перенять перспективу хищника и облегчает переход их душ в тела ягуаров после смерти.

Подобно людям из Авилы, Пирс считал душу маркером коммуникации и общности среди самостей. Он полагал, что душа приобретает некоторые общие свойства, присущие живой семиотической самости в конститутивном взаимодействии с другими подобными самостями⁶. Соответственно, Пирс находит «место души» не обязательно в теле,

5/ Рипарана (*кечуа*) — рассуждать, рассматривать, принимать во внимание.

6/ См. Peirce, CP 2.654.

хотя она всегда с ним связана, но как результат интерсубъективной семиотической интерпретации: «Когда я передаю свою мысль и мои чувства другу, который чувствует все то же, что и я, и я осознаю, что он воспринимает мои мысли и чувства, не живу ли я в прямом смысле в его мозгу и в своем собственном?» (CP 7.591). Душа, по мнению Пирса, не есть вещь с унитарно локализованным существованием, а нечто более похожее на слово, поскольку его множественные экземпляры могут существовать одновременно в разных местах.

Живые мысли выходят за пределы тел. Однако этот факт ставит свои проблемы. Как именно самости выходят за пределы тел, в которых они обитают? Когда и где эти самости заканчиваются? Простираясь за пределами тела, жизнь переплетается с фактом конечности существования, что представляет собой общую проблему. Это проблема, присущая жизни, и она является единственной проблемой, в которой экология самостей может позволить антропологии по ту сторону человека узнать что-то о том, как смерть является неотъемлемой частью жизни.

В Авиле эта проблема становится особенно заметной во взаимодействиях людей с руна-пума. Ягуары-оборотни — неоднозначные существа. С одной стороны, они — «другие»: чудовища, демоны, звери, враги; но, с другой стороны, это люди, которые сохраняют сильные эмоциональные связи и чувство долга перед своими живыми родственниками.

Двусмысленность этого положения создает серьезные проблемы. Недавно скончавшийся отец Вентуры в теле пумы убил одного из цыплят своего сына. Это разозлило Вентуру и заставило его усомниться в том, что его отец, ныне ягуар, продолжает считать его своим сыном? По этой причине Вентура вышел в лес возле его дома и громко сказал своему отцу, который был где-то рядом, вселившись в тело и заняв перспективу ягуара:

*Я не другой,
— Я твой сын.*

Даже когда я ухожу, ты должен следить за моими цыплятами⁷.

7/ См. транскрибированный (на кечуа) разговор Вентуры с пумой его отца: Kohn, 2002b: 349–54.

Вентура продолжал отчитывать своего отца за то, что тот вел себя не так, как подобает настоящему руна-пума: он должен сам добывать себе пропитание, охотясь в лесной чаще, а не похищать цыплят. «Этим ты собираешься заниматься, вместо того чтобы отправиться в горы? Если ты будешь здесь околачиваться, — сказал Вентура, — ты должен... поймать хоть что-то для меня». Вскоре — «прошло совсем немного времени, дня три или вроде того» — отец Вентуры в теле пумы начал выполнять свои обязательства: «Неожиданно он принес мне хорошего агути».

Вот как Вентура наткнулся на «подарок» своего отца. Сначала он обнаружил место убийства в кустах возле дома. Он заметил, что ягуар «вытоптал» поляну, «пока та не начала сиять». Оттуда Вентура проследовал по тропе, проторенной телом ягуара через заросли кустарника.

И затем я увидел это,
вот здесь лежала оторванная голова.

...

После этого я осмотрелся и заметил внутренности

...

И тогда пума потянул его еще дальше.

Активно жестикулируя, Вентура описывал обнаруженную им добычу.

Вся туша сверху донизу была объедена, но обе ноги были в хорошем состоянии.

Пума не только оставила сыну куски высшего качества, но и завернула их — прямо как копченое мясо, которое преподносят в качестве подарка приглашенному родственнику на свадьбе.

Оно было прикрыто листьями. Он просто завернул мясо в листья и оставил его.

Подарок пумы — наполовину съеденная, выпотрошенная туша агути — это тело, уже не осознаваемое как самость, но превратившееся в куски фасованного мяса. Ягуары-оборотни — неоднозначные существа. Никто никогда не уверен, действительно ли

они все еще люди. Не забудут ли они выполнить обязательства, возложенные на них семейными узами? А когда мы встретим их в лесу во всей их свирепой инаковости, не могут ли они быть личностью, перед которой обязательства есть у нас?

Однажды во время охоты Хуанику случайно встретил ягуара. Он выстрелил в него из своего маленького заряжающегося с дула дробовика — не слишком эффективного ружья для крупных диких кошек. Вот как он воссоздал это событие при помощи одной лишь многошаговой цепочки звуковых образов:

тъя

(ружье успешно выстрелило)

тци'о-

(звук, изданный раненым ягуаром)

тей'е-

(снаряд поражает свою цель)

хоу'у-х

(еще один звук, изданный раненым ягуаром).

Затем, неожиданно и несколько мягче Хуанику изобразил звук свинцовой дроби, попавшей в зубы ягуара,

тей тей тей тей.

Выстрелом ягуару раздробило зубы и оторвало несколько усов. Когда ягуар убежал, Хуанику поднял с земли несколько усов, засунул их — «*хуо'*» — в карман, упаковал наполовину съеденную добычу ягуара и отправился домой.

В тот вечер, по словам Хуанику, ягуар был по-прежнему с ним: «Он снился мне всю ночь». В том сне Хуанику явился давно умерший крестный отец; он выглядел совсем как в жизни, но, когда он открыл рот, чтобы что-то сказать, было видно, что зубы у него раздроблены. «Как ты можешь сделать такое своему *крестному отцу*? — спросил он Хуанику. — Как же я теперь буду есть?» Крестный отец Хуанику замолчал и тяжело вздохнул — *хха*, — как это делают ягуары, а затем продолжил: «В таком состоянии я не смогу есть. Вот так я и умру». Хуанику закончил свой рассказ: «Так он рассказал мне, что произошло... так душа общается с тобой

ночью, когда ты спишь». После долгой паузы Хуанику добавил: «Я подстрелил *это*. Я отправил это прочь»⁸.

Руна-пума — странное создание: оно появляется в образе крестного отца, но вздыхает, словно ягуар. Хуанику связан с *ним* ритуальными родственными связями, однако у него нет никаких угрызений совести по поводу того, что он подстрелил *это*. Руна-пума, говорившая с Хуанику, — самость; та же самая руна-пума, в которую он стрелял, — вещь⁹.

Противоречивая природа пумы упоминалась и в разговорах Иларио и его семьи об идентичности ягуара, убившего их собак. Спустя несколько часов после того, как Рамун звал Пуканью, семья нашла ее разорванное тело в лесу рядом с телом Куки. Судя по следам на земле и укусам на затылке, семья пришла к выводу, что собак убил ягуар.

Однако они по-прежнему не знали, *какой именно* ягуар это сделал. Они подозревали, что это был не обычный «лесной ягуар» (*сача пума*), а руна-пума, но одного этого было недостаточно. Один из членов семьи сформулировал вопрос следующим образом: «Чья пума будет нас так беспокоить?» В ту самую ночь они получили ответ. Всем приснился мертвый отец Иларио. Во сне Америки ее свекор пришел к ней в шляпе и попросил ее сохранить большой сверток с дичью, которую ему кто-то дал. Луизе приснилось, что она видела яички своего отца, а из его ануса вываливались кишки. Позже тем вечером ей приснились два теленка, один черный и один пестрый, которые, как она рассудила, принадлежали ее отцу, ставшему хозяином в царстве загробной жизни духов — хозяев леса (см. Главу 6).

Лусио, сына Иларио, не было дома. Он не слышал о нападении и появился лишь на следующий день после происшествия. Но ему в ту ночь тоже приснился его дед, стоявший «вон там, он просто разговаривал со мной и смеялся». Это убедило его в личности ягуара: «Наверняка это был мой мертвый дедушка, это он бродил поблизости». Следовательно, в теле ягуара была душа его деда, она

8/ См. текст на кечуа: Kohn, 2002b: 358–61.

9/ Говоря о пораненном животном, вместо *пай* (местоимение третьего лица, обозначающее живое существо независимо от пола и принадлежности к человеческому роду) он использует слово *чита* (чай «тот» + *-та* — показатель прямого дополнения), то есть *баларкани чита*.

бродила в зарослях возле дома, смотрела на мир глазами ягуара и воспринимала собак семьи как добычу.

Луσιο снился не безжалостный ягуар, а любящий дед, с которым они беседовали и смеялись¹⁰. Смех заразителен подобно плачу или зевоте. Он провоцирует смех у других и, таким образом, объединяет их посредством своего рода иконизма в виде подчинения общему чувству (см. Deacon 1997: 428–29). Выражаясь словами Пирса, смех объединяет людей в «непрерывную реакцию» (CP 3.613). Смеясь вместе, Луσιο и его дед на мгновение образовали в коммуникативной общности единую самость.

Тем не менее, насколько Иларио и его семья могли судить, этот ягуар — их любимый дедушка — напал на собак без всякой причины. Некоторые руна-пума нападают на собак, если их родственники не соблюдают запреты, предписываемые после смерти члена семьи. Но это был не тот случай, и причина нападения на собак оставалась непонятной. По мнению Луσιο, этот ягуар был «ненастоящим». Иларио считал, что это был «демон», «*сунай*». «Кто еще, — вопрошал он, — это может быть?» «Да, — подхватила его мысль Луиза, — он превратился в демона». Америга, которая всегда во всем сомневалась и пыталась докопаться до *причины*, задалась вопросом, не обращая его ни к кому конкретно: «Как же так, будучи личностью, он мог превратиться в такое создание?» Души, заявила Америга, похожи на нас, и таким образом они общаются с нами во снах. Однако в облике ягуаров в лесу они могут стать существом *другого* вида, которое больше не способно к участию и заботе; это существо даже не мертво, оно лишено души и личности.

Контакт Луσιο с его любимым дедушкой во сне и присутствие демонического ягуара в лесу — одно и то же. «Наверное, он мне приснился потому, что спустился и зашел нас проведать», — рассуждал Луσιο. Америга согласилась. Ягуарам-оборотням следует быть в горах, далеко от поселений людей. Поскольку дед Луσιο спустился из своей лесной обители, его душа смогла в ту ночь соединиться в смехе с душой внука во сне. Это также в некоторой степени объясняло нападение на собак.

10/ О смехе как о способе стимулировать разновидность социальности, которую Оверинг и Пассес (2000) называют «конвивальностью» (conviviality): Overing, 2000.

Вечером в доме родителей Лусио вспоминал недавнюю встречу с ягуаром в лесу. Учитывая обстоятельства и свой сон, он пришел к выводу, что животное также было воплощением его деда. Лусио хотел убить эту пуму. В своем воспоминании он делает ее «убиваемой» [Killable] (Haraway, 2008: 80), описывая как вещь, а не личность. Он использовал неодушевленное местоимение *чай* (*оно*) в сокращенной форме — *чи*, вместо одушевленного *пай*, которое на языке кечуа обозначают третье лицо независимо от пола или статуса человека:

чиллатами карка
это оно самое!

Его разозлило, что ружье не сработало, и он промахнулся: «Черт!» Лусио не сожалел о попытке убить этого ягуара, даже когда узнал, что в нем находилась душа его деда. Его дед, который во сне был больше, чем третьим лицом — фактически он стал своего рода *мы*, объединившись с внуком в смехе, — стал для него всего лишь вещью.

ЗАВЕРШЕНИЕ СМЕРТИ

Границы между жизнью и смертью всегда несколько размыты. Однако бывают моменты, когда их нужно сделать более четкими. Когда человек умирает, его или ее душа — или души, поскольку, по Пирсу, множество душ могут одновременно существовать в разных местах, — покидает тело. Она может перейти в тело ягуара, как в случае с душой деда Лусио, или «взойти» (*сикан*) в христианский рай, или стать хозяином в царстве духов — хозяев зверей.

То, что остается, — это *айя*. Айя на авильском кечуа имеет двойное значение. Во-первых, это неодушевленный труп, мешок кожи, который Роза оставила, чтобы Вентура и другие ее дети его похоронили. Во-вторых, это блуждающий призрак умершего, утративший и тело, и душу. Душа вменяет существу сознание и сопутствующую способность к отклику и сопереживанию другим существам. Отсутствие у айя души делает их особенно вредоносными для людей. Айя становятся *шикан*, то есть суще-

ствами «другого вида»¹¹, которые «больше не способны любить людей», как мне объяснили¹². Особенно это касается отношения к членам семьи. Айя больше не видят в родственниках тех, кого они когда-то любили. Меньше всего чувств и наибольшую отчужденность айя питают к детям, родившимся после их смерти, и потому часто насылают на них болезни. И хотя у айя нет сознания и души, они бродят по местам, в которых бывали при жизни, безнадежно пытаюсь восстановить связь с миром живых. Делая это, они вызывают болезнь в их семьях посредством своего рода «плохого воздуха», известную как *хуайраска*.

Айя обитают в неупорядоченном пространстве. Мы знаем, что они мертвы, но сами они думают, что все еще живы. Поэтому через две-три недели после смерти и похорон человека проводится ритуальное празднование — *айя пичка*¹³. Оно призвано избавить живых от опасностей, связанных с присутствием айя, и таким образом окончательно отделить мир живых самостей от мира самостей мертвых. Этот ритуал начинается ранним вечером и длится до следующего утра. Затем подается специальная трапеза (см. Главу 4). Празднование айя пичка состоялось после смерти Хорхе, мужа Розы и отца Вентуры, Анхелики и Камило. Первая часть — вечеринка с выпивкой в заброшенном доме Хорхе — началась ранним вечером и длилась всю ночь до рассвета.

И хотя некоторые плакали, раздавались также характерные стенания-песнопения, часто сопровождающие траур в Авиле, настроение по большей части было веселым. Фактически к Хорхе относились так, будто он был все еще жив. Войдя в дом Хорхе, его дочь Анхелика поставила рядом с кроватью, на которой он некогда спал, бутылку домашнего вина *виниллу* со словами: «Вот, выпей этой сладкой воды»¹⁴. Затем некоторые приносили ему миски с рыбным супом. Когда его сосед поставил бутылку виниллу на скамью, другая

11/ «Шикан тукун».

12/ «Руната мана ллакин». В Авиле глагол *ллакина* обозначает одновременно грусть и любовь. В авильском варианте кечуа для обозначения любви нет конкретного слова, зато оно есть в андско-эквадорском кечуа (*юана*). В известных мне андских диалектах *ллакина* означает только грусть.

13/ Также известная как «ая буда» или «ая тулана».

14/ «Кай мишки якута упингу».

бутылка упала. Тогда кто-то заметил, что Хорхе немного захмелел и теперь сбивает бутылки. Перед нашим отходом в дом Камило, находившийся по соседству, муж Анхелики, Себастьян, сказал: «Дедушка, подожди здесь, мы скоро вернемся»¹⁵.

Несмотря на то что люди относились к Хорхе так, будто он по-прежнему был частью узкого социального круга живых — шутили и разговаривали с ним, делились едой и напитками, временно оставляли его и затем снова вовлекали в поминальную вечеринку, длившуюся всю ночь, — целью этого ритуала было прогнать айя Хорхе, окончательно и навсегда воссоединив его с его последом (*пуну*), погребенным возле реки Хуатараку, где жили родители Хорхе, когда он родился¹⁶. Только когда этот пустой остаток самости, отмеченный айя, воссоединится с последом, обозначившим появление Хорхе как уникального воплощенного локуса самости, его призрак прекратит свои опасные странствия.

Мы бодрствовали всю ночь, пили и шутили, сидя у постели Хорхе. Когда начало светать — в это время Хорхе обычно выходил на охоту, — настроение изменилось. Кто-то пришел и раскрасил наши лица краской из ашиота. Красновато-оранжевый грим служил своего рода маской, сделавшей нашу природу, то есть наши человеческие самости, невидимой для айя Хорхе. Он больше не мог видеть нас как людей и потому не осознавал нашего присутствия; это удержит Хорхе в его обители.

Так оно и должно быть. Айя очень опасны для живых, и непосредственные контакты с ними, например встреча или разговор, могут привести к смерти. Для таких контактов нужно видеть мир с точки зрения этих неживых созданий, не-самостей. А это, в свою очередь, означало бы радикальное растворение нашей самости — событие, которое мы не смогли бы пережить.

Наши лица раскрашены ашиотом, мы выносим корзины с пожитками Хорхе и ставим их на тропинку, по которой его айя пройдет, чтобы воссоединиться со своим последом. Среди нас было много детей. Следуя советам взрослых, они говорили о Хорхе как о живом и призывали его пойти по той тропинке («Давай,

15/ «Шинака яяруку тиарангуй, асталла шамунчи».

16/ Место захоронения последа называется *пуну хуаси*, то есть «дом последа».

пойдем», — говорили они). Тем временем близкие родственники Хорхе сошли с тропинки и скрылись в лесу. Таким образом, аяя, неспособный узнать свою семью, друзей и соседей, продолжил путь, овеваемый по дороге листьями *аяя чини*, нежгучей разновидности крапивы огромного размера¹⁷. Когда аяя Хорхе отошел, некоторые почувствовали легкое дуновение ветерка. Его куры, сидевшие в одной из корзин с вещами, испугались, что указывало на присутствие уходящего аяя.

В начале вечера Хорхе, хотя и был мертв, по-прежнему был личностью в своих отношениях с живыми людьми, был тем, с кем его родственники в тот вечер пили, ели, смеялись и разговаривали. Однако к концу вечера Хорхе оказался исключенным из этой общности сотрапезников. Он был навсегда отправлен в отдельную социальную и относительную область умерших.

РАСПРЕДЕЛЕННАЯ САМОСТЬ

Десубъективация происходит не только по причине физического растворения воплощенного локуса самости в смерти. Иногда все еще живые самости могут перестать считаться таковыми другими самостями. И хотя люди из Авилы признают собак полноценными самостями, порой они могут относиться к ним как к инструментам. Иногда они сравнивают собак с ружьями; это значит, что, подобно оружию, собаки расширяют охотничьи способности человека. Люди из Авилы с осторожностью следуют специальным предостережениям относительно орудий охоты. Например, они следят за тем, чтобы ни одна кость убитого ими животного не была выброшена вблизи источников воды для обмывания или питья из опасения, что ружье или ловушка, используемые для убийства этих животных, будут «погублены» (*жуаглифиска*).

Это правило распространяется и на собак. Семья Иларио внимательно следила за тем, чтобы не давать собакам большие кости оленя, убитого ими неделю назад. Вместо этого кости

17/ *Urera baccifera*, Urticaceae. Это тесно связано со жжением крапивы, используемой в качестве преграды для живых существ (например, собак и маленьких детей). То, что для отпугивания аяя используется не жгучая разновидность крапивы, вполне соответствует призрачной природе этого существа (см. Kohn, 2002b: 275).

выбрасывали в реку. В этом случае, поскольку не ружье и не ловушка, а собаки убили оленя, они также могут быть «погублены». По словам Иларио, их носы «закупорятся»¹⁸ и они не смогут чують дичь в лесу. Следовательно, в определенной ситуации собаки подобны ружью. Они становятся дополнением — оружием, расширяющим локус человеческой самости.

Люди тоже могут стать похожими на вещь инструментами. Они могут стать частями большего целого, придатками большей самости. На вечеринке Нарцисса, девушка лет двадцати, рассказала нам, как днем ранее она встретила самку и самца оленя и их олененка в лесу возле ее дома. Олени — желанная дичь, и Нарцисса надеялась, что ей удастся убить одного из них. Однако у нее была пара проблем. Во-первых, женщины обычно не носят ружья, и она сожалела о том, что была безоружна. «Черт! — воскликнула она, — если бы у меня была эта штука [то есть дробовик], это было бы отлично»¹⁹. Во-вторых, ее муж, у которого с собой было свое ружье и который находился поблизости, не заметил оленя. К счастью, однако, прошлой ночью Нарциссе, по ее словам, «приснился хороший сон». Он-то и привел ее к мысли, что они смогут добыть одного из этих оленей.

Перед Нарциссой стояла непростая задача: предупредить своего мужа о присутствии оленя, но в то же время не обнаружить для оленей своего присутствия. Она попыталась «закричать» сильно и вместе с тем тихо, заменяя усиление громкости удлинением слов:

«Алеха—ндру», — тихо выкрикнула я.

Напряжение в горле поглощало громкость звука, не уменьшая настоятельности ее сообщения. Она надеялась, что таким образом, олени ее не услышат. Однако ее попытка не удалась:

после такого зова
самка оленя заметила ее
и медленно повернулась [приготовившись бежать].

18/ «Хуаглин, синга тапарин».

19/ См. рассказ Нарциссы на языке кечуа: Kohn, 2002b: 214–15.

Точнее, попытка Нарциссы скрыть от оленей свое присутствие не удалась лишь частично. В отличие от самки, самец оленя «совершенно ничего не заметил».

Задача, с которой столкнулась Нарцисса — сообщить мужу об олене незаметным для животного образом, — указывает на распределение агентности по различным самостям, а также на то, как некоторые из этих самостей могут по ходу дела утратить свою агентность. В этом случае главным действующим лицом является Нарцисса. Сон — это конфиденциальная форма опыта и знания. Он привиделся именно ей, а не мужу. «Хороший сон» Нарциссы был важным действием. Способность ее мужа выстрелить в животное была всего лишь его непосредственным расширением.

Локусом причинности является агентность Нарциссы, ведь именно ее сон имел значение. Тем не менее она могла реализовать свой замысел, лишь выйдя за свои пределы (расширив себя) с помощью объектов. Она не могла подстрелить оленя без ружья, а поскольку в Авиле ружья обычно есть у мужчин, ей пришлось задействовать своего мужа. Однако в этом контексте он выступает не столько как человек, сколько как ружье: он становится объектом, инструментом, частью, посредством которой Нарцисса может выйти за свои пределы.

В этой ситуации Нарцисса представляла себе распределение самостей и объектов следующим образом: она и Алехандро должны были стать «единой личностью» в «непрерывной реакции» и вместе занять позицию хищника, стремящегося убить оленя (здесь — добычу). Другими словами, Нарцисса и Алехандро должны были стать единой эмерджентной самостью, подобно тому, как две самости становятся одной на основании своей общей реакции на окружающий мир (см. Peirce, CP 3.613). Отсюда, пишет Пирс, такая «непрерывность бытия» (CP 7.572) создает «свободно собранную личность, в некоторых отношениях гораздо более высокого уровня, чем личность, имеющая индивидуальный организм» (CP 5.421). Эта эмерджентная самость не распределялась бы равномерно. Нарцисса была бы локусом агентности, а Алехандро, подобно собаке Иларио, стал бы оружием — объектом расширения агентности Нарциссы.

Однако все пошло не так. Непрерывная реакция направила себя не в соответствии с видом, а с гендером, пересекая видовые границы и тем самым нарушая разделение на хищника и жертву, воображаемое Нарциссой. Самка оленя заметила Нарциссу. Ни самец оленя, ни муж женщины ничего не заметили. Не такого развития событий хотела Нарцисса. В этом случае она и самка оленя были мыслящими самостями, которых непрерывность бытия весьма неудобным образом объединила в самость высшего порядка. «Так ничего и не заметив», особи мужского пола стали объектами.

ВИДЕТЬ ПО ТУ СТОРОНУ СЕБЯ

Александро и самец оленя не восприняли присутствия других самостей. Это может быть опасно. Если межвидовые взаимодействия зависят от способности осознавать самость других существ, то ее потеря может обернуться для существ (например, этих двух мужских особей, попавших в сеть хищничества, формирующую лесную экологию самостей) настоящей катастрофой. При определенных обстоятельствах мы все вынуждены осознать другие виды разума, личностей или самостей, населяющих мироздание. В данной экологии самостей, связывающей Александро и самца оленя, самости должны осознавать вещество души (soul-stuff) других самостей, чтобы взаимодействовать с ними.

Другими словами, чтобы оставаться самостью в этой экологии самостей, необходимо осознавать вещество души других одушевленных самостей, населяющих мироздание. Для описания различных форм потери души, которые приводят к неспособности осознавать других обладающих душой самостей и относиться к ним, я выбрал термин *душевная слепота*. Этот термин заимствован мной у Кавелла (2008: 93), который использует его для представления ситуаций, в которых человек не может видеть других людей как людей²⁰. Поскольку в этой экологии самостей у всех самостей есть души, душевная слепота является проблемой не только человека, но и всего мироздания.

20/ Кавелл также задается вопросом, можно ли распространить это понятие на отношения людей и животных.

В экологии самостей Авилы душевная слепота отмечена изолирующим состоянием монадического солипсизма, то есть неспособностью видеть за пределами себя или своего вида. Она возникает, когда существа какого-либо вида теряют способность распознавать самость — души тех других существ, обитающих во Вселенной, и проявляется в нескольких областях. Чтобы дать представление о диапазоне и распространенности этого явления, я перечислю здесь несколько примеров. Например, нечто известное как охотничья душа²¹ позволяет охотникам осознавать присутствие добычи в лесу. Шаманы могут украсть эту душу, и тогда потерпевший больше не сможет обнаруживать животных. Без этой души охотники становятся «душевно слепыми». Они теряют способность относиться к своей добыче как к самости и потому перестают отличать животных от их окружения.

Охота становится проще, если душу теряет добыча. Мужчины, убившие во сне души животных, с легкостью добывают их на следующий день, поскольку эти животные, теперь бездушные, стали душевно слепыми. Они больше не могут обнаруживать охотящихся на них людей.

Шаманы способны красть души не только у охотников, но и у галлюциногенного растения айяуаска. Употребление растения, ставшего душевно слепым, не даст шаману-сопернику исключительной осведомленности о действиях других душ.

Невидимые стрелы, которыми шаман атакует своих жертв, приводятся в движение его жизненной силой (*самай*), обладающей душой. Когда стрелы утрачивают эту силу, они становятся душевно слепыми; они больше не направлены на конкретную самость и путешествуют бесцельно, без какого-либо намерения, причиняя вред любому, кто встретится на их пути. Душевная слепота аяя Хорхе очень напоминала выдохшиеся стрелы шамана и считалась опасной из-за неспособности вступить в нормативные социальные отношения со своими живыми родственниками.

В качестве наказания взрослые иногда тянут детей за клочок волос до тех пор, пока не раздастся характерный треск. Эти дети

временно становятся душевно слепыми и ошеломленными; они не могут взаимодействовать с другими.

Темя и особенно родничок²² являются важным порталом для прохождения жизненной силы и вещества души. Душевную слепоту можно также вызвать, вытянув жизненную силу через родничок. По описанию Делии, убивший собак ягуар «укусил их — *та'* — за их выслеживающие животных [animal-following] макушки»²³. *Та'* — это иконическое наречие, звуковой образ, описывающий «момент соприкосновения двух поверхностей, одна из которых обладает большей агентностью и потому изменяет другую» (Nuckolls, 1996: 178). Это точно передает воздействие клыков ягуара на череп собаки и последующее проникновение в него. То, что люди Авилы сочли такой укус смертельным, во многом связано с тем, что эта часть тела допускает интерсубъективность. Смерть собак была результатом полной потери способности к выслеживанию животных — радикальной и мгновенной душевной слепоты.

Чтобы попасть в мир, населенный волевыми существами, людям требуется некоторое представление о мотивациях других. Наша жизнь зависит от способности верить в предварительные догадки о мотивациях других самостей и действовать в соответствии с ними²⁴. Люди из Авилы не смогли бы охотиться или иным способом выстраивать отношения в экологии самостей, если бы не считали бесчисленное множество населяющих лес существ одушевленными. Потеря этой способности могла бы вырвать руна из этой сети отношений.

ХИЩНИЧЕСТВО

Охота в экологии самостей — непростое дело. С одной стороны, распределение еды и питья, особенно мяса, во всей Амазонии играет важнейшую роль в создании межличностных отношений, являющихся основой сообщества. У растущих детей должно быть достаточно мяса, их дедушки, бабушки и крестные родители также получают регулярные мясные угощения. Родственников,

22/ «Куруна» (*кечуа*).

23/ «Катина курунаштумандами та' каница».

24/ См. Bateson, 2000b: 486–87; Haraway, 2003: 50.

крестных родителей и соседей, пришедших помочь в очистке леса или строительстве дома, также нужно накормить мясом. В Авиле распределение мяса занимает центральное место в формировании и упрочении социальных связей. Вместе с тем это мясо, которое делят и потребляют, тоже когда-то было личностью. Признание личности животных всегда сопряжено с опасностью перепутать охоту с войной, а совместную трапезу с каннибализмом²⁵.

Чтобы замечать различные существа, живущие в этой экологии самостей, и выстраивать с ними отношения, их следует признать личностями. Однако для того, чтобы быть пищей, они должны в конечном счете стать объектами, мертвым мясом. Если самости, на которых охотятся, являются личностями, то не могут ли люди так же превратиться в лишённые человеческих качеств объекты хищничества? В действительности ягуары иногда нападают на охотников в лесу, а колдуны могут принимать облик хищников. Вот почему, по убеждению Вентуры, никогда не следует пытаться убить бегущего в дом агути, потому что он, безусловно является превратившимся в добычу родственником, который сейчас спасается от колдуна, принявшего обличье хищника. Хищничество обращает наше внимание на возникающие в экологии самостей сложности, когда самости становятся объектами или считают таковыми другие самости.

Как я уже упоминал, иногда люди употребляют животных в пищу не как мясо, но как самости, чтобы приобрести частичку их самости. Мужчины пьют желчь ягуара, чтобы стать пумой. Они также скармливают своим охотничьим псам грудную кость и другие части тела агути, содержащие душу. Все это потребляется в сыром виде, чтобы сохранить самость съеденного существа. По замечанию Карлоса Фаусто (2007), это является своего рода каннибализмом. В противоположность этому, во время совместной трапезы, когда люди ощущают общность не с теми, кого они едят, а со своими сотрапезниками, употребляемое в пищу животное должно быть преобразовано в объект. Важную роль в процессах десубъективации играет приготовление пищи: руна из Авилы, подобно многим жителям Амазонии, долго варят мясо и избегают

25/ См. подробное обсуждение этнологического значения этой дилеммы в Амазонии: Fausto, 2007.

таких кулинарных техник, как запекание, которое может оставить некоторые части мяса сырыми (Lévi-Strauss, 1969).

Экология самостей представляет собой относительную систему местоимений: *я*, *ты* и *оно* — позиции относительные и подверженные изменениям²⁶. Кто хищник, а кто добыча — зависит от контекста. Люди из Авилы с большим удовольствием рассказывают, как эти отношения могут иногда менять направления. Однажды, например, ягуар пытался напасть на большую сухопутную черепаху (*яхуати*), однако клыки ягуара застряли в карапаксе, и он был вынужден оставить не только добычу, но и свои зубы, которые сломались и застряли в панцире черепахи. Ягуар больше не мог охотиться и вскоре начал голодать. Когда ягуар, наконец, скончался, черепаха, большая любительница падали, по-прежнему с клыками ягуара в панцире, начала есть гниющую плоть своего бывшего хищника. Таким образом, ягуар превратился в добычу своей бывшей добычи. В основе этого *я* лежат отношения с *оно*, то есть с айча, добычей. Когда это отношение меняется и черепаха становится пумой, ягуар перестает быть хищником. Ягуары — не всегда ягуары; иногда истинными ягуарами оказываются черепахи. Принадлежность к тому или иному *виду* определяется тем, как ты видишь других существ и как они видят тебя.

Поскольку в этой всеобъемлющей экологии самостей межвидовые отношения в большинстве случаев имеют характер «хищник — жертва», особый интерес вызывают существа, взаимоотношения между которыми не соответствуют этой схеме. Например, неполнозубые млекопитающие (*Xenathera*) — отряд, включающий таких, казалось бы, разных существ, как ленивцы, муравьеды и броненосцы. Другое название этого отряда в системе Линнея — Эдентата (*Edentata*). На латыни это значит «ставший беззубым», что указывает на одну из самых поразительных особенностей этой группы, которую выделяют как биологи, так и жители Авилы: у ее представителей нет «настоящих» зубов — ни молочных, ни клыков, ни резцов, ни малых коренных. В лучшем случае у них развились лишь рудиментарные зубы (Emmons, 1990: 31).

26/ То, что Фаусто (2007) называет «направлением хищничества» («direction of predation»), может меняться.

Зубы — основной маркер хищника. Как-то раз Иларио рассказал об огромном ягуаре, которого люди из Авилы убили много лет назад. Его клыки были размером с небольшие бананы, и, по словам Иларио, деревенские женщины зарыдали, представив, сколько людей погубило от этих зубов. Поскольку клыки воплощают сущность хищничества, с их помощью люди засыпают жгучий перец в глаза детям, чтобы те тоже стали пумами. Без своих клыков ягуары перестают быть пумами. Люди говорят, что ягуары умирают, когда их зубы стираются.

В этом контексте представители отряда «беззубых» особенно выделяются. Легенда гласит, что четырехпалый муравьед (*сусу*) часто ссорится с ленивцем (*индиллама*), приговаривая: «И хотя у тебя есть зубы, руки твои все равно тонкие. Будь у меня зубы, я бы стал еще толще, чем сейчас». У ленивца есть рудиментарные колышковидные зубы, а у четырехпалого муравьеда, как и у его более крупного наземного родственника, гигантского муравьеда, зубов нет вовсе. Несмотря на отсутствие зубов, муравьеды — грозные хищники. Древесный муравьед может легко убить собаку. Он славится своей неутомимостью и стойкостью: чтобы повалить его на землю, может понадобиться множество выстрелов, а когда зверь оказывается на земле, охотнику часто приходится добивать его ударом палки по голове. Гигантский муравьед считается самой настоящей пумой. Пусть у него нет зубов, зато удар его острых когтей может быть смертельным. Во время моего пребывания в Авиле гигантский муравьед чуть не убил Хуанику (см. Главу 6). Как говорят, даже ягуар боится этого зверя. По словам Вентуры, когда ягуар встречает гигантского муравьеда, спящего между досковидными корнями дерева, он подает всем сигнал к тишине: «Тссс, не стучите по стволу, большой зять спит»²⁷.

Поскольку у броненосца нет настоящих зубов, он плохо вписывается в отношения «хищник — жертва» — экологический цикл самосохранения посредством превращения других существ в объекты. В отличие от муравьедов, броненосцы совсем не агрессивны и вовсе не считаются грозными хищниками. Вот как

Эммонс (1990: 39) описывает их безобидный характер: «[они] идут быстрыми мелкими шагами, покачиваясь и немного напоминая заводные игрушки, сопят, роют землю передними лапами и, кажется, не замечают ничего дальше одного–двух футов».

У броненосцев есть свой дух-хозяин, *армаллу курага* — Повелитель Броненосцев, во владении и под защитой которого они находятся. Вполне естественно, что вход в обитель этого властелина представляет собой туннель, напоминающий нору броненосца. Легенда гласит, что однажды человек из Авилы потерялся в лесу, где его нашел хозяин броненосцев и пригласил домой разделить трапезу. Когда подали угощение, перед мужчиной оказалась гора из кусков мяса броненосца — свежеприготовленных, с пылу с жару. Хозяин трапезы в той же самой пище видел приготовленную тыкву сквош. «Кожура» броненосца твердая, как у тыквы. То, что нам кажется кишками животного, хозяин видит как перемешанную массу семян, окутанных волокнистой и липкой мякотью в сердцевине тыквы.

Как и все броненосцы, их повелитель не имел зубов и, к удивлению человека, «ел», просто вдыхая через нос пар, выделяемый поданными блюдами. Когда он закончил, человек по-прежнему видел на столе перед духом-хозяином нетронутые куски мяса. Однако хозяин броненосцев уже поглотил всю их жизненную силу и, к ужасу человека, выбросил, считая их экскрементами.

Духи — хозяева леса, например армаллу курага, являются хищниками, как ягуары, и порой их считают демоническими. Однако вместо того, чтобы есть мясо и кровь, как это делают ягуары и другие демоны, Повелитель Броненосцев «ест» только жизненную силу, потому что у него нет зубов, которые обозначают «настоящего» хищника. В отличие от ягуара, в теле которого, по представлению Рамуна, Пуканья превратилась в дерьмо, у этого странного хищника нет зубов, чтобы есть мясо. Поэтому на самом деле он испражняется не настоящим дерьмом, а значит, процесс десубъективизации не может быть завершен. Затем хозяин обмазывает себя произведенными экскрементами, как краской.

Хозяин держит своих броненосцев в саду, и, как это обычно делают с тыквами, он стучит по ним, чтобы определить, «созрели»

ли они и можно ли их есть. Повелитель Броненосцев был добр к заблудившемуся человеку и предложил ему забрать одну из этих тыкв домой. Но каждый раз, когда тот пытался взять плод, он выскальзывал у него из рук вместе с вьющимся стеблем и листьями.

Время от времени люди пытаются извлечь выгоду из возможной обратимости отношений между хищником и добычей. Мужчины прибегают к помощи чар (*пусанга*), чтобы привлечь и заманить животного, а иногда и женщину. Обращаясь к чарам, мужчины хотят скрыть свои намерения, поэтому весьма знаменательно, что для важнейших из заклинаний используют череп и зубы анаконды. Наряду с ягуаром, анаконда является одним из самых страшных хищников. Однако, в отличие от ягуара, она ловит свою добычу посредством привлечения и заманивания. Из-за нее и звери, и люди теряются в лесу. Погрузившись в своего рода гипнотическое состояние, жертва начинает ходить кругами, которые постепенно закручиваются спиралью до тех пор, пока странник не окажется на месте, где прячется анаконда, ожидая его, чтобы раздавить своими объятиями. Охотники хотели бы стать таким хищником, как анаконда, которую жертва изначально не замечает.

Среди различных организмов, используемых для любовных или охотничьих чар, наиболее впечатляюще выглядит жукусинекрыл цвета голубого металла, которого Хуанику называет *кандарира*²⁸. Однажды во время поездки для сбора материала я разгреб лесную подстилку и обнаружил пару небольших сверкающих жуков, беспрестанно кружащих вокруг друг друга. По словам Хуанику, измельченные останки этих насекомых можно добавить в еду и напитки женщины, которую хочется привлечь. Женщина, попавшая под действие чар, будет безумно следовать за мужчиной, который их наслал. Этим насекомым можно также положить в охотничий мешок, чтобы привлечь диких свиней пекари к охотнику. В бесконечном кружении вокруг друг друга, подобно тому как змей Уроборус кусает себя за хвост, эти насекомые связывают воедино хищника и добычу таким образом, что их роли

оказываются перепутанными. Это является соблазнением; добыча теперь является хищником, и подлинный хищник включает это кажущееся изменение в свой способ хищничества. Соблазнение отражает не всегда эквивалентные способы, с помощью которых субъекты и объекты взаимно создают друг друга посредством всеобъемлющих сетей хищничества.

Похожая смена ролей происходит, когда жена молодого мужчины беременеет. В Авиле таких мужчин называют *аукашу яя*, что значит что-то вроде «отцы существ, которые еще не являются полностью человеческими» (*аука* относится к людям, которых считают дикарями, а также к некрещеным). Для того чтобы расти, плод нуждается в постоянном вливании семени и содержащемся в нем веществе души. Иларио объяснил: «когда семя передается» женщине во время секса, «вместе с ним переходит и душа»²⁹. Потеря вещества души, происходящая во время беременности, ослабляет мужчину. Однажды Розалина пожаловалась своей соседке, что ее сын стал ужасно ленив и не может охотиться с тех пор, как его жена забеременела. Из-за потери души ее сын стал душевно слепым к другим самостям в лесу. Люди из Авилы называют такое нарушенное состояние *аххуас*. Подобно своим беременным женам, будущие отцы чувствуют слабость по утрам, а после рождения ребенка они должны пройти обряд куада, включающий целый ряд ограничений. Кроме того, в течение всей беременности они становятся более агрессивными и склонными к дракам.

Эти будущие отцы теряют свою способность быть эффективными хищниками. Они становятся душевно слепыми, и это ощущается во всей экологии самостей леса. Звери внезапно отказываются входить в ловушки, расставленные будущими отцами, а если такие мужчины во время коллективной рыбалки опускают рыбный яд в воду, улов рыбы будет очень незначительным.

Осознав новый статус этих охотников, дичь больше не боится их. Звери чувствуют их слабость и, вместо того чтобы бояться их, ведут себя агрессивно и злобно. Более того, даже пугливые травоядные видят в этих некогда грозных охотниках добычу.

Смиренные и осторожные животные, такие как олень или серошейный лесной пастушок (*пусафа*), неожиданно приходят в ярость и иногда даже нападают на этих мужчин. Вентура рассказал мне во всех подробностях о том, что, когда его жена была беременна, олени в лесу дважды набросились на него, и один из оленей даже ударил его в грудь.

Сестра Вентуры, Анхелика, поймала малыша коати (носухи) в пружинный капкан и решила оставить его в качестве питомца. Держа это создание на руках, я спросил у Анхелики, может ли коати быть агрессивным по отношению ко мне. Зная, что я был одинок, женщина рассмеялась и ответила, дразня: «Только если ты *аукашу яя...*»

Порой из ослабленного и душевно слепого состояния будущих отцов извлекают пользу. В те дни, когда стада белогубых пекари все еще проходили через окрестности Авилы, охотники забирали мужчин в лес и использовали их как талисман для привлечения этих животных. Когда пекари, внезапно превратившиеся в хищников, яростно атаковали ослабшую и душевно слепую добычу-жертву, товарищи жертвы, сидевшие в засаде, выпрыгивали и убивали свиней.

И вновь процесс обольщения переворачивает роли хищника и добычи. Будущий отец, неспособный к восприятию самостей в лесу, стал объектом. Для пекари он — *айча*, мертвое мясо, а для своих товарищей — инструмент и талисман. Отношения хищника и добычи всегда вложены друг в друга, и от этого зависит успешное действие талисмана. То, что на одном уровне кажется переворачиванием отношений самости и объекта (на будущего отца охотится его бывшая добыча), на самом деле вложено в отношения более высокого уровня, которые меняют направление хищничества; руна, в этом случае распределенная самость, представленная действующей сообща группой охотников, восстанавливается в правах настоящего хищника, а свиньи становятся мясом благодаря временно десубъективированному состоянию будущего отца.

Вообще охотничьи чары привлекают животных, считающихся «сильными бегунами» (*синчи нури*). Среди них — тапиры, олени и краксы. Это также соответствует идее, что цель охотничьих

и любовных чар — приманить целенаправленные самости к мужчине. Однако на ленивца, малоподвижного и медлительного, чары не действуют. По этой причине чары применяют в отношении существ, у которых, как считается, много явной «агентности». Заманить можно только очень подвижные существа с очевидной интенциональностью. Заманивание добычи возможно именно благодаря ее агентности, в силу которой она ведет себя словно хищник. До того как стать мертвым, мясо дичи, айча, должно быть живым.

В связи с этим интересно отметить, что практически все охотничьи и любовные талисманы и зелья в Авилае происходят от животных³⁰. Есть, однако, одно замечательное исключение: *буху панга*, небольшое полуэпифитное выщущее растение из семейства Аронниковых³¹. У него есть необычное свойство: если бросить в ручей оторванные куски его листьев, они кружатся в танце на водной поверхности³². Танец листьев напоминает движения белых речных дельфинов (*буху*), резвящихся в местах слияния рек, — отсюда и название растения. Подобно зубам речного дельфина, растение может стать ингредиентом для зелья. Поскольку части его листьев притягиваются друг к другу и «держатся вместе» (*лутаримум*) на поверхности воды, это растение может привлекать дичь или женщину к человеку, который включил его в зелье. В общем, состав охотничьих и любовных зелий соответствует их задаче осуществлять привлечение, в него входят ингредиенты только животного происхождения, поскольку получают их из подвижных организмов. *Buhu ranga*, лист,двигающийся сам по себе, — исключение, подтверждающее правило.

Подобно различиям между хищниками и жертвами, в этой экологии самостей гендер также является меняющимся местоименным маркером. Когда я охотился или собирал растения в лесу, часто случалось, что мой спутник из числа руна обнаруживал дичь и говорил мне, чтобы я ждал позади, в то время как он бежал впереди, взведя курок и приготовившись к выстрелу. Неоднократно

30/ См. список: Kohn, 2002b: 469 n. 95.

31/ Также известная как *бухиа панга*, возможно, семейство Антуриум (*Anthurium*). *Pteromischum* sp. nov. — подрод растений рода Филодендрон (См. Kohn, 1992).

32/ Возможно, причина этого — необычайно высокое давление.

бывало так, что, когда я спокойно ждал его возвращения, та самая дичь, которую он преследовал, подходила ко мне. Такое случалось несколько раз. Стаи шерстистых обезьян высоко в кроне деревьев кружили вокруг меня. Капуцины скакали по ветвям прямо над моей головой. Одинокий мазама внезапно промчался перед моим носом, а небольшие стада ошейниковых пекари рискнули подойти так близко, что я почти мог до них дотронуться. Когда я спросил, почему животные подходят ко мне, а не к приманивающему их охотнику, мне ответили, что я, как женщина, был безоружен и, следовательно, животные не видели во мне опасного хищника и не были напуганы моим присутствием.

ОСТРАНЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Этнографическая работа в поле, связанная с интенсивным погружением в образ жизни — язык, обычаи, культуру — незнакомого общества, традиционно являлась предпочтительным антропологическим методом критической саморефлексии. Мы погружаемся в непривычную культуру до тех пор, пока ее логика, значения и чувства не станут нам знакомыми; этот процесс зачастую является болезненным и дезориентирующим, но в конце концов приносящим освобождение. По возвращении домой то, что нам раньше казалось само собой разумеющимся, естественным и знакомым способом действия, начинает казаться чужим и незнакомым. Работая в поле, мы входим в другую культуру, на некоторое время выходя из своей собственной.

Антропология позволяет нам выйти за пределы своей культуры, но мы никогда не покидаем границы человеческого. Перед нами всегда стоит задача проникнуть в другую культуру. Техники саморефлексивного остранения в Авиле, включающие формы антропологического блуждания руна, наоборот, основываются не на перемещении в другую культуру, а на принятии другого типа тела. Здесь незнакомой становится не культура, а природа. Существует множество тел, все они непостоянны, человеческое тело — лишь один из многих видов тел, в которых может обитать самость. Какая антропология может возникнуть вследствие такого остранения человека?

Поскольку еда сопряжена с осязаемым процессом телесного преобразования, эта форма рефлексивности часто связана с приемом пищи. Некоторые люди в Авиле шутливо называют съедобных муравьев-листорезов сверчками для людей (*руна хихи*). Сверчков едят обезьяны, и когда люди едят муравьев — целиком, а иногда даже сырых, вместе с хрустящим экзоскелетом и всем остальным, — они тоже в определенном смысле становятся обезьянами. Еще один пример: многие виды лесных и культурных деревьев, принадлежащие к роду Инга (семейство Бобовые, подсемейство Мимозовые), на языке кечуа называются *пакай*. Они дают съедобные плоды, которые можно сорвать с дерева и съесть. Мякоть вокруг семян воздушная, белая, водянистая и сладкая. Еще одно бобовое растение, *Parkia balslevii*, принадлежащее к тому же подсемейству, формой своих плодов на первый взгляд напоминает пакай. Плоды этого дерева тоже съедобны, но его ветви расположены высоко, и дотянуться до них не так-то легко. Перезрев или начав гнить, плоды падают на землю. Вследствие ферментации их мякоть становится коричневой, приторной и густой, как черная патока с неприятным привкусом. Дерево называется *иллахуанга пакай*, то есть пакай для грифа. Грифам гниющая еда кажется сладкой. Когда руна едят пакай грифов, они принимают точку зрения грифа и наслаждаются гниющими фруктами, будто свежими.

Восприятие насекомых в качестве подходящей пищи, а гниющих плодов сладкими — это то, что делают тела других видов. Когда мы едим муравьев, как сверчков, или гниющие пакай грифов, как нечто сладкое, мы покидаем собственные тела и входим в тела других существ. Таким образом мы видим *другой* мир с субъективной (*я*) точки зрения другого варианта осуществления. В эти мгновения мы живем в другой природе.

Чрезмерный интерес к размещению перспективы способствует почти дзен-осознанности своего состояния в любой момент времени. Луиза точно помнила, о чем думала в тот момент, когда ягуар убил ее собак в кустах. Банальность ее мыслей заметно контрастирует с нападением, происходящим в ту самую секунду³³.

Тогда мои мысли находились где-то далеко,
 а я размышляла: «Пойти ли мне к Марине или нет?»
 Мой разум находился где-то в другом месте, а я думала:
 «Чтобы пойти туда,
 я просто надену платье.
 Но у меня больше нет хорошего платья, чтобы переодеться».

Луиза с полной осознанностью описывает эти грезы, а заодно и себя саму, пусть даже, по ее словам, она находится *где-то далеко*. Она располагает себя «здесь», отображая свои мысли на другое «здесь» — место нападения ягуара на собак.

Нападение произошло в интимной женской сфере — заброшенных садах, мозаике полей и лесов, которые Америга, Делия и Луиза регулярно посещали, собирая рыбный яд, плоды пальмы чунда и прочие растительные продукты. Проникнув в эту область, ягуар вышел за границы своей территории в лесной чаще. «Неужели на берегах Суно нет горных хребтов? — сердито сказала Луиза. — Там ягуарам самое место»³⁴, — с мольбой в голосе пояснила она. Поскольку ягуар, убивший собак, несомненно, следил за женщинами, когда те посещали свои личные сады и поля, Америга, Делия и Луиза были возмущены. Они чувствовали, что присутствие ягуара в их интимной сфере было агрессивным вторжением. Делия отметила, что такие места должны быть безопасными от хищников. Вот как Америга описала нарушение ягуаром их интимного пространства:

Что за звери бродят вокруг наших старых жилищ
 и слушают, как мы писаем?
 Ягуар запросто разгуливает в тех местах, где мы писали.

Неловко представлять, как в такой интимный момент тебя видит другое существо. Это тоже форма остранения, которая вызывает сильное беспокойство: она подчеркивает уязвимую природу отдельной самости, сведенной к себе самой и ставшей душевно слепой, то есть оторванной от других и выставленной на обозрение могущественному хищнику.

ДУШЕВНАЯ СЛЕПОТА

Каково было бы «увидеть» себя непосредственно в процессе становления слепыми к нашим собственным душам? Эту ужасающую возможность описывает один из бытующих в Авиле мифов о провалившейся попытке искоренения демонов *хури-хури*, который Иларио рассказал своему племяннику Алехандро, когда в предрассветные часы они потягивали чай из гуаюсы. Стоит заметить, что существует любопытная параллель между этим мифом и испанским отчетом о восстании 1578 года (см. Введение). Согласно этому документу, все испанцы были убиты, за исключением одной девушки, которую пощадили потому, что один мужчина-индеец захотел на ней жениться.

С помощью древесной ящерицы люди обнаружили последнее убежище демонов хури-хури высоко на дереве *чунчу*³⁵. Чтобы демоны задохнулись, люди разложили вокруг дерева кучи жгучего перца и развели огонь. Все демоны, кроме одного, упали и разбились насмерть. Последний из упавших на землю хури-хури принял обличье прекрасной белой девушки. Молодой человек сжалился над ней. Они поженились, и у них появились дети. Во время купания детей демон начал потихоньку их есть («Высасывая их мозги, *чо чо*, через темечки», — к неудовольствию Иларио, вмешалась Америга). Однажды муж проснулся от магически насланного сна, терзаемый вшами. Он наивно попросил жену достать их из волос. Она села за мужем, в положении, в котором он ее не видел и не мог оглянуться назад, и начала расчесывать пальцами волосы. А затем мужчина почувствовал нечто странное.

Его шея
стала обжигающе горячей³⁶.

Он сказал, словно между делом, совсем без эмоций:

«Я истекаю кровью,
похоже, я ранен».

35/ Цедрелинг цепочковидная, семейство Бобовые, подсемейство Мимозовые (*лат.* *Cedrelinga cateniformis*, Fabaceae-Mimosoideae).

36/ См. текст этого мифа на кечуа: Kohn, 2002b: 136–39.

В конце он произнес тихим голосом, лишенным какого-либо чувства:

«Ты меня ешь».

Иларио пояснил: «Он не то чтобы разозлился, вовсе нет». Он просто сообщил — «вот так просто» — тот факт, что его едят заживо.

А он просто спал...

Она усыпила его до смерти.

Мужчина не может почувствовать, как его съедают заживо, с перспективы субъекта. Он не может по-настоящему «увидеть» свою жену, сидящую позади и поедающую его. Он не может посмотреть на нее в ответ. Вместо этого он ощущает собственную кончину с внешней бестелесной позиции. Он может лишь логически прийти к заключению, что он ранен, а затем — что его едят заживо, основываясь на физических последствиях этого действия. Он становится полностью «слепым» к себе самому как к самости. Он не ощущает боли и не страдает; он лишь фиксирует жжение кожи на шее. Только позже к нему приходит понимание, что причина этого — его собственная кровь, вытекающая из головы. Усилиями демонической жены он испытывает собственную смерть вне своего тела. До того, как его жизнь исчезнет в неразличимости: «Сон — впереди пробуждения, / Явь — продолжение сна; / Жизнь быстротечнее смерти; / Под глубиной — глубина?» — прежде чем из ступора он перейдет в сон, а из сна в смерть, он становится объектом для себя самого. Он становится бездейственным и бесчувственным. Лишь этот факт он и осознает, пусть и смутно. Это мрачный взгляд на мир, где агентность оторвана от чувствующей, целенаправленной, мыслящей, воплощенной и локализованной самости. Это конечная станция самости: радикальная душевная слепота, указание на мир, лишенный очарования жизни, мир, где нет ни самости, ни души, ни будущего — только следствия.



Межвидовые пиджины

Тот, кто говорит Ты, не обладает никаким Нечто как объектом. Ибо там, где есть Нечто, есть и другое Нечто; каждое Оно граничит с другими Оно; Оно существует лишь в силу того, что граничит с другими. Но когда говорится Ты, нет никакого Нечто. Ты безгранично. Тот, кто говорит Ты, не обладает никаким Нечто, он не обладает ничем. Но он состоит в отношении.

Мартин Бубер. Я и Ты

Собаки должны были знать, что с ними приключится в лесу в тот день, когда они были убиты. В разговоре с Делией и Луизой, состоявшемся дома вскоре после того, как мы похоронили тела собак, Америга удивилась вслух, почему собачьи компаньоны ее семьи не смогли предвидеть собственную кончину, а заодно почему она, их хозяйка, пребывала в неведении относительно уготованного им злого рока. «Пока я сидела возле костра, им не снились сны, — сказала она. — Собаки просто спали, а обычно им снятся яркие сновидения. Когда они спят возле костра, то лают *'хуа хуа хуа'*». Я узнал, что собакам снятся сны и, наблюдая за тем, как они спят, люди могут узнать значение их снов. Если бы, как предполагала Америга, собаки лаяли во сне *«хуа хуа»*, это указывало бы на то, что им снится преследование животных, и, следовательно, оно произошло бы на следующий день в лесу, потому что так собака лает, преследуя добычу. А если бы той ночью они лаяли *«куай»*, это было бы верным сигналом того,

что ягуар на следующий день их уььет: так собаки вопят, когда на них нападают дикие кошки¹.

Однако той ночью собаки не лаяли вовсе, и потому, к ужасу своих хозяев, не смогли предсказать собственную смерть. Делия заявила: «Поэтому они не должны были умереть». Осознание того, что система интерпретации снов, используемая людьми для понимания своих собак, не сработала, вызвало в некотором роде эпистемологический кризис. Женщины начали сомневаться, могут ли они вообще что-либо знать. Удрученная Америга спросила: «Как мы вообще можем что-то знать?» Все смущенно засмеялись, когда Луиза ответила задумчиво: «Да как это узнаешь? Теперь, даже если смерть достигнет людей, мы не сможем об этом узнать». Америга пришла к простому выводу: «Нам это не должно было быть известно».

В принципе сны и желания собак познаваемы, потому что все существа, а не только люди, взаимодействуют с миром и друг с другом как самости, то есть как существа со своей точкой зрения. Чтобы понять другие виды самостей, нужно просто научиться жить в их различных воплощенных точках зрения. Поэтому сновидения собак имеют важное значение. Не только из-за предполагаемой предсказательной силы сновидений, но и потому, что представление о непостижимости снов собак поставит под сомнение познаваемость целей и намерений самости любого вида.

Принятие точки зрения другого существа размывает границы, отделяющие разные виды самостей. В своих взаимных попытках жить вместе и понимать друг друга, собаки и люди, например, постоянно участвуют в общем межвидовом габитусе, в котором отсутствуют привычные для нас различия между природой и культурой. В частности, иерархические отношения, объединяющие руна и их собак, основываются как на использовании людьми собачьих форм социальной организации, так и на наследии колониальной истории Верхней Амазонии, связывающей людей в Авиле с миром светлокожих метисов за границами деревни.

Межвидовая коммуникация может быть опасной. С одной стороны, важно не допустить полного преобразования человеческой самости, чтобы не остаться собакой навсегда, а с другой — избежать монадической изоляции, которую репрезентирует описанная в прошлой главе душевная слепота, солипсическая обратная сторона этого преобразования. Чтобы нивелировать опасность, люди в Авиле прибегают к различным стратегиям межвидовой коммуникации. Данные стратегии раскрывают нечто важное о необходимости выйти за пределы человека и сопряженной с этим трудности: сделать это так, чтобы не растворить человеческое. Кроме того, они обнаруживают важные свойства присущей семиозису логики, понимание которых лежит в основе развиваемой мной антропологии по ту сторону человека. Чтобы выделить некоторые из этих свойств и направить исследование в определенное русло, я воспользуюсь эвристическим приемом и загадаю незначительную, но не дающую покоя этнологическую головоломку: почему люди в Авиле интерпретируют сны собак буквально (например, если собака лает во сне, это значит, что она будет схожим образом лаять на следующий день в лесу), тогда как собственные сны они интерпретируют главным образом метафорически (например, если мужчине снится, как он убивает цыпленка, на следующий день в лесу он подстрелит пернатую дичь)?

СЛИШКОМ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ

Экология самостей, в которой живут руна, их собаки и множество лесных существ, простирается далеко за пределы человеческого, но в то же время является «слишком человеческой»². Я использую это понятие, чтобы описать пути, которыми наши жизни и жизни других попадают в моральные сети, сплетенные людьми. Я хочу дать понять, что антропология, стремящаяся к более емкому пониманию человека, должна включить в объект

2/ Понятие «слишком человеческое» в некотором смысле отсылает к Ницше (Nietzsche and Hollingdale, 1986) и Веберу (1948b: 132, 348). В последующих абзацах я поясню специфику его использования в этой книге.

исследования тех, кто находится за пределами человека. При этом она также должна принимать во внимание то, как на эти отношения может повлиять собственно человеческое.

В первой главе я утверждал, что символическое упоминание является отличительным свойством человека. То есть символическое (на этой планете) присуще только людям. Мораль — это тоже характерная черта человека, поскольку для морального мышления и этичного поведения необходима символическая референция. Это требует способности на мгновение дистанцироваться от мира и наших действий в нем, чтобы порассуждать о возможных образах нашего будущего поведения, которое, как мы полагаем, может быть хорошим для других, то есть не нас. Это дистанцирование достигается посредством символической референции.

Моя цель заключается не в том, чтобы прийти к всеобщему пониманию надлежащей системы морали. Я также не утверждаю, что хорошее общежитие — то, что Харауэй (2008: 288–89) называет «процветанием», — непременно требует рациональной абстракции или моральности (хотя это и необходимо для рассуждения о добре). Однако, чтобы помыслить антропологию по ту сторону человека, которая не проецировала бы человеческие качества повсеместно, мы должны поместить мораль в определенный онтологический контекст. То есть мы должны быть точными в том, где и когда мораль появляется. Очевидно, что до появления людей на земле не было ни морали, ни этики. Мораль не является неотъемлемой частью нечеловеческих существ, с которыми мы делим эту планету. Возможно, моральная оценка действий человека и уместна, но это не относится к нечеловеческим существам (см. Deacon, 1997: 219).

Ценность (value), напротив, присуща более широкому нечеловеческому миру, поскольку является неотъемлемым свойством жизни. Есть плохие и хорошие вещи для живых самостей и их возможностей развития (см. Deacon, 2012: 25, 322). Здесь стоит иметь в виду, что под «развитием» я подразумеваю возможность учиться путем приобретения опыта (см. Главу 2). Поскольку нечеловеческие живые самости могут расти, уместно подумать о том, какие моральные

последствия будут иметь наши действия для их хорошего роста, то есть процветания³.

Как и в случае с символами, признание отличительности морали не означает, что она отрезана от источника своего появления. Мораль и ценность, равно как и символическая и индексальная референции, находятся в отношении эмерджентной непрерывности. При этом ценность простирается за пределы человека. Это — конститутивная черта живых самостей. Наши моральные миры могут влиять на нечеловеческие существа именно потому, что некоторые вещи для них хороши, а некоторые плохи. Если бы мы научились прислушиваться к этим существам, жизни которых переплетены с нашими, то узнали ли бы, что некоторые вещи, которые хороши или плохи для них, хороши или плохи также и для нас.

Это особенно верно, когда мы начинаем рассматривать, каким образом то, что заключает нас в себе, становится эмерджентной самостью, которая может включать в свои предстоящие конфигурации множество видов существ. Мы, люди, являемся продуктом множества нечеловеческих существ, которые явились, чтобы сделать и продолжают делать нас такими, какие мы есть. Наши клетки в некотором смысле сами являются самостями, а их органеллы когда-то в далеком прошлом были свободно существующими бактериальными самостями; наши тела — обширные экологии самостей (Margulis and Sagan, 2002; McFall-Ngai et al., 2013). Ни одна из этих самостей сама по себе не является локусом морального действия, хотя его можно обнаружить в более крупных самостях, обладающих эмерджентными свойствами (например, способность человека к нравственному мышлению).

По мнению Харауэй, многовидовое столкновение представляет собой важнейшую область для культивирования эти-

3/ Ценность (value) — предмет активного обсуждения в антропологии. Основное внимание дискуссии направлено на примирение различных форм ценности в человеческом мире (см. особенно Graeber, 2001; см. также Pederson, 2008 и Kockelman, 2011 о попытках примирить экономическую теорию ценности с теорией Пирса). Мой вклад в обсуждение подчеркивает, что человеческие формы ценности находятся в отношении эмерджентной непрерывности к базовой форме ценности, возникающей вместе с жизнью.

ческой практики. В нем мы наиболее явно встречаемся с тем, что Харауэй называет «значимой инаковостью» (Haraway, 2003). Мы сталкиваемся с инаковостью, которая оказывается радикально (значимо) другой, не являясь при этом несоизмеримой или «непознаваемой» (см. главу 2). Тем не менее в этих столкновениях мы можем войти в близкие (значимые) отношения с другими, которые радикальным образом не являются нами. Многие из этих самостей не являются нами самими, они также не являются и людьми. Другими словами, они не символические создания и, следовательно, не являются локусом морального суждения. По существу они понуждают нас искать новые способы слушать и мыслить за пределами наших моральных миров, что, в свою очередь, может помочь нам представить и сделать мир лучше и справедливее.

Более объемлющая этическая практика, которая внимательно анализирует жизнь в мире, населенном другими самостями, должна стать характерной чертой возможных миров, которые мы представляем и которые стремимся породить вместе с другими существами. Однако реализация этой практики и принятие решений относительно того, какой вид процветания приветствовать и как освободить место для многочисленных смертей, от которых зависит любое процветание, сами являются моральной проблемой (см. Haraway, 2008: 157, 288). Мораль — это основополагающая черта нашей человеческой жизни и одно из многих ее затруднений. Мы сможем лучше понять ее при посредстве антропологии по ту сторону человека; семиозис и мораль должно осмысливать вместе, потому что мораль не может появиться без символического.

Определитель «слишком» (в противоположность «отличительному») не является ценностно-нейтральным. Он несет в себе моральное суждение, подразумевая присутствие чего-то потенциально тревожного. Эта и следующие за ней главы рассматривают то, как руна погружены во множество проявлений слишком человеческого наследия колониальной истории, оказывающей большое влияние на жизнь в этой части Амазонии. Короче говоря, эти главы начинают рассматривать проблемы властных отношений.

ПЕРЕПЛЕТЕНИЯ СОБАК И ЛЮДЕЙ

Собаки и люди в Авиле живут во многих отношениях в независимых мирах. Люди часто игнорируют своих собак, и когда они взрослеют, хозяева даже не обязательно их кормят. Со своей стороны, собаки, кажется, тоже во многом игнорируют людей. Они отдыхают в прохладной тени под домом, гоняются за сукой соседей или, как сделали собаки Иларио за несколько дней до того, как были убиты, самостоятельно охотятся на оленей⁴. И все же их жизнь тесно переплетена с жизнью хозяев-людей. Это переплетение заключается не только в ограниченности дома или деревни. Оно также является результатом взаимодействия собак и людей с биотическим миром леса, а также с социально-политическим миром за пределами Авилы, с которым оба вида связывает наследие колониальной истории. Отношения собак и людей следует понимать с позиций обоих этих полюсов. Иерархическая структура, на которой эти отношения основываются, одновременно (но не в равной степени) является биологическим и колониальным фактом. Так, отношения хищничества соответствуют тому, как руна и их собаки относятся к лесу, а также к миру белых.

Посредством процесса, который Брайан Хэйр и его коллеги (Hare et al., 2002) назвали «филогенетической инкультурацией», собаки проникли в социальные миры людей настолько, что превосходили даже шимпанзе в понимании определенных аспектов человеческой коммуникации (например, различных указательных форм, определяющих местоположение еды). Чтобы выжить в Авиле, собака должна научиться правильным образом становиться человеком⁵. Исходя из этого, люди направляют своих собак по этому пути, подобно тому, как помогают молодежи перейти во взрослую жизнь. Они дают наставления собакам, как правильно жить, так же как они советуют это делать ребенку. Для этого они заставляют животных проглотить смесь из растений и других веществ, например желчи агути. Некоторые ингредиенты этой смеси, которая называется *цита*, вызывают галлюцинации и до-

4/ См. о самоодомашнивании собак: Coppinger and Coppinger, 2002.

5/ См. также Ellen, 1999: 66; Haraway, 2003: 41.

вольно ядовиты⁶. Поучая собак таким образом, люди в Авиле пытаются усилить человеческий этос поведения, который собаки должны разделять⁷.

Как и взрослым людям руна, собакам не полагается быть ленивыми. Для собак это означает, что вместо охоты на цыплят и прочую домашнюю живность они должны преследовать лесную дичь. Кроме того, собакам, как и людям, не полагается быть жестокими. Это значит, что собаки не должны кусать людей или громко на них лаять. И, наконец, собаки, как и их хозяева, не должны расходовать всю свою энергию на секс. Мне довелось наблюдать несколько раз, как люди давали цита собакам. Случай в доме Вентуры во многом типичен. По словам Вентуры, до того, как его пес Пунтеро открыл для себя самок, он был хорошим охотником, но, став сексуально активным, утратил способность чують зверей в лесу. Поскольку вещество души передается развивающемуся плоду через семя во время секса, пес, как и будущие отцы, которых я обсуждал в третьей главе, стал душевно слепым. Одним ранним утром Вентура с семьей поймали Пунтеро, перевязали его пасть куском виноградной лозы и связали ему ноги. Затем Вентура влил цита в пасть Пунтеро.

Делая это, он приговаривал:

[оно] охотится на небольших грызунов

не будет кусать цыплят

[оно] преследует стремительно

оно должно сказать «хуа хуа»

оно не будет лгать.

Манера разговора Вентуры с собакой была очень необычной. Я вернусь к этому позже, а пока дам лишь общие толкования. В пер-

6/ Основной ингредиент — внутренняя кора растущего в подлеске дерева под названием *цита* (*Tabernaemontana sapanho*, Аросупасеае). Среди других ингредиентов — табак и *луму кучи хуанду* (лат. *Brugmansia sp.*, *Solanaceae*), особая разновидность (специально для собак) сильнеешего наркотика, родственника белладонны, который иногда используют шаманы руна.

7/ Собаки принимают следующие человеческие качества:

1) В отличие от животных, они должны есть приготовленную пищу.

2) Некоторые считают, что у собак есть душа, способная попасть в христианский рай.

3) Они приобретают нрав своих владельцев; у подлых хозяев — подлые псы.

4) Потерявшиеся в лесу собаки и дети становятся «дикими» (*кечуа* — кита) и потому боятся людей.

вом предложении словосочетание «небольшие грызуны» косвенно отсылает к агути, на которых собаки должны охотиться. Второе предложение — это назидание: не нападать на домашних животных, а вместо этого охотиться на диких. Третье предложение призывает собак преследовать добычу, но не бежать впереди охотника. Четвертое предложение утверждает, что должна делать хорошая собака: находить дичь и поэтому лаять — «хуа хуа». В финальной фразе имеется в виду тот факт, что некоторые собаки «лгут», то есть лают «хуа хуа» даже тогда, когда добычи поблизости нет.

Когда Вентура вливал жидкость, Пунтеро попытался лаять. Однако, поскольку его пасть была связана, сделать этого он не смог. Когда его, наконец, отпустили, он спотыкался и весь день находился в оцепенении. Такая процедура сопряжена с реальными рисками. Многие собаки не переживают этого тяжелого испытания. Это свидетельствует о том, что физическое выживание собак зависит от проявления ими человеческих качеств. В обществе руна нет места для собак-как-животных.

Однако собаки — не просто животные, становящиеся людьми. Они также могут приобретать качества ягуаров, основных хищников леса. Как и ягуары, собаки являются плотоядными. Их естественная склонность (если только они не поддались внутренней лени) — охотиться на животных в лесу. Даже когда собак кормят растительной пищей, такой как сердцевина пальмы, люди в Авиле называют ее в их присутствии мясом.

Люди также считают собак потенциальными хищниками. Во время Конкисты испанцы использовали собак в атаках на предков руна из Авилы⁸. Сегодня собачья хищная природа отражена в особой ритуальной еде, которая является составляющей праздника, известного как айя пичка, о котором я говорил в предыдущей главе. Эту еду, приготовленную из сердцевины пальмы, едят рано утром после того, как дух умершего отправился обратно туда, где он или она родился(ась), чтобы воссоединиться с последом. Длинные трубчатые сердцевинки, оставляемые для этой трапезы в целости, напоминают человеческие кости (напротив, когда их

8/ См. Oberem, 1980: 66; см. также Schwartz, 1997: 162–63; Ariel de Vidas, 2002: 538.

готовят для повседневного употребления, они мелко порезаны)⁹. Похожие на кости сердцевины пальм в этом блюде заменяют тело умершего в своего рода «погребальном эндоканнибалистическом» праздновании, весьма похожем на другие обряды в различных частях Амазонии (возможно, что исторически также в окрестностях Авилы; см. Oberem 1980: 288), во время которых кости умерших употребляются в пищу их живыми родственниками (см. Fausto, 2007). Присутствующие на трапезе после отправления духа Хорхе отмечали, что собаки ни при каких обстоятельствах не должны есть сердцевину пальмы. Будучи преимущественно хищниками, собаки видят сердцевину как мясо и, подобно ягуарам и людям-каннибалам, могут начать относиться к людям как к добыче¹⁰.

Следовательно, собаки могут приобретать некоторые качества ягуара, но и ягуары также могут становиться собаками. Несмотря на свою очевидную роль хищников, ягуары – покорные собаки духов – хозяев лесных животных. По словам Вентуры, «тот, о котором мы мыслим, как о ягуаре, в действительности является собакой [духа – хозяина животных]».

Важно отметить, что в Авиле этих духов – хозяев животных¹¹, которые держат ягуаров в качестве собак, часто описывают как могущественных белых владельцев поместий и священников. Люди приравнивают животных-дичь, которыми владеют и которых защищают эти духи-хозяева, к стадам крупного рогатого скота, которые белые держат на своих ранчо. Следовательно, в некотором смысле руна из Авилы не так уж и отличаются от многих других жителей Амазонии, считающих человеческую и нечеловеческую социальность одним и тем же явлением. То есть для многих жителей Амазонии социальные принципы, обнаруживаемые в человеческом обществе, идентичны тем, по которым созданы общества животных и духов леса. Это происходит в обоих направлениях: нечеловеческая социальность информирует о понимании человеческого общества так же, как

9/ Считается, что мифические ягуары-людоеды относятся к человеку как к сердцевине пальмы.

10/ См. Fausto, 2007; Conklin, 2001.

11/ В Авиле их называют «хозяевами леса» (сача амугуна) или «повелителями леса» (сача курагагуна).

человеческая социальность информирует о понимании нечеловеческих (см. Descola, 1994). Однако Авила всегда была частью большой политической экономики, и в то же время она полностью погружена в лесную экологию самостей. Это означает, что «общество» руна также включает в себя ощущение тяжелых отношений руна с другими на широкой колониальной, а теперь и республиканской арене. В результате социальность, распространяющаяся на нечеловеческих обитателей леса, также сформирована слишком человеческими историями, в которые руна оказались втянутыми на протяжении многих поколений. Этим отчасти объясняется белый цвет кожи хозяев животных, обитающих в глубине леса (подробное обсуждение того, что именно здесь означает «белый», см. Главы 5 и 6).

Ягуары-оборотни — руна-пума — тоже собаки. Как Вентура объяснил мне это, ссылаясь на своего недавно умершего отца, когда человек «с ягуаром» (*пумаю*) умирает, его или ее душа отправляется в лес, «чтобы стать собакой». Ягуары-оборотни становятся «собаками» духов — хозяев животных. То есть они попадают в подчинение точно так же, как люди из Авилы, когда отправляются в качестве рабочих рук к землевладельцам и священникам. Следовательно, руна-пума — одновременно руна, могущественный хищник-кошка и покорная собака белого духа-хозяева животных.

Собаки не только символизируют затруднительное положение руна (быть одновременно хищником и жертвой, господствовать и покоряться), но и распространяют действия людей в мире за пределами деревни. Поскольку они служат разведчиками и часто обнаруживают добычу задолго до того, как это смогут сделать их хозяева, собаки увеличивают хищнические усилия руна в лесу. Кроме того, они наравне с людьми подвержены тем же угрозам хищничества со стороны ягуаров.

В дополнение к связям, которые они помогают людям формировать с лесными существами, собаки позволяют руна устанавливать связи с другим миром за пределами деревни — областью бело-метисных колонистов, владеющих ранчо в окрестностях Авилы. Собаки в Авиле удручающе недокормлены, в результате

чего они часто бывают очень нездоровыми. По этой причине им редко удастся произвести жизнеспособное потомство, и людям из Авилы часто приходится обращаться к посторонним, чтобы получить щенков. Неспособность собак к репродукции, являющаяся следствием действий человека, делает жителей Авилы зависимыми от других людей в деле размножения своих собак. Они также склонны заимствовать клички собак, используемые колонистами. В этом отношении имена Пуканья и Уйки — исключения. Более популярные клички для собак — Маркеза, Китенья и даже Тивинтца (топоним хиварского происхождения, обозначающий место территориального конфликта 1995 года Эквадора с Перу). Эта практика использования имен собак, предпочитаемых колонистами, является еще одним показателем того, как собаки постоянно соединяют руна с более широким социальным миром, даже когда они сами являются продуктом домашней социальности.

Выступая связующим звеном между лесным и внешним мирами, собаки во многом напоминают руна, которые, будучи «христианскими индейцами», исторически служили посредниками между городским миром белых и лесным миром аука, то есть нехристианского, «непокоренного» коренного населения, особенно народа ваорани (Hudelson, 1987; Taylor, 1999: 195)¹². Примерно до 1950-х годов руна вербовали могущественные землевладельцы для выслеживания и нападения на поселения ваорани; по иронии судьбы, это напоминает то, как мастифы испанских завоевателей были использованы для преследования предков руна¹³. Кроме того, в качестве наемных рабочих на ранчо руна продолжают помогать колонистам взаимодействовать с лесом, например охотясь для них.

12/ Несмотря на всю проблематичность (см. Uzendoski, 2005: 165) колониальных категорий, которыми на протяжении истории описывались руна (например, христиане и мансо [культурные, на языке кечуа — мансу] в отличие от язычников [аука] и диких [кита]), игнорировать их нельзя. Дело в том, что сегодня, по крайней мере в Авиле, они образуют идиому, через которую воплощается не столь очевидная, но вполне определенная агентность (см. Главу 6).

13/ Я благодарен Мануэле Карнейро да Кунье за то, что напомнила мне об этом факте, о котором свидетельствуют и несколько записанных мной устных преданий. См. также письменные отчеты очевидцев и фотографии, сделанные во время таких экспедиций (Blomberg, 1957).

Стоит также заметить, что собаки, которых жители Авилаы приобретают у колонистов, по большей части не принадлежат ни к одной узнаваемой породе. На большей части испаноязычного Эквадора таких собак пренебрежительно называют «руна» (например, *ун перро руна*), то есть «дворняжками». На языке кечуа, напротив, руна означает личность. Это слово используется как своего рода местоименный маркер позиции субъекта, поскольку все самости считают себя личностями; он наделяется самостоятельным бытием только как этноним в объективирующих практиках, таких как этнография, расовая дискриминация и политика идентичности (см. Главу 6). Тем не менее словом, которое на кечуа обозначает «личность», в испанском называют дворовых псов¹⁴. Не будет большим преувеличением сказать, что руна для многих эквадорцев обозначает собак, лишенных некоторого цивилизованного статуса, *sin cultura* — без культуры. В соответствии с этой примитивистской колониальной логикой, определенные группы собак и определенные группы коренного населения, а именно говорящие на кечуа руна, служат отметками на этом воображаемом пути от животного к человеку.

Межвидовые отношения часто включают в себя важный элемент иерархии; люди и собаки являются взаимно созданными, но при этом вовлеченные стороны всегда находятся в неравных позициях¹⁵. Одомашнивание собак, начавшееся примерно пятнадцать тысяч лет назад (Savolainen et al., 2002), отчасти было обусловлено тем, что прародители собак были высокосоциальными животными, которые жили в твердо установленных иерархиях доминирования. Часть процесса одомашнивания включала замену вершины этой иерархии таким образом, чтобы собаки приняли своего хозяина-человека в качестве нового вожака стаи. Отношения между человеком и собакой зависят от слияния собачьей и человеческой социальностей, и в какой-то мере они всегда предполагают постоянное установление отношений домини-

14/ Понятие «руна» используется в эквадорском варианте испанского языка для описания скота неопределенной породы. Оно также служит уничижительной характеристикой чего-либо, что якобы имеет «индейские» качества (например, грязные или потрёпанные вещи).

15/ См. также Haraway, 2003: 41, 45.

рования и подчинения (Ellen, 1999: 62). В колониальных и постколониальных ситуациях, в которые, например, погружены жители Авилы, это слияние приобретает обновленное значение. Собаки подчиняются своим хозяевам-людям таким же образом, как руна исторически вынуждены были подчиняться белым землевладельцам, государственным чиновникам и священникам (см. Muratorio, 1987). Однако это положение не является неизменным. Руна из низин, в отличие от говорящих на кечуа коренных народов, живущих в горах, всегда поддерживали относительно более высокую степень автономии от государственных властей. Следовательно, они и их собаки напоминают могущественных хищников-ягуаров, которые, в свою очередь, являются не совсем подневольными псами духов — хозяев животных.

Принимая точку зрения существа другого вида, мы в определенной степени «становимся» другим видом «вместе» с этим существом (см. Haraway, 2008: 4, 16–17). И все же такого рода переплетения опасны. Люди из Авилы стараются избежать состояния монадической изоляции, названной мной душевной слепотой, из-за которой они теряют способность к восприятию других самостей в мироздании¹⁶. Тем не менее они стремятся занять другую перспективу, не растворяя полностью ту самость, которая характеризует их положение как человеческих существ в этом мироздании. Душевная слепота и становление другим вместе с другим — противоположные крайности континуума, охватывающего различные способы обитания в экологии самостей. Поэтому существует постоянное напряжение между размытием межвидовых границ и сохранением различия. Сложность состоит в том, чтобы найти семиотические средства для продуктивного поддержания этого напряжения и не быть отброшенным в какую-либо крайность¹⁷.

16/ Что касается ачуаров, Дескола называет эту форму изоляции «солипсизмом природных идиом» [solipsism of natural idioms] (1989: 443). Учитывая предмет обсуждения данной главы, акцент, который Дескола делает на предполагаемый таким образом собой в коммуникации, является уместным.

17/ В обсуждении охоты у сибирского народа юкагиров Виллерслев (2007) подробно рассматривает эту угрозу человеческой идентичности, исходящую от отношений с животными. И хотя юкагиры приходят к иным решениям, основная проблема — социальная жизнь в мире, населенном различными видами самостей, — остается той же.

СНОВИДЕНИЯ

Поскольку сновидения – конфиденциальный способ общения, посредством которого души кардинально разных видов существ могут вступать в контакт, они служат важным местом для таких переговоров. По мнению людей из Авилы, сновидения являются продуктом перемещений души. Во время сна душа отделяется от тела, своего «владельца»¹⁸, и взаимодействует с душами других существ. Сны не являются комментариями к миру, они происходят в нем (см. также Tedlock, 1992).

Подавляющее большинство снов, обсуждаемых в Авиле, – об охоте или других лесных столкновениях. Большую часть их истолковывают метафорически, устанавливая соответствие между домашней и лесной сферами. Например, если охотнику снится, как он убивает домашнюю свинью, то на следующий день в лесу он убьет пекари. Ночью сталкиваются две души: одна – свиньи, другая – охотника руна. Убийство ночью домашнего воплощения свиньи имеет следствием то, что на следующий день ее лесное воплощение будет бездушным. Это создание стало душевно слепым, и его можно легко обнаружить и настичь в лесу, поскольку оно больше не опознает другие самости, которые могут быть в отношении него хищником.

Метафорические сновидения позволяют испытать определенные экологические связи между видами существ так, что их различия являются признанными и поддержанными без утраты способности к коммуникации. Это достигается в силу того факта, что метафора способна объединить в корне различные, но аналогичные и, следовательно, связанные сущности. Указывая на связь, она осознает и разрыв. После нормального пробуждения руна видит пекари в лесу как диких зверей, хотя во сне животные представляли перед ними в виде домашних свиней. Но все не так просто. Духи – хозяева животных, предстающих наяву перед руна в обличье пекари, видят в них своих домашних свиней. По этой причине во сне люди видят этих животных с позиции их духа-хозяина, во владении и под опекой которого они

находятся, — то есть домашними свиньями. Важно отметить, что духи — хозяева животных считаются доминирующими видами существ. С их позиции буквальным основанием для метафорического отношения между пекари и домашней свиньей является одомашненность животного (*animal-as-domesticate*). Буквальное и метафорическое — категории непостоянные. Для хозяев животных то, что мы считаем «природой» (например, «настоящие» лесные звери), таковым не является (ср. Strathern, 1980: 189); пекари — настоящие домашние свиньи. Можно сказать, что с позиции хозяина животных — господствующей и наиболее весомой — сон охотника о свинье является буквальным основанием, а встреча с пекари на следующий день в лесу — метафорой. В Авиле буквальное относится к традиционному толкованию мира, бытующему в определенной сфере. Метафора, напротив, объединяет точки зрения существ, населяющих различные миры. Следовательно, различие между фигурой и фоном (*figure and ground*) может меняться в зависимости от контекста. Неизменным остается то, что метафора устанавливает различие в перспективе между видами существ, принадлежащих к различным сферам. Метафора связывает точки зрения двух существ, распознавая при этом различие между населяемыми ими мирами, и потому служит эффективным тормозным рычагом, препятствующим размыванию личности руна во время их взаимодействия с другими видами существ.

СОБАЧЬИ ИМПЕРАТИВЫ

Как было сказано в предыдущей главе, сновидение помогло установить личность хищника, убившего собак. Виновной была пума умершего отца Иларио. Однако вопрос Америки остался без ответа. Почему собаки не смогли предвидеть собственную гибель? Она полагала, что их сновидения должны были раскрыть истинную природу столкновения с ягуаром в лесу.

Как могла Америга узнать, что ее собаки увидели во снах? Чтобы ответить на этот вопрос, важно сначала более детально уяснить, как люди в Авиле разговаривают со своими собаками. Говорить с собаками необходимо, но и опасно — руна не хотят в процессе разговора стать собаками. В таких щекотливых меж-

видовых переговорах важно придерживаться определенных способов общения, к анализу которых я сейчас и перехожу.

Руна полагают, что могут легко понимать значения издаваемых собаками звуков, поскольку занимают привилегированное положение в межвидовой интерпретативной иерархии, которая образует лесную экологию самостей¹⁹. Однако собаки при обычных обстоятельствах не способны понять весь диапазон человеческой речи. Как я писал ранее, если люди хотят, чтобы собаки их понимали, они должны дать *собакам* галлюциногенные вещества. То есть они должны превратить своих собак в шаманов, чтобы те смогли преодолеть границы, отделяющие их от людей. Я хочу более подробно рассмотреть сцену, в которой Вентура учил своего пса правилам поведения. Вливая галлюциногенную смесь в пасть Пунтеро, он повернулся к нему и сказал:

1.1 укуча-та тью тью

грызун-ВИН гнаться²⁰

[оно] охотится на небольших грызунов²¹

1.2 аталпа ама кани-нга

цыпленок ОТР.ИМП кусать-ЗБУД

оно не будет кусать цыплят

1.3 синчи тью тью

сильно гнаться

[оно] преследует стремительно

1.4 «хуа хуа» ни-н

«хуа хуа» говорить-3

19/ См. примеры такого собачьего лексикона: Kohn, 2007: 21 п. 30.

20/ Как и в первой главе, здесь я использую лингвистические конвенции для синтаксического разбора кечуа, предложенные Наколз (1996). Они включают: ВИН = винительный падеж; КОР = кореферентность или референциональное тождество; БУД = будущее; ОТР.ИМП = отрицательный императив; СОСЛ = сослагательное наклонение; 2 = второе лицо; 3 = третье лицо.

21/ *Укуча* обозначает класс мелких грызунов, включающий мышей, крыс, щетинистых крыс и мышевидных опоссумов. Это эвфемизм для *сику*, класса крупных употребляемых в пищу грызунов, включающего агути и пака.

оно должно сказать «хуа хуа» (так собаки лают, преследуя зверя)

1.5 *ама ллулла-нга*

ОТР.ИМП врать-ЗБУД

оно не будет лгать (то есть собака не должна лаять, будто преследует зверя, когда она этого не делает).

Теперь я могу объяснить причину этой чрезвычайно удивительной манеры речи²². Поучая своих собак, люди в Авиле обращаются к ним непосредственно, но в третьем лице. Это, как представляется, сходно с испанской системой *usted*, когда грамматическая конструкция третьего лица используется в прагматических контекстах второго лица, чтобы передать статус. Однако в языке кечуа такая система почтения отсутствует. Вопреки этому, руна, немного изменяя кечуа, импровизируют ее. Новое использование грамматических конструкций наиболее ярко прослеживается в строке 1.2. В кечуа *ама* обычно используется в отрицательном императиве второго лица, а также в отрицательном сослагательном наклонении, но никогда в сочетании с маркером будущего в третьем лице, как в этом случае. Я окрестил это необычное отрицательное управление «собачьим императивом»²³.

Трудность заключается в следующем: для того чтобы люди могли общаться с собаками, к ним нужно относиться и как к сознательным человеческим субъектам (т. е. «вы» [Yous] или даже «ты» [Thous]), и как к объектам (оно, [Its]), чтобы животные не смогли ответить. Вероятно, именно поэтому Вентура использует собачий

22/ Вот еще один пример из Авилы, не обсуждавшийся в тексте этой главы. Он описывает, как собак поучают, используя собачьи императивы и вливая смесь цита:

2.1 *тью-тью-нга ни-са*
преследовать-ЗБУД говорить-КОР
думая / желая она будет охотиться

2.2 *ама руна-та капари-нга ни-са*
ОТР.ИМП человек-ВИН лаять-ЗБУД говорить-КОР
думая / желая она не будет лаять на людей.

императив для асимметричной коммуникации с Пунтеро²⁴. Кроме того, отчасти этим можно объяснить то, что пасть животного была во время процедуры связана. Если бы собака сказала что-то в ответ, человек попал бы в собачью субъективность и таким образом потерял свой привилегированный статус. Связывая собак — фактически лишая их животных тел, — люди допускают появление у них человеческой субъективности. Следовательно, собачьи императивы позволяют людям безопасно сообщать этой частично индивидуализированной эмерджентной человеческой самости то, что касается частично деиндивидуализированной и временно подчиненной собачьей самости²⁵.

Иерархические отношения власти между собаками и людьми, раскрываемые в этой попытке коммуникации, аналогичны таковым между людьми и духами — хозяевами животных. Точно так же, как люди могут понять своих собак, хозяева животных могут легко понять речь людей, руна нужно только заговорить с ними.

- 24/ Что касается аномального использования отрицательного императива в сочетании с показателем третьего лица в форме будущего времени в строке 1.2 (ср. строки 1.5 и 5.3 в тексте и 2.2 в примечании 22): ниже представлены связанные конструкции, которые *считались* бы грамматически правильными в повседневном кечуа, на котором разговаривают в Авиле:

При обращении к собаке во втором лице:

3 *аталпа-та ама кани-и-чу*
цыпленок-ВИН ОТР.ИМП кусать-2ИМП-ОТР
не кусай цыплят

Рассказывая о собаке другому человеку:

4а *аталпа-та тапа кани-нга-чу*
цыпленок-ВИН ОТР кусать-3БУД-ОТР
она не будет кусать цыплят

или

4б *аталпа-та ама кани-чун*
цыпленок-ВИН ОТР кусать-СОСЛ
чтобы она не кусала цыплят.

- 25/ Люди способны заставить животных проявить человеческую субъективность, отказывая им в их теле. Сравните сообщения и легенды о мужчинах руна, раздевающихся перед схваткой со встреченными в лесу ягуарами. Таким образом они напоминают ягуарам, что под телесным габитусом кошки, который можно «снять», как одежду, те также являются людьми (см. Главу 6).

Действительно, я уже неоднократно наблюдал, как люди в лесу напрямую обращаются к этим духам. Однако при обычных обстоятельствах люди не могут легко понять хозяев животных. Чтобы свободно общаться с этими духами, люди принимают галлюциногены, особенно айяуаску, подобно тому, как собакам для полного понимания человеческой речи требуется галлюциногенная смесь цита. Люди используют эту возможность, чтобы соединиться узлами обязательств с духами-хозяевами, которые позволили бы им охотиться на принадлежащих духам животных. Один из важных путей установления таких связей лежит к дочерям духов-хозяев. Находясь под влиянием галлюциногенов, охотники пытаются развивать с ними любовные отношения, чтобы они помогли охотникам получить доступ к мясу дичи, подействовав на своих отцов.

Отношения между любовницами-духами и мужчинами руна очень напоминают отношения между руна и их собаками. Люди поучают собак, обращаясь к ним в третьем лице, и связывают их пасть, чтобы не дать им ответить. Любовница-дух не позволяет мужчине из руна обращаться к ней по имени по схожим причинам. Ее имя могут произносить лишь другие существа из царства духа-хозяина и ни в коем случае не в присутствии ее любовника-человека. «Никто не спрашивает их имен», — сказал мне один из мужчин. Вместо этого мужчинам позволено обращаться к любовницам-духам, используя только звание *señora*. В Авиле этим испанским словом обозначают белых женщин и обращаются к ним независимо от их семейного положения. Запрещая мужчинам-руна обращаться к ним напрямую, дочери хозяев животных защищают свою привилегированную позицию в качестве духов и в некотором смысле в качестве белых. Это аналогично тому, как люди общаются со своими собаками, чтобы сохранить свое особое положение в качестве человеческих существ²⁶. Таким образом, на всех уровнях цель состоит в том, чтобы иметь возможность общаться через границы, которые разделяют виды, не нарушая их постоянства.

26/ Согласно Дженис Наколз, носители кечуа из региона Пастаза амазонской части Эквадора называют этих духов и обращаются к ним в песнях, используя конструкции третьего лица в форме будущего времени (из личной коммуникации). Это еще одна причина подозревать, что использование слова «сеньора» для обращения к любовницам-духам в Авиле связано с употреблением «собачьих императивов».

МЕЖВИДОВАЯ РЕЧЬ

Люди используют косвенные формы коммуникации, например собачьи императивы, чтобы затормозить процессы, угрожающие стереть различия между разными видами существ. Однако язык, который они используют в общении со своими собаками, также и является воплощением этого процесса. Поэтому я окрестил его «межвидовым пиджином». Подобно пиджину, ему присуща редуцированная грамматическая структура. В нем почти нет грамматических флексий и придаточных предложений, а формирование личных форм упрощено. Более того, пиджины часто возникают в ситуациях колониального влияния. Учитывая переплетение отношений собаки и человека с отношениями руна и белых, эта колониальная коннотация кажется особенно уместной.

Подобно сочетанию речи и пыхтения у крестного отца Хуанику в теле ягуара-оборотня (см. Главу 3), разговор руна с собаками имеет признаки межвидового пиджина, поскольку включает элементы коммуникативных модальностей как человеческой, так и животной сферы. Используя грамматику, синтаксис и лексикон кечуа, этот «пиджин» демонстрирует элементы человеческого языка. Вместе с тем он также принимает элементы существовавшей ранее межвидовой собачье-человеческой идиомы. Например, *тью тью* (строка 1.1) используется исключительно для того, чтобы подталкивать собаку к преследованию дичи, но только не в человеческой речи (разве что в цитате). В соответствии со своим паралингвистическим характером, *тью тью* в этом случае не изменяется (см. Главу 1). Этот межвидовой пиджин также включает элементы изречений собак. Например, *хуа хуа* (строка 1.4) заимствована из собачьего лексикона. Руна включают его в свои высказывания только посредством цитаты. То есть сами по себе они никогда не будут лаять. *Хуа хуа* не склоняется и потому не полностью встраивается в человеческую грамматику. И *тью тью*, и *хуа хуа* включают удвоение, иконическое повторение звука. Это также важная семиотическая техника, при помощи которой руна пытаются проникнуть в нечеловеческие и несимволические способы референции²⁷.

27/ В Авице повторение часто используется при имитации птичьего крика и в звукоподражательных названиях птиц (см. также Berlin and O'Neill, 1981; Berlin, 1992).

Межвидовой руно-собачий пиджин также напоминает «мамин язык» — отличительную форму языка, которую, как считается, опекуны используют в общении с детьми. Этот пиджин характеризуется грамматическими упрощениями и адресуется субъектам, не в полной мере владеющим языком. Таким образом, ему также присуща колониальная коннотация. Как мы знаем, во многих колониальных и постколониальных контекстах, примером которых является Авила, отношения между коренным населением и колонистами напоминают иерархию между детьми и взрослыми. Я приведу один пример из Авилы. Инженер из Министерства сельского хозяйства (*Ministerio de Agricultura y Ganadería*) посетил Авилу вместе с женой и детьми, чтобы присвоить деревне правовой статус «индивидуальности» (*персонерía хурíдика*), признанной государством коренной общины (*комуна*). Некоторые люди рассказали мне, что он приехал, чтобы «поучать их». В своем рассказе они использовали глагол *камачина*, которым также описывают то, как взрослые «поучают» своих детей и собак. В свою очередь, в разговоре со мной инженер отозвался о жителях Авилы, независимо от их возраста, как о *лос хóвенес* (молодежь, дети). Он и его жена, которая, кстати, оказалась школьной учительницей, считали своим гражданским долгом превратить руна из Авилы в истинных (т. е. зрелых, взрослых) граждан Эквадора. Они настояли на проведении ежегодного общинного собрания с национальным гимном и посвятили значительную часть длительной встречи чтению и объяснению фрагментов конституции Эквадора, деликатно знакомя жителей деревни с утвержденными правительством основополагающими принципами демократического избрания лидеров общины. С такими титулами, как президент, вице-президент, казначей и секретарь, эти лидеры в идеале одновременно воспроизводили бы бюрократический аппарат государства в микроскоме общины и служили бы связующим звеном между деревней и государством. Как я выясню в заключительной главе этой книги, контуры самости в Авиле — продукт отношений между людьми и нечеловеческими существами, равно как и таких личных (и часто патерналистских) встреч, благодаря которым национальное государство проявляется в их жизни.

ОГРАНИЧЕНИЯ ФОРМЫ

Межвидовой человеко-собачий пиджин, как и «мамин язык», направлен на существ с сомнительными лингвистическими способностями. И хотя люди в Авиле прикладывают значительные усилия, чтобы их собаки понимали речь человека, их общение со своими собаками должно также соответствовать потребностям существ, которые в обычных условиях не могут понять человеческую речь, обладающую ярко выраженным символическим способом референции. Моя двоюродная сестра Ванесса, сопровождавшая меня в неприятной автобусной поездке через Анды в Ориенте (см. Главу 1), наконец приехала ко мне в Авилу. Однако вскоре по прибытии в дом Иларио, к несчастью, ее укусила за голень молодая собака. На следующий день эта собака, сама вновь прибывшая (ее недавно привез один из сыновей Иларио с другого берега реки Суно, где он работает в поле у колонистов), укусила Ванессу снова. Семью Иларио встревожило такое поведение: на карту поставлена «человечность» собаки, а заодно и ее хозяев, — и Иларио и его другой сын, Лусио, дали собаке галлоциногенную смесь цита и начали «поучать» ее почти так же, как Вентура поучал Пунтеро. Однако в этом случае они расположили надежно завязанную пасть собаки, находившейся под действием наркотиков, у того самого места, где днем ранее она укусила Ванессу. При этом Иларио сказал:

5.1 *аму аму мана канина*

[Она, Ванесса] — хозяйка, а хозяйку нельзя кусать

5.2 *аму аму аму имапата капарин*

[Она] хозяйка, хозяйка, хозяйка, и нет причин лаять

5.3 *амута ама канинга*

Оно не будет кусать хозяйку.

Здесь, как видно в строке 5.3, Иларио использует ту же конструкцию отрицательного «собачьего императива», которую использовал Вентура. Однако в этом случае эта фраза и вся серия высказываний, в которую она включена, переплетены

с серьезной нелингвистической и несимволической попыткой коммуникации с собакой. Отрицательный собачий императив — «оно не будет кусать» — позволяет обратиться к собаке таким образом, чтобы, пребывая под воздействием галлоциногенов, она могла понимать, но не отвечать, тогда как реконструкция акта укуса Ванессы представляет другую форму отрицательного собачьего императива, однако не в символическом регистре, а в индексальном, что решает другую важную задачу: как сказать «не надо» без языка.

В отношении этой проблемы Бейтсон отметил интересную особенность общения, присутствующую у многих млекопитающих, включая собак. В их игре есть своего рода парадокс. Например, когда собаки играют вместе, то ведут себя так, будто дерутся. Они кусают друг друга, но не больно. Бейтсон (2000e: 180) писал: «Игривый прикус означает укус, но не означает того, что означал бы укус». Здесь действует любопытная логика. По мнению Бейтсона, животные словно говорят: «Действия, в которых мы сейчас участвуем, не означают того, что означали бы действия, которые они обозначают» (180). С семиотической точки зрения (здесь я продолжаю мысль Дикона [Deacon, 1997: 403–405]) в символическом регистре передать отрицание относительно просто, но в индексальных коммуникативных модальностях, типичных для нечеловеческой коммуникации, куда сложнее. Как сказать собаке, чтобы та не кусала, когда единственные доступные надежные способы коммуникации — это подобию и ассоциации? Как отрицать сходство или ассоциативное отношение, не выходя за рамки исключительно иконических или индексальных форм референции? Сказать «не надо» с помощью символов легко. Благодаря своей оторванности от индексальных и иконических цепочек семиотических ассоциаций символическая сфера без труда позволяет делать такие метаутверждения. Другими словами, посредством символических модальностей можно сравнительно легко отрицать утверждение на «более высоком» уровне интерпретации. Однако как сказать «не надо» индексальным способом? Единственный способ сделать так — воссоздать «индексальный» знак, но на этот раз без его индексального эффекта. Единственный способ передать с помощью

индекса прагматический отрицательный собачий императив «не кусай» (или, в его межвидовой почтительной форме у руна, «оно не будет кусать») – это воссоздать акт укуса таким образом, чтобы отделить его от обычных индексальных ассоциаций. Играющая собака прикусывает. Такой «прикус» – индекс настоящего укуса, но действует он необычно. И хотя он индексальным образом репрезентирует настоящий укус и его настоящие последствия, он также вызывает разрыв в транзитивной индексальной цепи. Из-за отсутствия укуса возникает новое реляционное пространство, которое мы можем назвать «игрой». Прикус – индекс укуса, но не того, индексом чего является сам укус. Воссоздавая нападение на мою сестру, Иларио и Лусио пытались проникнуть в собачью логику игры, ограниченную формальными свойствами индексальной референции. Они заставили собаку укусить Ванессу снова, но в этот раз пасть животного была завязана. С их стороны это было попыткой разорвать индексальную связь между укусом и его последствиями и таким образом сказать собаке «не кусать» с помощью идиомы из межвидового пиджина, который в тот момент вышел далеко за пределы языка.

До конца не ясно, могут ли животные понимать человеческую речь, а если да, то в какой мере. Если бы собаки легко понимали людей, не было бы необходимости давать им галлюциногены. Я хочу сказать, что межвидовые пиджины действительно представляют собой перекресток [middle grounds] (в узком смысле слова: White, 1991; см. также Conklin and Graham, 1995). Мало представлять, как животные говорят, или приписывать им человеческую речь. Мы также вынуждены учитывать ограничения, накладываемые определенными свойствами семиотических модальностей, которые животные используют для общения друг с другом. Независимо от своего успеха эта попытка показывает восприимчивость людей Авилы к формальным ограничениям (см. Deacon, 2003) несимволической семиотической модальности.

ГОЛОВОЛОМКА

Я ненадолго вернусь к наставлению не отводить взгляд от ягуара, обсуждение которого было во введении и продолжено

в предыдущей главе. Смотри на ягуара в ответ, человек становится в глазах животного равным ему хищником — «ты». Отводя взгляд в сторону, он рискует быть увиденным добычей, в скором времени мертвым мясом, «оно». В этом нелингвистическом обмене взглядами статус сообщается через видовые границы с помощью прямых или косвенных способов нелингвистической коммуникации. Это также характеризует зону, в которой действуют собачьи императивы. Следовательно, по мнению жителей Авилы, между ягуарами и людьми существует своего рода паритет. Они могут принять взгляд друг друга в межвидовом и вместе с тем отчасти intersубъективном пространстве. По этой причине некоторые люди считают, что если они съедят много жгучего перца, то смогут дать отпор встреченным в лесу ягуарам, потому как глаза хищника будут выжжены при зрительном контакте. Напротив, зрительный контакт с существами более высоких уровней считается непомерно опасным. Например, стоит избегать такого контакта с бродящими по лесу демонами (*сунагуна*). Взгляд на них влечет за собой смерть; принимая их взгляды, человек входит в их царство неживых²⁸.

В Авиле эта иерархия перспектив находит отражение в способах коммуникации. Буквальная коммуникация происходит, когда одно существо может проникнуть в субъективную точку зрения другого. «Высшие» существа могут легко занять точку зрения низших, о чем свидетельствует тот факт, что люди могут понимать «разговор» собак или что духи могут слышать мольбы людей. Однако «те, что ниже» способны видеть мир с перспективы высших существ только с помощью особых средств коммуникации, таких как галлюциногены, которые делают возможным контакт между душами существ из разных сфер. Без специальных средств коммуникации, например галлюциногенов, нижние существа понимают высших только посредством метафоры, то есть благодаря идиоме, определяющей одновременно и связь, и различие.

Теперь мы можем обратиться к головоломке, с которой я начал эту главу: если метафора так важна в сновидениях руна и других ситуациях, в которых распознаются различия между

видами существ, почему руна интерпретируют сны своих собак буквально?

В своем метафорическом сне люди осознают разрыв между собственным восприятием мира и его восприятием хозяевами животных. Посредством сновидений они могут увидеть лес в действительности — как домашние сады и поля, принадлежащие главным хозяевам животных. Этот образ, однако, всегда накладывается на тот, каким люди видят его бодрствуя — природным. Люди в Авиле интерпретируют сны собак буквально потому, что благодаря своему привилегированному статусу, которым они обладают в отношении собак, они способны непосредственно видеть проявления того, как души их собак переживают события. Напротив, в отношении онирических перемещений их собственных душ, которые включают взаимодействия с господствующими существами и находящимися под их контролем животными, у людей, как правило, такой привилегированной перспективы нет. Именно поэтому в их сновидениях проявляется метафорический разрыв.

МЕЖВИДОВОЙ ПИДЖИН

В толковании сновидений собак разрыв между различными видами существ, который зачастую строго соблюдается, сокращается, по крайней мере на мгновение, когда люди и собаки становятся вместе частью одного эмоционального поля, которое выходит за их видовые границы, когда они фактически образуют эмерджентную и эфемерную самость, распределенную в двух телах²⁹. Эпистемологический кризис, с которым столкнулась Америга, раскрывает не только тонкую природу, но и основы этого проекта. Сновидения собак принадлежат не только собакам. Они также являются составляющей целей, страхов и устремлений руна — хозяев собак и время от времени их «вселенскими» спутниками, когда руна пытаются через души своих собак взаимодействовать с существами, которые обитают в мире леса и за его пределами.

29/ О распределенной самости: Peirce, CP 3.613; 5.421; 7.572. См. также Strathern, 1988: 162 и несколько иной взгляд: Gell, 1998.

Виды переплетений, о которых шла речь в этой главе, выходят за рамки культуры, однако отрицать их принадлежность к ней нельзя. Эти переплетения являются, прежде всего, биологическими, но касаются не только тел. Собаки действительно становятся людьми (биологически и исторически специфичными путями), а руна на самом деле становятся пумами, этого требует необходимость выживания в столкновениях с кошачьими семиотическими самостями. Процессы «совместного становления» (*becoming with*) с другими изменяют то, что значит быть живым и быть человеком, точно так же, как и то, что значит быть собакой или даже хищником.

Мы должны внимательно относиться к чреватой опасностью, условным и очень робким попыткам коммуникации (короче, к политике), связанным с взаимодействием между разными видами самостей, занимающих очень разные и часто неравные позиции. Такие коммуникативные попытки тесно связаны с вопросами власти. Поскольку «ты» может быть сказано при обращении к собакам, то собак иногда нужно связывать: «Каждое «оно» ограничено другими». Преодоление этого напряжения между «оно» и «ты», присущее живущим с другими, является постоянной проблемой, поскольку люди в Авиле изо всех сил стараются занять позицию «в отношении» ко многим видам других существ, обитающих в их мироздании.

Междвидовой руна-собачий пиджин не просто иконическим образом включает собачий лай и не просто изобретает новую человеческую грамматику, подходящую для рискованной задачи: сделать так, чтобы твоя речь была слышна за границами вида, но при этом не вызывала ответа. Он также соответствует чему-то более абстрактному, описывающему возможности референции у любого вида самости независимо от ее статуса — человеческого, органического или даже земного³⁰. Это подразумевает ограничение определенных видов семиотических форм. Когда Иларио попытался сказать «не надо», не используя речь, он мог сделать это только одним способом. Он и его собака вошли в форму,

30/ О семиотических ограничениях внеземных (инопланетных) грамматик (*extraterrestrial grammars*): Deacon, 2003.

которая не только воплощается в человеке, но также поддерживает человеческое и животное, выходя при этом за их пределы. В следующей главе я проанализирую эти формы и рассмотрю, как они проникают в жизнь и без особых усилий распространяются в кардинально различных сферах, приобретая своеобразную социальную эффективность.



Непринужденная эффективность формы

[Именно] люди, живущие вне стен монастыря, способны почувствовать его атмосферу. Те же, кто занимается практикой [внутри], в действительности ничего подобного не чувствуют.

Сюрю Судзуки. Сознание дзэн. Сознание начинающего

Однажды ночью, во время пребывания в доме Вентуры, мне приснилось, будто я стою около загона на скотоводческой ферме, похожей на ту, что принадлежит дородному колонисту и расположена за Авилой по пути в Лорето. Внутри бегал по кругу ошейниковый пекари. Внезапно он остановился прямо передо мной. Мы оба просто стояли там, глядя друг на друга. Наша близость потрясла меня странным и новым чувством, неожиданным ощущением резонанса с этим далеким для меня существом. На меня снизошло прозрение. Я кое-что понял. Думаю, я почувствовал какую-то любовь к той свинье. Однако в то же время я хотел ее убить. После некоторых неловкостей со сломанным ружьем, которое я позаимствовал у одного из жителей деревни, мне, наконец, удалось выстрелить в нее в упор. Я обхватил ее обмякшее тело своими руками и вернулся в дом Вентуры, гордый тем, что теперь у меня будет много мяса, чтобы поделиться с его семьей.

Увиденное мной той ночью во сне переплелось с тем, что произошло днем ранее, когда мы с Вентурой возвращались

с прогулки по лесу. Вентура что-то почувствовал и жестом дал понять, чтобы я тихо ждал, пока он, держа оружие наготове, сбегает вперед на разведку. Пока я ждал, ко мне подошел ошейниковый пекари. Мы оба застыли, уставившись друг на друга, прежде чем он убежал.

Этот случай и его онирическое отражение запечатлели нечто о моменте личной тесной связи с лесным существом и некоторые противоречия, присущие охоте на таких существ. Люди в Авиле, как и многие другие, живущие в тесном контакте с нечеловеческими существами, признают, что многие животные потенциально являются личностями, с которыми иногда они имеют «личные» взаимодействия (см. Smuts, 2001). Моя неожиданная встреча в лесу с пекари в тот день, пусть и мимолетная, была намеком на возможность такого типа межвидовой близости. Она послужила напоминанием, что животные, подобно нам, являются самостями; они представляют мир особым образом и действуют, основываясь на этих репрезентациях (см. Главу 2). Тем не менее охота требует как осознания этого, так и отношения к этим единичным самостям как к общим объектам. В конце концов, цель охоты — превратить их в куски мяса для потребления и обмена (см. Главу 3).

Однако Вентура не придал особого значения ощущаемому мной напряжению из-за осознания животных как самостей и последующей десубъективизации, которой требовало их убийство. Будучи опытным охотником, Вентура мастерски справлялся с этим. Зато его заинтересовало, что этот сон должен был сообщить о моем отношении к хозяину животного — духу, владеющему свиньей. Хозяев лесных существ часто представляют в образе европейских священников или могущественных белых землевладельцев, как тот колонист, с его вызывающей развязностью, грузовиком и свиарником, живущий по пути в Лорето.

Эти духи-хозяева — часть повседневной жизни в Авиле. Сам Вентура попал в их царство, когда, будучи ребенком, заблудился в лесу. В сопровождении своей собаки он был на охоте со своим отцом. Час за часом Вентура все больше отставал от отца, и в конце концов мальчик с собакой сбился с пути. Со временем он встретил девочку, которую принял за свою сестру, и проследовал за

ней по дороге, которая, казалось, вела их домой, но вместо этого вывела через водопад к жилищу духов-хозяев. Через несколько дней шаманы из Авилы, проникнувшие в духовное царство при помощи галлюциногена айяуаска, смогли договориться об освобождении Вентуры. Однако к тому времени он и его собака стали неприрученными, дикими (*кита* на языке кечуа). Они утратили способность воспринимать жителей Авилы как людей. Собаке не удавалось лаять, когда ее звали, а Вентура не узнал собственную мать, Розу, и даже испугался ее.

Десятилетия спустя, во время моего пребывания в Авиле, мать Вентуры, к тому времени довольно пожилая и рассеянная, также забрела в царство духов-хозяев. Однажды, присматривая за некоторыми из своих внуков, Роза просто заблудилась в лесу. Спустя целых пять недель после ее исчезновения молодая женщина, рыбачившая со своим младшим братом в лесу, наткнулась на нее у ручья, заметив прежде, что рыбу отпугивает чье-то присутствие. Роза была сильно истощена, кожу ее головы и пальцы ног поразили черви; и все же она успела сообщить, что мальчик, которого она приняла за одного из своих внуков-подростков, увел ее в подземный город хозяев, который она назвала «Кито». По ее словам, этот подземный город был красивым и богатым, «точно таким, как живой Кито», расположенная в Андах столица Эквадора.

Я и подумать не мог, что сам попаду в царство духов-хозяев. Вместе с тем, по мнению Вентуры, именно это со мной и случилось. Он объяснил: приснившийся мне пекари в загоне сообщал о том, что дух — хозяин животных допустил меня к участию в интимном моменте взаимного межвидового осознания, произошедшем днем ранее. Свинья принадлежала духу — хозяину леса, а загон, в котором я видел ее, был хозяйским ранчо.

Сопоставлением определенно человеческой и дикой социальностей мой сон был чрезвычайно схож со сном Адельмо, сына Хуанику. В одно раннее утро Адельмо вскочил с постели и громко объявил: «Мне приснился сон», а затем схватил свой дробовик и выбежал из дома. Несколько часов спустя он вернулся с пекари на его плечах. Когда я поинтересовался, что побудило его так

выскочить из дома, он ответил, что ему приснилась покупка пары ботинок. Обувные магазины в Лорето, заполненные полками с обувью и грудями резиновых сапог, служат подходящим изображением обилия следов, оставленных стадом пекари на грязевом лежбище. Более того, эти зловонные всеядные свиньи являются социальными существами, но не в принятом у руна отношении. Они напоминают одетых в лайкру владелиц магазинов, обнажающих части своего тела так, как в Авиле никто не делает. Они также напоминают «обнаженных» ваорани, давнишних «диких» врагов «цивилизованных» (и одетых) руна¹.

Кроме того, мой сон имел кое-что общее и со сном Фабиана, молодого отца двух детей. Когда мы были в его охотничьем лагере, ему приснился универсальный магазин, которым заведовал молодой священник; магазин был заполнен мешками с рисом и консервными банками с сардинами. Фабиан объяснил, что этот сон предвещал убийство шерстистых обезьян, перемещающихся стаями глубоко в горах, далеко от поселений руна. Если этих обезьян заметить, то настичь их сравнительно легко, и обычно удается добыть сразу несколько. Они ценятся из-за толстых прослоек жира. Лесная чаща, по которой гуляют эти обезьяны, напоминает хорошо оснащенный универсальный магазин, находящийся на некотором расстоянии от поселений руна. Подобно стаям обезьян, магазины означают изобилие еды. Как магазин, так и стаи обезьян контролируются могущественными белыми. Применяя надлежащие средства, руна могут иметь доступ к части богатств обоих.

Сновидения отражают распространенное в Амазонии представление о неразрывной связи человеческой и нечеловеческой социальности, также устанавливающее строгую аналогию между домашней человеческой и лесной нечеловеческой сферами (см. Descola, 1994). Пернатая дичь, с которой руна сталкиваются в лесу, на самом деле является домашними курами духов — хозяев леса, а ягуары — их охотничьими и сторожевыми собаками.

То, что мы, люди, видим диким, с доминирующей позиции духов-хозяев является домашним (см. Главу 4). В противоположность

нашему евро-американскому мультикультурализму, который предполагает единообразие природы и множество изменчивых культурно-обусловленных репрезентаций природы, амазонское понимание леса и его существ скорее сродни тому, что Вивейруш де Кастру (1998) называет мультиприродным (см. Главу 2). Существует много разных природ — продуктов физического расположения разных видов существ, населяющих вселенную. Однако есть только одна культура — перспектива «я», которую принимает любая самость, человеческая равно как и нечеловеческая. Культура в этом смысле есть перспектива «я». То есть с позиций своих «я» все существа видят разные природы, которые они населяют, в виде культурных: ягуар как «я» видит кровь пекари в качестве пива из маниока, обычного продукта в рационе руна, а духи, следуя той же самой логике, видят лес как фруктовый сад.

Почему перекликаются культурное и природное, домашнее и дикое? И почему я должен быть в это посвящен? Мультикультурализм не может ответить на эти вопросы, тогда как антропологии по ту сторону человека это под силу. Можно подумать, что деформация моих сновидений этой особой логикой удвоения — побочный результат длительной этнографической работы в поле, своего рода инкультурация, которой часто подвержены антропологи-энтузиасты. Однако, как я уже дал понять, культура — не лучший маркер различия в этой части мира. Я надеюсь на то, что следующее ниже обсуждение и аргументация, приведенная во второй главе, позволят уяснить, что различие может быть неверной отправной точкой для понимания более широкой проблемы отношения, на которую указывает мой сон.

Я был не единственным сторонним наблюдателем, осознавшим эти переключения. Вскоре я установил, что несколько миссионеров и исследователей, посетивших этот регион, тоже уловили, по всей видимости спонтанно, параллели между сферами человека и леса. Например, британский исследователь XIX века Альфред Симсон во время непродолжительной остановки в деревне руна описал Британию мужчине по имени Марселино так, что невольно воссоздал царство духов — хозяев леса. Посредством серии изоморфных связей он сопоставил урбанизированное бога-

тое домашнее и белое Британское королевство, с одной стороны, и лесное нищее дикое и индейское «царство» Амазонии — с другой. Вместо разбросанных по лесу деревень — большие города, объяснял он, а вместо недостатка — «ножи, топоры, бисер... и все подобные вещи там всегда должны быть в величайшем изобилии». Он продолжал: в этой стране вместо диких зверей есть только полезные и съедобные (Simson, 1880: 392–93). В разговоре Симсона и Марселино также содержится намек на шаманские попытки привести эти сферы в соответствие. После смерти руна навсегда поселяются в царстве духов-хозяев, и потому весьма уместно, что Симсон называет Британию «раем». Чтобы туда попасть, нужно было проделать изнурительное путешествие, которое, по словам Симсона, могло длиться целых «десять месяцев». Это путешествие, как мы узнаем позже, представлялось Марселино шаманским. Во время разговора Симсон предложил ему одну из своих трубок «крепкого табака», и Марселино начал глотать «весь дым, который он только мог вдохнуть» (Simson 1880: 393)².

Табак, наряду с галлюциногеном айяуаска, служит одним из средств, помогающих человеку встать на точку зрения хозяина. В действительности жители Авилы называют шаманов людьми «с табаком» (*табакую*). Получив благодаря сну привилегированный доступ к другим точкам зрения, я, подобно Марселино и выпившим айяуаску шаманам Авилы, спасшим Вентуру и его собаку, смог увидеть лес таким, каков он есть. Я увидел его как домашнее пространство, ранчо, потому что таким он кажется с господствующей позиции духа — хозяина леса, владевшего свиньей.

2/ Есть также другие примеры, казалось бы, произвольного осознания чужаками параллелей между диким и домашним.

1) Далее в тексте Симсон (1878: 509) размышляет о том, как его проводники из народа сапаро в городе Икитос сравнивают европейскую лошадь с тапиром. В Авиле тапир, дальний родственник лошади и единственное в Новом Свете уцелевшее местное непарнокопытное животное, считается лошадей некоторых духов — хозяев леса.

2) Соответствие между одомашниванием у белых и лесным хищничеством у индейцев отмечал Фигероа, иезуитский священник XVII века; он восхищался орехами и фруктами, которыми «природа, подобно фруктовому саду, снабжает» жителей Амазонии, и называл «стада диких свиней» и других лесных зверей амазонским «домашним скотом» (*крúас*), «не требующим никакого ухода» (Figueroa, 1986 [1661]: 263).

3) Поцци, иезуитский священник XIX века, во время проповеди в Лорето сравнил охоту руна с цивилизованным животноводством (Jouanen, 1977: 90).

Почему эта параллель между лесным и домашним — экологией и экономикой — появляется в столь многих местах, включая мои сны? И почему такое место, как Кито, оказалось расположенным в лесной чаще? В этой главе я хочу сделать следующее заявление: рассмотрение этих, казалось бы, не связанных между собой вопросов требует понимания того, что на первый взгляд может показаться неважным, — понимания специфических характеристик закономерностей, привычек или паттернов. На более абстрактном уровне суть заключается в том, что для прояснения этих вопросов нужно понять, как возникают определенные конфигурации ограничения возможности и как они распространяются в мире, приводя к появлению некоторого паттерна. Другими словами, прояснение этих вопросов требует понимания того, что я называю «формой».

Далее я конкретизирую следующий пункт: объединению амазонской лесной экологии и человеческой экономики в моих снах и снах руна способствует паттерн или форма, присущая обеим системам. Стоит отметить, что эту форму образует нечто иное, чем наложение на эти системы человеческой когнитивной схемы или культурных категорий.

Говоря о форме по ту сторону человека, трудно избежать обвинений в выдвигании платонического аргумента в пользу отдельного существования исключительной сферы, скажем идеальных треугольников или квадратов, тогда как роль формы в мире человека является менее дискуссионной.

Мы все можем согласиться с тем, что ум человека имеет дело с общими положениями, абстракциями и категориями. Другими словами, форма лежит в основе человеческой мысли. Позвольте мне перефразировать это утверждение с позиции предложенного мной определения *формы*: ограничения возможности возникают в соответствии с нашими определенно человеческими способами мышления, приводящими к формированию паттерна, который я здесь называю формой. Например, ассоциативная логика символической референции (рассмотренная в первой главе и затем в этой), основополагающая для человеческой мысли и языка, приводит к созданию общих понятий, таких как, скажем, слово «птица».

Такое общее понятие более ограничено, чем различные фактические произнесения слова *птица*, посредством которых оно проявляется. Поэтому произнесения оказываются разнообразнее, менее ограниченными и более «беспорядочными», чем выражаемое ими понятие. Иначе говоря, конкретные произнесения, например слова «птица», могут звучать очень по-разному. Однако общее понятие, к которому относятся все эти частные высказывания, позволяет эти многие разнообразные произнесения интерпретировать как содержательные конкретизации понятия «птица». Это общее понятие (иногда называемое «типом») является более упорядоченным, исчерпывающим, простым, абстрактным и в конечном счете — более структурированным, чем высказывания (называемые «экземплярами» типа), с помощью которых оно проявляется. Обдумывание таких понятий в терминах формы подчеркивает характерную общность, качества которой демонстрирует тип.

Поскольку язык с его символическими свойствами присущ исключительно человеку, легко поддаться соблазну и приписать столь формальное явление человеческому разуму. А это провоцирует нас занять номиналистскую позицию и думать о форме исключительно как о том, что люди навязывают миру, самому по себе свободному от паттернов, категорий или общности. (Антропологов это побуждает искать корни таких категорий в отлнчительно человеческих, исторически обусловленных и меняющихся социальных и культурных контекстах, в которые мы погружены; см. Главу 1.) Однако принять подобную позицию означало бы позволить человеческому языку колонизировать наше мышление (см. Введение, Главы 1 и 2). В предыдущих главах я уже писал о том, что человеческий язык вложен в более широкое поле репрезентации, состоящее из семиотических процессов, которые возникают и циркулируют в нечеловеческом живом мире. Из этого следует, что проецирование языка на этот нечеловеческий мир затмевает другие репрезентативные модальности и их свойства.

Поэтому человек — единственный источник формы. В отношении данного утверждения стоит отметить, что семиотические модальности, существующие по ту сторону человека, демонстри-

руют важную характеристику: они также обладают формальными свойствами. То есть, как и в случае с символической репрезентацией, в этих семиотических модальностях, состоящих из икон и индексов, также проявляются ограничения возможности, что приводит к образованию определенного паттерна.

Я ссылаясь на это в конце предыдущей главы, обсуждая ограниченность способов, которыми можно попробовать «сказать» «не надо» в несимволическом и нелингвистическом регистре, а также то, как логика этого формального ограничения возможности воплощается в паттерне нечеловеческой коммуникации между животными – форме, которая прослеживается в их «игре». То, что этот паттерн неоднократно встречается у самых разных видов и даже в попытках межвидовой коммуникации, служит примером возникновения и циркуляции формы в мире по ту сторону человека.

Как упоминалось в первой главе, существование семиозиса по ту сторону человеческого разума и создаваемых им контекстов свидетельствует о том, что «общности», то есть привычки и закономерности, или, пользуясь терминологией Пирса, «третичности», являются «реальными». (Под «реальным» в этом случае я имею в виду, что подобные общности могут проявляться и воздействовать на мир независимо от человека.) Однако – и это ключевой момент – семиозис полностью принадлежит живому миру по ту сторону человека, тогда как форма возникает и является неотъемлемой частью также и неживого мира.

То есть форма – своего рода общая реальность, хотя она не живая и не мысль. Из-за того, что жизнь и мысль активно приспособливают форму и сами находятся под влиянием ее логики и свойств, понять это довольно сложно. В этой главе я делаю следующий шаг к антропологии по ту сторону человека, чтобы исследовать существование конкретного воплощения общего в мире по ту сторону жизни.

На протяжении всей книги, а особенно в первой главе, я обсуждал ряд общностей. Эмерджентные явления – общности. Привычки или закономерности – общности. Все они так или иначе являются результатом ограничений возможности

(см. Deacon, 2012). Я использую понятие «форма» при описании конкретных воплощений рассматриваемых здесь общностей, чтобы подчеркнуть некоторые геометрические паттерны, участвующие в проявлении общностей в Амазонии. Многие из них можно отнести к самоорганизующимся эмерджентным явлениям, или, выражаясь словами Дикона (2006, 2012), явлениям «морфодинамики», которые характеризует порождающая форму динамика (см. Главу 1).

Как будет рассмотрено далее, примеры таких неживых эмерджентных форм в Амазонии включают структурированное (patterned) распространение рек или повторяющиеся круговые формы водоворота, порой возникающие в этих реках. Каждая из этих неживых форм является результатом ограничений возможности. Взять, к примеру, реки: вода не просто течет куда угодно в Амазонии. Распространение рек ограничено различными факторами, которые образуют паттерн. Что касается водоворотов, то при определенных условиях стремительные течения, движущиеся вокруг препятствий, создают самоусиливающиеся круговые паттерны, которые являются подмножеством всех возможных (более беспорядочных, менее ограниченных и более бурных) способов течения воды.

Признавая возникновение формы в физическом мире, я отправляюсь в этой главе в путешествие за пределы жизни. Цель, однако, заключается в том, чтобы увидеть, что живые «делают» с формой, и подробно рассмотреть, как их действия заражены странной логикой и свойствами формы. Далее я покажу, как люди и другие виды живых существ в Амазонии используют такие формы.

Следовательно, форма играет важнейшую роль в жизни людей и других существ. Тем не менее внутренний механизм этой неопределенной сущности по-прежнему мало изучен антропологическим анализом. По большей части это обусловлено отсутствием у формы осязаемости, присущей обычному этнографическому объекту. Вместе с тем форма, подобно базовой интенциональности свиньи и осязаемой материальности ее мяса, представляет собой нечто реальное. В самом деле, специфический способ ее эффективности заставит нас еще раз задуматься над тем, что

мы имеем в виду под «реальным». Если мы, как антропологи, научимся этнографически следить за теми процессами развития и овладения формой, которые разыгрываются в Амазонии, мы сможем стать более восприимчивыми к удивительным перемещениям формы через нас. Это, в свою очередь, поможет нам использовать логику и свойства формы в качестве концептуального инструмента, который, возможно, позволит нам переосмыслить представление о том, что значит мыслить.

КАУЧУК

Чтобы лучше разобраться с формой, я бы хотел обратиться к другому сопоставлению леса и города, весьма похожему на «Кито в лесу» из рассказа Розы или представление Марселино о Британии. Мануэла Карнейро да Кунья (1998) описала, как ученик шаманов Хаминауа из речной системы Хуруа в Амазонской части Бразилии преодолел огромное расстояние вниз по реке, проходя учение в портовых городах самой Амазонки, чтобы по возвращении в деревню его признали могущественным шаманом. Чтобы понять, почему эти портовые города стали центрами обретения силы для местных шаманов, необходимо кое-что уяснить о важном периоде истории Амазонии — каучуковом буме, который начался в конце XIX века и продлился до второго десятилетия XX, а также о специфичных типах изоморфных соответствий, сделавших этот бум возможным в первую очередь.

Каучуковый бум, охвативший Амазонию, во многом был результатом различных научно-технических, «природно-культурных» и имперских конъюнктур. Открытие вулканизации в сочетании с изобретением и началом массового производства автомобилей и других машин стремительно выдвинуло каучук на международный рынок. Для Верхней Амазонии этот бум стал своего рода вторым завоеванием, поскольку чужаки в основном зависели от эксплуатации местного населения для добычи все более ценного сырья, рассредоточенного по всему лесу. Бум, однако, внезапно окончился, после того как саженцы каучука, вывезенные из бассейна Амазонки британскими натуралистами, прижились на плантациях в Южной Азии (см. Brockway, 1979; Hemming, 1987; Dean, 1987).

Эта история, рассказанная с позиции взаимодействий между людьми, а также между людьми и нечеловеческими существами, хорошо известна. Сейчас я хочу обсудить то, что обычно остается незамеченным, а именно специфические свойства формы, которые опосредовали все эти взаимодействия и создали условия для экономической системы, основанной на добыче природных ресурсов.

Позвольте мне объяснить, что я имею в виду. Каучук принадлежит некой форме. Другими словами, существует определенная конфигурация ограничений возможного распространения каучуковых деревьев. Распространение каучуковых деревьев в лесах Амазонии, будь то предпочтительная *Hevea brasiliensis* или немногочисленные другие таксоны, дающие латекс, соответствует определенному паттерну: отдельные каучуковые деревья широко рассеяны по лесу на огромных пространствах ландшафта. Виды растений, которые широко рассеяны, имеют больше шансов на выживание при атаках видоспецифичных патогенов³, например паразитического грибка *Microcyclus ulei*, вызывающего у *H. brasiliensis* болезнь, называемую южноамериканской пятнистостью листьев. Поскольку этот паразит распространен по всему ареалу бразильской гевеи, производить каучук на плантациях с высокой плотностью посадки деревьев сложно (Dean, 1987: 53–86). Взаимодействие с этим паразитом приводит к определенному паттерну распространения каучука. Отдельные каучуковые деревья в основном широко и равномерно распределены, а не скучены в одновидовых насаждениях. В результате каучук «исследует» или занимает ландшафт согласно определенному паттерну. Это необходимо осознавать при попытке разрабатывать каучук *in situ*⁴.

3/ См. Janzen, 1970; Wills et al., 1997.

4/ Мои доводы о формальном ограничении каучуковой экономики противоречат, но в конечном счете не являются несовместимыми с идеями Стивена Банкера. По мнению Банкера (Bunker, 1985: 68–69), одного грибкового паразита недостаточно, чтобы сделать невозможным выращивание каучука в Амазонии. И хотя здесь были разработаны успешные техники прививки и ускоренного посева, они требовали большого количества рабочей силы, которой в этом регионе не хватало. Банкер считает, что выращиванию плантаций препятствовали не паразиты, а нехватка рабочей силы. Безусловно, тенденции распространения формы, выявленные каучуковым бумом, являются слабыми, и при достаточном количестве рабочей силы они бы

Распространение воды по ландшафту Амазонии также соответствует определенному паттерну или форме. На это есть ряд причин. Из-за ряда различных глобальных климатических, географических и биологических факторов в бассейне Амазонки много воды. Более того, вода течет лишь в одном направлении: вниз. Поэтому небольшие ручьи текут в более крупные, которые, в свою очередь, вливаются в небольшие реки, впадающие в более крупные, и этот паттерн повторяется вплоть до впадения огромной Амазонки в Атлантический океан (см. рис. 1 на с. 32).

В значительной степени и по не связанным причинам существуют два паттерна или формы: распространение каучука по ландшафту и распространение водных путей. Эти закономерности исследуют ландшафт одним и тем же путем. Следовательно, вероятно, что вблизи каучукового дерева будет течь ручей, ведущий к реке.

Поскольку эти паттерны исследуют ландшафт одним и тем же путем, следование за одним паттерном может привести к другому. Каучуковая экономика Амазонии полагалась на сходства между этими паттернами и активно их использовала. Двигаясь вверх по речной сети в поисках каучука и затем сплавляя его вниз, она связывала эти паттерны так, что физическая и биологическая сферы объединялись в экономическую систему, эксплуатировавшую эти паттерны благодаря их формальному сходству.

Флористические и речные паттерны распространения связывают не только люди. Например, рыба, которую в Авиле называют *кирую*⁵, ест плоды дерева, когда те падают в воду. Называется эта рыба соответствующим образом — *кирую хуана*⁶. Фактически она использует реку для получения этого ресурса. Таким образом, она тоже потенциально множит структурированные сходства, то есть форму, общую для флористического и речного распространения. Если бы, употребляя эти плоды, рыба рассеивала их

угасли или вовсе утратили значимость. Однако в то время нехватка рабочей силы способствовала усилению некоторых формальных свойств и их распространению в различных сферах, что в итоге сыграло решающую роль в развитии каучуковой экономики.

5/ *Salminus hilarii* [разновидность дорады. — Пер.].

6/ *Virola duckei*, Myristicaceae (виrola, семейство Мускатниковых).

семена по течению реки, то паттерн распространения растения еще больше совпадал бы с паттерном рек.

Речная сеть Амазонки демонстрирует еще одну закономерность, играющую важную роль в использовании каучука посредством его формы: фрактальность на всех уровнях. Разветвление ручьев похоже на разветвление потоков, напоминающее разветвление рек. Как таковое оно напоминает сложные папоротники, называемые в Авиле *чичинда*, которые также обнаруживают фрактальность на всех уровнях. *Чинда* означает случайную грудку чего-либо, особенно коряг, которые цепляются за основание стоящего на берегу дерева после разлива. Путем удвоения части слова — *чи-чинда* — название этого растения сообщает, что в сложном папоротнике паттерн разделения листа на одном уровне является таким же, как на следующем уровне разделения более высокого порядка. Слово *чичинда*, которым описывают одно запутанное скопление в другом, передает эту фрактальность папоротника в различных масштабах; паттерн на одном уровне включен в тот же самый паттерн на уровне более высоком, чем уровень включенного.

Кроме того, фрактальность речной сети является однонаправленной. Двигаясь вниз по гидрографической сети, мы видим, как мелкие реки впадают в более крупные, а вода становится все более сосредоточенной на все меньшем пространстве. Да Кунья (1998: 10–11) отметила любопытное явление в бассейне реки Хуруа во время каучукового бума. Там возникла обширная сеть кредитно-долговых отношений, перенявшая вложенный, фрактальный и повторяющийся на всех уровнях паттерн, который был изоморфным с речной сетью. Торговец каучуком, находившийся на месте слияния рек, предоставлял кредит вверх по течению и в свою очередь был в долгу перед более крупным торговцем, разместившимся у следующего слияния вниз по реке. Этот вложенный паттерн связал туземные общины самых удаленных лесов с каучуковыми баронами устья Амазонки и даже Европы.

Однако не только люди используют однонаправленный вложенный паттерн речной сети. Подобно торговцам, речные дельфины также собираются в местах слияния рек (Emmons, 1990;

McGuire and Winemiller, 1998). Они кормятся рыбой, которая скапливается здесь из-за этой вложенной особенности речной сети.

Пребывание внутри формы не требует усилий. В этом смысле ее каузальная логика совершенно отличается от логики «стимул — реакция», которую мы обычно связываем с физическим усилием, необходимым для совершения действия. Сплаваемый по течению каучук в конечном счете попадет в порт. Тем не менее приведение каучука в эту форму требовало большого труда. Понадобилось много умения и усилий, чтобы найти эти деревья, добыть латекс, собрать его и затем доставить к ближайшему источнику⁷. И, что еще более важно, нужны были принудительные действия, чтобы заставить других этим заниматься. Во время бума каучуковые бароны устраивали облавы в Авиле и многих других деревнях в Верхней Амазонии в поисках людей для рабского труда (Oberem, 1980: 117; Reeve 1988).

Неудивительно, что такие деревни, как Авила, должны были привлечь внимание каучуковых баронов, ведь их жители уже умели использовать лесные формы для добычи ресурсов. Подобно тому как сбор каучука подразумевает использование речной формы для доступа к деревьям, охота также полагается на форму. Из-за большого разнообразия видов, их локальной редкости и отсутствия единого сезона плодоношения, плоды, которые едят животные, в значительной степени рассредоточены как во времени, так и в пространстве (Schaik, Terborgh, and Wright, 1993). Это означает, что в любое конкретное время здесь будет существовать своеобразная геометрическая совокупность плодовых ресурсов, которые привлекают животных. Питающиеся плодами животные усиливают паттерн этой совокупности. Их привлекают не только плодоносящие деревья, но очень часто и повышенная безопасность, которая сопутствует кормежке во многовидовом сообществе. Каждый его член «способствует» своими видоспецифичными способностями выявлению хищников, повышая тем самым групповое восприятие потенциальной опасности (Terborgh, 1990; Heymann and Buchanan-Smith, 2000: особенно 181). Хищников, в свою очередь,

7/ Описание сбора каучука, его первичной обработки, а также навыков и усилий, необходимых для доставки латекса к реке: Cordova (1995).

привлекает это сосредоточение животных, что еще более усиливает паттерн распространения жизни в пространстве лесного ландшафта. Результатом становится особый паттерн потенциального мяса дичи: сгруппированные, меняющиеся, крайне эфемерные и локализованные скопления животных чередуются с обширными зонами относительной пустоты. Поэтому охотники из Авилы не охотятся на животных напрямую. Чаще они стремятся обнаружить и использовать эфемерную форму, образованную специфичным пространственным распространением или конфигурацией тех видов деревьев, которые плодоносят одновременно, поскольку это привлекает животных⁸.

Охотники, сведущие в использовании лесных форм, оказываются идеальными сборщиками каучука. Однако, чтобы заставить их этим заниматься, часто приходилось охотиться на них, как на животных. Для этого каучуковые бароны часто вербовали членов враждебных туземных групп. На фотографии Майкла Тауссига (1987: 48), запечатлевшей таких охотников на охотников в регионе Путумайо в колумбийской части Амазонии, мужчина на переднем плане не случайно надел на себя ожерелье из клыков ягуара и одежду белых (рис. 7).

Принимая физический облик хищного ягуара и доминирующего белого человека (классическая мультиприродная перспективистская стратегия, используемая шаманами; см. Главу 2), он может видеть индейцев, на которых он охотится, и как добычу, и как прислужников. Этих охотников на охотников, о которых пишет Тауссиг, называли «мучачос», или мальчики, — как напоминание о том, что они также находились в подчинении у кого-то еще, а именно у белых баронов. Каучуковая экономика усилила иерархический трофический паттерн хищничества (плотоядные, например, ягуары, находятся «выше» травоядных, например, оленей, на которых они охотятся) и по ходу развития соединила его с патерналистским колониальным паттерном.

8/ Вместо поиска дичи в лесу руна из Сан-Хосе предпочитают возводить охотничьи будки возле плодоносящих деревьев (см. Irvine, 1987). Эта техника популярна и в Авиле. Поджидая добычу у плодоносящего дерева, охотники по сути используют флористическую форму.



Рис. 7. Охотники на охотников в эпоху каучукового бума. Из собрания коллекции Уиффен, Музей археологии и антропологии, Университет Кембриджа

Как я упоминал, Авила была отнюдь не лишена опасности налетов с целью захвата рабов. Одна из первых историй, которую Америга рассказала во время моей первой поездки в Авилу в 1992 году, была о том, как ее бабушку, когда та была еще ребенком, от рабства уберегло то, что ее попросту вытолкнули через заднюю стенку их бамбукового дома как раз в тот момент, когда на пороге показались налетчики. Раскинувшаяся в предгорьях Анд Авила находится далеко от судоходных рек и высококачественных источников каучука. Гевея бразильская, из которой получается лучший каучук, здесь не растет. Тем не менее посредством грубого принуждения многие жители Авилы были втянуты в форму каучуковой экономики. Их силой переселили далеко вниз по течению реки Напо (сейчас это территория Перу) и даже дальше — туда, где судоходные реки и каучуковые деревья были в изобилии. Не вернулся почти никто⁹.

9/ См. Oberem, 1980: 117; Muratorio, 1987: 107. См. сведения об общинах, происходящих от руна из Авилы и насильственно переселенных на территорию перуанского Напо во время каучукового бума: Mercier, 1979.

Экономика каучукового бума могла существовать и расти потому, что объединила ряд частично перекрывающихся форм, таких как хищнические цепи, пространственные конфигурации растений и животных, а также гидрографические сети, на основе соединения их сходных составляющих. В результате все эти более базовые закономерности стали частью всеобъемлющей формы — эксплуататорской политико-экономической структуры, от чьих тисков было трудно укрыться.

По сути, эта форма создала условия возможности для возникших политических отношений. Шаманы, мастерски умеющие занимать позицию господства в мультиприродной перспективистской системе хищничества, использовали эти навыки для усиления своей власти. Пройдя подготовку в низовьях реки, шаман Хаминауа получил перспективу, включающую и превосходящую точки зрения социальных акторов выше по течению (da Cunha, 1998: 12). Жители низовья реки находятся на уровне, включающем в себя другие фрактальные уровни речного паттерна — формы, которая приобрела общественное значение благодаря колониальной экономике, связавшей ее с лесом и его туземными обитателями¹⁰. Более того, амазонский шаманизм нельзя понять без учета колониальной иерархии, которая отчасти и создала его и ответом на которую он является (см. Gow, 1996; Taussig, 1987). Однако шаманизм — не просто продукт колониализма. Шаманизм и колониальная добывающая промышленность одинаково были охвачены, ограничены и принуждены использовать общую форму, которая отчасти их превосходила.

ЭМЕРДЖЕНТНЫЕ ФОРМЫ

Формы, подобные паттерну, устанавливающему связи между каучуковыми деревьями, реками и экономикой, являются эмерджентными. Под «эмерджентным» я подразумеваю не просто новое, неопределенное или сложное. Скорее, ссылаясь на мое обсуждение в первой главе, я подразумеваю появление принци-

10/ Еще один пример задействия шаманами амазонской речной сети см. у Дескола (Descola, 1996: 323). О том, как иезуитские миссионеры считали речную сеть Амазонки каналом для освящения и обращения в религию, см. Kohn, 2002a: 571–73.

пимально новых реляционных свойств, несводимых ни к одной из более базовых составляющих частей, которые дали им начало.

Форма как эмерджентное свойство проявляется в физическом ландшафте Амазонии. Возьмите, к примеру, водовороты, возникающие порой в амазонских реках, которые я обсуждал ранее в книге и во введении к этой главе. Такие водовороты обладают новыми свойствами по сравнению с реками, в которых они появляются, а именно, они демонстрируют согласованный круговой паттерн движущейся воды. Этот круговой паттерн, в котором течет вода в водовороте, более ограничен и в связи с этим проще, чем более свободное, вихревое и потому менее структурированное течение воды в остальной части реки.

Круговая форма водоворота возникает в речной воде, и это явление нельзя свести к случайным обстоятельствам, обусловившим специфические характеристики этой воды. Позвольте мне пояснить. Любая конкретная единица воды, протекающая через бассейн Амазонки, непременно имеет особую историю, связанную с ней. То есть в каком-то смысле она находится под влиянием своего прошлого. Она протекала через определенную местность и в результате приобрела различные свойства. Эти истории — откуда взялась вода и что с ней произошло — наделяют реки Амазонки специфическими характеристиками. Если, например, вода, впадающая в определенную реку, проходила через бедные питательными веществами песчано-кварцевые почвы, то вода в реке станет богатой танином (см. Главу 2) и, следовательно, темной, полупрозрачной и кислой. Тем не менее, и что важно для аргументации, такие истории не объясняют и не предсказывают форму, которую водоворот примет в таких реках. При соответствующих условиях круговая форма возникнет независимо от конкретных историй о том, откуда попадает вода в реки.

Однако стоит отметить, что условия, приводящие к возникновению водоворота, включают непрерывный поток воды. Так что новая форма, обретаемая водоворотом, неотделима от воды, в которой он возникает: если течение воды остановится, эта форма исчезнет.

И все же водоворот — нечто иное, нежели непрерывный поток, необходимый для его возникновения. Нечто иное есть нечто меньшее. Это нечто меньшее и есть причина того, почему стоит рассматривать эмерджентные сущности, такие как водоворот, с точки зрения формы. Как я упоминал, течение воды в водовороте менее свободно по сравнению с другими, менее скоординированными путями движения воды в реке. Эта избыточность — это нечто меньшее — и образует круговой паттерн течения, который мы связываем с водоворотами. Именно она и объясняет его форму.

Водовороты одновременно отличаются и неразрывно связаны с тем, от чего они произошли и от чего они зависят. Этим водовороты похожи на другой эмерджентный феномен, такой, как, например, символическая референция. Как упомянуто в первой главе, символическая референция возникает из более простых семиотических модальностей, в которые она вложена. Подобно водовороту и его связи с текущей в реке водой, символическая референция проявляет новые эмерджентные свойства относительно икон и индексов, от которых она зависит и происходит.

Это свойство разрыва при непрерывности, которое появляется с водоворотами, также присуще и эмерджентному паттерну, очевидному в каучуковой экономике. Разные причины, обуславливающие распределение каучуконосных деревьев и рек, становятся неважными, когда экономическая система объединяет их действием закономерностей, которым подчиняются как деревья, так и реки. И все же такая экономика повсюду явно зависит от каучука. Она также зависит от рек, которые используют, чтобы иметь к нему доступ.

Следовательно, эмерджентные феномены носят вложенный характер. Они в некоторой степени отделены от процессов более низкого порядка, из которых происходят. Однако их существование зависит от условий более низкого порядка. Это действует в одном направлении: водоворот исчезает, когда меняется русло реки, но речные русла не зависят от продолжительности водоворотов. Подобным образом существование каучуковой экономики Амазонии всецело зависело от паразитов, вызывающих такую

болезнь, как, например, южноамериканская пятнистость листьев, и ограничивающих распространение бразильской гевеи. Как только латекс начали производить каучуковые плантации Юго-Восточной Азии, далекие от этих паразитов, это ключевое препятствие для паттерна распространения каучуконосных деревьев исчезло. Стало возможным совершенно иное экономическое устройство, и, подобно скоротечному водовороту, эмерджентная форма, политико-экономическая система, объединявшая каучук, реки, туземцев и баронов, исчезла.

Биосоциальная эффективность формы отчасти заключается в том, что она как превосходит составляющие ее части, так и неотделима от них. Она является неотделимой в том смысле, что эмерджентные паттерны всегда соединены с нижележащим уровнем энергетически и материально. А материальность, скажем рыба, мясо, фрукты или каучук, есть то, к чему живые самости, будь они дельфинами, охотниками, питающимися плодами рыбами или каучуковыми баронами, стараются иметь доступ, когда они используют форму. Форма также превосходит их в том смысле, что после объединения этих паттернов их сходства распространяются по самым разным сферам: закономерности, посредством которых добывают каучук, переходят из физической сферы в биологическую и человеческую.

Однако в этом процессе, посредством которого формы сочетаются на более высоких уровнях, эмерджентный паттерн высшего порядка также приобретает свойства, характерные для его предшественников. Экономика каучукового бума была вложенной, подобно рекам, и хищнической, как звенья в цепи питания тропиков. Она сообщила нам кое-что об этих нечеловеческих формах и вместе с тем заключила их в эмерджентную и слишком человеческую форму (см. Главу 4). Позвольте объяснить. Нечеловеческие формы, которые я обсуждаю здесь, включающие те, например, которые характеризует многоуровневость и хищничество, являются иерархическими, не будучи моральными. Нет смысла преуменьшать важность иерархических форм в нечеловеческом мире. Это — не способ обосновать наше моральное мышление, поскольку эти формы никоим образом не являются моральными. Иерархия приобретает моральный

аспект во всех слишком уж человеческих мирах только потому, что мораль является эмерджентным свойством символического семиозиса, свойственного людям (см. Главу 4). И хотя сами иерархические паттерны находятся вне морали и потому аморальны (иными словами, не являются моральными), они поглощаются системами со слишком человеческими эмерджентными свойствами. Например, в высшей степени эксплуататорская экономика, основанная на добыче каучука: ее моральная валентность не сводится к более базовым формальным объединениям иерархических паттернов, от которых она зависит.

ХОЗЯЕВА ЛЕСА

Однако вернемся к Авиле и моему сну. Почему именно царство духов-хозяев объединяет охоту в лесу с более масштабной политической экономикой и колониальной историей, в которые руна тоже погружены? Короче говоря, каково значение того, что духи — хозяева леса также являются «белыми»?

Белизна — только один элемент в серии частично перекрывающихся иерархических соответствий, которые отпечатались в сфере духов — хозяев леса. Например, каждая гора вблизи Авилы находится во владении и под контролем определенного духа-хозяина. Наиболее могущественный из них живет в подземном «Кито», расположенном внутри вулкана Сумако, высочайшей вершины региона. Этот вулкан также дал название административно-территориальной единице начала XVI века, провинции Сумако, в знак признания верховного вождя, которому подчинялись все региональные предводители до того, как эта территория попала под колониальное правление и стала называться испанским именем Авилы¹¹. Менее могущественные лесные хозяева живут в городах и деревнях, которые приравниваются к поселкам и небольшим городам и образуют окружные и провинциальные центры амазонских провинций Эквадора. Они соответствуют менее высоким горам региона. Отношения живущих там хозяев с хозяином из подземного Кито очень на-

поминают отношения между региональными предводителями в доколумбовую и раннюю колониальную эпоху с верховным вождем, связанным с вулканом Сумако.

Сопоставление доколумбовой и современной административных иерархий с топографией региона показывает их частичное совпадение с сетью поместий или асьенд, которые до недавнего времени преобладали в местной экономике, основанной на добыче природных ресурсов, и связали эту экономику с Кито. Царство духов-хозяев также является шумным производительным поместьем, напоминающим огромную асьенду вдоль реки Напо времен каучукового бума¹². А хозяева посещают свои пастбища и поля и ездят туда-сюда, перевоза дичь в грузовиках и на самолетах. Иларио, который много лет назад взобрался на вершину вулкана Сумако с бригадой армейских инженеров, чтобы установить там ретранслятор, сообщил, что увиденные им водостоки, радиально исходящие с ее конусовидной вершины, являются дорогами хозяев. Подобному тому как дороги берут начало в Кито и оттуда протягиваются по Эквадору, все главные реки большей части региона Авила начинаются с этой горной вершины.

Я заявляю, что царство духов-хозяев накладывает на ландшафт этнические, доколумбовые, колониальные и постколониальные иерархии, поскольку все эти различные социально-политические устройства подчиняются похожим ограничениям относительно мобилизации определенных биотических ресурсов в пространстве. Другими словами, если экономика амазонских домохозяйств, более обширная национальная или даже глобальная, попытается завладеть частями живого богатства леса, будь то в виде дичи, каучука или других растительных продуктов, она сможет это сделать, только обратившись к соединению физического и биотического паттернов, в которые это богатство облечено¹³.

12/ См. Oberem, 1980: 117; Muratorio, 1987; Gianotti, 1997.

13/ В отличие от других сырьевых товаров, таких как минералы или нефть, в том, как некоторые жизненные формы, например дикий амазонский каучук (или дикий гриб мацутак, см. Tsing [2012]), могут становиться товарами, есть что-то уникальное. Их добыча даже в самых безжалостных капиталистических системах требует вхождения в логику взаимодействия, поддерживающую это живое богатство, и в некоторой степени подчинения ей. В этой логике меня особенно интересует ее структурное качество.

Как я упоминал, охотники по большей части не охотятся на животных напрямую, а используют формы, привлекающие добычу. Подобным же образом владельцы поместий путем долгового батрачества, а в определенные периоды даже прямого рабства, собирали лесные продукты, эксплуатируя руна. Такой паттерн добычи образует групповое распространение. Подобно паттерну плодоносящих деревьев, которые привлекают животных, асьенды стали узлами сосредоточения лесных и соразмерных им городских ресурсов. Именно в асьенде скрывалось «величайшее изобилие “ножей, топоров и бисера”» (Simson, 1880: 392–93), и именно здесь накапливались лесные продукты от руна, на которые они обменивали это изобилие. Города, такие как Кито, также проявляют групповой паттерн накопления богатства, поскольку представляют источник коммерческих товаров и конечную точку для лесных продуктов.

У руна из низин были близкие, но непростые отношения с Кито и его богатством. Порой руна приходилось переносить белых в этот город на своей спине (Muratorio, 1987). В те дни, когда Авила была куда более изолирована от рынков, ее жители были вынуждены идти прямо в Кито, делая восьмидневный переход вместе с их лесными продуктами, в надежде обменять их на некоторые богатства, которые город скрывал.

В эмерджентной сфере духов — хозяев леса, относящейся к более высокому порядку, поместья и города находятся в равных условиях в силу своего сходства в отношениях к окружающим их паттернам распределения ресурсов, существующих вокруг них. В распространении формы в этих разных областях иерархия играет важнейшую роль. Царства духов объединяют различные перекрывающиеся формы на «более высоком» эмерджентном уровне так же, как каучуковая экономика находится на «более высоком» уровне, чем паттерны распространения каучуковых деревьев и рек, которые она объединяет. Усиление формы в человеческих сферах — это, безусловно, непредвиденный продукт слишком человеческих историй. Тем не менее сама иерархия также является своего рода формой, уникальные свойства которой превосходят непредвиденность

обстоятельств земных тел и историй, даже если только в них она и конкретизируется¹⁴.

СЕМИОТИЧЕСКАЯ ИЕРАРХИЯ

Взаимодействие логических формальных свойств иерархии и непредвиденных способов приобретения ею моральной валентности прослеживается в межвидовом пиджине, о котором шла речь в предыдущей главе и посредством которого руна пытаются понять других существ и общаться с ними. Иерархия, вовлеченная в межвидовую коммуникацию, имеет явно колониальный уклон, вот почему я называю такую коммуникацию пиджином. Как обсуждалось в четвертой главе, структурное положение собак в отношении руна схоже с положением руна в отношении белых. Вспомним, что, хотя некоторые руна после смерти превращаются в могущественных ягуаров, в этом новом качестве они становятся собаками белых духов-хозяев. Однако подобные колониальные иерархии являются морально нагруженными эмерджентными усилениями более фундаментальных нечеловеческих иерархий, лишенных какой-либо моральной валентности.

Многие из этих основополагающих иерархий обладают вложенными и однонаправленными свойствами, присущими семиозису. Резюмируя сказанное в первой главе и развивая упомянутое выше, отметим, что символическая референция (характерная для человека семиотическая модальность, основанная на конвенциональных знаках) обладает эмерджентными семиотическими свойствами по отношению к более базовым иконическим и индексальным стратегиям референции (то есть тем, которые включают знаки сходства и ассоциации, соответственно), свойственным не только людям, но и всем другим жизненным формам. Эти три репрезентативные модальности связаны между собой и образуют вложенную иерархию. Индексы, лежащие в основе коммуникации в биологическом мире, порождаются отношениями более высокого порядка среди икон и, будучи таковыми, обладают новыми, эмерджентными свойствами референции по отношению к иконам.

Схожим образом символы порождаются отношениями более высокого порядка между индексами и также обладают новыми эмерджентными свойствами по сравнению с ними. Это действует лишь в одном направлении. Для символической референции нужны индексы, но индексальная референция не требует символов.

Благодаря эмерджентным иерархическим свойствам человеческий язык, основанный на символической референции, представляет собой отличительную семиотическую модальность. Эти свойства также структурируют то, как люди в Авиле различают животную и человеческую сферы. Позвольте мне проиллюстрировать это анализом общения, имевшего место между Луизой, Делией, Америкой и белочкой длиннохвостой кукушкой. Это произошло вскоре после того, как собака семьи, Уйки, вернулась из леса, тяжело раненная ягуаром. Пример показывает роль иерархии, особенно в формировании воспринимаемого нами различия между уровнями значений в различных семиотических регистрах. Вокализации животных, которые мы считаем «произнесениями», находятся на одном уровне значимости, тогда как более общие «человеческие» послания, содержащиеся в этих вокализациях, возникают на другом, более высоком уровне.

Общение состоялось тогда, когда женщины только что вернулись со сбора конского каштана в своих временных фруктовых садах и залежных полях. Они сидели дома, пили пиво и чистили маниок, все еще пребывая в неведении относительно судьбы двух других собак. Мы еще не отправились на их поиски и не знали, что их убил ягуар, хотя в тот момент именно об этом женщины думали, и именно такой сценарий подготовил интерпретативную рамку для их беседы. Разговор женщин неожиданно прервал крик белочкой длиннохвостой кукушки — *шикуá*, — пролетевшей над домом. Сразу после этого Луиза и Америка одновременно произнесли:

Луиза:	Америка:
<i>шикуá</i>	<i>Шикúхуа</i> , она говорит.

Белочья длиннохвостая кукушка, которую в Авиле называют *шикúхуа*, кричит по-разному. Считается, что услышать «*ти' ти' ти'*» (так люди в Авиле имитируют одну из ее вокализаций) — это

к добру: то, о чем ты сейчас мечтаешь, сбудется. Однако если ты услышишь клич, который в тот день донесся до нас от пролетающей птицы (вокализацию, которую люди в Авиле имитируют как «*шикуá'*»), то, что по твоему мнению должно произойти, на самом деле не случится — поэтому считается, что птица «лжет». Стоит заметить, что некоторые другие животные кричат подобным же образом. Карликовый муравьед, которого соответствующим образом зовут *шикúхуа индиллама*, издает зловещее шипение, предвещающее смерть ближнего.

Важно, однако, отметить, что ни шипение муравьеда, ни крик кукушки — *шикуá'* — сами по себе не являются пророческими знаками. Вернее сказать, что, хотя эти вокализации вполне могут считаться самостоятельными знаками, они приобретают свое особое значение предзнаменования лишь тогда, когда интерпретируются в качестве проявления кечуанского слова *Шикúхуа*. Именно слово *Шикúхуа*, произнесенное, как обычно в кечуа, с ударением на предпоследний слог, а не *шикуá'* — пронзительный крик кукушки, и не шипение карликового муравьеда, обуславливает то, что вокализации, сами по себе значимые, расцениваются как предзнаменования.

Разница между пронзительным криком беличьей длиннохвостой кукушки — *шикуá'* — и словом *Шикúхуа*, которое, как считается, птица «произносит» этой вокализацией, является важной. Когда беличья длиннохвостая кукушка пролетела над головами женщин, Луиза имитировала ее крик так, как услышала его: «*шикуá'*». Америкга, напротив, процитировала его: «*Шикúхуа*, говорит она». При этом воспроизведение Америкгой крика меньше походило на звук, в действительности изданный птицей, а больше соответствовало паттерну удара в кечуа¹⁵.

Если Луиза имитировала услышанное и таким образом ограничила роль произнесения примером, то Америкга попыталась понять то, что «произнесла» птица в общем. По сути, она интерпретировала сообщение в пределах «человеческого языка» — именно так буквально переводится руна шими (*руна*

15/ В Авиле подобное отношение названия птицы с ее криком встречается часто (другой пример см. Kohn, 2002b: 146).

шими), обозначение на кечуа для речи руна. Она рассматривала это слово как «тип» по отношению к «экземпляру» произнесения животного. Позвольте проиллюстрировать это с помощью примера из английского языка, в котором любое конкретное произнесение, например, «птица» [bird] считается проявлением — или экземпляром — слова «птица», которое относится к нему как общее понятие — или тип. Здесь происходит нечто подобное. Америга сочла крик беличьей длиннохвостой кукушки проявлением видоспецифичного экземпляра «человеческого» слова *Шикјуа*, которое относится к этому слову как к типу. Точно так же, как мы можем интерпретировать любое произнесение «птица» благодаря его отношению к слову «птица» в английском языке, так и Америга интерпретировала эту вокализацию животного, как случай более общего «человеческого» слова, *Шикјуа*. Считается, что эта вокализация сама по себе несет определенное сообщение. Видоспецифичные вокализации, будь то крик беличьей длиннохвостой кукушки или шипение карликового муравьеда, могут выступать как индивидуальные экземпляры более общих понятий в «человеческом» языке кечуа, которые служат их типами.

Это вовсе не значит, что пронзительный крик сам по себе лишен смысла; люди (и не только) вполне могут интерпретировать его как индексальный знак. Тем не менее дополнительное значение как особого рода предзнаменование в конкретной предсказательной системе он приобретает, когда его рассматривают как образец чего-то более общего.

Чтобы считать крик беличьей длиннохвостой кукушки важным на этом уровне, то есть видеть в нем предзнаменование, Америга перенесла его в язык. Крик *шикуá* стал прочитываться как пример слова *Шикјуа*. С того момента, как этот крик (в ином случае имевший бы значение как индекс) начал считаться проявлением «человеческого языка», он стал представлять собой еще и дополнительное пророческое сообщение в символическом регистре.

Женщины руководствовались этим сообщением. Рабочее допущение об убийстве собак, до сих пор направлявшее раз-

говор, теперь казалось ложным. Америга заново вообразила участь собак в соответствии с новым составом допущений, подсказанных криком. Приняв во внимание сообщение кукушки, она представила альтернативный сценарий, объяснявший отсутствие собак. Она строила догадки: «Они съели коати и теперь бродят поблизости с набитыми животами»¹⁶. Делия задумалась: как же тогда расценивать колотую рану на голове собаки, которая добрела до дома? «Что же произошло?»¹⁷ — спросила она. После короткой паузы Америга высказала предположение, что, вероятно, коати укусила собаку, защищаясь от нее при нападении. Благодаря характеру крика кукушки и системе его интерпретации Америга, Луиза и Делия начали надеяться, что собаки не столкнулись с дикой кошкой, а просто подрались с коати и были все еще живы.

Справедливым будет мнение, что особая система пророчеств, которую я описал, специфична для людей, или даже больше — специфична для конкретной культуры. Тем не менее различие женщинами экземпляров животных и их человеческих типов представляет собой нечто большее, нежели просто наложение человеческого (или культурного) на «природу». Это связано с тем, что они различают формальные иерархические свойства, отличающие символы от индексов. Эти формальные семиотические свойства, которые не являются ни врожденными, ни конвенциональными, ни обязательно человеческими, наделяют человеческую символическую референцию некоторыми уникальными репрезентативными характеристиками, отличающими ее от семиозиса, распространенного во всем биологическом мире. Индексы указывают на случаи, тогда как символы имеют более общее применение, поскольку их индексальная сила распространена в символической системе, в которую они погружены. И все же символическая репрезентация особым образом основывается на индексах (см. Peirce, CP 2.249). Это прослеживается в различии, проводимом людьми из Авилы между криком *шикуá*' и словом *Шикүхуа*. В образце вокализации животного, *шикуá*', интерпретируемом,

16/ Машута микуса сакса рину-

17/ -напи имата кара.

как правило, индексально (обозначение присутствия птицы, опасности и т. д.), можно увидеть дополнительное сообщение, когда его интерпретируют как проявление более общего человеческого слова *Шикүхуа*, являющегося по отношению к нему типом. Этот тип укрепляется в мире посредством проявления своих экземпляров.

Одним словом, разница в отношении Луизы и Америги к крику беличьей длиннохвостой кукушки обнаруживает иерархическое (т. е. однонаправленное, вложенное) различие между семиозисом жизни, не обязательно человеческим, и человеческой формой семиозиса, особым образом занимающей его место. Различие между этими двумя видами семиозиса является не биологическим, не культурным, не человеческим, а формальным.

ИГРА ФОРМЫ

Обнаруживая проявления различий между типом и экземпляром в попытках руна постигнуть семиозис леса, я обсуждаю иерархию как форму. Однако сейчас я ненадолго прервусь, чтобы поразмышлять о возможностях, свойственных другому виду распространения формы, который также проявляется в этих межвидовых пиджинах и является менее иерархичным, более горизонтальным и «ризоматичным». Позже тем вечером (много часов спустя после того, как интерпретация Америги крика беличьей длиннохвостой кукушки изменила направление беседы, и после того, как мы узнали, что, вопреки этой перемене, собак и в самом деле убил ягуар) Америга и Луиза вспомнили, как во время сбора конского каштана в зарослях они слышали крик пятнистокрылой муравьеловки. Пятнистокрылая муравьеловка кричит *чирики* (так ее имитируют люди в Авиле), если ягуар напугает ее. Следовательно, ее крик — хорошо известный указатель присутствия ягуаров. Кроме того, он служит источником звукоподражательного слова *чирикүхуа*, являющегося названием этой птицы в Авиле.

Вернувшись домой, Америга и Луиза одновременно задумались, как каждая из них слышала крик муравьеловки со своего места в зарослях в момент нападения:

Америга:

шина манчафаринга
вот как она пугается

руната фикуса
даже завидев человека

манчана
она пугается

«*Чирикíхуа Чирикíхуа*», *нин*
говоря, «*Чирикíхуа Чирикíхуа*»

«*кíхуа*»

имачафи
что бы это могло значить?

Луиза:

пафрихуа
от геликонии до геликонии

шума' шума'
от одной к другой

чíрики' чíрики'

чи уярафа
вот что можно услышать

В этих параллельных воспоминаниях о происшествии Америга произнесла название птицы и пыталась понять его значение. Птица «говорила ‘*Чирикíхуа*’» (а не просто кричала *чíрики*). И поскольку это произнесение теперь соответствовало системным нормам общей панкосмической руна шими, оно определенно имело некий пророческий смысл, пусть даже в тот момент Америга не была уверена в его значении.

Луиза, наоборот, просто имитировала то, «что можно услышать», и позволила ему перекликаться с другими звуковыми образами:

пафрихуа пафрихуа
шума' шума'
чíрики' чíрики'

Она изобразила напуганную ягуаром муравьеловку, встревоженно порхающую в подлеске с одного листа геликонии на

другой. В вольном переложении создается образ этой птицы, перелетающей

с листа на листок
прыг-скок
чирики' чирики'.

Свободная от побуждения к пояснению устойчивости значения крика, Луиза смогла заметить экологическую укорененность птицы посредством своего рода игры, открытой для возможностей, присущих иконическому распространению звуковой формы. Оставив на некоторое время мысли о том, как *чирики'* может «отсылать к» *Чирикíхуа* — слову, которое «означает» нечто в более широкой и относительно более постоянной символической системе, позволяющей ему просто перекликаться с другими образами и показывать эти отношения, имеет в таком случае собственные «значимые» возможности.

Я хочу особо отметить, что избегание определенного варианта постоянного значения не делает открытие Луизы несемiotическим. Слово «*Чирики'*» обладает значением, но при этом не обязательно означает что-либо конкретное. Его связывают со значимостью другие отношения, логика которых является сравнительно более иконической. Америга, напротив, пыталась извлечь информацию из крика муравьеловки. Конечно, семиозис служит для передачи того, что Бейтсон назвал «различием, создающим различие» (см. Главу 2), но, как указывает реакция Луизы на муравьеловку, сосредоточиваясь лишь на передаче различия репрезентативными системами, мы упускаем из виду нечто фундаментальное, касающееся зависимости семиозиса от непринужденного распространения формы. Иконичность здесь занимает центральное место.

В этой связи я хочу вернуться к начатому в первой главе обсуждению закамуфлированных амазонских насекомых, известных как палочники, которых энтомологи называют фазмидами. Я хочу поразмышлять здесь об этих насекомых с точки зрения формы. Как я уже упомянул, их иконичность основывается не на том, что кто-то заметил их сходство с веточками. Скорее, сходство

палочников есть результат того обстоятельства, что предки их потенциальных хищников не заметили различий между их предками и настоящими веточками. В процессе эволюции выжили те разновидности палочников, которые были менее всего заметны. Таким образом, определенная форма — «соответствие» между веточкой и насекомым — без особых усилий стала распространяться в будущее.

Форма в таком случае не накладывается сверху, она выпадает. Безусловно, это результат некоторой интерпретативной попытки, которая интуитивно нам более знакома; она проистекает из способов, посредством которых хищники «прилагают усилия», чтобы уловить различия между определенными насекомыми и окружающими их условиями. Съеденными оказываются те насекомые, которые недостаточно похожи на веточки. Отношение иконичности к смешению или неразличению (см. Главу 2), которое явствует из того, как распространялась «веточкоподобность», отчасти объясняет странную логику формы и ее непринужденного распространения.

Словесная игра Луизы иллюстрирует определенную свободу иконичности от наших ограничительных намерений. Иконичность может выпасть из символического, но не из семиозиса или значимости. При соответствующих условиях она может без труда исследовать мир, создавая неожиданные ассоциации.

Этот вид исследовательской свободы, я думаю, имел в виду Клод Леви-Стросс (1966: 219), когда писал о неприрученной мысли (не следует путать с мышлением «дикарей») как о мысли «в диком состоянии, в отличие от мысли возделанной или одомашненной, с целью достичь упорядочения». Полагаю, это подразумевается и в предложенном Зигмундом Фрейдом осознании того, как бессознательное участвует в своеобразной самоорганизующейся логике, на которую намекает Леви-Стросс. Эта логика хорошо прослеживается в трудах Фрейда (Freud, 1999) о сновидениях. Заметна она и в его отношении к оговоркам, неправильному употреблению слов и забытым именам. Таковые возникают в ходе повседневного разговора, когда по какой-либо причине задуманное слово подавляется (Freud, 1965), и иногда они, как с удивлением отметил

Фрейд, передаются от одного человека к другому подобно заразе (85). В английских переводах его работы эти «ошибки» названы парапраксисами, от греческого *para-graphia*, что означает неполноценное выполнение преднамеренных действий. То есть, когда «цель [мысли] достичь упорядочения» исчезает, остается то, что является вспомогательным или выходящим за пределы практического: недолговечное, но не требующее усилий иконическое распространение самоорганизующейся мысли, которая находит отклик в окружающей среде и таким образом исследует ее. В случае с парапраксисом оно может принимать форму спонтанного производства аллитерирующих цепей, которые связывают забытое слово с подавленной мыслью (Freud, 1965: 85). Идеи Фрейда, указывающие совершенно прямо на «экологию разума», должны были способствовать осознанию этих иконических ассоциативных цепочек мысли (и даже найти способы содействовать их быстрому увеличению), а последующее наблюдение за ними должно было приоткрыть тайну сокровенных заповедников, которые эти мысли исследуют, отдаваясь эхом в психике.

Фрейд, конечно, хотел приручить такой вид мышления. Для него такие мысли были средствами к достижению цели. Целью же было выявить подавленные скрытые мысли, с которыми они были в конечном счете связаны, и таким образом вылечить своих пациентов. Сами ассоциации, как отмечает Кая Силверман (2009: 44), по существу не имели для Фрейда значения. Вместе с тем есть и другой вариант понимания таких цепей ассоциаций, которого придерживается Силверман (2009: 65)¹⁸. Ассоциации не являются случайными и не указывают только внутрь, в направлении психики; напротив, они существуют как мысли в мире, как примеры своего рода мирского мышления, на какое-то время ставшие неприрученными благодаря особенному человеческому разуму и его особым целям.

Вот что предлагает мышление Луизы. Это — творческое начало, которое проявляется в способности слушать (Silverman, 2009: 62),

18/ С точки зрения Дескола (Descola, 2005), проект Силверман заключается в том, чтобы проследить скрытые образы «аналогического» мышления в западной мысли, в которой, как правило, доминирует «натуралистическое» мышление.

и его логика лежит в основе анализа окружающего мира, который может предпринять антропология по ту сторону человека. Если Америке стимулировала мысль «достичь упорядочения», то Луиза позволила мыслям леса перекликаться до некоторой степени более свободно, когда они проходили через нее. Звуковая форма этой вокализации смогла распространиться благодаря тому, что имитация Луизой крика муравьеловки осталась ниже символического уровня, а потенциальное устойчивое «значение» — в состоянии неопределенности. Посредством цепочки частичных звуковых изоморфизмов крик *чйфрики* повлек за собой ряд экологических отношений, в результате которых следы дикой кошки преодолели пространственные и видовые границы через густую чащу к тому месту, где Луиза собирала конский каштан, когда ее собаки были атакованы.

ОБОБЩЕНИЕ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ

Несмотря на вероятный сценарий, присущий этому виду игры, доступ к перспективе на уровне типа — способности распознать крик кукушки *шикуá* или шипение муравьеда как случаи предзнаменования *Шикúхуа* — наделяет силой. Именно эта формальная иерархическая логика обусловила стремление Хаминауа отправиться в ученики в места, расположенные вниз по течению. Там он смог увидеть реку, на которой вырос, как одно из проявлений более широкого и общего паттерна. Благодаря этому процессу обобщения и концептуализации (*upframing*) Хаминауа обрел перспективу эмерджентного уровня более высокого порядка (своего рода «типа»), охватывающего отдельные реки и стоящие на них деревни, понимаемые в этом случае как системные элементы более низкого уровня («экземпляры»). Именно эти свойства логической иерархии, воплощенные в экосистеме, позволили шаману изменить свое положение в общественно-политической иерархии.

Неудивительно, что отношения между людьми и духами, подобно отношениям между людьми и животными, формируются иерархическими свойствами, присущими семиозису. В этом случае движению вверх по иерархии также сопутствует

вложенная, возрастающая способность к интерпретации. Как описывалось в предыдущей главе, руна с легкостью понимают значения собачьих вокализаций, однако собаки могут понимать человеческую речь лишь под воздействием галлюциногенов. Схожим образом нам, людям, нужны галлюциногены, чтобы понимать лесных хозяев, тогда как сами духи без труда понимают человеческую речь: руна достаточно просто говорить с ними — что они, собственно, иногда и делают в лесу. Подобно тому как «высказывания» животных можно считать экземплярами, требующими дальнейшей интерпретации, чтобы соответствовать определенному типу, ограниченное восприятие людьми сферы духов также нужно перевести на более общий язык, чтобы понять его в истинном свете. В повседневной жизни руна видят дичь, на которую охотятся в лесу, как диких животных. Однако они знают, что это не истинное воплощение зверей. С более высокой перспективы духов-хозяев, владеющих этими животными и защищающих их, они на самом деле одомашнены. То, что руна видят серокрылым голубем-трубачом, чачалакой, гокко или тинаму, в действительности является цыпленком духа-хозяина. Здесь также есть иерархия, принявшая определенные логические свойства семиозиса. Все эти дикие птицы, которых руна видят в лесу, представляют собой конкретизации более общего типа — Цыпленка, согласно интерпретации на более высоком уровне. А это нечто большее, более высокий эмерджентный уровень, есть также нечто меньшее. У всех этих лесных птиц есть что-то общее с цыпленком, однако отношение к ним лишь как к цыплятам, каковыми они в некотором смысле также являются, стирает их видоспецифичные особенности.

Можно также сказать, что восприятие птицы духами-хозяевами требует меньшего усилия для интерпретации. Следуя настойчивому утверждению Пирса (CP 2.278) о том, что последовательность семиотической интерпретации всегда заканчивается в иконизме, поскольку, как подчеркивает Дикон (1997: 76, 77), только при помощи иконизма различия, для которых потребовалась бы дальнейшая интерпретация, перестают быть заметными (то есть умственное усилие заканчивается в иконизме), мы можем

сказать, что духам-хозяевам, которые видят лесных птиц такими, какие они есть — домашними цыплятами, — требуется меньше усилий для интерпретации. Нам, людям, напротив, пришлось бы выкурить много «крепкого» табака, принять галлоциногены или особенно «хорошо» видеть сновидения, как сказали бы люди в Авиле, чтобы обрести эту привилегию: увидеть различные виды пернатой дичи, встреченные в лесу, в облике цыплят, каковыми они на самом деле являются.

ВНУТРИ

Духи-хозяева не прилагают интерпретативных усилий, которые требуются от людей, потому что они уже находятся внутри этой эмерджентной формы, подобно сплавленному по реке каучуку, или скоплению зверей, привлекаемых к плодоносящему дереву, или портовому городу, переполненному богатствами, собранными выше по течению. На самом деле, люди в Авиле часто называют реальность сферы духов-хозяев *укута* (внутри), в противоположность повседневной человеческой сфере — *яхуаман* (на поверхности). Из-за того что сфера духов-хозяев по определению находится внутри формы, там в изобилии водятся животные, пусть даже мы, люди, не всегда можем их увидеть. Старательно рассматривая в бинокль стаю шерстистых обезьян, встреченную нами однажды во время охоты, я пришел к выводу, что она состоит, самое большее, из тридцати особей, однако Асенсио, бывалый охотник, внимательно наблюдающий за обитателями леса, оценил ее численность в сотни. Есть звери, которых не встретишь в окрестных лесах Авилы, например, беличьи обезьяны, что в изобилии водятся на более низких и теплых высотах, или белогубые пекари, которых здесь больше не встретить, но которые, как тем не менее считается, присутствуют «внутри» сферы хозяев леса. Дело не в том, что животных нет — просто хозяева не разрешают нам их видеть. Они не пускают нас внутрь формы, которая их содержит.

Обилие животных не единственная постоянная особенность мира духов. Царство духов — это еще и своего рода загробная жизнь, рай Марселино. Руна, которые попадают туда, никогда

не стареют и не умирают. Вскоре после того, как молодая рыба-бачка нашла ее в лесу, Роза вернулась в царство хозяев леса — на этот раз навсегда. Позднее Вентура сказал мне, что, когда его мать умерла, они «просто похоронили ее кожу» (см. Главу 3). Иначе говоря, они похоронили изрядно потрепанный погодой и временем, объединенный личинками габитус Розы — в некотором смысле одежду, которая, подобно клыкам ягуара и белому одеянию, была ей дарована, ее земные следствия старости. Вентура объяснил: в царстве духов Роза всегда будет молодой невестой, подобно своим внучкам, ее тело отныне не подвержено влиянию времени (рис. 8).

То, что в царстве духов Роза никогда не состарится, также является результатом специфических свойств формы. История в нашем обычном представлении, то есть как влияние прошедших событий на настоящее, внутри формы перестает быть важнейшей каузальной модальностью¹⁹. Так же как причины, обусловившие речные и растительные пространственные паттерны, в каком-то смысле не имеют значения для объединения этих паттернов в предельно структурированную эмерджентную общественно-экономическую систему или как отношения слов в языке во многом оторваны от индивидуальных историй происхождения этих слов, так и в царстве духов-хозяев форма нарушает линейность истории. Безусловно, доколумбовые иерархии племенных вождей, города, шумные торговые поселения и поместья начала XX века имели свой уникальный временной контекст. Однако сейчас все они поглощены одной и той же формой, и по этой причине конкретные истории их появления в определенном смысле не имеют значения. Значит, на некоторое время и в некотором

19/ В этом случае под «историй» я подразумеваю ощущение нами воздействия прошлых событий на настоящее. Пирс называет это нашим опытом вторичности, включающим переживание перемены, различия, сопротивления, инаковости и времени (CP 1.336; 1.419); см. Главу 1. Однако это не отрицает существования специфических и весьма изменчивых модальностей репрезентации прошлого, обусловленных определенным общественно-историческим контекстом (см. Turner, 1988), или же представлений о каузальности (Keane, 2003). Мои доводы носят более широкий и общий характер: (1) опыт вторичности не обязательно ограничен культурой; (2) порой диадическое воздействие прошлого на настоящее, которое мы связываем с историей, становится менее важным в качестве каузальной модальности.



Рис. 8. «Внучки» готовят пиво из персиковой пальмы (*чунда асуа*). Фото автора

смысле форма «замораживает» время²⁰. Все эти зависящие от обстоятельств конфигурации, занимающие разное положение в истории, сейчас «внеисторически» участвуют в самоусиливающейся модели, которую люди в Авиле пытаются использовать, чтобы добыть мясо дичи.

20/ Под «временем» я подразумеваю направленный процесс, простирающийся из прошлого в настоящее и возможное будущее. Я не делаю какого-либо безусловного утверждения об онтологическом статусе времени, однако я не хочу сказать, что время является полностью культурным или даже человеческим конструктом (ср. CP 8.318). Мой довод находится на уровне того, что Бейтсон называет «креатурой» (2000а: 462). Иными словами, в жизненной сфере и прошлое, и будущее, и возможное приобретают специфические свойства, которые тесно связаны с тем, как семиотические самости репрезентируют окружающий мир. С помощью семиозиса в жизненной сфере будущее влияет на настоящее через репрезентацию (см. Peirce, CP 1.325). См. также Главу 6.

Будучи закономерностью, которая потенциально может выйти за пределы онтологических областей и временных случаев, этот вид формы создает эмерджентную «всегда уже наличествующую» («always already») сферу. Под этим я имею в виду, что результатом некоторых систем, улавливающих и поддерживающих закономерность — будь то система социально-экономическая, использующая физические и биологические закономерности, или развивающийся язык, включающий понятия из других национальных языков, или даже обладающая множеством исторических слоев сфера духов — хозяев леса, — является создание сферы круговой причинности, в которой то, что уже произошло, никогда не происходило. Возьмем, к примеру, английский язык. Мы знаем, что любое предложение может включать слова, скажем, из греческого или латыни, французского или немецкого, но история их появления не важна для «вневременного» способа, которым эти слова наделяют друг друга значением в силу круговой замкнутости лингвистической системы, неотъемлемой частью которой они теперь являются. Я хочу сказать, что другие, не обязательно человеческие и не обязательно символические системы, о которых шла речь выше, также создают, подобно языку, эмерджентную область, частично оторванную от породившей ее истории, — влияния прошлого на настоящее.

«Всегда уже наличествующая» сфера лесных хозяев сообщает кое-что о свойствах бытия внутри формы. По словам людей в Авиле, когда «мертвые» направляются в укута, то есть внутрь царства духов-хозяев, они становятся «свободными». *Хуаньюгнака лухуаф*, — говорят они. «Мертвые свободны». Слово *лухуаф*, которое я перевожу как «свобода», происходит от испанского *лугаф*, основное значение которого — «место». Вместе с тем *лугаф* также имеет временной референт. Словосочетание *тенер лугаф*, хотя и редко используемое в современной эквадорской версии испанского, значит «иметь время или возможность сделать что-либо». На языке кечуа *лухуаф* обозначает сферу, где земные пространственно-временные ограничения ослабляются, а причина и следствие перестают действовать. Люди в Авиле объясняют: стать *лухуаф* — это освободиться от земного «тяжкого бремени»

и «страданий»²¹, стать свободным от суждения и наказания Бога²² и влияния времени. Внутри этой вечной «всегда уже наличествующей» сферы хозяев леса мертвые просто продолжают свое существование, будучи свободными.

Люди не просто накладывают форму на тропический лес; лес распространяет ее. Коэволюцию можно рассматривать как взаимное распространение закономерностей или привычек среди взаимодействующих видов (см. Главу 1)²³. Тропический лес увеличивает форму в бесчисленном множестве направлений благодаря отношениям, которыми взаимно связаны его многие виды самостей. В ходе эволюции организмы с растущей точностью репрезентируют условия окружающей среды, которые становятся все более сложными вследствие того, что другие организмы также репрезентируют их среды обитания более всесторонне. В неотропических лесах распространение привычек достигло масштаба, непревзойденного любой другой нечеловеческой системой на нашей планете (см. Главу 2). Любая попытка использования живых существ леса полностью зависит от того, каким образом такие существа включены в эти закономерности.

Как я уже говорил, эта вездесущность формы действует на время. Она его замораживает. Значит, в вызвавшем яростную критику описании Леви-Стросса амазонских обществ как «холодных», то есть устойчивых к историческим переменам, в противоположность «горячим» западным обществам, предположительно открытым к изменениям (Lévi-Strauss, 1966: 234), есть зерно истины²⁴. Разве что «холодное» в данном случае — это не общество в строгом смысле слова, поскольку формы, наделяющие амазонское обще-

21/ Оба слова переводятся на кечуа как *турминту* (от испанского *торменто*).

22/ В царстве духа-хозяина они избегают судебного дня, хуисию пунья.

23/ См. Peirce, CP 6.101.

24/ Джонатан Хилл (Hill, 1998) и несколько других авторов сборника под его редакцией критикуют предложенное Леви-Строссом разделение обществ на горячие и холодные. По мнению Хилла, такое разделение сглаживает то, что жители Амазонии во многих отношениях являются продуктами истории, производят и осознают ее. Питер Гоу (Gow, 2001) считает, что такая критика не улавливает сути идеи Леви-Стросса: мифы — это реакции на историю, которые являются, как пишет Гоу, «инструментами забвения времени» (27). Это свойство мифов не вызывает сомнений, но почему — на этот вопрос анализ Гоу не дает столь ясного ответа. Я считаю, что безвременье является следствием своеобразных свойств формы.

ство этой «холодной» характеристикой, пересекают множество границ, существующих как внутри человеческих сфер, так и за их пределами. Международную каучуковую экономику начала XX века сдерживали те же лесные формы, что ограничивают охоту в Авиле. Подобно видам (см. Главу 2), форма не обязательно обусловлена структурами, которые навязывает миру человек. Такие паттерны могут возникнуть в мире по ту сторону человека. Они эмерджентны по отношению к историческим процессам более низкого порядка, в которых чувствуется влияние прошлого на настоящее, процессам, которые их породили и дали им предназначение.

ОБЛОМКИ ИСТОРИИ

Тот факт, что эмерджентные лесные формы несколько оторваны от историй, давших им начало, не означает, что в царстве духов — хозяев леса истории нет вовсе. Фрагменты истории, осколки предшествующих формальных союзов, застывают внутри лесной формы и оставляют там свои остатки²⁵. Например, клен крупнолистный (*Tetrathylacium macrophyllum*, семейство Flacourtiaceae) — это дерево с ниспадающей метелкой полупрозрачных темно-красных плодов, чье название на кечуа звучит соответственно — «бусины ожерелья» (*хуалка мую*). Однако плоды похожи не столько на бусины из богемского непрозрачного стекла, которые на протяжении столетия служат ключевым предметом амазонской торговли. Плоды клена обладают поразительным сходством с темно-красными венецианскими товарными бусами, имевшими широкое распространение в колониальном и неоколониальном мире. Эти бусы были завезены в Эквадор примерно во время президентства Игнасио де Веинтемилья (1878–1882), поэтому некоторые эквадорцы до сих пор называют их «веинтемилья». Связь между растущим в Авиле растением *хуалка мую* и бусами XIX века — результат специфических свойств формы,

25/ Ср. Леви-Стросс: «обломков, остатков психологических или исторических процессов... которые предстают, как таковые, только в свете той истории, что их производит, а не с точки зрения той логики, которой они служат» (Lévi-Strauss, 1966: 35). [Цит. по: Леви-Стросс, К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / пер. с фр. А.Б. Островского. М.: Академический Проект, 2008.]

замораживающих время. Исторический след товара, который обменивали и который, подобно бисеру из рассказа Симсона, соответствовал лесным дарам, остается поглощенным «всегда уже наличествующей» формой царства духов – хозяев леса, пусть даже люди давно о нем забыли. Еще один пример: бродящих по лесу демонических духов, супай, описывают одетыми как священники, хотя местные священники уже давно черную рясу не носят.

Это не означает, что история пронизывает амазонский ландшафт, как утверждают критически настроенные культурные географы и исторические экологи в противовес романтическому мифу о нетронутой дикой амазонской «природе»²⁶. Напротив, форма, которую нельзя в полной мере свести к действиям человека или ландшафту, опосредует и видоизменяет усвоенную лесом историю.

Основная задача для руна – проникнуть в формы леса, в которых сосредоточено богатство, поскольку в этом «всегда уже наличествующем» царстве животные водятся в неизменном изобилии. Действия руна, как и поступок шамана из Хуруа, включают процесс обобщения и концептуализации, позволяющий увидеть животных с привилегированной (и объективирующей) перспективы хозяев: не как сингулярные самости со своей точкой зрения каждая, а как ресурсы; не как эфемерные субъекты, а как стабильные объекты, которыми владеет и которых контролирует хозяин, более могущественная и эмерджентная самость. Пытаясь получить доступ к богатствам лесных хозяев, руна мобилизуют в корне отличные исторические стратегии для ведения переговоров с людьми более могущественными, чем они сами, заточенными внутри формы хозяина – замороженными, подобно венецианским товарным бусам и одеянию священника.

26/ См. рассуждение о том, что амазонский ландшафт и естественная история всегда в некотором смысле социальные: Raffles, 2002. См. анализ «мифа первичности» (pristine myth) и обзор литературы об антропогенных лесах: Denevan, 1992; Cleary, 2001. И хотя я не отрицаю важность историзации «естественной истории», моя позиция несколько иная. Представление о том, что любая природа уже является исторической, связана с проблемой репрезентации, с которой мы сталкиваемся в нашей области, а именно: мы не умеем говорить о том, что находится вне специфической для человека конвенциональной логики символической референции, не сводя при этом человека к материи (см. Главу 1).

Например, прошло более полутора веков с отмены регулярной дани, которую руна выплачивали государственным чиновникам и духовенству (Oberem, 1980: 112), однако в царстве лесных духов эта повинность по-прежнему существует. Когда люди убивают тапира, они должны предложить товарные бусы в качестве дани духам-хозяевам, владеющим животным, чтобы те продолжили обеспечивать их мясом. Во время охоты Хуанику попытался извлечь выгоду из взаимных обязательств, которые влечет за собой это колониальное устройство. Он предложил хозяину дань в виде нескольких зерен кукурузы, засунув их в трещины у основания дерева. Когда, вопреки договоренности, хозяин не послал нам мяса дичи, Хуанику, добросовестно выполнивший свои обязательства, без всякого стеснения отчитал его, вопя посреди леса: «Ты скупой!» Точно так же он однажды упрекал политика, посетившего Авилу во время избирательной кампании, в том, что тот не раздавал сигарет и выпивку.

В других случаях руна пытаются общаться с хозяевами посредством риторических формул, аналогичных тем, которые их предки в XVI веке использовали при ведении переговоров о мире с испанцами. Эти формулы включали применение численно аналогичной структуры, призванной уравновесить то, что в другом контексте Лиза Рофель (1999) называла «неравным диалогом»²⁷. В колониальном случае, о чем свидетельствует один из таких контрактов XVI века между местными вождями и испанцами (Ordóñez de Cevallos, 1989 [1614]: 426), это предусматривало пять требований в обмен на пять уступок испанским властям. Сегодня это можно заметить в использовании охотничьего и рыбацкого магических обрядов, требующих особого десятидневного поста — «пять дней для хозяина и пять для руна», объясняют люди в Авиле²⁸.

Кито-в-лесу, который посетила Роза, является отражением серьезных, более чем четырехсотлетних переговоров с живущими там могущественными существами о доступе к некоторым из их богатств. И действительно, в XVI веке эти переговоры включали

27/ Об упованиях на симметрические отношения между жителями Верхней Амазонии и европейцами: Taylor, 1999: 218.

28/ См. более подробное изложение: Kohn, 2002b: 363–64.

попытку, увы безуспешную, убедить испанцев построить Кито в лесах Амазонии — об этом требовании свидетельствуют колониальные документы (Ramírez Dávalos, 1989 [1559]: 50, см. также 39) и современные мифы. Неудача этой попытки по-прежнему возбуждает желание покорить укрытые в лесу богатства²⁹.

У каждой стратегии получения доступа к накопленным господами богатствам есть независимая причинная история. Однако это больше не имеет значения. Все они теперь являются частью чего-то общего — формы хозяина леса, и могут служить точками доступа к некоторым из ее богатств.

Однако эти стратегии сулят не только обильное мясо дичи. Они открывают возможность получить доступ к долгой и многослойной истории отложенных желаний, которые поиски этого мяса представляют.

НЕПРИНУЖДЕННАЯ ЭФФЕКТИВНОСТЬ ФОРМЫ

Я надеюсь, мне удалось проиллюстрировать некоторые специфические свойства формы и тем самым пояснить, почему антропология должна уделять ей больше внимания. По сути, отсутствие внимания также является следствием своеобразных свойств формы. Будучи антропологами, мы хорошо умеем анализировать отличия. Однако, как отметила Аннелиз Райлз (Riles, 2000) в своем исследовании циркуляции бюрократических форм, связанных с представителями Фиджи на конференции ООН, мы менее готовы изучать невидимое, потому что находимся «внутри» него. Форме в значительной степени недостает ощутимой инаковости — вторичности (см. Главу 1) — традиционного этнографического объекта, потому что она проявляет себя в качестве формы лишь в процессе распространения фрактальности. «[Именно] люди, живущие вне стен монастыря, способны почувствовать его атмосферу, — пишет мастер дзэн. — Те же, кто

29/ Современные жители Авилы подробно пересказывают миф, объясняющий то, почему один король, которого иногда называют Инка, отказался от попыток построить Кито возле Авилы и в конечном счете заложил город в Андах. Некоторые даже видят в ландшафте местных джунглей остатки несостоявшегося Кито. Идея о том, что город Кито весьма буквально покинул регион, встречается также в соседней общине Оякачи (см. Kohn, 2000b: 249–50; Kohn, 2002a).

занимается практикой [внутри], в действительности ничего подобного не чувствуют» (Suzuki, 2001: 78).

По этим причинам семиотическую важность индексальности, то есть замечания различия, понять легче, чем иконичность, которая включает в себя распространение закономерностей посредством специфически ограниченного неразличения (см. Главу 2). Возможно, именно поэтому распространение сходства посредством неразличения иногда ошибочно считали не репрезентацией, а чем-то другим. Однако «веточкоподобность» палочника и заразительная зевота, передающаяся от одного тела к другому, возможно даже пересекающая видовые границы (это лишь два примера преобладания иконичности), — семиотические явления, несмотря на отсутствие индексального компонента, указывающего на нечто другое, нежели случай воплощаемых ими паттернов. Можно сказать, что мы замечаем свои привычки только тогда, когда они нарушаются, когда мы выпадаем из них (см. Главу 1). Тем не менее понимание функционирования того, что остается незамеченным, играет важнейшую роль в антропологии по ту сторону человека. Форма — это и есть такое невидимое явление.

Форма требует от нас переосмысления того, что мы имеем в виду под «реальным». Общие понятия — привычки, закономерности, потенциальные повторения и паттерны — являются реальными (см. Главу 1). Однако было бы неправильным приписывать общим понятиям те виды свойств, которые мы ассоциируем с реальностью существующих объектов. Когда я говорю, что пернатая дичь — реальные цыплята с точки зрения духов-хозяев, я имею в виду именно такое понимание реальности общего понятия. Реальность цыпленка, принадлежащего духу-хозяину, — это реальность общего понятия. Однако в конечном счете она обладает вероятной действительностью: как своего рода тип она может указывать на конкретные встречи с различными видами птиц, будь то гокко, чачалака или кракс. В этом смысле подобные встречи не сильно отличаются от моей встречи с пекари в лесу тем дождливым днем.

Без повседневного взаимодействия руна с пернатой дичью в царстве духов-хозяев не было бы цыплят. Однако в этой сфере

есть некоторая стабильность, отчасти оторванная от повседневных моментов лесного взаимодействия. Поэтому в царстве духов-хозяев белогубые пекари водятся в большом количестве, пусть даже в лесах вокруг Авилы их не встретить уже много лет.

Несмотря на свою устойчивость, форма хрупка. Она может возникнуть только при определенных условиях. Я получил об этом напоминание, когда сделал перерыв в написании этой главы, чтобы приготовить котелок манной каши для моих сыновей. Прямо на моих глазах самоорганизующиеся шестиугольные структуры, известные как ячейки Бенара, в определенный момент формирующиеся при нагревании жидкости снизу и охлаждении сверху, самопроизвольно возникли на поверхности бурлящей каши. О хрупкости формы свидетельствует то, что эти шестиугольные структуры быстро рухнули в липкую жидкую кашу. Жизнь прекрасно умеет создавать и поддерживать условия, способствующие предсказуемому зарождению таких хрупких самоорганизующихся процессов (см. Camazine, 2001). Отчасти поэтому я сосредоточился здесь на том, как сложные многовидовые объединения культивируют форму и мыслят посредством нас, когда мы погружаемся в их телесность³⁰.

Форму нельзя понять без рассмотрения различных видов непрерывности и связи между общностями и тем, что существует. Поэтому меня интересует не только форма и ее уникальные свойства — невидимость, непринужденное распространение и некоторая связанная с ней причинность, которая, кажется, замораживает историю. Я также исследую способы возникновения формы и ее отношения к другим явлениям, благодаря чему

30/ Существуют также абсолютно человеческие контексты распространения формы. Одним из таких примеров является советский «поздний социализм» (см. Yurchak, 2006, 2008; а также мой комментарий ко второй из этих публикаций [Kohn, 2008]). Здесь разрыв между официальной дискурсивной формой и ее конкретной индексальной отсылкой — где эта *форма*, поддерживалась всей мощью советского государства — способствовал спонтанному возникновению одновременно в различных частях Советского Союза невидимой самоорганизующейся внесударственной политической жизни. Юрчак метко называет это «политикой венаходимости» или «политикой неразличения» (politics of indistinction) — в этом подходе люди воспроизводили и множили официальные дискурсивные формы для достижения своих собственных целей, вместо того чтобы молча уступать этим формам или сопротивляться им.

ее уникальные свойства становятся значимыми в мирах живых существ. Меня интересует не только то, что «внутри», но и как оно появилось и как разрушается, когда материальные условия, необходимые для его распространения, будь то речное русло, паразиты или жалование ООН, перестают существовать. Меня интересует не форма как таковая, но то, что мы «с ней делаем». Вместе с тем, чтобы иметь дело с формой, нужно заразиться ее причинной логикой, которая довольно существенно отличается от логики, ассоциируемой со связкой «стимул — реакция», действенной причинностью, то есть от того, как прошлое влияет на настоящее. Действия с формой требуют подчинения ее непринужденной эффективности.

Ничто из вышесказанного не упускает из виду уникальные свойства формы и возможность того, что антропология, по мнению Райлз, может выйти из своего кризиса репрезентации, экспериментируя со способами сделать невидимое «внутреннее» более заметным. Решение Райлз основывается на работах Стратерн (1995, 2004 [1991]) и заключается в том, чтобы перевернуть форму «наизнанку». Другими словами, она пытается выявить форму посредством этнографической методологии, которая ее усиливает. Однако вместо того, чтобы сделать форму видимой снаружи, указывая на наши разрывы с ней, Райлз допускает размножение паттернов, свойственных распространению бюрократических документов и академических текстов, которые могут их описывать, до тех пор, пока сходства между ними не проявятся.

Я не предлагаю здесь никакого эстетического решения, которое бы пролило свет на форму. Я лишь хочу передать, каким образом форма прошла через меня. Когда той ночью в доме Вентуры мне приснился пекари на выгульной площадке, я, возможно, на мгновение тоже оказался «внутри» формы лесного хозяина. Мое предположение заключается в следующем: семиотика сновидения, понимаемая с точки зрения описанных здесь специфических свойств формы, включает спонтанное, самоорганизующееся сознательное восприятие и распространение иконических ассоциаций, размывающее некоторые привычные

нам границы между внутренним и внешним³¹. Иначе говоря, когда сознательная, целенаправленная дневная работа по распознаванию различий берет передышку, когда мы не просим у мысли «ничего взамен», то остаемся с фрактальными повторениями, то есть непринужденным распространением сходства через нас. Это сродни сплетенной Луизой звуковой сети, которая связала муравьевку с геликонией и ягуаром, убившим собак, а всех их — с людьми в лесу, которым эти собаки принадлежали. Звуковая сеть Луизы возникла в пространстве возможности, открывшемся потому, что женщина не пыталась определить значение крика птицы, который она имитировала. (В каком-то смысле Луиза была свободной.)

Анализируя этот и другие виды распространения формы, о которых речь шла выше, я задался вопросом: насколько мой сон был по-настоящему моим? Возможно, на некоторое время мои мысли слились воедино с мышлением леса. Возможно, такие сновидения действительно напоминают описанные Леви-Строссом мифы, которые «мыслят в людях без их ведома»³². Следовательно, сновидение вполне можно назвать мыслью, вышедшей из-под контроля — человеческой формой мышления, которая простирается далеко за пределами человека и потому является основополагающей для антропологии по ту сторону человеческого. Сновидение — своего рода «неприрученная мысль»: форма мышления, снявшая оковы собственных интенций и в силу этого восприимчивая к игре форм, в которую она погружена; в моем случае, как и для руна из Авилы, эту форму поглощает и усиливает многовидовая и обладающая долгой памятью дикая природа амазонского леса.

31/ См. Peirce, 1998d: 4; ср. Bateson, 2000d: 135.

32/ Цит. по: Colapietro, 1989: 38. Спасибо Фрэнку Сэломону, обратившему мое внимание на этот отрывок.



Живое будущее (и невесомый груз мертвых)

...лестницы пожарные стары как ты

— Хотя теперь-то ты уж не стара, все это здесь со мной осталось

Аллен Гинзберг. Кадиш (посвящается Наоми Гинзберг)

Клочок шерсти на колючке был последним следом, приведшим нас к пекари, которого Освальдо подстрелил пару часов назад. Мы были на Басаки Урку (*Basaquí Urcu*), отвесном предгорье вулкана Сумако к северо-западу от Авилы. Отбиваясь от роя кровососущих мух¹, перекинувшихся на нас с пойманной добычи, мы присели отдохнуть. Переведя немного дух, Освальдо стал пересказывать мне сон, который видел прошлой ночью: «Я был в Лорето [торговый город и центр колонизаторской экспансии в полудне пути от Авилы] у своего компадре, как вдруг появился грозного вида полицейский в рубашке, покрытой состриженными волосами». «Мне приснился дурной сон», — в ужасе проснувшись, прошептал Освальдо жене.

К счастью, он ошибся. Дальнейшие события того дня показали, что на самом деле сон Освальдо был хорошим предзнаменованием. Волосы на рубашке полицейского предвещали удачную охоту на пекари, туша которого теперь лежала подле нас (после перетаскивания туши на рубашке охотника остается щетина,

1/ Сахину чуспи (*кечуа* [рус. — мухи пекари]); *Diptera* (*лат.*).

вид которой весьма напоминает состриженные волосы). Однако дилемма в интерпретации сна Освальдо указывает на глубокую двойственность, которой пропитана жизнь руна: мужчины видят себя сильными хищниками, сродни таким всемогущим «белым», как полицейские, но в то же время ощущают себя незащищенными жертвами этих хищных персонажей.

Был ли Освальдо полицейским или жертвой? События того дня на Басаки Урку указывают на неоднозначность его позиции. Кто скрывается за пугающим образом, который при этом кажется таким знакомым? Как можно видеть себя в полицейском — фигуре чужой и несущей угрозу? Это жуткое наложение позволяет понять нечто важное об упорном стремлении Освальдо к бытию и становлению в отношении разнообразных существ, с которыми он сталкивается в лесах вокруг Авилы и которые делают его тем, кто он есть².

Среди многих видов существ, населяющих леса вокруг Авилы, есть те, на кого руна охотятся, и те, кто иногда охотится на них. Однако их ряды также полны призраков доколумбовой, колониальной и республиканской эпох. Среди этих призраков встречаются мертвецы, демонические духи, которые порой охотятся на руна, а также духи — хозяева животных; все они по-прежнему обитают — по-своему, но вполне реально — в лесах, по которым ходит Освальдо.

То, кем является Освальдо, неотделимо от его отношений с этими многочисленными видами существ. Постоянно меняющаяся экология самостей (см. Главу 2), с которой ему регулярно приходится иметь дело на охоте в лесу и во время визитов в Лорето, существует и внутри него: из нее складывается его собственная «экология самости».

Кроме того, дилемма Освальдо имеет отношение к вопросу о способах выживания как самости и потенциальном значении

2/ Основываясь на понимании Фрейдом жуткого как «той разновидности пугающего, которое имеет начало в давно известном, в издавна привычном» (Freud, 2003: 124, цит по: Фрейд, З. Жуткое / пер. Р. Ф. Додельцева // Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995), я хочу упомянуть обсуждение Мари Вейсмантиль (Weismantel, 2001) *пиштако* — обитающего в Андах белого злого духа, который питается жиром индейцев. *Пиштако*, как и полицейский для Освальдо, глубоко укоренен в жуткое — пугающее, но такое близкое и знакомое — понимание жизни в Андах.

такой непрерывности. Как Освальдо не превратиться в добычу, «оно», «мясо», когда позиция охотника — «я» в этих охотничьих взаимоотношениях — оказывается занята чужаками, более сильными, чем он?

Руна долго жили в мире, где белые — европейцы, а позже жители Эквадора, Колумбии и Перу — занимали позицию очевидного превосходства над ними и стремились навязать им картину мира, которая бы эту позицию оправдывала. Вот как помещик эпохи каучукового бума, живший в месте слияния рек Вильяно и Курарай, описывает попытки другого помещика навязать своим батракам из числа руна такое видение мира: «Чтобы убедить их в том, что белый человек превосходит индейцев своими знаниями и обычаями, а также искоренить их ненависть к испанскому языку, мой сосед, владелец каучуковой плантации, на которого трудится много народу, однажды собрал всех индейцев и показал им фигурку Христа. “Это бог”, — сказал он им. А затем добавил: “Разве не правда, что он — *виракоча* (белый человек) с красивой бородой?” Все индейцы признали, что он был *виракоча*, а заодно и *амо* (господином) всего» (Цит. по: Porras, 1979: 43).

В том, как землевладелец видит отношения между руна и белыми, раскрывается история завоевания и господства в верховьях Амазонки, которую нельзя оставить без внимания. Историческим фактом является то, что белые стали *лос амос* — хозяевами — «всего». Рассматривая ситуацию колониального превосходства в исторической перспективе, можно предположить два варианта развития событий: руна могли безропотно смириться с подчиненным положением или же оказать сопротивление. Однако, как показывает сон Освальдо, в этой ситуации есть и другой путь — и он ставит под сомнение наше понимание того, как прошлое определяет настоящее и в то же время предлагает дорогу в будущее.

Политика руна далеко не однозначна. Несмотря на то что колониальное господство является историческим фактом, этот факт заключен внутри определенной формы (см. главу 5). Как выяснится далее в настоящей главе, эта форма определяется царством духов — хозяев леса, особая структура которого поддерживается

теми способами взаимодействия с лесной экологией самостей, которую люди вроде Освальдо используют для поддержания собственного существования.

Освальдо зависит от царства духов — хозяев леса и в психологическом смысле. Не существует перспективы, из которой он мог бы сопротивляться этому положению или выйти из него. Так или иначе, он всегда оказывается «внутри» формы по умолчанию. Отсылка к подобной динамике встречается у политического теоретика Джудит Батлер: «Быть под господством власти, внешней по отношению к тебе, — знакомая и мучительная форма власти как таковой. Однако обнаружить, что то, чем “ты” являешься — само твое устройство как субъекта, — в определенном смысле зависит от этой самой власти, — нечто совсем иное. Мы привыкли думать о власти как о том, что давит на субъект извне <...> Но если <...> понимать власть как нечто *формирующее* субъект и обеспечивающее само условие его существования <...> тогда власть есть не только то, чему мы противостояим, но также, в строгом смысле, то, от чего мы зависим в своем существовании и что мы тайно пестуем и оберегаем в своем коллективном бытии» (Butler, 1997: 1–2).

Батлер противопоставляет аспект жестокости власти, ее внешнюю холодность едва заметным, но от этого не менее реальным действиям, которыми власть наполняет, создает и поддерживает само наше существование. Власть, считает Батлер, нельзя свести к совокупности жестоких действий: она принимает общую форму даже тогда, когда мы болезненно ощущаем ее проявление в мире вокруг нас и на самих себе³.

В этой заключительной главе я изучаю потенциальное значение бытия и становления в «формации», взяв за основу проблему Освальдо и тезисы Батлер. Однако здесь вопрос формулируется

3/ И все же такая обобщенная власть не могла бы существовать без конкретных проявлений. В конечном счете структуры доминирования приобретают свою «грубую» силу посредством того, что Пирс назвал «вторичностью» (см. Главу 1), которая воплощается, согласно одному из приведенных им примеров, в «руке шерифа» на твоём плече (CP 1.24) или, как в случае с Освальдо, в полицейском, неожиданно появляющемся на пороге дома друга (см. CP 1.213). Тем не менее, подчеркивает Батлер, власть — нечто большее, чем легко направляемая вовне брутальность.

исходя из того, как наше понимание действия власти через форму меняется с осознанием формы как своего рода реальности по ту сторону человеческого.

В этом смысле я отталкиваюсь от описания сущности формы в предыдущей главе, где я утверждал, что форма не обязательно должна быть человеческой или живой, несмотря на то, что она фиксируется и развивается живыми существами, и то, что она быстро разрастается в плотных экологиях самостей вроде тех, что существуют в лесах вокруг Авила. В пятой главе речь шла о том, что форма преобразует тех, кто ее задействует, своим странным феноменом непринужденной эффективности, в результате которой влияние прошлого на настоящее перестает быть единственной каузальной модальностью. Если нас преобразует задействование странной каузальной логики формы (самость использует форму не только посредством стимулов, реакций или сопротивления), это меняет наше понимание агентности. А когда агентность становится чем-то другим, меняется и политика.

Чтобы понять трудность, с которой столкнулся Освальдо, мы должны мыслить не только в рамках логики формы, усиливаемой лесом, но также в рамках отношения формы к другим видам имманентной жизненной логики. Ведь в конечном счете, как становится ясно из сна Освальдо, на карту поставлено его выживание. А поскольку умирать способны только живые существа, проблема выживания касается их непосредственно. Если форма, как я описывал в предыдущей главе, может иногда приводить к замораживанию времени, меняя наше понимание каузальности и агентности, то жизнь нарушает наше привычное понимание хода времени иначе, и это тоже следует учитывать при попытке осознать всю глубину проблемы Освальдо. Ведь в жизненной сфере настоящее определяется не только прошлым, а время не ригидно: случается, что на настоящее особым образом может воздействовать и будущее.

Я проиллюстрирую, как будущее может влиять на настоящее в сфере живых существ, простым примером из жизни леса. Для удачного нападения на агуги ягуар должен представить себе («репрезентировать») его местонахождение. Такая репрезентация

равносильна импортированию будущего — «догадки» о том, где окажется агути, — в настоящее через знаковое опосредование. Будучи насквозь семиотическими существами (см. Главу 2), «МЫ» всегда стоим одной ногой (или лапой) в будущем.

В этой главе я рассуждаю о неотъемлемой взаимосвязи между жизнью и будущим через отсылку к тому, что Пирс называет «живым будущим» (CP 8.194). Я считаю, что понимание этого живого будущего невозможно без дальнейшего размышления об особых связях между жизнью и мертвыми, которые делают ее возможной. Именно в этом смысле живой лес оказывается в то же время населенным призраками — отчасти это я и имею в виду, когда говорю, что духи реальны.

Задача Освальдо — выжить, то есть добиться того, чтобы стать частью будущего. Принимаемые им в этой связи решения диктуются логикой живого будущего, усиливающейся в лесах, по которым он ходит. Однако в данном случае выживание для Освальдо — это еще и сугубо человеческая проблема (см. Главу 4), в решении которой не избежать ситуаций, связанных с властью. Так проблема выживания приобретает свойства политической: мы начинаем думать о том, как изыскать другие способы использования власти, способные поддерживать наше существование таким образом, чтобы «мы» могли расти и даже процветать.

Таким образом, данная глава посвящена сфере духов — хозяев леса. Особое внимание будет уделено тому, как в этой сфере проявляются некоторые аспекты связи жизни (человеческой и нечеловеческой) со смертью, непрерывности с конечностью, будущего с прошлым, присутствия с отсутствием, естественного со сверхъестественным, бесплотной общности с осязаемой сингулярностью. Все эти взаимосвязи в конечном счете проливают свет на созидательную связь самости со множеством других самостей. Меня интересует, как проявления этих дихотомий, формулируемые в сфере духов — хозяев леса, усиливают и проливают свет на логику «живого будущего» мыслящего леса, которая может помочь нам вывести антропологию за пределы человеческого.

Тот факт, что Освальдо в определенный момент в лесу может — а может, должен — стать белым полицейским, затрагивает

определенные, иногда бессвязные и даже болезненные механизмы того, как часть его будущей самости оглядывается в настоящее, чтобы повлиять на него из царства хозяев леса, раскрывая при этом логику некоторых из упомянутых мной проявлений двойственности. Сфера духов, возникающая из жизни в лесу, порождена великим множеством отношений, пересекающих границы видов и временных эпох, и представляет собой зону непрерывности и возможности: выживание Освальдо зависит от его способности проникнуть в эту сферу. Однако его выживание также зависит от множества видов мертвых и множества видов смертей, образующих эту сферу духов и делающих возможным живое будущее. То, кем мы являемся, тесно связано со всеми теми, кем мы не являемся; мы навсегда вручаем себя всем, кто делает нас теми, кто «мы» есть, и находимся в долгу перед ними (см. Mauss, 1990 [1950])⁴.

Несмотря на то что сфера духов — хозяев леса возникает из историй взаимодействия руна с многочисленными самостями, населяющими их мир, она не является продуктом этих историй. Эта сфера — своего рода жизнь после смерти, тесно связанная с предшествующей ей жизнью, но не сводимая к ней. В этом смысле она — эмерджентная реальность, не являющаяся в полной мере ни природной, ни культурной.

При изучении этой эмерджентной бесплотной реальности я уделяю особое внимание этнографическим проявлениям некоторых ее особых свойств, а также многообещающей политике, которую она может в себе скрывать. Моя цель — попытаться осмыслить, что эта сфера по ту сторону живого, возникающая в разнообразных лесных экологиях самостей, может рассказать нам о живой логике, которую обнаруживает подобный мыслящий лес.

4/ Мы живем в своеобразной экономике дара с мертвыми, духами, с будущими самостями, которыми мы можем стать и без которых мы — никто. Представление Марселя Мосса о том, что долги делают нас теми, кто мы есть, применимо в отношении всех этих других: «одаривая, отдают себя, а отдают себя потому, что именно себя вместе со своим имуществом “должны” другим» (Mauss, 1990 [1950]: 46, цит. по: Мосс, М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Общества. Обмен. Личность. М.: «Восточная литература» РАН, 1996).

Для антропологии по ту сторону человека, которую я стараюсь разработать, важно осмелиться выйти за пределы живого мира. Изучая сферу духов — хозяев леса, мы сможем лучше понять, что означает непрерывность и как следует противостоять тому, что ей угрожает. Одним словом, прислушавшись к тому, что духи леса могут рассказать нам о непрерывности, развитии и даже «процветании», мы сможем развить иные способы мышления о том, как «нам» лучше жить в живом будущем.

РУНА ВСЕГДА БЫЛИ РУНА

Интересная роспись украшает стены зала в штабе FOIN — федерации, представляющей интересы общины руна провинции Напо (рис. 9). Стенная роспись изображает процесс эволюции от амазонской первобытности к европейской цивилизации. Слева в ряду из пяти человек стоит длинноволосый «дикий» индеец, держащий трубку для выдувания стрел и нечто, выглядящее как рог, в который дуют, чтобы созывать племя⁵. По нашим меркам мужчина «обнажен», хотя он носит фаллокрипт и ожерелье, повязки на руках, запястьях и голове, а на лице — боевую раскраску. На следующем персонаже мы видим набедренную повязку, а рог лежит около него на земле; во всем остальном он выглядит почти так же. Далее стоит мужчина, одетый по моде руна XIX века в шорты и короткую тунику (пончо). На его лице всего пара мазков краски, а трубку для выдувания стрел он прячет за спиной. Следующий мужчина полностью одет: ботинки, длинные штаны и накрахмаленная белая рубашка с коротким рукавом. Он хорош собой и пропорционально сложен, в отличие от своих предшественников с маленькими головами, огромными руками и почти полным отсутствием шеи. Трубка для выдувания стрел, которой стыдился его предшественник, теперь забыта и лежит поодаль. Кроме того, данный персонаж — единственный, на чьем лице видна хотя бы тень улыбки. Эта фигура олицетворяла современных руна в представлении лидеров FOIN 1970–1980-х годов,

5/ Деревянный щелевой барабан [полое бревно с продольной щелью. — Пер.], используемый для коммуникации на большие расстояния, стал одной из первых вещей, запрещенных испанцами в Верхней Амазонии (Oberem, 1980).



Рис. 9. «Превратить дикарей в людей, а людей — в христиан» (Figueroa, 1986 [1661]: 249): роспись, украшавшая стены штаба индейской федерации FOIN в конце 1980-х, неоднозначно иллюстрирует наследие колониализма. Фото автора

установивших свое лидерство под влиянием профсоюзов еще до наплыва международных НГО и не успевших на тот момент обрести культурную и экологическую «сознательность». Это — руна-крестьянин, не туземец, но и не элита, не лесной, но и не городской житель. Атрибуты дикого существования окончательно отброшены мужчиной, завершающим эволюционный ряд. Он носит очки, деловой костюм и галстук, его волосы разделяет аккуратный пробор, а на лице щеголевато красуются тонкие усики — взлелеянный пучок растительности, которую белые воспроизводят на своих лицах с такой легкостью и в возмутительно потрясающих объемах.

Он имеет субтильное телосложение человека, который проводит слишком много времени в помещении. Он мрачно-сосредоточен и нервозен. В правой руке он сжимает портфель. Часы на его запястье неумолимо отмеряют минуты дня, вписанного

в линейное временное пространство, которому мужчина теперь принадлежит.

В конце 1980-х я работал для федерации на волонтерских началах, за что мне было позволено проживать в здании управления. Эта роспись покрывала одну из стен. Однажды вечером там устроили вечеринку в честь окончания семинара — участниками в основном были мужчины и женщины руна из Тены, Арчидоны и окружающих эти города деревень, гораздо более урбанизированных и менее ориентированных на лесной мир, чем Авила. Роспись была предметом шуток на протяжении всего вечера. Время от времени кто-нибудь — непременно мужского пола — указывал на одного из «диких» индейцев слева от красавца-руна, чтобы проиллюстрировать степень своей «деградации» под действием алкоголя.

Эта стенная роспись отсылает к примитивистскому нарративу, которым в этом регионе руководствовались как миссионеры, так и колонисты. До прибытия европейцев голые «дикари» были единственными жителями Амазонии. В процессе «укрощения», который начался во время колониального и раннереспубликанского периода и продолжается по сей день, некоторые из этих дикарей превратились в цивилизованных, одетых, моногамных, употребляющих соль и вполне безобидных руна; они превратились, выражаясь терминологией колонистов, в *индиос мансос* — «прирученных индейцев» (Taylor, 1999). Пережитки того, что согласно этой логике можно назвать первобытным диким субстратом, все еще можно встретить в определенных изолированных регионах. Некоторые представители этнической группы ваорани (порой их до сих пор уничижительно называют «аука» на языке кечуа), атрибутами которых считаются нагота, полигамность и кровожадность, служат современной иллюстрацией первобытной дикости, соответствующей крайней левой фигуре на росписи⁶. Священник-иезуит XVII века Франсиско де Фигероа сумел дать очень емкое описание этому колониальному проекту по созданию определенной разновидности человека. Согласно

6/ Это не означает, что они считали себя раздетыми: фаллокрипты и роспись лица в важном смысле функционируют как одежда.

его записям, цель миссии состояла в том, чтобы «превратить» амазонских «дикарей в людей, а людей — в христиан»⁷ (Figueroa, 1986 [1661]: 249). Участники вечеринки в тот вечер обратили историю этих попыток в шутку (см. также Rogers, 1995).

Многие жители Авилы согласились бы с таким описанием различий между дикостью и цивилизованностью, подобно тому как они решительно соглашались с тем, что «правильный» человек должен употреблять в пищу соль, носить одежду, воздерживаться от насилия и полигамии (см. также Muratorio, 1987: 55). Однако у них есть свое мнение относительно того, когда эти правила появились — и были ли они вообще чем-то новым. Миссионеры считали, что данные качества были ассимилированы руна в процессе «укрощения» дикого амазонского субстрата. Однако в Авиле такие атрибуты «цивилизации», как моногамия и употребление соли в пищу, считаются заложенными в природе руна. Руна были цивилизованными изначально.

Это убеждение хорошо иллюстрирует бытующий в Авиле миф о всемирном потопе. Когда всю землю затопило, многие руна смогли уцелеть, забравшись на вершину Ягуар Урку, одного из самых высоких пиков в тех местах. Другие руна пытались спастись на каноэ. Женщины на лодках сплели веревки из своих длинных волос и привязали себя к верхушкам деревьев, которые еще не скрылись под водой. Когда эти веревки расплелись, каноэ уплыли вниз по реке и причалили к нынешней территории ваорани. Там одежда руна со временем истлела, а соль закончилась. Они начали убивать людей и стали сегодняшними аука. Таким образом, аука — вовсе не доисторические дикари, от которых произошли руна-христиане; напротив — это падшие руна. Они тоже когда-то ели соль, носили одежду и были мирными христианами. Так, несмотря на то, что с кечуа слово «аука» в основном переводится как «дикарь» или «неверный», возможно, более правильно было бы считать аука вероотступниками. Они предали свой прежний образ жизни руна⁸. Руна

7/ «Асерлос де брутос, омбрес, и де омбрес христианос».

8/ Такую форму всегда уже обитания в том, что обычно понимается как совокупное влияние истории, можно встретить в деревушке Оякачи, раскинувшейся в туманном лесу

были руна с самого начала. «Дикарями» же, напротив, стали те руна, которых каное унесли вниз по переполненным рекам от их незыблемой родины, — те, кто оказался вырванным из своей формы и утратил ее с течением времени.

Мужчина-«руна» с примитивной стенной росписи — созданный своим прошлым и исчезающий в будущем — не вполне соответствует тому руна из Авилы, который всегда и с самого начала был руна. Я считаю, что для руна из Авилы на росписи не должно быть изображено какой бы то ни было следующей ступени развития. Вместо этого следовало бы изобразить варьированные репризы центральной фигуры — самости руна, которая всегда изначально является тем, чем руна могут стать, — даже если их становление непрерывно и бесконечно. Это постоянно меняющаяся самость, неразрывно связанная со своими воплощениями из прошлого и потенциального будущего, рассказывает нам нечто важное о жизни и процветании в экологии самостей.

ИМЕНА

Такие термины, как *руна*, мы обычно считаем этнонимами, именами собственными, которые мы используем для называния других. Именно так я использовал его в этой книге. Согласно стандартной антропологической практике, использование подобного термина в качестве этнонима считается уместным тогда, когда он служит самоназванием рассматриваемого народа. По этой причине мы не называем ваорани «аука» — их уничижительным наименованием на кечуа. При этом «руна», особенно вкупе с названием конкретной местности, несомненно, используется как этноним в Авиле для обозначения говорящих на кечуа жителей эквадорской Амазонии. Так, например, «руна Сан-Хосе» относится к жителям Сан-Хосе де Пайамино, тогда как в Сан-Хосе де Пайамино соседей из Авилы называют «руна Авилы». Люди всегда именуют других.

к западу от Авилы (в ранний колониальный период они входили в один племенной союз — Кихос). В представлении местных жителей они были христианами на протяжении всей истории. Фактически, согласно одному мифу (см. Kohn, 2002a), язычниками, которых нужно было обратить в христианство, были европейские священники, а не коренные жители.

Тем не менее у жителей Авилы нет самоназвания. Они не зовут себя ни руна, ни руна Авилы. Не используют они и термин *кичва* — этноним из обихода современного регионального и особенно национального политического движения коренного населения. Если относиться к слову «руна» как к обозначению и задумываться лишь о правильности термина, мы упустим из вида кое-что важное: руна никак себя не обозначают. По сути, дословный перевод руна с кечуа — это просто «человек». Однако это слово функционирует не только как существительное для порождения этнонимов или обозначений.

Возвращаясь к стенной росписи, можно сказать, что «руна» в любом случае относится к человеку с лучезарной улыбкой в накрахмаленной белой рубашке, стоящему между «дикарями» и «белым человеком».

С примитивистской точки зрения «руна» в этом случае будет этнонимом, обозначением промежуточной стадии в историческом процессе трансформации, в котором один вид существ превращается в другой, чтобы потом стать чем-то еще. Однако в Авиле интерпретация была бы иной. Человек в накрахмаленной рубашке по-прежнему был бы «руна», однако это обозначение отсылало бы к чему-то другому, менее видимому — тому, что назвать гораздо труднее, нежели исконную культурную группу. Этот человек никогда не становился руна; он был руна с самого начала.

Я имею в виду (и это, надеюсь, станет более очевидно в продолжении главы), что слово «руна» более точно определяет реляционную позицию субъекта в космической экологии самостей, где все существа видят себя личностями. «Руна» здесь — самость в контексте непрерывности формы. Все существа в некотором смысле определяют себя как «руна», потому что именно так они ощущали бы себя, говоря «я».

Если считать «руна» существительным, мы не сможем увидеть, что на самом деле это слово используется скорее как личное местоимение. Обычно мы воспринимаем местоимения как слова, замещающие существительные. Однако Пирс предлагает вывернуть это отношение наизнанку. Местоимения не заменяют существительные, а, скорее, «обозначают вещи самым

непосредственным образом из возможных», указывая на них. Существительные связаны с обозначаемыми объектами не напрямую, и потому их значение в конечном счете определяется такого рода указательными отношениями. Это приводит Пирса к заключению, что «существительное служит несовершенным заменителем местоимения», а не наоборот (1998b: 15). Я полагаю, что с точки зрения жителя Авилы мужчина руна со стенной росписи представляет собой особый тип местоимения первого лица: «я» или, возможно, более точно, «мы» — во всех его возможных воплощениях.

Как существительное, «руна» — «несовершенный заменитель местоимения». В своем несовершенстве оно содержит в себе след всех тех других, в отношении которых оно стало «мы». То, чем это существительное является и чем могло бы стать, определяется посредством всех аккумулированных им предикатов (потребление соли, моногамия и так далее), хотя и не ограничивается их совокупностью.

«Я» всегда в некотором смысле невидимо. Другие — «он», «она», «оно», — наоборот, объективированы, их можно увидеть и назвать. Стоит заметить, что третье лицо — другой — соответствует категории вторичности в терминологии Пирса. Оно ошутимо, видимо и реально, потому что находится за пределами нас самих (см. Главу 1). Это частично объясняет, почему самоназвание так редко встречается в амазонских экологиях самостей. Как заметил Вивейруш де Кастру, название в действительности предназначено для других: «этнонимы — имена для третьих лиц; они принадлежат категории “они”, а не категории “мы”» (1998: 476). Следовательно, вопрос не в том, каким этнонимом пользоваться, а в том, способен ли этноним передать точку зрения самости. Наименование объективирует, и это как раз то, что мы делаем с другими — многочисленными «оно»⁹. Руна (здесь я возвращаюсь к использованию объективирующего обозначения) — не «оно» истории. Они — «я», часть непрерывного «мы», живого, в жизни, выживающего — процветающего.

9/ Безусловно, иногда самообъективация оказывается важной стратегией в достижении политической значимости.

Руна как «я», как «мы» — не вещь, на которую влияет прошлое посредством причинно-следственных отношений. Руна не объект истории и не ее продукт, они не были созданы историей в причинно-следственном понимании. Однако то, кем они являются, — результат определенных тесных отношений с прошлым.

Эти отношения подразумевают еще одну форму отсутствия — отсутствующих мертвых. В этом смысле руна напоминают палочника — загадочное амазонское насекомое, которое становится все более невидимым, постепенно сливаясь с веточками, то есть благодаря всем другим существам, которыми оно не является. Те другие — несколько менее сливающиеся с ветками палочники — таким образом становятся видимыми, а значит, осязаемыми и реальными объектами (другими, «оно») для хищников. В результате возможные последующие поколения тех, кто остался невидимым, продолжают непрерывность существования, будучи незримыми, но при этом неотделимыми (в силу такого конститутивного отсутствия) от тех других, которые ими не являются.

АМО

Непрерывность Освальдо как «я», как руна, требует от него быть пумой — хищником. Он должен быть хищником, а не добычей-пекари, которым он боялся стать, когда увидел полицейского, покрытого состриженными волосами, на пороге дома своего друга. Напомню, пума часто наделяется самостоятельным бытием в обличье ягуара (это ее основной образ), хотя более верным будет сказать, что она обозначает реляционную позицию самости, «я», продолжающееся как «я» и живое благодаря объективирующим отношениям с другими самостями, создаваемыми посредством хищничества. Как и «руна», «пума» является «несовершенным заменителем местоимения». Чтобы продолжить свое существование, Освальдо является — должен быть — руна-пума, человеком-ягуаром.

В Авиле *руна-пума* служит синонимом зрелости самости. Многие мужчины и женщины стремятся каждый в своем роде стать пумой, чтобы после смерти, когда их человеческие останки захоронят, войти в тело ягуара и продолжить существование

как самость, как «я», невидимое для них самих, но способное видеть в других добычу и при этом восприниматься другими как хищник. Природу пумы стремятся развить не только чтобы обеспечить себе будущее после смерти, но также (что, возможно, еще важнее) для того, чтобы эта пума из будущего сформировала в настоящем способность человека продолжать жизнь в качестве самости; становление пумой — форма овладения всеми возможностями мира.

И все же хищничество — непростая форма отношений, не лишенная своих забот и тревог. Через несколько месяцев после убийства свиньи Освальдо приснилась новая встреча с пекари. На этот раз у него с собой не было ружья, лишь гильза от дробовика¹⁰. Каким-то образом ему удалось пристрелить добычу, дунув в гильзу через маленькую дырочку у основания, будто в духовую трубку. И вдруг он, к своему ужасу, понял, что убитая таким образом «добыча» была не кабаном, а его другом из Лорето. Раненый в шею, он убежал к себе домой, но вскоре появился снова, на этот раз с оружием, и начал преследовать Освальдо. В хищничестве есть что-то неуправляемое, хаотичное и аморальное. Это вид власти, который может обернуться против тебя.

В 1920-х руна, живущие на реке Напо, рассказали исследователю и этнографу Маркизу Роберу де Ваврину о том, как много поколений назад некоторые шаманы избежали испанского господства, облачившись в шкуры ягуаров — «черные, пятнистые, желтые» — и превратившись таким образом в пум. Став хищниками и уйдя жить в чащу, они смогли спастись от испанцев, но со временем стали нападать на других руна: сначала на неудачливых охотников, забравшихся в глубь леса, а потом и на свои собственные деревни (Wavrin, 1927: 328–29).

Не совсем ясно, почему хищничество стало таким важным видом отношений в Амазонии. Существует множество других форм межвидовых отношений: так, моя кровь и кровь Орландо

10/ В донце гильзы дробовика есть небольшое углубление, в которое заправляется капсуль. Стоит отметить, что сновидение Освальдо имеет шаманский подтекст. Дуть через гильзу дробовика — это как дуть через духовое ружье. Именно так нападают колдуны: они прикладывают ко рту сложенные в пригоршню руки и выдувают в своих жертв невидимые стрелы (*сагра туллу*).

оказались в тот день перемешанными друг с другом и с кровью пекари в результате паразитизма, а не хищничества — потому что рой кровососущих мух, живших на добыче Освальдо, нашел себе новых хозяев. Очевидно, хищничество перекликается с охотой, равно как и с колониальным прошлым и порожденными им общественными иерархиями. Быть хищником, быть вынужденным стать им — пугающая и довольно неоднозначная перспектива.

Чтобы быть удачливым охотником и продолжить свое существование, Освальдо недостаточно быть хищником; он также должен быть «белым». Иначе говоря, если белые — охотники, о чем красноречиво свидетельствует история (именно белые охотились на предков руна с собаками и обращали их в рабство во время каучукового бума), то Освальдо тоже должен занять эту позицию, если он видит себя как «я». Единственная альтернатива этому — стать объектом. Руна должен всегда изначально быть руна, пумой и «белым».

Еще точнее, руна должны изначально быть не просто белыми, но хозяевами, господами — *амос*. *Амос* в переводе с испанского значит «господин», «повелитель» или «хозяин» и традиционно служит обращением к землевладельцам и государственным чиновникам. Власть, которую подразумевает это звание, неразрывно связана с белым цветом кожи. Так, в середине XIX века человек африканского происхождения по имени Гойо был назначен управляющим Амазонского административного региона (известного в то время как провинция Ориенте). Из-за того что новый управляющий был чернокожим, руна отказались признать его власть. В результате он был вынужден просить предыдущего управляющего, Мануэля Лазерда, вернуться на эту должность. Лазерда вспоминает: «Индейцы верят, что черные прокляты, обожжены адским пламенем. Они никогда не будут слушать Гойо. Я его друг и потому приму его предложение. Доходы [главным образом от вынужденной торговли с индейцами] будут поделены пополам: одна часть для меня, другая — для него. Один он не сможет ничего сделать. Обращенные в христианство индейцы никогда не будут считать его своим *ану*.

— Что значит *аму*?

— *Амо, сеньор*. Я буду их настоящим повелителем и господином (Avendaño, 1985 [1861]: 152).

В Авиле и сегодня *амо* (*аму* на кечуа) неизменно ассоциируется с белыми, «настоящими» повелителями и господами. Но *аму* также обозначает позицию другого «я», воспринимаемую извне. Подобно словам «руна» и «пума», оно служит «несовершенным заменителем местоимения». Другими словами, *аму* используется в качестве местоимения, но в процессе употребления оно подтягивает за собой все предикаты, ассоциируемые с колониальной историей господства, с которой оно неразрывно связано.

Вот как Нарцисса использует это понятие, размышляя о встрече с оленями в лесу (см. Главу 3), а также о благоприятном сне, привидевшемся ей накануне:

«*кунанка хуаньюичинга фанита*», *яника амука*

«поэтому я смогу заставить его убить его», — подумала я — *аму*.

Благодаря сну, который ранее в разговоре она описала как «хороший», Нарцисса почувствовала уверенность в том, что легко сможет заставить своего мужа убить хотя бы одного из встреченных ими оленей. Слово *аму*, к которому здесь добавляется маркирующий топик суффикс *-ка*, подчеркивает, что важен был сон, а не действия ее мужа, как мог бы подумать собеседник¹¹. Муж Нарциссы, который должен был застрелить оленя, служил всего лишь непосредственным продолжением ее агентности. Поэтому топиком этой фразы является именно она — *аму*. Словоформа *амука* подталкивает нас к осознанию слегка неожиданного факта: произошедшее в тот день в лесу следует понимать исходя из

11/ Под «топиком» (topic) я подразумеваю тему предложения, о которой оно сообщает информацию; она отличается от грамматического подлежащего предложения, которое может быть или не быть топиком. По ряду причин носители кечуа часто обозначают топик, который может быть в предложении и подлежащим, и дополнением, и наречием, и глаголом. Скажем, в рассматриваемом здесь примере это делается для того, чтобы подчеркнуть тему, которую в противном случае в данном контексте можно не заметить. См. обсуждение топика, на котором основывается мой анализ, а также дальнейшее объяснение использования маркирующих топик суффиксов в эквадорском варианте кечуа: Chuquín and Salomon (1992: 70–73) и Cole (1985: 95–96).

агентности Нарциссы. Локусом причины является ее видящая сон самость (которую ее повествующая самость, заняв внешнюю позицию, может считать аму), а не муж с ружьем. Этот факт не случайно описывается словом, изначальное и все еще актуальное значение которого — «белый господин».

Поскольку все самости, а не только человеческие, являются «я», аму также обозначает субъективные точки зрения животных. После того как Макси рассказал Луису о том, как выстрелил в агути из своей охотничьей будки, Луис спросил его:

амука апи тукускачу
а ты попал в аму [то есть в агути]?

Макси ответил: «Да... прямо в хребет». «*Tuac*, – воскликнул Луис, используя звуковой образ (см. главу 1), который имитирует звук пули, врезающейся в плоть и кости неудачливого агути, – прошла навывлет»¹². Слово *амука* в этом разговоре переключает топик с действия Макси на судьбу агути как «я».

Понятие аму, изначально обозначавшее звание, которое, по словам Лазерды, руна присваивали лишь белому человеку, теперь также применимо к каждому отдельному «я» руна. Однако, поскольку все существа, а не только люди, видят себя как «я» (а следовательно, в некотором смысле как руна), все они в равной мере считают себя аму. Таким образом, белый цвет кожи представляется неотделимым от ощущения самости, которое испытывает существо, определяющее себя как «я», даже если это существо нечеловеческое.

Подобно словам *руна* и *пума*, аму обозначает позицию субъекта. Все эти существительные, которые мы обычно используем для обозначения только коренных (индейских), животных или белокожих существей соответственно, также обозначают определенную точку зрения — позицию «я». Понятие аму теперь обозначает точку зрения любой самости, не утрачивая при этом своих исторически сложившихся ассоциаций с конкретным типом людей, обладающих определенными физическими

характеристиками и определенной позицией в иерархии власти (а по сути, именно благодаря совокупности всех этих ассоциаций). В такой экологии самостей живое «я» и любая самость как таковая являются аму. А будучи аму по определению, любая самость — в некотором роде «белая».

Этот конкретный «несовершенный заменитель местоимения» обладает уникальными качествами. Подобно пуме (или белым), аму взывает к иерархии, но при этом отбрасывает самость в плоскость, выходящую за пределы живого мира. Это существенно сказывается на понимании того, что значит быть непрерывным «я».

Подобно Освальдо и его двойственным отношениям с полицейским, руна одновременно являются и не являются «повелителями всего». Аму отражает несвязную и отчужденную природу отношения самости к самой себе. Аму всегда были здесь, вместе с руна, с самого начала: не только в сфере живых, но и в сферах, простирающихся за границы живого. Духов, которые контролируют животных и населяют безвременную, изначально существовавшую сферу в лесной чаще, в Авиле называют по-разному, но в основном просто «хозяевами» — *аму-гуна*. Эти аму леса приходят к руна во снах и видениях в обличье белых владельцев каучуковых плантаций или итальянских священников. Руна могут успешно охотиться только тогда, когда им удастся примерить на себя позицию хозяина-господина, вжиться в нее как следует. Когда Освальдо осознает, что он и есть белый полицейский из своего сна, он не просто превращается в одного из офицеров, которых можно увидеть на улицах, скажем, Тены или Коки; он также становится хозяином леса, переселяясь в процессе становления в царство духов тем или иным образом.

Руна, будучи исконно руна, с самого начала находились в столь близких отношениях с этими персонажами, населяющими безвременное царство духов. В мифические времена духи населяли леса изначально, как пара христианских апостолов: подобно «героям-просветителям», они шли по земле и направляли руна¹³. Быть ведомыми хозяевами-апостолами подразумевает высокую

13/ В ряде мифов, в других отношениях идентичных, эти апостолы заменяют популярных в местной культуре героических персонажей — братьев Куйльюр и Дусиру родом из других общин руна в Верхней Амазонии (см. например: Orr and Hudelson, 1971).

степень близости, смешанную с отстранением и отчуждением. Согласно одному из мифов о великом потопе, рассказанному руна из района Напо в начале XX века (Wavrin, 1927: 329), в мифические времена в Амазонии жили святые и бог. Во время потопа бог построил пароход, который унес его на небеса вместе со святыми. Когда потоп закончился, брошенный пароход бога прибило к чужим землям. Осмотрев его, обитатели чужих земель научились строить корабли и другие машины. Белые божества могут владеть современными технологиями, но они сами изначально были существами из Амазонии — а значит, близкой, пусть и отстраненной, частью жизни руна.

Позвольте объяснить, что я имею в виду, говоря об отношениях близости и отстранения. То, что руна являются аму, определяя себя как «я» (а также то, что они находятся в близких, хотя и отстраненных, а подчас и подчиненных отношениях с духами-аму, населяющими изначально существовавшее царство), распределяет самость и служит индикатором мучительных разрывов, отделяющих самость от ее последующих воплощений.

В отношении таких последующих воплощений самости лингвисты-антропологи, работавшие с народами жу и тупи-гуарани в центральной части Бразильской Амазонии, заметили, что единственное число первого лица («я»), используемое в определенных повествовательных оборотах, иногда может относиться к телесной самости, рассказывающей миф или поющей песню. Однако оно также может отсылать к другим телесным самостям через цитаты, а в некоторых случаях — к самости, распределенной в ряду поколений, включающей в себя как говорящего, так и его предков (Urban, 1989; Graham, 1995; Oakdale, 2002; см. также Turner, 2007). Что касается последнего примера, Грег Урбан (1989: 41) описывает, как, рассказывая миф о происхождении народа шокленг, сказитель впадает в состояние, близкое к трансу или одержимости, воплощая коллективное «я» своих предков. Урбан называет этот особый способ самореференции, в котором самость включает ряд поколений, «проективным “я”» (*projective I*). Оно проективно потому, что через воплощение этих «прошлых “я”» рассказчик воплощает также «непрерывность» (45) собственной самости, ставшей частью

более общего «эмерджентного» ряда поколений самостей (42)¹⁴. Его «я», таким образом, становится «мы».

По моему мнению, аму сообщает кое-что важное об этом «проективном “я”». Оно обозначает самость в непрерывности — «мы» с его «бесконечными возможностями» (Peirce, CP 5.402; см. Главу 1). Эта непрерывность простирается не только в прошлое, но и в будущее. Кроме того, она проливает свет на конститутивную связь «я» с «не-я» — белыми, духами и мертвыми, которыми живые руна одновременно и являются, и не являются.

БЫТИЕ В БУДУЩЕМ

Самость руна изначально обладает свойствами руна, пумы и, что самое важное, аму. Эта самость всегда, по крайней мере одной лапой, находится в сфере духов, которая выходит за пределы настоящего, но при этом не является простым результатом накопления всех прошлых жизней самости. За всем этим стоит формальная семиотическая логика. Как я утверждал в первых главах настоящей книги, знаки являются живыми, а все самости, человеческие и нечеловеческие, — семиотическими. В самом простом смысле самость представляет собой локус интерпретации знака, пусть и весьма зыбкий. Другими словами, именно локус производства нового знака (называемый «интерпретантом»; см. Главу 1) находится в непрерывной связи со всеми знаками, появившимися до него. Все самости — человеческие и нечеловеческие, простые и сложные — являются точками маршрута семиотического процесса. Они порождены семиозисом и вместе с тем служат отправными точками для интерпретации новых знаков, результатом которой становятся новые самости будущего. Самости не закреплены в настоящем; они «просто вступают в жизнь в потоке времени» (Peirce, CP 5.421) в силу своей зависимости от будущих локусов интерпретации — грядущих семиотических самостей, которые появятся, чтобы интерпретировать их.

Иначе говоря, любой семиозис создает будущее. Это отличительная черта самости. Бытие семиотической самостью,

человеческой или нет, подразумевает то, что Пирс называет «бытием в будущем» (СР 2.86). В сфере самостей, в отличие от нео-душевленного мира, на настоящее влияет не только прошлое. Во вступлении к этой главе я писал, что будущее, репрезентируясь, также оказывает влияние на настоящее (СР 1.325; см. также СР 6.127 и 6.70)¹⁵, и это является основополагающей характеристикой самости. Будущее и то, как оно попадает в настоящее, нельзя свести к причинно-следственным связям, через которые прошлое влияет на настоящее. Знаки, как «догадки», репрезентируют возможное будущее, и с помощью такого опосредования будущее накладывает свой отпечаток на настоящее. Влияние будущего на настоящее обладает собственной реальностью (см. СР 8.330), которая обуславливает свойства самостей как уникальных для мира сущностей.

Пирс называет прошлое — продукт причин и следствий — статичным, или «мертвым». Бытие в будущем, напротив, «живое» и «пластичное» (СР 8.330). В процессе своего роста и жизни любой семиозис создает будущее. Это будущее — виртуальное, обобщенное, необязательно существующее, и все же реальное (СР 2.92). Все самости принимают участие в этом «живом будущем» (СР 8.194). Неотропические леса, такие как вокруг Авилы, порождают беспрецедентное для биологического мира число семиотических привычек, тем самым формируя множество форм будущего, в которое люди — руна и все остальные — попадают, оказываясь в лесу и начиная выстраивать отношения с его обитателями.

Тем не менее создаваемое людьми будущее эмерджентно по сравнению с видами будущего, отличающимися несимволический семиотический мир, внутри которого они заключены. Подобно иконе и индексу, символ должен быть интерпретирован потенциальным будущим знаком, чтобы самому действовать как знак. Кроме того, от этих будущих знаков зависят и свойства символа: «[он] потерял бы качество, делающее его знаком, при условии отсутствия интерпретанта» (СР 2.92 [рус. — 86]). Например, фонологические характеристики слова «собака» случайны и фиксируются

15/ «В потоке времени в разуме прошлое непосредственно действует на будущее, и результат этого называют памятью, тогда как будущее воздействует на прошлое посредством третичности» (СР 1.325).

только в силу конвенционального отношения слова с обширной виртуальной, бесплотной, но тем не менее реальной сферой других слов (и их соответствующих фонологических характеристик), предоставляющих контекст для его сознательного восприятия и интерпретации (см. СР 2.304; см. также 2.292–93). В отличие от символов, свойства индексов и икон (но не их способность действовать как знаки) не зависят от интерпретантов. Икона, например звуковой образ *ууу* на кечуа, сохранит свои звуковые характеристики, делающие ее значимой, даже при отсутствии существ, которые ныряют — *ууу* — в воду, и даже если она не будет интерпретироваться как звук, издаваемый этими существами при нырянии. Несмотря на то что характеристики, наделяющие значимостью индекс, зависят от своего рода корреляции с объектом своей референции, подобно иконе, индекс сохранит эти характеристики даже в том случае, если он не будет интерпретироваться как знак. Падающая в лесу пальма издаст звук и в том случае, если никого — даже одинокой трусливой шерстистой обезьяны — не будет рядом, чтобы воспринять это падение как индекс опасности (см. Главу 1).

Таким образом, в отличие от иконы и индекса, существование символа как такового основывается на возникновении великого множества необязательно существующих, но все же реальных знаков, которые появятся в будущем, чтобы интерпретировать его, — то есть символ вдвойне зависим от будущего.

Сфера духов — хозяев леса расширяет эту логику бытия в будущем, лежащую в основе любой семиотической жизни, но человеческий символический семиозис в то же время превращает ее в нечто иное. Чтобы оставаться живым знаком, Освальдо должен быть интерпретируемым этой виртуальной и вместе с тем реальной сферой духов, для выживания в которой он должен восприниматься как «я», а не «оно». Короче говоря, нужно, чтобы хозяин леса мог обратиться к нему на «ты». А это будет возможно лишь тогда, когда Освальдо также станет «я» в сфере духов будущего.

Виртуальная сфера духов физически находится в лесной чаще. Она возникает в живой экологии самостей леса, которая сама создает разрастающиеся сети будущего, в свою очередь

формирующие будущую сферу хозяев леса. Таким образом, царство духов отражает логику «живого будущего» способом, который невозможно объяснить средствами языка или культуры его человеческих участников. Благодаря этому сфера духов превращается в нечто большее, нежели символическое толкование несимволического нечеловеческого мира.

Я считаю, что аму — это особый, обусловленный колониальной историей способ быть самостью в экологии самостей, наполненной растущим множеством создающих будущее привычек, многие из которых не являются человеческими. При этом аму помогает увидеть, как живое будущее привносит в жизнь некоторые из своих специфических характеристик и как этот процесс основывается на динамике, которая подразумевает прошлое, но не сводится лишь к нему. Действуя таким образом, аму и сфера духов, из которой аму черпает свою власть, усиливают некоторое общее свойство жизни — ее бытие в будущем. Аму выводит эту характеристику на новый уровень: сфера духов-хозяев леса находится в будущем «больше», чем собственно жизнь. Сфера духов усиливает и обобщает логику живого будущего, что накладывает отпечаток на повседневную политическую и экзистенциальную проблему выживания.

ЗАГРОБНАЯ ЖИЗНЬ

В отношении взглядов на загробную жизнь племени пеба, населявшего Верхнюю Амазонию в XVIII веке, иезуитский священник-миссионер Хуан Магнин (1988 [1740]: 477) писал с явным раздражением: «Их ничем не переубедить. Они говорят... что они все святые; что никто из них не попадет в ад, и все они окажутся на небесах, где их ждут родственники — такие же святые, как и они». Миссионерам не составило труда донести суть рая до предков руна и других племен Верхней Амазонии, таких как пеба. Однако, к нарастающему недовольству миссионеров, местные жители упорно считали, что загробная жизнь протекает в некоем лесу с «более чем земным» изобилием — «реками, в которых рыбы больше, чем воды», и, что важнее всего, «огромным количеством» пива из маниока, согласно записям озадаченного миссионера (Porras, 1955: 153).

Заметки XVII и XVIII веков перекликаются с современными наблюдениями: «другая жизнь», в которой индейцы «никогда не умирают» (Figuerola, 1986 [1661]: 282), даст им «маниока в избытке и столько мяса и выпивки, сколько они пожелают» (Magnin, 1988 [1740]: 477)¹⁶. В ней «не будет недостатка в стальных топорах и торговых бусах, обезьянах, пьяных вечеринках, дудках и барабанах» (Magnin, 1988 [1740]: 490; см. также Maroni, 1988 [1738]: 173).

Ад — совсем другое дело. Миссионеров со времен отца Магнина (и даже с более ранних пор) все сильнее беспокоило, что многие жители Верхней Амазонии не согласны считать вечные муки ада наказанием за мирские грехи. По свидетельствам многочисленных отчетов разных периодов, для руна ада просто не существует¹⁷. В аду, по их мнению, страдают другие, особенно белые и черные¹⁸.

После своей смерти Роза, мать Вентуры, попала «внутри» мира духов — хозяев леса (см. Главы 3 и 5). Она вышла замуж за одного из повелителей и тоже стала аму. Для захоронения своим детям она оставила лишь старое морщинистое тело, сброшенное подобно змеиной коже. Мать Вентуры умерла достаточно старой, но теперь, как поясняет ее сын, она живет вечно молодой в царстве господ. «Лестницы пожарные стары как ты, — писал Ален Гинзберг в непочтительной поэме-молитве, оплакивавшей его мать. — Хотя теперь-то ты уж не стара, все это здесь со мной осталось». Мать Вентуры теперь тоже не была старой. Она снова — и на сей раз навсегда — стала такой, как ее юные внучки; она никогда больше не умрет и не будет страдать¹⁹. Все, что она оставила сыну, — это свое состарившееся тело, изношенное, как ржавая пожарная лестница.

Став аму, Роза в некотором смысле стала святой. Она отправилась в своего рода лесной Кито, чтобы жить вечно в царстве вечного изобилия, полном дичи, пива и земных богатств. Она

16/ Это отсылает к омагуа из языковой семьи тупи.

17/ См. Gianotti, 1997: 128; Oberem, 1980: 290; Wavrin, 1927: 335.

18/ См. Wavrin, 1927: 335; см. также: Gianotti, 1997: 128; Avendaño, 1985 [1861]: 152; Orton, 1876: 193; Colini, 1883: 296; cf. Maroni, 1988 [1738]: 172, 378; Kohn, 2002b: 238.

19/ «Чучую», то есть «с грудью» — вот как Венуэра описал внучек Розы и лишь затем объяснил, что в царстве духов-хозяев Роза «никогда больше не умрет и будет жить вечно, без страданий, как ребенок» («Хуинья хуинья каусангапа, мана мас хуаньюнгапа, мана торменто хуахуакуинталлата»).

никогда не попадет в ад, никогда не будет страдать и всегда будет свободной. Как я писал в предыдущей главе, Роза попала внутрь формы — сферы духов, существовавшей изначально, — где влияние времени и воздействие прошлого на настоящее становятся менее значимыми. Однако святой является не только Роза. «Мы все святые», — настаивали пеба, так разочаровавшие иезуитского миссионера XVIII века.

Я хочу раскрыть смысл предположения о святости Розы и, более того, изучить возможность того, что все мы как самости можем быть святыми. Для этого я анализирую взаимосвязь самостей, таких как Роза, с эмерджентной виртуальной сферой духов, находящейся в будущем. В этой сфере будущих возможностей то, каково быть «я», самостью, также формируется многообразием мертвых, их тел и историй их многочисленных смертей. Однако то, что Роза продолжит существование в качестве аму и, возможно, святой, не является непосредственным результатом их влияния: непрерывность ее существования возможна только благодаря отрицательной связи с ними. Напрямую на это влияет не осязаемое присутствие других, а их конститутивное отсутствие. Я надеюсь, что мне удастся прояснить этот момент в следующем разделе.

НЕВЕСОМЫЙ ГРУЗ МЕРТВЫХ

Однажды Хуанику отправился с собаками в лес, чтобы насобирать червей для рыбалки. Во время этой прогулки его сильно покалечил гигантский муравьед, и от полученных ран он чуть не умер. Гигантские муравьеды — грозные создания: при встрече с угрозой они становятся на задние лапы и наносят хлесткий удар передней лапой с длинными изогнутыми когтями; говорят, их боятся даже ягуары (см. главу 3). В своем несчастье Хуанику поочередно винил то шамана-конкурента, с которым он постоянно враждовал, то, в более обыденном смысле, своих собак, которые привели его к животному (они должны были остаться дома). Хуанику не винули ни другие, ни он сам. Хуанику как «я» никогда не причинит себе вреда — это могут сделать лишь другие.

Один молодой человек из Авилы, к которому я очень тепло относился, погиб на реке Хуатараку. Когда тело вытянули со дна омута, оказалось, что его грудная клетка была разорвана. Он умер во время рыбалки, для которой использовал динамит. В этом никто не сомневался. Куда меньше согласия было относительно первопричины его смерти, пусть даже приблизительной. Некоторые винили колдунов, которые иногда направляют на своих врагов стрелы или анаконд. Другие винили людей, сформировавших обстоятельства, вынудившие молодого человека отправиться в тот день на рыбалку с динамитом: требовательного зятя, знакомого, давшего ему динамит, или приятелей, которые привели его на реку. Каждый возлагал вину на того или другого. Я слышал с полдесятка различных версий, и ни в одной из них не винили самого погибшего.

Предзнаменования обнаруживают схожую логику. Если по дому летает *камафана пишку* — вид муравьеловки²⁰, питающийся насекомыми, которых спугивают колонии муравьев-кочевников, — значит, кто-то умрет: это похоже на то, как бежит вокруг дома ребенок, безутешно рыдая, узнав о смерти отца или матери. Оса-могильщик²¹ обязана своим названием тем, что она хоронит парализованных ею тарантулов и больших пауков (см. Hogue, 1993: 417), в процессе разбрасывая вокруг себя комки свежей красной земли, словно копая могилу. Как и в случае с муравьеловкой, обнаруженная возле дома оса-могильщик предвещает смерть родственника. Люди в Авиле называют такие знаки (а их много)²² *мануа* — плохими приметами. Поначалу я считал их предзнаменованием смерти, но вскоре понял, что они обозначают нечто более конкретное, предсказывая не просто смерть, но смерть других. Они никогда не предвещают смерть человека, который их заметил.

Эти примеры сообщают нам кое-что о парадоксальном отношении самости к тому, чем она не является. Смерть для самости

20/ Речь, вероятно, идет о полосатой сорокапуптовой муравьеловке.

21/ *Руна памба* (кечуа, буквально «хоронитель людей»); *Pepsis* sp., Pompilidae (лат.), тарантуловый ястреб (рус.)

22/ См. похожие примеры: Kohn, 2002b: 242–43, 462 n. 54.

невыразима, поскольку самость — это просто продолжение жизни. Самость — это общность (см. Главу 1). Смерть других ощутима, и потому ее так тяжело вынести живым. Пирс писал: «Нить жизни — третична, тогда как обрывающая ее судьба — вторична» (см. Главу 1).

Эти предзнаменования скорби предупреждают о боли, связанной с превращением другого в другое — второе, вещь, — которое большое не является «я» и не сможет стать частью будущего «мы» через отношение, по крайней мере в данный момент. Для живых скорбящих смерть означает разрыв: мертвый становится *шук туну* или *шикан* (отличным, другим). Подробно пересказанный в третьей главе миф о человеке, которого заживо съел демон хури-хури, исследует пугающую перспективу ощущения себя как объекта — ощущения, которого на самом деле мы не сможем испытать, став объектами.

Однако души не просто умирают; они могут продолжить существование в виртуальной сфере будущего, создаваемой живыми (и сопутствующими им смертями). В отличие от непочтительной версии Гинзберга, в традиционном кадише — еврейской молитве, читаемой в память о мертвом, — смерть никогда не упоминается²³. Смерть можно ощутить только извне. Только жизненная нить других может оборваться. И только другие, по мнению руна, — то есть другие виды людей, особенно чернокожие и белые (в эссенциалистском смысле), — попадают в ад.

Для себя самой самость всегда частично невидима в том смысле, что видимость требует объективизации — вторичности, которая упускает кое-что важное о сущности живой самости. «Я» является «я» благодаря нахождению внутри формы и участию в общем способе бытия, превосходящем любое конкретное воплощение себя. Роза является живой самостью потому, что станет хозяйкой леса (и святой). Антропологии, сосредоточенной на различиях, на отрицании и вторичности (см. Главу 2), не под силу проанализировать эту невидимую непрерывность самости.

Действительно, невидимость палочников обусловлена специфическим отношением, которое связывает их с менее похожими

на ветку и потому более заметными родственниками. Однако направив все внимание лишь на объективированных других, мы теряем из вида продолжение невидимого «я» в форме, которая впоследствии перерастает в нечто общее, что в данном случае мы можем назвать «веточкоподобностью».

Все знаки подразумевают взаимосвязь с чем-то отсутствующим. Иконы делают это основополагающим для своего существования способом. Вспомним из прошлых глав: несмотря на то что обычно мы думаем об иконичности с точки зрения сходства, в действительности она является продуктом того, что осталось незамеченным. (Например, поначалу мы не видим разницы между палочником и веткой.) Индексы, напротив, указывают на изменения в существующих обстоятельствах, призывая нас обратить внимание на нечто другое (еще один вид отсутствия). Символы по-своему объединяют в себе эти черты: репрезентация в данном случае строится через отношение, связывающее их с отсутствующей системой других подобных символов, которые наделяют их значением.

Жизнь, семиотическая по своей природе, родственным образом связана с отсутствием. Используя амазонскую концепцию, можно сказать, что живой организм в ряде поколений, в непрерывности своего «я» — результат того, чем он не является. Он тесно связан со множеством отсутствующих рядов поколений, которые не выжили и были исключены, чтобы обнаружить формы, которые лучше вписываются в окружающий мир. В некотором смысле живые, подобно палочнику, которого мы принимаем за ветку, — это те, кто не был замечен. Это те, кто продолжает потенциально существовать в форме и вне времени благодаря своему отношению с тем, чем они не являются. Обратите внимание на логический сдвиг: в фокусе оказывается то, что отсутствует, — невесомый «груз» (я думаю, этот оксюморон отчасти передает парадоксальный характер такого заявления) мертвых.

Таким образом, в силу этого конструктивного отсутствия любая жизнь содержит в себе следы всего, что произошло до нее и чем она не является. И все это, исходя из нашей парадоксальной логики, проявляется в невидимой сфере хозяев — духов

леса. Именно в сфере духов находят продолжение следы тех, кто некогда жил (вожди доколумбовой эпохи, священники в черных рясах, бабушки и дедушки, родители), и того, что когда-то случилось (великое восстание против испанцев в XVI веке, обращение старых торговых бус, обязательная выплата дани). Это — сфера будущего, позволяющая интерпретировать сферу жизни, в том числе и человеческой. В сфере хозяев леса находят убежище все призраки прошлого. Именно здесь, благодаря тесному отношению с отсутствием, продолжается безвременное «я».

«Я» пребывает внутри формы и вне истории (см. Главу 5), поэтому ему ничто не грозит. Рай — это продолжение формы. Ад — это история, то, что происходит с другими. В раю время не властвует над людьми. Они никогда не стареют и не умирают. Во власти времени может быть только «оно». Только на «оно» может оказывать влияние дуализм причины и следствия, и только «оно» может быть вне формы и во власти истории — то есть наказанным.

«ТЫ» САМОСТИ

Сфера духов — продукт множества будущих, созданных лесом. Но это еще не все. Значение слова обуславливается возникновением обширной символической системы, которая будет интерпретировать его в будущем. Нечто подобное происходит и в лесу. Сфера духов — хозяев леса представляет собой обширную виртуальную систему, возникающую по мере того, как люди пытаются взаимодействовать с нечеловеческим семиозисом леса своими отличительно человеческими способами. Следовательно, сфера духов подобна языку, за исключением того, что она более «телесна» (Haraway, 2003), поскольку принадлежит более широким пластам нечеловеческого семиозиса. И вместе с тем сфера духов более эфемерна: она находится в лесу, но в то же время по ту сторону природы и человека. Одним словом, она «сверхъестественна».

Сфера духов — хозяев леса интерпретирует «я» и тем самым определяет, кем и как оно может быть, в то же время как бы предоставляя сосуд для непрерывности, то есть выживания этого «я». В Авиле белый цвет кожи стал обозначать точку зрения «я» и относительное положение в иерархии, охватывающей весь

космос и простирающейся от нечеловеческого через человеческое к сфере духов. В этом и заключается проблема Освальдо. С одной стороны, руна сами изначально были белыми по своей природе. С другой стороны, они осознают наличие множества существ — полицейских, священников и землевладельцев, а также животных — хозяев леса и демонов, — чье вышестоящее положение в исторически сложившейся иерархии космоса определяется их белым цветом кожи.

Однако в сфере духов — хозяев леса есть место не только для «я». Вивейруш де Кастру пишет: «Между рефлексивным “я” культуры [полагаю, под культурой он имеет в виду позицию, с которой самость видит себя как таковую, то есть как личность. — Э. К.] и безличным “оно” природы есть отсутствующая позиция — “ты”, второе лицо или другой, воспринимаемый как внешний субъект, — перспектива которой является скрытым отражением позиции “я”» (1998: 483). По Вивейрушу де Кастру, это «ты» раскрывает некий важный аспект сферы сверхъестественного, которую, я бы добавил, нельзя просто свести к природе или культуре. В соответствии с формальной иерархической логикой, эта сфера расположена «над» человеческой сферой, которую она делает возможной.

Вивейруш де Кастру продолжает: «Сверхъестественное — это форма Другого как Субъекта» (1998: 483). Я бы сказал, что это то место, откуда самость может воззвать к жизни другая самость более высокого порядка, одновременно чужая и знакомая. Из этой сферы полицейский обратился к Освальдо. Кроме того, в этой сфере все самости могут ощутить себя господами или хозяевами — аму. Поэтому, когда руна Авилы используют понятие аму, будь то по отношению к самому себе, как в случае Нарциссы, или к человеческому или нечеловеческому существу, являющемуся в полной мере другим, — они делают это как раз для того, чтобы вызвать то самое другое «я», воспринимаемое как другой субъект, чей голос, как бы он ни был слаб, является «скрытым отражением» собственного «я» в будущем.

Сложность состоит в том, чтобы в процессе воззвания к другому «я» самому не стать объектом. В этом и заключается настоящая опасность. Именно из-за страха стать объектом Освальдо сначала

счел дурным предзнаменованием приснившуюся ему встречу с полицейским, у которого на плечах были состриженные волосы. По этой же причине нельзя смотреть на *хуатурипу супай* — демона с когтями птицы, облаченного в одежду священника, который бродит по лесу, сжимая в руках Библию: ведь как только ты станешь «ты» для этого «я», ты навсегда покинешь сферу живых (Taylor, 1993; Viveiros de Castro, 1998: 483). Однако самость, устойчивость которой не нарушается теми «оно» и «ты», с которыми она постоянно сталкивается и которые она со временем включит в свое большее «мы», — не живое «я», а лишь его мертвая оболочка.

Перед руна, таким образом, стоит задача создать условия, гарантирующие, что они продолжат существовать в позиции «я». Иными словами, проникнуть в «ты» более высокого порядка, которое является — но никогда полностью — собственным «я». Для этого руна прибегают к шаманским практикам, которые проникают в будущее, чтобы привнести его часть обратно, в сферу живых.

Я хочу подчеркнуть, что исторической предпосылкой для существования шаманизма является та самая иерархия, в которую он пытается проникнуть. Экологию самостей формирует хищническая иерархия, обусловленная колониальной историей; без нее не было бы более высокой позиции, с которой можно было бы определить свою собственную. Связь шаманизма с историей иерархий, в которые он погружен, показательно иллюстрируется в понятии *мирику* — одним из слов, которыми обозначают шамана в Авиле²⁴. Сила этого понятия — в билингвальной игре слов. Оно одновременно передает два понятия в двух разных регистрах; это и кечуаизация испанского слова «доктор» (*мэдику*), и агентивная форма глагола «видеть» (*рикуна*) — на кечуа *рику* означает «привидец». Шаманы способны видеть подобно докторам, стоящим в авангарде современности и вооруженным могущественным оружием медицинской науки. Но из этого слова не обязательно следует желание уподобиться западным докторам. Шаманское видение меняет саму суть видения.

24/ См. обсуждение названий для шаманов и шаманизма: Kohn, 2002b: 336–38.

Как занять перспективу «ты» и сделать ее собственным «я»? Для этого нужно облачиться в то, что мы можем назвать одеждой: снаряжение, нательную экипировку и атрибутику, которые позволяют определенному виду существ пребывать в определенном мире. Такое снаряжение включает клыки и шкуру ягуара (см. Wavrin, 1927: 328), брюки белого мужчины (см. также Vilaça, 2007, 2010)²⁵, рясу священника и грим аука. Это одеяние также может быть и сброшено. Умерев, Роза скинула свое состарившееся тело. В Авиле рассказывают, что некоторые мужчины при встрече с ягуаром в лесу, будучи не в состоянии напугать их, раздевались, чтобы сойтись со зверем в схватке. Таким образом, ягуар был вынужден признать, что его сила происходит из его облачения, а под ним он — личность²⁶. Поэтому ягуары так боятся звука мачете, прорезающего лесную чащу, мстительно-радостно рассуждала Америга после того, как один из ягуаров убил ее собак. Этот звук напоминает ягуарам, что люди без труда могут прорезать их *кушма*, то есть тунику²⁷ — одеяние, в котором прячется ягуар²⁸.

Вот еще несколько примеров шаманской экипировки. Как-то раз на свадьбе мужчина из соседней общины руна подошел ко мне и, не говоря ни слова, начал тереться своей гладкой щекой о щетину моей бороды. Вскоре ко мне подошел еще один молодой мужчина и попросил меня поделиться «шаманским знанием», подув на его макушку²⁹. Неоднократно, когда мы сидели и пили пиво, кто-нибудь из пожилых мужчин неожиданно надевал на себя мой рюкзак и начинал расхаживать с важным видом, а потом просил меня сфотографировать его с моим рюкзаком и другими предметами снаряжения: дробовиком, топором, кадкой маниокового пива. А один мужчина попросил меня сделать семейное

25/ Об отказе от коротких штанов в пользу длинных среди тена руна: Gianotti, 1997: 253.

26/ Об этом также упоминает Ваврин; он пишет, что мужчины не боятся встречи с ягуарами и могут вступить с ними в схватку, «сражаясь лицом к лицу на равных», словно с другими мужчинами, ведь они знают, что ягуары когда-то ими были (Wavrin, 1927: 335; см. также Kohn, 2002b: 270).

27/ Кушма — это платье, которое традиционно носят мужчины народа кофан, а также народов тукано сиона и секоя.

28/ См. пример использования одежды для наделения силой в окрестностях Авилы в начале колониального периода: Kohn, 2002b: 271–72.

29/ «Пукухуай, камба ячаита япингапа».

фото: все его родственники нарядились в лучшую одежду, а сам он надел мой рюкзак³⁰. Это своего рода маленькие шаманские действия — попытки присвоить то, что в представлении руна принадлежит более могущественному «ты».

Внесу ясность: руна вовсе не хотят стать белыми в каком-либо аккультурационном смысле. Это не вопрос приобретения культуры. Кроме того, белый цвет кожи у белых не воспринимается как нечто врожденное и неотъемлемое. Дело не в расе. В этом испанец Хименес де ла Эспада убедился, когда в 1860-х посетил индейцев руна в ныне заброшенной деревушке Сан-Хозе де Моте, расположенной на нижних склонах вулкана Сумако примерно в дне ходьбы от Авилы.

Несмотря на то что я щедро раздавал кресты, медальоны и бусы, когда я в шутку сообщил женщинам, что хочу жениться на одной из них, они ответили, мол, да кто же на такое согласится, ты ведь не христианин... Я был дьяволом (Jiménez de la Espada, 1928: 473).

И хотя руна полагаются на различную экипировку белых, чтобы быть и продолжить быть личностями, они не всегда переносят свойство личностности на реальных белых людей, которые им встречаются. Белый — это категория относительная, а не эссенциалистская. У ягуара не всегда есть клыки, а белые — не всегда аму.

ЖИВОЕ БУДУЩЕЕ

То, что Освальдо смог убить пекари, проявило — то есть создало — реальность, которая прежде была лишь виртуальной и благодаря которой убийство стало возможным. В тот день в лесу Освальдо стал полицейским и вместе с тем привнес в мир настоящего кое-что из сферы будущего, представшей в его сне неоднозначным образом. Сфера духов — хозяев леса реальна, поскольку способна формировать существование. Кроме того, она реальна в качестве общей возможности, которая не сводится к тому, что конкретно произойдет. Реальность — больше, чем то, что существует. Сфера духов — больше, чем природная и куль-

30/ О существовавших в Амазонии в XVIII веке в практиках приспособления одежды белых в качестве снаряжения: Kohn, 2002b: 281.

турная сферы, и все же она возникает из сугубо человеческого способа взаимодействия и отношений с живым миром, который отчасти находится по ту сторону человеческого.

Духи реальны (см. также Chakrabarty, 2000; de la Cadena, 2010; Singh, 2012). Наше отношение к этой реальности не менее важно, чем само ее осознание; в противном случае существует опасность отнестись к «слишком человеческой» и слишком знакомой реальности, конструируемой социально и культурно. Я согласен с тем, что боги порождаются человеческими практиками (Chakrabarty, 1997: 78), но это не значит, что они сводятся к человеческим контекстам, в которых такие практики разворачиваются, или ограничиваются ими.

У сферы духов — хозяев леса есть своя общая реальность: это эмерджентный продукт ее отношений с живым будущим, которое выводит некоторые свойства жизни в настоящем «на новый уровень». Такие свойства, как сама общность, конститутивное отсутствие, непрерывность сквозь разрыв, а также разрыв временной динамики причины и следствия, настолько усиливаются в сфере духов, что в каком-то смысле становятся видимыми даже в своей невидимости.

Признание того, что духи обладают собственной реальностью, имеет большое значение для антропологии, которая бы рассматривала человека в контексте того, что находится за его пределами. Но чтобы признать это, необходимо прийти к некоему соглашению о том, что делает духов реальными, которое бы подразумевало (но не ограничивалось тем), что другие люди считают духов реальными, что нам стоит относиться к этому серьезно и даже быть открытыми возможному влиянию на нас таких видов реальности (см., например, Nadasdy, 2007).

Рассматривая сферу духов, запрятанную в лесной чаще вокруг Авила, как эмерджентную реальность, я стремлюсь заново открыть заколдованность мира. Даже если мы не анимисты, мы не можем отрицать, что мир одушевлен. Он наполнен самостями — я бы даже сказал душами, человеческими и не только. Он находится не просто здесь и сейчас или в прошлом, но в бытии потенциального живого будущего. Специфическое переплете-

ние человеческих и нечеловеческих душ создает заколдованную сферу духов — хозяев лесов вокруг Авила. Эту сферу нельзя свести ни к лесу, ни к культурам или историям связанных с ней людей, пусть даже она берет в них свое начало и не может без них существовать.

Живые самости создают будущее. Человеческие живые самости создают еще больше будущего. Сфера духов — это эмерджентный продукт человеческого образа жизни в мире по ту сторону человеческого, продукт множества отношений между различными видами существ, которые так часто пересекаются в контексте охоты. В этой сфере происходит создание будущего — обобщенное, невидимое, сопровождаемое мертвыми. Вероятно, это будущее будущего.

В этом сверхъестественном будущем заключается возможность для будущего живого. Освальдо выжил, убив ту свинью и уцелев сам. Выжить — значит жить по ту сторону жизни, что наглядно демонстрирует этимология английского слова *survive*: *super + vivre* [«сверх» + «жить»] (*фр.*). — *Ред.*] Однако мы выживаем не только в отношении к жизни, но и в отношении ко множеству ее отсутствий. Оксфордский словарь английского языка определяет *survive* («выжить») как «продолжить жить после смерти другого, после прекращения действия какого-либо феномена или условий или окончания произошедшего события (выраженного или подразумеваемого)». Жизнь развивается в отношении к тому, чем она не является³¹.

Раздробленное, но все же необходимое отношение между земным настоящим и общим будущим особенно болезненно разворачивается в том, что Лиза Стивенсон (2012; см. также Butler, 1997) могла бы назвать «психической жизнью» («*psychic life*») самости руна, погруженной в сформировавшую ее экологию самостей, обусловленную историей колониализма. Руна одновременно принадлежат сфере духов и отчуждены от нее. Для выживания необходимо найти способы позволить частице будущей самости, условно существующей в сфере духов — хозяев леса, обратиться

к более земной части себя, которая, хочется верить, откликнется. Бесплотная сфера непрерывности и возможности — эмерджентный продукт целого комплекса межвидовых и межисторических отношений. Это продукт невесомого груза мертвых, которые делают возможным живое будущее.

Реализация цели Освальдо — выжить как «я», — представшей в его сне и разыгрываемой в этой экологии самостей, зависит от того, как к нему обращаются другие. Этими другими могут быть как люди, так и нечеловеческие существа, облеченные в плоть или виртуальные, — и все они некоторым образом делают Освальдо тем, кто он есть. Выживание Освальдо, подобно продолжению существования Розы в лесном Кито, является одной из загадок жизни, которые усиливаются лесом; оно служит подтверждением непрерывного формирования рядов поколений из конфигурации индивидов, которые их воплощают (см. Главу 5). Наконец, оно также говорит о создании формы, находящейся в отношении конститутивного отсутствия с тем, чем она не является.

Душа, неопределенная и все же реальная, живет в такой неразрывности формы (см. Peirce, CP 7.591; см. также Главу 3). Душа — это общность, тогда как тела (помещенные в определенный контекст, экипированные, грешные, животные [animal] — не путать с одушевленными [animate]) — индивидуализированы (см. Descola, 2005: 184–85, цит. Дюркгейма). Это проясняет некоторый аспект живого будущего, ведь жизнь всегда так или иначе имеет дело с подобной непрерывностью сквозь разрыв, примером которой служит душа.

Но из чего состоит конкретное будущее будущего — то, которое разворачивается в неотропических лесах вокруг Авилы? Из чего состоит будущее будущего, воплощения и непрерывная возможность которого основаны на убийстве некоторых существ, обитающих в плотной экологии самостей? Возникновение сферы духов — хозяев леса — результат отношений между многочисленными и разнообразными самостями, образующими этот мыслящий лес. Некоторые из этих отношений являются обязательной частью других, другие ризоматичны; некоторые вертикальны, другие горизонтальны; некоторые древовидны, другие сетеподобны; некоторые паразитические, другие хищни-

ческие; наконец, некоторые складываются с чужаками, другие — с хорошо знакомыми существами.

Обширная, но хрупкая сфера отношений, разворачивающаяся в лесу и в той сфере будущего, которая вбирает в себя множество прошлых леса, является миром возможностей при условии, что не слишком многие из отношений будут уничтожены. По замечанию Харауэй (2008), убийство, физическое уничтожение, не эквивалентно уничтожению отношения. Фактически убийство может породить определенный вид отношения. За убийством может последовать тяжелая и куда более продолжительная тишина. Убийство позволяет руна находиться в близких отношениях с лесом и с тем видом одушевленности, которая заколдовывает мир: убивая, руна становится частью обширной экологии самостей. Убийство и уничтожение отношения — две разные вещи, так же как индивид и вид, экземпляр и тип, жизнь и загробная жизнь. Во всех этих случаях первое является чем-то конкретным, а второе — общностью; при этом все эти субстанции реальны. Внимательно присмотревшись ко множеству реальных других, населяющих мыслящий лес, — животных, мертвых и духов, — антропология по ту сторону человека может научиться представлять живое будущее через его отношение со всеми смертями, которые делают это будущее возможным.



По ту сторону

Животные появились из-за горизонта. Место их было там и здесь. Еще они были смертны и бессмертны. Кровь животного лилась, как человеческая кровь, но вид его вымереть не мог, и каждый лев был Львом, каждый буйвол — Буйволом.

Джон Бёрджер. Зачем смотреть на животных?

За горизонтом есть Лев, и этот Лев является Львом гораздо больше, чем любой обычный лев. За словом «лев», взывающим к этому Льву, скрыт еще один лев, который может откликнуться на призыв. А за тем, которого мы видим, скрывается другой, бессмертный, которого мы называем «Львом», потому что он — вид.

Зачем требовать от антропологии заглядывать по ту сторону человеческого? И почему для этого нужно взглянуть на животных? Глядя на животных, которые смотрят на нас в ответ, смотрят вместе с нами и в конечном счете являются частью нас, хотя их жизнь выходит далеко за пределы нашей, мы можем понять нечто важное. Мы можем понять, как то, что находится «по ту сторону» человека, позволяет нам существовать, делает нас теми, кто мы есть, и теми, кем мы можем стать в будущем.

Какая-то часть живого льва сохранится после его индивидуальной смерти в ряду поколений Льва, частью которого он также является. Эта реальность лежит по ту сторону связанной реальности, которую она делает возможной: когда мы произносим

слово «лев», оно вносит свой вклад в общее понятие Льва и в то же время основывается на нем, чтобы сослаться на живого льва. Таким образом, за произнесенным словом «лев» (в формальном смысле «экземпляром») находится понятие («тип») — Лев; за этим понятием стоит живой лев, а за любым отдельным львом стоит вид (или род, или ряд поколений) — Лев, — который формируется жизнями многочисленных львов, вместе с тем делая возможным их существование.

Далее я представляю свои размышления об идее нахождения по ту сторону и ее роли в антропологии по ту сторону человека. Эта книга началась с амазонского Сфинкса, пумы, которая может посмотреть на нас в ответ и таким образом заставить нас задуматься о способах антропологического объяснения реальности взгляда, который простирается за границы взгляда человеческого. Это привело меня к переосмыслению загадки, которую античный Сфинкс загадал Эдипу: кто утром ходит на четырех ногах, днем — на двух, а вечером — на трех? Я обратился к этой загадке с собственным вопросом: что изменится, если загадка Сфинкса будет задана с перспективы (слегка) по ту сторону человека? Книга «Как мыслят леса» этнографически исследует, почему важно взглянуть на вещи с точки зрения Сфинкса.

Сфинкс призывает нас мыслить образами. В конечном счете, книга «Как мыслят леса» — как раз о том, как научиться мыслить образами. Загадка Сфинкса — это образ, подобие собственной разгадки и, таким образом, своего рода иконический знак. Загадка напоминает математическое уравнение. Возьмем для примера простейшее равенство: $2 + 2 + 2 = 6$. Поскольку условия с каждой стороны равенства иконичны друг другу, научившись видеть шестерку как три двойки, мы можем узнать о числе 6 что-то новое (см. Peirce CP 2.274–302).

Мы можем кое-чему научиться, исследовав, как сама загадка Сфинкса в качестве иконы побуждает нас заметить новое в ответе Эдипа: «человек». Его загадка может обратить наше внимание на животное начало, объединяющее нас с другими живыми существами (наше «четвероногое наследие»), несмотря на «слишком человеческие» символические (а следовательно,

и моральные, лингвистические и социокультурные) способы существования в этом мире, запечатленные в хождении человека на двух ногах. Возможно, благодаря этому мы сможем увидеть, что общего у жизни, выходящей за пределы человека («четыре утра»), и той, что является «слишком человеческой» («два часа дня»): образы «трехногого» старика и его трости (которые мы можем научиться осознавать как «смертное и бессмертное», самость и объект) обращаются к трем ключевым атрибутам, которые мы разделяем с другими существами. Это конечность, семиотическое опосредование (все мы, живые существа, используем «трость», пробираясь на ощупь по нашей конечной жизни) и — теперь я могу добавить — особый вид «третичности», специфичный для жизни. Эта третичность — общая характеристика бытия в будущем, передающая логику непрерывности жизни и поясняющая, как эта непрерывность оказывается возможной благодаря пространству, которое каждая индивидуальная смерть освобождает для жизни других. В образе ковьялния «за горизонт» кроется также и «живое будущее».

Думать образами, как я это делаю в случае загадки Сфинкса (да и во всей книге), используя самые разные виды образов, будь то онейрические, звуковые, фабульные, мифические или даже фотографические (некоторые истории «рассказаны» здесь без слов), и научиться анализировать то, как эти образы усиливают, а потому раскрывают некоторые свойства человека посредством того, что находится за его пределами, — один из способов впустить в себя отличительную иконическую логику мышления леса и пропустить его мысли сквозь себя. Книга «Как мыслят леса» стремится думать подобно лесу — то есть образами.

Чтобы обратить внимание на Сфинкса и сделать его, а не Эдипа, главным героем нашей истории, мы должны антропологически заглянуть по ту сторону человека. Это непростая задача. Первая глава — «Открытое целое» — наметила шаги в этом направлении, предложив осознать, что семиозис простирается за пределы символического, то есть сугубо человеческой семиотической модальности, на которой основаны язык, культура и общество в привычном нам понимании. Научившись видеть

в символическом лишь одну из сторон репрезентативной модальности внутри ее более широкого семиотического поля, мы можем в полной мере осознать, что живем в социокультурных мирах — «комплексных целых», — которые, несмотря на свою целостность, «открыты» тому, что находится за их пределами.

Однако осознание такой открытости неизбежно ставит перед нами вопрос: какой мир находится по ту сторону нас и конструируемых нами социокультурных миров? Поэтому вторая часть первой главы представляет собой размышление о способах представления реальности, простирающейся за пределы тех двух видов реального, которые предусматривает наша дуалистическая метафизика: по одну руку — сугубо человеческих, социокультурно сконструированных реальностей, по другую — объективных «вещей», существующих по ту сторону нас.

Я не случайно иллюстрирую эту ситуацию при помощи рук, чтобы описать выбор, предоставляемый нам этой двойственной метафизикой: дуализм укоренился в понимании того, что значит быть человеком, так же глубоко, как и склонность человека использовать при построении рассуждения правую и левую руку [*англ.*: on the one hand... on the other hand, хотя в русском языке мы чаще говорим о сторонах. — *Пер.*] (см. Hertz, 2007). Также не случайно я поместил сферу общества и культуры на первое место, соответствующее правой руке, а сферу вещей — на второе, соответствующее левой руке, которую мы считаем слабой, неправильной и приносящей несчастье (*англ.* sinister — «дурной, зловещий» — происходит от латинского слова, означающего «левый»). Поэтому та сфера, которую мы привыкли считать человеческой (наши души, разум и культура), доминирует в нашем дуалистическом мышлении, тем самым закрепляя сферу других, не-людей (лишенную одушевленности, агентности и заколдованности), за левой рукой (которая, впрочем, обладает собственными разрушительными возможностями; см. Hertz, 2007; Ochoa, 2007).

Этот дуализм — не только социокультурный продукт определенного времени или места; он идет «рука об руку» с человеческим бытием, учитывая, что наша склонность к дуализму (двойственности, выражаясь словами Сфинкса) — результат отличительных

черт символического мышления человека и того, как присущая этому мышлению логика создает систему знаков, которые могут показаться совершенно абстрагированными от своих земных референтов.

Итак, дуалистическое мышление глубоко укоренилось в понимании того, что значит быть человеком. Преодоление этой «двурукой» привычки требует настоящего подвига остранения от человеческого. Иначе говоря, необходимо начать тяжелый процесс деколонизации нашего мышления. От нас требуется «провинициализировать» язык, чтобы освободить пространство для другого, более объемлющего вида мышления, которое одновременно сдерживает человеческое и поддерживает его существование. Пример такого мышления демонстрирует лес, который мыслит через жизни людей, таких как руна (и не только), тесно взаимодействующих с живыми существами леса способами, которые усиливают логику, присущую жизни.

Эти живые существа заколдовывают лес и одушевляют его. Заявление о том, что заколдованность и одушевленность по ту сторону человека реальны, а также попытка конкретизировать и концептуально задействовать их в антропологическом подходе, который может вывести нас за пределы человеческого, — это мое предложение «от левой руки», противопоставляемое тому, что мы расцениваем как «правые», или правильные, способы мышления о человеке.

Задача второй главы под названием «Живая мысль» — раскрыть смысл утверждения, что жизнь и, следовательно, лес мыслят. В ней рассматривались внеязыковые формы репрезентации, или мышления, а особое внимание уделялось сфере по ту сторону человека, в которой они существуют. Когда мы сосредотачиваемся лишь на символических связях между сугубо человеческими мыслями, обуславливающими лингвистическую, культурную и социальную реляционность и то, как мы ее себе представляем, мы упускаем из вида какую-то часть более широкой ассоциативной логики «живых мыслей». Конститутивная семиотичность нечеловеческих живых существ делает их самостями. Эти нечеловеческие самости мыслят, и их мышление — форма

ассоциации, которая также создает отношения между самостями. Рассмотрение иной формы мысли как особого вида отношения, ощущение того, что порой она возникает как собственный концептуальный объект, а также открытость ее непривычным свойствам (таким, например, как присущая замешательству и неразличению генеративная способность) — все это побуждает нас вообразить антропологию, которая сможет преодолеть различия, составляющие ее элементарное реляционное ядро.

Таким образом, в главе «Живая мысль» я доказываю, почему для антропологии важно смотреть по ту сторону человека, то есть непосредственно на жизнь. В третьей главе, которая называется «Душевная слепота», я начал проследживать, как смерть, находясь по ту сторону жизни, в то же время лежит в ее основе. Я подробно рассказал о том, как смерть оказывается «сложностью реальности», неотъемлемой проблемой жизни, а также о попытках руна примириться с этим.

«Межвидовой пиджин» — центральная глава книги. Отважившись заглянуть по ту сторону человеческого, я направил эту антропологию обратно к сугубо человеческому, поясняя, почему предлагаемый мной подход является антропологическим, а не, скажем, экологическим, равнодушно описывающим межвидовые отношения. Путешествуя по ту сторону человеческого и пытаясь общаться с животными и духами, которые «населяют» обширную экологию самостей, руна не хочет перестать быть людьми. Соответственно, эта глава этнографически описывает различные стратегии для выхода за границы человеческих способов коммуникации, позволяющие при этом сохранить пространство для исключительно человеческого способа существования.

В основе исключительных способов бытия человеком (которые являются результатом нашей склонности к символическому мышлению) лежит тот факт, что у людей, в отличие от других живых существ, есть мораль. Она не утрачивается в попытках руна проникнуть в экологию самостей, насквозь пронизанную наследием «слишком человеческой» колониальной истории. Проще говоря, выходя за пределы человека, мы не можем позволить себе игнорировать эту сугубо человеческую сферу. Таким

образом, когда мы учимся анализировать виды жизни по ту сторону человека (и морали), впуская в себя и пропуская через себя логику этой самой жизни, это само по себе уже является этической практикой.

В попытке связать сугубо человеческое с тем, что находится за его пределами, глава «Межвидовой пиджин» также раскрывает аналитическую природу концепции «по ту сторону». В используемом здесь смысле выражение «по ту сторону» превосходит предмет своего обсуждения и вместе с тем неразрывно с ним связано; в антропологии по ту сторону человеческого речь все равно идет о человеке, несмотря на то (и именно потому), что она всматривается в находящееся за его пределами — то, что в то же время делает существование человеческого возможным.

Если большая часть этой книги была посвящена выходу за пределы человеческого непосредственно в сферу жизни, то пятая глава, «Непринужденная эффективность формы», предприняла попытку выйти за пределы сферы жизни и обратиться к странному способу функционирования форм, которые поддерживают жизнь как человеческую, так и нечеловеческую. В этой главе я рассматриваю особые свойства появления и распространения паттернов, а также их влияние на наше понимание причинной обусловленности и агентности. В ней утверждается, что форма — сама по себе реальность, возникающая в мире и усиливающаяся благодаря отличительному способу ее использования людьми и существами нечеловеческого рода.

Шестая глава — «Живое будущее (и невесомый груз мертвых)» посвящена жизни после смерти в сфере духов, находящейся по ту сторону мира живых. Ее главной задачей было понять, что эта сфера сообщает нам о продолжении жизни по ту сторону живых тел, которые ею дышат. (Стоит заметить, что дух этимологически связан с дыханием, а на языке кечуа слово *самай* — дыхание — означает то, что одушевляет.) В последней главе предпринята отважная попытка заглянуть по ту сторону существующего — к «общностям». Общности реальны; духи и даже сфинксы реальны; реальны и Львы. Можно сказать, что эта глава — о реальности Льва как вида и типа одновременно. Лев

как «вид» (или род, или ряд поколений) — продукт жизни в ее широком понимании, а Лев как «тип» — продукт символической формы жизни человека. Внимание этой главы также обращено на эмерджентную реальность, возникающую благодаря особому сплочению этих двух видов общностей — живой по ту сторону человека и сугубо человеческой — в лесной экологии самостей.

Эмерджентная реальность, образующаяся в лесах вокруг Авилы — сфера духов — хозяев леса. Она сформирована особой конфигурацией понятия и вида. Эта реальность располагается по ту сторону леса; при этом она охватывает лесную жизнь и в то же время переплетает ее с сугубо человеческими историями множества мертвых, продолжающих обитать в лесу, населенном духами.

На протяжении всей книги я искал способы объяснения различий и новизны вопреки непрерывности. Эмерджентность — специальный термин, с помощью которого я описываю связь сквозь разрыв, тогда как «по ту сторону» — понятие более широкое и общее. Существование семиозиса по ту сторону человеческого языка напоминает нам о том, что язык связан с семиозисом живого мира, который простирается за его пределы. Существование самостей по ту сторону человека обращает внимание на тот факт, что некоторые свойства человеческой и нечеловеческой самостей неразрывно связаны. То, что за каждой жизнью стоит смерть, указывает на возможные способы нашего дальнейшего существования благодаря пространствам, предоставленным нам отсутствующими мертвыми, которые делают нас теми, кто мы есть. То, что форма простирается за пределы живого, подчеркивает непринужденное распространение паттернов, проходящих через всю нашу жизнь. Наконец, то, что духи являются реальной частью загробной жизни, выходящей за пределы земного существования, говорит нам кое-что о непрерывности и общности, присущих самой жизни.

Я надеюсь, что прохождение через эту *selva selvaggia*, густую и сложную дикую чащу, где слова так часто подводят нас, позволило мне в общих чертах объяснить, как леса могут мыслить. Лесное мышление усиливается плотной экологией самостей и исторически обусловленным подходом руна к взаимодействию с этой экологией.

Подход руна к лесной экологии самостей — отчасти результат их сугубо человеческой маргинализации со стороны национальной экономики, которая могла бы более справедливо связать сельские районы, такие как Авила, с центрами растущего благосостояния Эквадора. Вне всяких сомнений, большее включение в общегосударственные сети сделает способы жизнеобеспечения руна гораздо более надежными и безопасными, а изнурительные и рискованные поиски пропитания в лесу — отжившими свое и по большей части ненужными. Собственно, к этому все и идет. Спустя столько столетий Кито наконец подбирается к лесу: через развитие автомобильного сообщения по всей стране, улучшение системы здравоохранения, инфраструктуры и многое другое.

Указывая на связь между социоэкономической и политической маргинализацией и зависимостью жизнеобеспечения авильских руна от леса, я никоим образом не желаю сводить культуру к бедности (как сделали бы некоторые). К тому же, как наверняка уже стало ясно, о культуре вообще не идет речи. Более того, жители Авилы дорожат своеобразной насыщенностью своей повседневной жизни, не зависящей от экономических показателей и статистики здравоохранения, к которым некоторые могут прибегнуть для ее измерения.

Многовидовая экология самостей с отпечатком колониализма, описанная в этой книге, реальна в этнографическом и онтологическом смыслах. Однако ее существование зависит в равной мере от непрерывного процветания плотных экологических нечеловеческих существ и от людей, чья жизнь основана на проникновении в эти экологии. Если исчезнет слишком много элементов, формирующих эту экологию, особый вид жизни (включая загробную) прекратится навсегда. А нам придется найти способ скорбеть об этом отсутствии.

Это не значит, что придет конец всякой жизни: руна найдут другие способы быть человеком, в которые, возможно, снова будут вовлечены нечеловеческие существа и духи. И мы должны понять, как прислушиваться к надеждам, которые таит в себе такой вид реальности.

Обращая свое этнографическое внимание на что-то потенциально эфемерное и ускользающее — реальность особо плотной экологии самостей, одновременно «слишком человеческой» и находящейся по ту сторону человека, — я не занимаюсь спасительной антропологией. То, что я описываю, не просто исчезает; этнографический анализ этой особой системы отношений усиливает и таким образом позволяет нам осознать способы изучения живой логики, уже являющиеся частью того, как лес мыслит через «нас». И если «мы» переживем антропоцен — нашу смутную эпоху, в которой мир по ту сторону человека все больше трансформируется сугубо человеческими проявлениями, — нам придется активно развивать способы мыслить вместе с лесами и подобно им.

В связи с этим я хочу вернуться к названию данной книги — «Как мыслят леса». Я выбрал его из-за уже упомянутой переключки с книгой Леви-Брюля «Первобытное мышление», представляющей собой классический анализ анимистического мышления. В то же время я хочу подчеркнуть одно важное различие: лес мыслит; и когда «туземцы» (или другие, если уж на то пошло) думают об этом, они меняются под влиянием мыслей этого мыслящего леса. Название «Как мыслят леса» также переключается с рассуждением Леви-Стросса о первобытном мышлении — его трудом *La Pensée sauvage* («Неприрученная мысль»). Леви-Стросс рассуждает о мысли, одновременно прирученной и не прирученной человеком. В этом смысле она похожа на декоративный цветок, фиалку [англ. pansy. — *Ред.*] — другое значение *pensée*, к которому шутливо отсылает это название. Несмотря на то что фиалка одомашнена, «укрощена», она остается живой — и потому дикой, так же как мы и руна, эти «прирученные индейцы». Безусловно, французское слово *sauvage* («дикий») этимологически связано с английским *sylvan*, означающим (дикий) лес, *selva selvaggia*.

Мои собственные этнографические рассуждения представляют собой попытку освободить наше мышление, на мгновение выйти из человеческой оболочки, обуреваемой сомнениями, навстречу диким живым мыслям по ту сторону человеческого, которые участвуют в формировании «нас». Для этого мы должны

покинуть проводника руна-пума, нашего Виргилия, и дикую сельву вокруг Авилы — вовсе не обязательно для того, чтобы достичь небесных сфер Данте (ведь это не поучительная история, и такой цели она перед собой не ставит), а чтобы на секунду самим оказаться в нашей собственной общности, которая, вероятно, бесплотна и находится за пределами описанного здесь этнографического столкновения.

В поисках способа открыть наше мышление для живых мыслей, самостей и душ, многочисленных лесных духов и даже Льва как понятия и вида я пытался сказать нечто конкретное о чем-то общем. Я пытался донести кое-что об общности, которая ощущается нами как «здесь» и в то же время простирается куда-то «туда», далеко за наши пределы. Открывая таким образом свое мышление, мы, возможно, сможем осознать некое большее «мы», способное процветать не только в нашей собственной жизни, но и в жизни тех, кто будет существовать за ее пределами. Пусть это будет нашим подарком, хоть и скромным, живому будущему.

БИБЛИОГРАФИЯ

Agamben, Giorgio

2004 *The Open: Man and Animal*. Stanford, CA: Stanford University Press; *Агамбен, Дж.* Открытое. Человек и животное / пер. Б.М. Скуратова. М.: РГГУ, 2012.

Ariel de Vidas, Anath

2002 *A Dog's Life among the Teenek Indians (Mexico): Animals' Participation in the Classification of Self and Other*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s., 8: 531–50.

Austin, J. L.

1962 *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press; *Остин, Дж.* Как производить действия при помощи слов? / пер. с англ. В.П. Руднева. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.

Avendaño, Joaquín de

1985 [1861] *Imagen del Ecuador: Economía y sociedad vistas por un viajero del siglo XIX*. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional.

Bateson, Gregory

2000a *Form, Substance, and Difference*. In *Steps to an Ecology of Mind*. Pp. 454–71. Chicago: University of Chicago Press; *Бейтсон, Г.* Экология разума: Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / пер. Д.Я. Федотова, М.П. Папуша; вступ. ст. А. М. Эткинда. 1-е изд. М.: Смысл, 2000.

2000b *Pathologies of Epistemology*. In *Steps to an Ecology of Mind*. G. Bateson, ed. Pp. 486–95. Chicago: University of Chicago Press.

2000c *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

2000d *Style, Grace, and Information in Primitive Art*. In *Steps to an Ecology of Mind*. G. Bateson, ed. Pp. 128–52. Chicago: University of Chicago Press.

2000e *A Theory of Play and Fantasy*. In *Steps to an Ecology of Mind*. G. Bateson, ed. Pp. 177–93. Chicago: University of Chicago Press.

2002 *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Cresskill, NJ: Hampton Press; *Бейтсон, Г.* Разум и природа: неизбежное единство / пер. с англ. и предисл. Д.Я. Федотова. М.: URSS: КомКнига, 2007.

Bennett, Jane

2001 *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

2010 *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, NC: Duke University Press.

Benveniste, Emile

1984 *The Nature of Pronouns*. In *Problems in General Linguistics*. E. Benveniste, ed. Pp. 217–22. Coral Gables, FL: University of Miami Press; *Бенвенист, Э.* Общая лингвистика. М.: «Прогресс», 1974.

Berger, John

2009 *Why Look at Animals?* London: Penguin; *Бёрджер, Дж.* Зачем смотреть на животных? / пер. А. Асланян. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.

Bergson, Henri

1911 *Creative Evolution*. New York: H. Holt and Co.

Berlin, Brent

1992 *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Berlin, Brent and John P.O'Neill

1981 *The Pervasiveness of Onomatopoeia in Aguaruna and Huambisa Bird Names*. *Journal of Ethnobiology* 1 (2): 238–61.

Blomberg, Rolf

1957 *The Naked Aucas: An Account of the Indians of Ecuador*. F.H. Lyon, trans. Fair Lawn, NJ: Essential Books.

Borges, Luis

1998 *Funes, the Memorious*. In *Fictions*. A. Kerrigan, ed. Pp. 97–105. London: Calder Publications; *Борхес Х.Л.* Фунес, Помнящий / Пер. А. А. Крижановского, 2003.

Brockway, Lucile

1979 *Science and Colonial Expansion: The Role of the British Royal Botanic Gardens*. New York: Academic Press.

Buber, Martin

2000 I and ou. New York: Scribner; Бубер М. Я и Ты / пер. В.В. Рынкевича. Из кн.: Мартин Бубер. Два образа веры. М., 1995. С. 16–92.

Bunker, Stephen G.

1985 Underdeveloping the Amazon: Extraction, Unequal Exchange, and the Failure of the Modern State. Urbana: University of Illinois Press.

Butler, Judith

1997 The Psychic Life of Power: Theories in Subjection. Stanford, CA: Stanford University Press.

Camazine, Scott

2001 Self-Organization in Biological Systems. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Campbell, Alan Tormaid

1989 To Square with Genesis: Causal Statements and Shamanic Ideas in WayaOpim. Iowa City: University of Iowa Press.

Candea, Matei

2010 Debate: Ontology Is Just Another Word for Culture. Critique of Anthropology 30 (2): 172–79.

Capps, Lisa, and Elinor Ochs

1995 Constructing Panic: the Discourse of Agoraphobia. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Carrithers, Michael

2010 Debate: Ontology Is Just Another Word for Culture. Critique of Anthropology 30 (2): 156–68.

Cavell, Stanley

2005 Philosophy the Day after Tomorrow. Cambridge, MA: Belknap Press.
2008 Philosophy and Animal Life. New York: Columbia University Press.

Chakrabarty, Dipesh

1997 The Time of History and the Times of Gods. In the Politics of Culture in the Shadow of Capital. L. Lowe and D. Lloyd, eds. Pp. 35–60. Durham, NC: Duke University Press.
2000 Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Choy, Timothy K., et al.

2009 A New Form of Collaboration in Cultural Anthropology: Matsutake Worlds. American Ethnologist 36 (2): 380–403.

Chuqimn, Carmen, and Frank Salomon

1992 Runa Shimi: A Pedagogical Grammar of Imbabura Quichua. Madison: Latin American and Iberian Studies Program, University of Wisconsin–Madison.

Cleary, David

2001 Toward an Environmental History of the Amazon: From Prehistory to the Nineteenth Century. Latin American Research Review 36 (2): 64–96.

Colapietro, Vincent M.

1989 Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity. Albany: State University of New York Press.

Cole, Peter

1985 Imbabura Quechua. London: Croom Helm.

Colini, G. A.

1883 Collezione Etnologica degli Indigeni dell' Alto Amazzoni Acquistata dal Museo Preistorico-Etnografico di Roma. Bollettino della SocietaM Geografica Italiana, anno XVII, vol. XX, ser. II; vol. VIII: 287–310, 353–83.

Conklin, Beth A.

2001 Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society. Austin: University of Texas Press.

Conklin, Beth A., and Laura R. Graham

1995 The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. American Anthropologist 97 (4): 695–710.

Coppinger, Raymond, and Lorna Coppinger

2002 Dogs: A New Understanding of Canine Origin, Behavior, and Evolution. Chicago: University of Chicago Press.

Cordova, Manuel

1995 Amazonian Indians and the Rubber Boom. In the Peru Reader: History, Culture, Politics. O. Starn, C.I. Degregori, and R. Kirk, eds. Pp. 203–14. Durham, NC: Duke University Press.

Csordas, Thomas J.

1999 The Body's Career in Anthropology. In Anthropological Theory Today. H.L. Moore, ed. Pp. 172–205. Cambridge: Polity Press.

Cunha, Manuela Carneiro da

1998 Pontos de vista sobre a floresta amazônica: Xamanismo the tradução. Mana 4 (1): 7–22.

Daniel, E. Valentine

1996 Charred Lullabies: Chapters in an Anthropology of Violence. Princeton, NJ: Princeton University Press.

de la Cadena, Marisol

2010 Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics". *Cultural Anthropology* 25 (2): 334–70.

de Ortiguera, Toribio

1989 [1581–85] Jornada del río Marañon, con todo lo acaecido en ella y otras cosas notables dignas de ser sabidas, acaecidas en las Indias occidentales. In *La Gobernación de los Quijos (1559–1621)*. C. Landamzuri, ed. Pp. 357–80. Iquitos, Peru: IIAP-CETA.

Deacon, Terrence W.

1997 *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*. New York: Norton.

2003 The Hierarchic Logic of Emergence: Untangling the Interdependence of Evolution and Self-Organization. In *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*. B. Weber and D. Depew, eds. Pp. 273–308. Cambridge, MA: MIT Press.

2006 Emergence: The Hole at the Wheel's Hub. In *The Re-Emergence of Emergence: the Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. P. Clayton and P. Davies, eds. Pp. 111–50. Oxford: Oxford University Press.

2012 *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*. New York: Norton.

Dean, Warren

1987 *Brazil and the Struggle for Rubber: A Study in Environmental History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Deleuze, Gilles, and Félix Guattari

1987 *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press; Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / пер. с фр. и послесл. Я. И. Свирского, науч. ред. В. Ю. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.

Denevan, William M.

1992 The Pristine Myth: the Landscape of the Americas in 1492. *Annals of the Association of American Geographers* 82 (3): 369–85.

Dennett, Daniel Clement

1996 *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness*. New York: Basic Books.

Derrida, Jacques

2008 *The Animal that therefore I Am*. New York: Fordham University Press.

Descola, Philippe

1989 Head-Shrinkers versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis. *Man, n.s.*, 24: 439–50.

1994 *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

1996 *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*. New York: New Press.

2005 *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Diamond, Cora

2008 The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy. In *Philosophy and Animal Life*. Stanley Cavell et al., eds. Pp. 43–89. New York: Columbia University Press.

Duranti, Alessandro, and Charles Goodwin

1992 *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press.

Durkheim, Émile

1972 *Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ellen, Roy

1999 Categories of Animality and Canine Abuse: Exploring Contradictions in Nuualu Social Relationships with Dogs. *Anthropos* 94: 57–68.

Emerson, Ralph Waldo

1847 The Sphinx. In *Poems*. Boston: James Munroe and Co.

Emmons, Louise H.

1990 *Neotropical Rainforest Mammals: A Field Guide*. Chicago: University of Chicago Press.

Evans-Pritchard, E.E.

1969 *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Oxford University Press.

Fausto, Carlos

2007 Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia. *Current Anthropology* 48 (4): 497–530.

Feld, Steven

1990 *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Figueroa, Francisco de

1986 [1661] *Informes de Jesuitas en el Amazonas*. Iquitos, Peru: IIAP-CETA.

Fine, Paul

2004 *Herbivory and Evolution of Habitat Specialization by Trees in Amazonian Forests*. PhD dissertation, University of Utah.

Fine, Paul, Italo Mesones, and Phyllis D. Coley

2004 Herbivores Promote Habitat Specialization in Trees in Amazonian Forests. *Science* 305: 663–65.

Foucault, Michel

1970 *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London: Tavistock; Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой. СПб.: А-сэд. 1994.

Freud, Sigmund

1965 *The Psychopathology of Everyday Life*. J. Strachey, trans. New York: Norton; Фрейд, З. Психопатология в обыденной жизни. В кн.: Психология бессознательного. СПб.: Питер, 2002.

1999 *The Interpretation of Dreams*. Oxford: Oxford University Press; Фрейд З. Толкование сновидений / под общ. ред. Е.С. Калмыковой, М.Б. Аграчевой, А.М. Боковикова. М.: Фирма СТД, 2005.

2003 *The Uncanny*. Н. Naughton, trans. London: Penguin; Фрейд, З. Жуткое / пер. Р. Ф. Додельцева // Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995.

Gell, Alfred

1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Gianotti, Emilio

1997 *Viajes por el Napo: Cartas de un misionero (1924–1930)*. М. Victoria de Vela, trans. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

Ginsberg, Allen

1961 *Kaddish, and Other Poems, 1958–1960*. San Francisco: City Lights Books; Гинзберг, А. Кадиш / пер. А. Касьяненко.

Gow, Peter

1996 *River People: Shamanism and History in Western Amazonia*. In *Shamanism, History, and the State*. C. Humphrey and N. omas, eds. Pp. 90–113. Ann Arbor: University of Michigan Press.

2001 *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press.

Graeber, David

2001 *Toward an Anthropological Theory of Value: the False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.

Hage, Ghassan

2012 *Critical Anthropological ought and the Radical Political Imaginary Today*. *Critique of Anthropology* 32 (3): 285–308.

Haraway, Donna

1999 *Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. In *The Science Studies Reader*. M. Biagioli, ed. Pp. 172–201. New York: Routledge.

2003 *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

2003 *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hare, Brian, et al.

2002 *The Domestication of Social Cognition in Dogs*. *Science* 298: 1634–36.

Hemming, John

1987 *Amazon Frontier: the Defeat of the Brazilian Indians*. London: Macmillan.

Hertz, Robert

2007 *The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity*. In *Beyond the Body Proper*. M. Lock and J. Farquhar, eds. Pp. 30–40. Durham, NC: Duke University Press.

Heymann, Eckhard W., and Hannah M. Buchanan-Smith

2000 *the Behavioural Ecology of Mixed Species of Callitrichine Primates*. *Biological Review* 75: 169–90.

2008

Hill, Jonathan D.

1988 *Introduction: Myth and History*. In *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. J.D. Hill, ed. Pp. 1–18. Urbana: University of Illinois Press.

Hilty, Steven L., and William L. Brown

1986 *A Guide to the Birds of Colombia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hoffmeyer, Jesper

1996 *Signs of Meaning in the Universe*. Bloomington: Indiana University Press.

2008 *Biosemiotics: An Examination into the Signs of Life and the Life of Signs*. Scranton, PA: University of Scranton Press.

Hogue, Charles L.

1993 *Latin American Insects and Entomology*. Berkeley: University of California Press.

Holbraad, Martin

2010 *Debate: Ontology Is Just Another Word for Culture*. *Critique of Anthropology* 30 (2): 179–85.

Hudelson, John Edwin

1987 La cultura quichua de transición: Su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas. Quito: Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador (Guayaquil), Ediciones Abya-Yala.

Ingold, Tim

2000 The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill. London: Routledge.

Irvine, Dominique

1987 Resource Management by the Runa Indians of the Ecuadorian Amazon. Ph.D. dissertation, Stanford University.

Janzen, Daniel H.

1970 Herbivores and the Number of Tree Species in Tropical Forests. *American Naturalist* 104 (904): 501–28.
1974 Tropical Blackwater Rivers, Animals, and Mast Fruiting by the Dipterocarpaceae. *Biotropica* 6 (2): 69–103.

Jiménez de la Espada, D. Marcos

1928 Diario de la expedición al Pacífico. *Boletimn de la Real Sociedad Geográfica* 68 (1–4): 72–103, 142–93.

Jouanen, José

1977 Los Jesuitas y el Oriente ecuatoriano (Monografía Histórica), 1868–1898. Guayaquil, Ecuador: Editorial Arquidiocesana.

Keane, Webb

2003 Semiotics and the Social Analysis of Material Things. *Language and Communication* 23: 409–25.

Kilian-Hatz, Christa

2001 Universality and Diversity: Ideophones from Baka and Kxoe. In *Ideophones*. F.K.E. Voeltz and C. Kilian-Hatz, eds. Pp. 155–63. Amsterdam: John Benjamin.

Kirksey, S. Eben, and Stefan Helmreich

2010 The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology* 25 (4): 545–75.

Kockelman, Paul

2011 Biosemiosis, Technocognition, and Sociogenesis: Selection and Significance in a Multiverse of Sieving and Serendipity. *Current Anthropology* 52 (5): 711–39.

Kohn, Eduardo

1992 La cultura médica de los Runas de la región amazónica ecuatoriana. Quito: Ediciones Abya-Yala.
2002a Infidels, Virgins, and the Black-Robed Priest: A Backwoods History of Ecuador's Montaña Region. *Ethnohistory* 49 (3): 545–82.

2002b Natural Engagements and Ecological Aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador. Ph.D. dissertation, University of Wisconsin.

2005 Runa Realism: Upper Amazonian Attitudes to Nature Knowing. *Ethnos* 70 (2): 179–96.

2007 How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement. *American Ethnologist* 34 (1): 3–24.

2008 Comment on Alexei Yurchak's "Necro-Utopia". *Current Anthropology* 49 (2): 216–17.

Kull, Kalevi, et al.

2009 Theses on Biosemiotics: Prolegomena to a eoretical Biology. *Biological Theory* 4 (2): 167–73.

Latour, Bruno

1987 *Science in Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press; *Латур, Б.* Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри сообщества / пер. с англ. К. Федоровой; научн. ред. С. Миляева. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2013.
1993 *We Have Never Been Modern*. New York: Harvester Wheatsheaf; *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / пер. с фр. Д.Я. Калугина; научн. ред. О.В. Хархордин. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006.

2004 *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press; *Латур, Б.* Политика природы / пер. с фр. Д.Я. Калугина // Неприкосновенный запас. 2006. № 2 (46). С. 11–29.

2005 *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press; *Латур, Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.

Law, John, and Annemarie Mol

2008 The Actor-Enacted: Cumbrian Sheep in 2001. In *Material Agency*. C. Knappett and M. Lambros, eds. Pp. 57–77. Berlin: Springer.

Lévy-Strauss, Claude

1966 *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press; *Леву-Строс, К.* Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / пер. А.Б. Островского. М.: Академический проект, 2008.

1969 *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.

Lévy-Bruhl, Lucien

1926 *How Natives Think*. London: Allen & Unwin; *Леву-Брюль, Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: 2014.

- Macdonald, Theodore, Jr.*
1979 Processes of Change in Amazonian Ecuador: Quijos Quichua Become Cattlemen. Ph.D. dissertation, University of Illinois, Urbana.
- Magnin, Juan*
1988 [1740] Breve descripción de la provincia de Quito, en la América meridional, y de sus misiones. In *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. J. P. Chaumeil, ed. Pp. 463–92. Iquitos, Peru: IIAP-CETA.
- Mandelbaum, Allen*
1982 *The Divine Comedy of Dante Alighieri: Inferno*. New York: Bantam Books.
- Mannheim, Bruce*
1991 *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.
- Margulis, Lynn, and Dorion Sagan*
2002 *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species*. New York: Basic Books.
- Maroni, Pablo*
1988 [1738] *Noticias auténticas del famoso Iquitos*, Peru: IIAP-CETA.
- Marquis, Robert J.*
2004 *Herbivores Rule*. *Science* 305: 619–21.
- Martín, Bartolomé*
1989 [1563] *Provanza del Capitan Bartolomé Martín*. In *La Gobernación de los Quijos*. C. Landázuri, ed. Pp. 105–38. Iquitos, Peru: IIAP-CETA.
- Mauss, Marcel*
1990 [1950] *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. W.D. Halls, trans. New York: Norton; *Мосс, М. Общества, обмен, личность*. М.: Наука, 1996.
- McFall-Ngai, Margaret, and et al.*
2013 *Animals in a Bacterial World: A New Imperative for the Life Sciences*. *Proceedings of the National Academy of Science* 110 (9): 3229–36.
- McGuire, Tamara L., and Kirk O. Winemiller*
1998 *Occurrence Patterns, Habitat Associations, and Potential Prey of the River Dolphin, Inia geoffrensis, in the Cinaruco River, Venezuela*. *Biotropica* 30 (4): 625–38.
- Mercier, Juan Marcos*
1979 *Nosotros los Napu-Runas: Napu Runapa Rimay, mitos the historia*. Iquitos, Peru: Publicaciones Ceta.
- Moran, Emilio F.*
1993 *Through Amazonian Eyes: the Human Ecology of Amazonian Populations*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Mullin, Molly, and Rebecca Cassidy*
2007 *Where the Wild Things Are Now: Domestication Reconsidered*. Oxford: Berg.
- Muratorio, Blanca*
1987 *Rucuyaya Alonso y la historia social y economica del Alto Napo, 1850–1950*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Nadasdy, Paul*
2007 *The Gift in the Animal: the Ontology of Hunting and Human–Animal Sociality*. *American Ethnologist* 34 (1): 25–43.
- Nagel, Thomas*
1974 *What Is It Like to Be a Bat?* *Philosophical Review* 83 (4): 435–50.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, and R.J. Hollingdale*
1986 *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*. Cambridge: Cambridge University Press; *Ничше, Фр. Человеческое, слишком человеческое / пер. Л.С. Франка*. М.: Азбука классика, 2008.
- Nuckolls, Janis B.*
1996 *Sounds Like Life: Sound-Symbolic Grammar, Performance, and Cognition in Pastaza Quechua*. New York: Oxford University Press.
1999 *The Case for Sound Symbolism*. *Annual Review of Anthropology* 28: 225–52.
- Oakdale, Suzanne*
2002 *Creating a Continuity between Self and Other: First-Person Narration in an Amazonian Ritual Context*. *Ethos* 30 (1–2): 158–75.
- Oberem, Udo*
1980 *Los Quijos: Historia de la transculación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Ochoa, Todd Ramón*
2007 *Versions of the Dead: Kalunga, Cuban-Kongo Materiality, and Ethnography*. *Cultural Anthropology* 22 (4): 473–500.
- Ordóñez de Cevallos, Pedro*
1989 [1614] *Historia y viaje del mundo*. In *La Gobernación de los Quijos (1559– 1621)*. Iquitos, Peru: IIAP-CETA.
- Orr, Carolyn, and John E. Hudelson*
1971 *Cuillurguna: Cuentos de los Quichuas del Oriente ecuatoriano*. Quito: Houser.

Orr, Carolyn, and Betsy Wisley

1981 *Vocabulario quichua del Oriente*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano.

Orton, James

1876 *The Andes and the Amazon; Or, Across the Continent of South America*. New York: Harper and Brothers.

Orsculati, Gaetano

1990 *Esplorazione delle regioni equatoriali lungo il Napo ed il Fiume delle Amazzoni: Frammento di un viaggio fatto nell due Americhe negli anni 1846–47– 48*. Turin, Italy: Il Segnalibro.

Overing, Joanna

2000 *The Efficacy of Laughter: the Ludic Side of Magic within Amazonian Sociality*. In *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. J. Overing and A. Passes, eds. Pp. 64–81. London: Routledge.

Overing, Joanna, and Alan Passes, eds.

2000 *The Anthropology of Love and Anger: the Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*.

Parmentier, Richard J.

1994 *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.

Pedersen, David

2008 *Brief Event: The Value of Getting to Value in the Era of "Globalization."* *Anthropological Theory* 8 (1): 57–77.

Peirce, Charles S.

1999 *The Mangle of Practice: Agency and Emergence in the Sociology of Science*. In *The Science Studies Reader*. M. Biagioli, ed. Pp. 372–93. New York: Routledge.

Пирс, Ч.С. *Избранные философские произведения* / пер. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриевой. М.: Логос, 2000.

Porras, Pedro I.

1955 *Recuerdos y anecdotas del Obispo Josefino Mons. Jorge Rossi segundo vicario apostomlico del Napo*. Quito: Editorial Santo Domingo.

1979 *The Discovery in Rome of an Anonymous Document on the Quijo Indians of the Upper Napo, Eastern Ecuador*. In *Peasants, Primitives, and Proletariats: The Struggle for Identity in South America*. D.L. Browman and R.A. Schwartz, eds. Pp. 13–47. The Hague: Mouton.

Raffles, Hugh

2002 *In Amazonia: A Natural History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

2010 *Insectopedia*. New York: Pantheon Books; *Раффлз, Х.*

Инсектопедия / пер. С. Силаковой. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.

Ramirez Damvalos, Gil

1989 [1559] *Informaciomn hecha a pedimiento del procurador de la ciudad de Baega*. In *La Gobernaciomn de los Quijos*. C. Landamzuri, ed. Pp. 33–78. Iquitos, Peru: IIAF-CETA.

Rappaport, Roy A.

1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Reeve, Mary-Elizabeth

1988 *Cauchu Uras: Lowland Quichua Histories of the Amazon Rubber Boom*. In *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. J.D. Hill, ed. Pp. 20–34. Urbana: University of Illinois Press.

Requena, Francisco

1903 [1779] *Mapa que comprende todo el distrito de la Audiencia de Quito*. Quito: Emilia Ribadeneira.

Riles, Annelise

2000 *The Network Inside Out*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Rival, Laura

1993 *Thee Growth of Family Trees: Understanding Huaorani Perceptions of the Forest*. *Man*, n.s., 28: 635–52.

Rofel, Lisa

1999 *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*. Berkeley: University of California Press.

Rogers, Mark

1995 *Images of Power and the Power of Images*. Ph.D. dissertation, University of Chicago.

Sahlins, Marshall

1976 *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

1995 *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago: University of Chicago Press.

Salomon, Frank

2004 *Thee Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham, NC: Duke University Press.

Sapir, Edward

1951 [1929] *A Study in Phonetic Symbolism*. In *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*. D.G. Mandelbaum, ed. Pp. 61–72. Berkeley: University of California Press; *Сепир, Э.* *Избранные труды по язы-*

кознанию и культурологии / Эдвард Сепир; пер. с англ. под ред. и с предисл. (С. 5–22) д-ра филол. наук проф. А.Е. Кибрика. М.: Прогресс: Универс, 1993.

Saussure, Ferdinand de

1959 Course in General Linguistics. New York: Philosophical Library; Соссюр, Ф. Курс общей лингвистики / пер. с фр. А. М. Сухотина, под ред. и с прим. Р. И. Шор. М.: Едиториал УРСС, 2004.

Savage-Rumbaugh, E. Sue

1986 Ape Language: From Conditioned Response to Symbol. New York: Columbia University Press.

Savolainen, Peter, et al.

2002 Genetic Evidence for an East Asian Origin of Domestic Dogs. *Science* 298: 1610–13.

Shaik, Carel P. van, John W. Terborgh, and S. Joseph Wright

1993 The Phenology of Tropical Forests: Adaptive Significance and Consequences for Primary Consumers. *Annual Review of Ecology and Systematics* 24: 353–77.

Schwartz, Marion

1997 A History of Dogs in the Early Americas. New Haven, CT: Yale University Press.

Silverman, Kaja

2009 *Flesh of My Flesh*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Silverstein, Michael

1995 Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description. In *Language, Culture, and Society*. B.G. Blount, ed. Pp. 187–221. Prospect Heights, IL: Waveland Press.

Simson, Alfred

1878 Notes on the Záparos. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 7: 502–10.

1880 Notes on the Jívaros and Canelos Indians. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 9: 385–94.

Singh, Bhriqupati

2012 The Headless Horseman of Central India: Sovereignty at Varying Reshoulds of Life. *Cultural Anthropology* 27 (2): 383–407.

Slater, Candace

2002 *Entangled Edens: Visions of the Amazon*. Berkeley: University of California Press.

Smuts, Barbara

2001 Encounters with Animal Minds. *Journal of Consciousness Studies* 8 (5–7): 293–309.

Stevenson, Lisa

2012 The Psychic Life of Biopolitics: Survival, Cooperation, and Inuit Community. *American Ethnologist* 39 (3): 592–613.

Stoller, Paul

1997 *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Strathern, Marilyn

1980 No Nature: No Culture: the Hagen Case. In *Nature, Culture, and Gender*. C. MacCormack and M. Strathern, eds. Pp. 174–222. Cambridge: University of Cambridge Press.

1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

1995 *The Relation: Issues in Complexity and Scale*. Vol. 6. Cambridge: Prickly Pear Press.

2004 [1991] *Partial Connections*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Suzuki, Shunryu

2001 *Zen Mind, Beginner's Mind*. New York: Weatherhill; Сюнрю, Судзуки. Сознание дзэн. Сознание начинающего / пер. Г. Богданова, Е. Кирко. Лигатма, 1995.

Taussig, Michael

1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, Anne Christine

1993 Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro. *Man*, n.s., 28: 653–78.

1996 Thee Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s., 2: 201–15.

1999 The Western Margins of Amazonia From the Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century. In *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. F. Salomon and S.B. Schwartz, eds. Pp. 188–256. Cambridge: Cambridge University Press.

Tedlock, Barbara

1992 *Dreaming and Dream Research*. In *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. B. Tedlock, ed. Pp. 1–30. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Terborgh, John

1990 Mixed Flocks and Polyspecific Associations: Costs and Benefits of Mixed Groups to Birds and Monkeys. *American Journal of Primatology* 21 (2): 87–100.

Tsing, Anna Lowenhaupt

2012 On Nonscalability: the Living World Is Not Amenable to Precision-Nested Scales. *Common Knowledge* 18 (3): 505–24.

Turner, Terence

1988 Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. In *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. J.D. Hill, ed. Pp. 235–81. Urbana: University of Illinois Press.

2007 *The Social Skin*. In *Beyond the Body Proper*. M. Lock and J. Farquhar, eds. Pp. 83–103. Durham, NC: Duke University Press.

Taylor, Edward B.

1871 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: J. Murray; *Тайлор, Э.Б. Первобытная культура*. М.: Издательство политической культуры, 1989.

Urban, Greg

1991 *A Discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals*. Austin: University of Texas Press.

Uzendoski, Michael

2005 *the Napo Runa of Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

Venkatesan, Soumhya, et al.

2010 *Debate: Ontology Is Just Another Word for Culture. Critique of Anthropology* 30 (2): 152–200.

Vilaça, Aparecida

2007 *Cultural Change as Body Metamorphosis. In Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. C. Fausto and M. Heckenberger, eds. Pp. 169–93. Gainesville: University Press of Florida.

2010 *Strange Enemies: Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*. Durham, NC: Duke University Press.

Viveiros de Castro, Eduardo

1998 *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s., 4: 469–88.

2009 *Métaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses universitaires de France;

Вивейруш де Кастру, Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии / пер. с фр. Е. Блинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.

von Uexküll, Jakob

1982 *The Theory of Meaning*. *Semiotica* 42 (1): 25–82.

Wavrin, Marquis Robert de

1927 *Investigaciones etnográficas: Leyendas tradicionales de los Indios del Oriente ecuatoriano*. *Boletim de la Biblioteca Nacional*, n.s., 12: 325–37.

Weber, Max

1948a *Religious Rejections of the World and Their Directions*. In *From Max Weber: Essays in Sociology*. H.H. Gerth and C.W. Mills, eds. Pp. 323–59. Охон: Routledge.

1948b *Science as a Vocation*. In *From Max Weber: Essays in Sociology*. H.H. Gerth and C.W. Mills, eds. Pp. 129–56. Охон: Routledge; *Вебер, М. Избранные произведения / пер. с нем., сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко*. М.: Прогресс, 1990.

Weismantel, Mary J.

2001 *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.

White, Richard

1991 *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815*. Cambridge: Cambridge University Press.

Whitten, Norman E.

1976 *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press.

1985 *Sicuanga Runa: the Other Side of Development in Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

Willerslev, Rane

2007 *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

Wills, Christopher, et al.

1997 *Strong Density and Diversity-Related Effects Help to Maintain Tree Species Diversity in a Neotropical Forest*. *Proceedings of the National Academy of Science*, no. 94: 1252–57.

Yurchak, Alexei

2006 *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton, NJ: Princeton University Press; *Юрчак, А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение / А. Юрчак; предисл. А. Беляева; пер. с англ. М.: Новое литературное обозрение*, 2014.

2008 *Necro-Utopia*. *Current Anthropology* 49 (2): 199–224.

УКАЗАТЕЛЬ

- FOIN (местная федерация коренных народов) 29, 282–283
in futuro, (в будущем) бытие 57–59, 296–299, 301, 305, 311, 317
Microcycilus ulei 236
Parkia balsevii (дерево семейства бобовых, illahuanga pasai) 190
relata 46
Tetrathylacium macrophyllum (хуалка мую) 266
- Авила, деревня 28, 30, 42, 52, 120–121, 246
жители 41 (рис.)
в историческом ландшафте 83
как одно из первых испанских поселений 85
колонизальная история и 196, 216
мифы о животных 151–154
на карте 32 (рис.)
политическая экономия и 204–205
работорговля в 241
«сезон муравьев» в 130
сон и сновидения в повседневной жизни 44
транспортные маршруты и 86–87
угощение мясом и социальные связи в 180–181
шаманы в 155
экология самостей в 162, 164–165, 167, 178–182, 186, 188
- агентность 54, 56, 177, 180, 188, 279, 318
вещей 80
за пределами человека 81, 136
репрезентация и 146–147
самость как локус 126
сновидения как 292–293
форма и 321
- агути 31, 165–166, 168, 181, 280
охота с собаками на 201
как укуча (мелкие грызуны) 211
- айча (добыча, мясо, дичь) 166
как вид 148
как объект или «оно» 21, 148, 162, 182, 187–188
- айя (блуждающий призрак мертвого, трупа) 172–175, 196
- айя пичка, ритуальное празднование 173, 203
- айяуаска, галлюциноген (Banisteriopsis caapi) 29, 179, 214, 227, 230
- актант 46, 136
- акторные сети 46, 136
- «альтерполитика» 46
- Амазонка, река 53, 89, 235–242
- амазонская бамбуковая крыса (gunguta), миф о 152
- амо [amu] (господин, хозяин) 277, 289–296
- анаконда 185
- анимизм 49, 121–122, 148–151
- антропология
за пределами человека 35–37, 39, 47, 53, 55–56, 64, 79, 81–82, 114, 121, 153, 197–199, 223, 266, 273, 280, 310, 315, 317, 319–321, 325
жизни 36
кризис репрезентации в 272
общие утверждения о мире и 150
остранение человека и 189
открытое целое и 114–115
отношение (the Relation) как суть 48
провинциализация языка и 76–77
различие как фокус 303–304, 319–320
реляционность и 137
форма и 52–55
«человек» как объект изучения 28, 34, 62
- антропоцентризм 52, 79
- Арчидона, область 30, 32, 85–86, 284
- аука (дикий, язычник) 29, 206, 284–286
- ашиот (аннато, мандуру, Vixa orellana) 143, 174
- Банкер, Стивен 236–237
- Батлер, Джудит 278
- Бейтсон, Грегори 34, 158, 263
о двойном описании 155–156
об игре у животных 218
об отсутствии 75
о различии 158, 256
о самости и теле 164
- белочья обезьяна 261
- белогубые пекари 187, 261, 271
- белые/метисы 196, 201, 287
животные, которых держат помещики 204–205, 207
значение «белой кожи» 205
как сильные хищники 276
одежда 33, 240, 241 (рис.), 308
отношения руна с 276–277, 308–309
«сеньора» (señora) в обращении к белым женщинам 214
- Бенвенист, Эмиль 149
- Беннет, Джейн 79, 121, 147
- Бёрджер, Джон 315
- биология 65, 75, 109, 112
- Борхес, Хорхе Луис 119, 139
«Фунес, Помнящий» 119, 139
- Бразилия 235
- Браун, Уильям Л. 111
- броненосцы (armallu) 182–184
- Бубер, Мартин 195
«Я и ты» 195
- будущее 56–59, 69, 81, 280–281, 296–299
воздействие на настоящее 279–280
отсутствие и возможное будущее 75–76, 127
руна-пума (бывшие агурами) 289–290
тревога (anxiety) и 90
см. также in futuro, (в будущем) бытие; живое будущее; средства и цели отношения; телос (предназначение)/telos

- бухиу панга, лиана (*Anthurium* sp.) 188
 бывшие ягуарами, см. руна-пума (бывшие ягуарами)
- Вагнер, Рой 115
 Вайсмантиль, Мари 276
 ваорани, народ 85, 206, 228
 Ваврин, Маркиз Робер де 290, 308
 Вебер, Макс 144
 Веинтемилья, Игнасио де 266
 виды 48–49, 138, 148–149, 182, 312–313, 315–316, 321–322, 325
 Вивейруш де Кастру, Эдуарду 40, 55
 об анимизме 149
 о деколонизации мысли 55
 о другом как субъекте 306–307
 о мультинационализме 79, 229
 о перспективистском понимании 151–153
 об этнонимах 288
- Витгенштейн, Людвиг 140
 водовороты, в реках Амазонки 85, 234
 как самоорганизующаяся эмерджентная динамика 99, 101, 105
 форма и 53, 243–245
- время 262–264, 286
 всегда уже (*always already*) 264
 и духи 264–265
 и история 285–286
 и «природа» 267
 руна 282–283, 287, 290–296, 301
 и форма 267
- вторичность 104–106, 116–117, 262, 278
 объективация видимости и 303
 третье лицо (другой) и 288
- выживание 57, 311–312
 будущая самость и 59, 311–312
 как непрерывность самости 305
 определение 311
 как политическая проблема 279–281
 собак после скармливания галлюциногенов 203
 сфера духов и 280, 299
- Генеалогия, Фуко 78
 гигантский муравьед (*tamanuhua*) 123–126, 153, 183, 301
 Гинзберг, Аллен 275, 300, 303
 «Кадиш», посвящается Наоми Гинзберг 275
 гокко 260, 270
 гомункула ошибка 71, 80
 горизонтальный перенос генов 52
 Гоу, Питер 265
 грифы (иллаханга), точка зрения 151, 190
 гуайюуса, чай (*Ilex guayusa*) 42, 44
 гуманизм 77
- Даймонд, Кора 50, 163
 Данте Алигьери 19, 27, 59, 325
 «Божественная комедия» 19, 27, 59, 325
 двойное описание 155–157
 Декарт, Рене 80, 108
 дельфины, белые речные (*buhu*) 238, 245
 Делёз, Жиль 35
 демоны 58, 167, 171, 184, 192–193, 220, 267, 276, 303, 306–307
 деревья 133, 190
 животные собираются вокруг плодоносящих деревьев 239–240, 261
 звук падающего в лесу дерева 103–104, 108, 298
- Деррида, Жак 139
 Дескола, Филипп 24, 40, 149, 208, 258
 детерминизм, экологический 135
 Дикон, Терренс 20, 36, 53, 75, 155, 218, 234
 об иконичности 93–94
 об индексальности 95–96
 о конститутивном отсутствии 75
 о символах 97–98
 об эмерджентной динамике 98–100
 о явлениях морфодинамики 53
- длинноклювый коршун (*pishcu anga*) 111
 длиннохвостая кукушка (*shicúhua*) 42, 250–254, 259
- дробовика выстрел 73–74, 169
 другие/инаковость 169, 200, 269, 288
 абсолютные 140
 «становление с» 51
 дуализм 81, 102, 144, 146, 318
 картезианский 80
 развенчание наследия 53
 духи-хозяева 164–165, 209–210, 227–228, 277–278
 белизна и иерархии относительно 246–249
 бытие внутри формы и 261–266
 дань 268
 дикие животные как домашние для 260–261
 живое будущее и 309–313
 животных 54, 58, 172
 как защитники леса 164
 история и 266–267
 любовные отношения с их дочерьми 214
 мертвые руна в сфере 229–230
 в повседневной жизни 226
 становление хозяином-господином во сне 294
 в царстве/сфере загробной истории 170, 281
 «ты» самости и 305–309
 как хищники 183–184
- душевная слепота 49–50, 178–179, 186–187, 192–193
 души 165–166, 169–171, 318
 секс и 186, 202
 смерть и 172
 сновидения и 209
- Дюркгейм, Эмиль 92
- Живое будущее 57–59, 297, 299, 309–313, 325
 животное начало 33, 207, 316
 животные 313, 315, 320
 во владении духов-хозяев 58, 58, 204
 вокализации 250–253
 игра как коммуникация между 218–219
 личность 181
 мертвые животные в глазах детей и взрослых 163 (рис.)
 обладающие душой 165–167, 178–179

как самости 226
субъективные точки зрения 293
живые знаки 69–73
живые мысли 48, 157–159, 167, 319–320, 324–325
жизни семиозис 38, 48, 71–73, 82–83, 91, 99–100
отсутствие в отношении 304–305
реальность и 103
эволюционная адаптация и 123–124
экосистема тропиков и 129
жизнь 34, 53, 63–64, 76, 90
выживание как жизнь по ту сторону жизни 311
за гранью воплощенного локуса самости 164–172
запоминание и забывание как основополагающий элемент 125–126
мысль и 127–128
неразрывная связь смерти и 49–50, 280, 320
нечеловеческие формы 37
отношение будущего к настоящему и 57–58
поток времени и 71, 141, 296–297
привычка и 104–105, 109
пространство между жизнью и смертью 162, 172
развитие зарождающихся привычек и 110–112
самость как продолжение 303
символические модальности и 78, 93
сон и сновидения как второй вид жизни 44
форма и 54
см. также загробная жизнь
жук-синекрыл (candarira) 185

Загробная жизнь 58, 164, 170, 261, 299–301, 313, 322–323
заколдовывание 121, 144–147, 310, 318–319
заманивание/соблазнение, хищничество как 185–186
замешательство (неразличение, смешение, забывание) 48–49, 94, 119–122, 137–139, 143, 147, 158–159, 257, 270, 289, 320

звуковые образы (идеофоны) 37, 64
пу о 66–67, 73
та та 66, 73
та' 180
тей 169
тей'е– 168
тиас 293
тийий 73–75
тья 169
хуо 169
цупу 61–66, 69, 73, 76, 82, 101, 106, 108, 110, 115–116, 298
см. также иконы (иконические знаки, иконичность)
змеи 87, 113, 131, 166, 185
знаки 37–38, 67
будущее и 127–128
живые знаки 69–73
интерпретант 67, 70–71, 94, 124, 165, 296–298
материальность и нематериальность 73
определение Пирса 64, 124
отношения знака и объекта 97
отсутствие и 57–58, 73–76, 304–305
внутри и вне мира 65–69
символические 68, 97–98
по ту сторону человека 46
см. также иконы (иконические знаки, иконичность); индексы (индексальные знаки); семиозис; символы/символическая референция
знаковые средства 66–67, 98
знание, без знания 139–144
значения (mean-ings) 48, 121, 144

Игра 218–219, 233, 254–259, 273
иерархии 52, 56, 294
обобщение и концептуализация и 259–260
семиотические 249–254, 259–261
как форма 246–249
иконы (иконические знаки, иконичность) 37, 67–68, 76, 94–101, 143, 215, 218, 222, 249
будущее и 297–299

в начале было целое и 112
неразрывная связь с знаками-символами и знаками-индексами 93–94
открытое целое и 115
отношения более высокого порядка среди 250
реляционность и 138
формальные ограничения возможности и 231
Икскуль, Якоб фон 137
Инга, род деревьев и кустарников (паки, дерево со съедобными плодами) 190
индексы (индексальные знаки) 37, 67–69, 76, 95–98, 270
вокализации животных как 253
межвидовой пиджин и 219
неразрывная связь с символами и иконами 93
отношения более высокого порядка между иконами и 250
тревога и 91
как третичные элементы 104–106
формальные ограничения возможности и 231
интенциональность 81, 146, 188, 234
интерпретант, знаки 67, 70–71, 94, 124, 165, 296–298
интерсубъективность 141–142, 148, 167, 220
айя (призраки) и люди 174–175
родничок (темечко) и 180
испанский язык 207, 212, 214
испанцы/испанская колонизация 30, 192, 206, 268–269
исследование науки и технологий (STS) 35, 80, 145–146
история 262–265, 271, 285–286
обломки 266–269
самости вне 305

Кавелл, Стенли 50, 163, 178
канибализм 181
капитализм 247
капуцины, обезьяны 189
карликовый муравьед (шик'хуа индиллама) 251–252

- католическая церковь 30
 каучуковая экономика, в Амазонии 235–242, 244–247, 266, 277
 каучуковые деревья (Nevea brasiliensis) 236–237, 241
 качихуа, ликер из сахарного тростника 32
 кечуа, язык (руна шими) 27–30, 63, 97, 292, 307
 андский и авильский диалекты 173
 «аука» как уничижительное определение для ваорани 284–286, 308
 иконичность в 116
 междидовой пиджин и 215
 местоимения в 172, 207
 орфография в 27
 представление животных вокализаций в 250–256
 слова как иконы сходства 67
 собачий императив (грамматическая конструкция) 210–214
 чувствовать значение слов 61–64, 82
 кирию, рыба (Salminus hilarii) 237
 кирию хуапа, дерево (Virola duckei) 237
 Кито, город 19, 23, 25, 32, 43, 83–84, 227, 231, 235, 246–248, 268–269, 300, 312, 323
 Кихос, долина реки 84
 клещи 137–138, 148, 158
 коати 187, 253
 Кока, город 86
 колониализм/колониальная история 196, 200, 240, 268–269, 320
 выплата дани и 305
 наследие 51
 хищничество и 290–291
 коммунализм/сотрапезничество 52, 175, 181
 коммуникация 50–52, 320
 междидова 72, 133, 197, 233
 нелингвистическая 220
 сновидения и 209
 комплексное целое 46, 62–64, 79, 318
 конечность жизни, присущая всем существам 33
 конский каштан 250, 254, 259
 «Конструирование паники» (Кэпс и Окс) 90–91
 контекст
 антропологические представления о 38, 45, 47, 62, 232 и генеалогия 78, 145
 и остранение 56
 символический 76–78, 82, 97, 137, 232–233, 297
 социокультурный и исторический 44, 62, 77–78, 145, 262
 человеческий 44, 47, 81, 271, 310
 этнографический 150
 см. также символы/символическая референция
 коэволюция 265
 крабядный енот (churu puma) 148
 краксы 187, 270
 крапива (chini, Urera spp.) 175
 кугуары (пума) 120, 122, 127, 158
 культура 34, 79, 229, 306, 317, 323
 как «комплексное целое» 46, 62–64
 отношение биологии к 65
 Кунья, Мануэла Карнейро да 22, 206, 235, 238
 Кэпс, Лиза 90–91, 107
 Лавуазье, Антуан 72
 Лазерда, Мануэль 291
 Лао-цзы 75
 Латур, Бруно 8, 16, 22, 80, 136, 146–147
 Леви-Брюль, Люсьен 149, 324
 «Первобытное мышление» 324
 Леви-Стросс, Клод 7, 16, 54, 257, 265–266, 324
 левинцы (indillama) 182–183
 лес
 живые существа 51, 265
 мыслить вместе и с 53, 55, 82, 133, 157–158, 271, 273, 316, 319, 324
 мышление 36, 53–55, 121, 129, 133, 280–281, 313, 319, 322, 324
 неприрученная мысль (pensée sauvage) и 324
 объединение лесной экологии и человеческой экономики 231
 порождение привычек и будущего 297
 распространение формы 265
 сети семиозиса в 82
 склонность следовать привычкам и 105, 109
 см. также духи-хозяева
 летучие мыши 131, 140, 143
 Ло, Джон 136
 Лорето, город 31–32, 86–87, 89, 132, 225–226, 228, 230, 275–276, 290
 лухуар (свобода) 264
 лягушки 131
 Магнин, Хуан 299–300
 мануа (плохая примета) 302
 материально-семиотический 47
 машины 144–145, 150–151, 295
 местоимения 148–149, 172, 287–288, 292
 метафизика, дуалистическая 53, 318
 метафора 209
 мир разума 75
 многовидовой (животный) поворот 35
 Мол, Эннмари 136
 мораль 52, 197–200
 «морфодинамический» процесс 53
 см. также форма; самоорганизация
 Мосс, Марсель 281
 мультикультурализм 229
 мультинационализм 79, 152, 229
 муравьеды 123–127, 153, 183, 251–252, 259
 муравьеловки 302
 муравьи-листорезы (aṅangu, Atta spp.) 129–131, 133, 190
 Нагель, Томас 140
 Наколт, Дженис 22, 37, 63, 66, 211, 214
 «Звучит как жизнь» 66
 Напо, провинция (Эквадор) 29, 84, 282, 295
 насекомые 138, 185, 190, 302
 неполозубые (отряд млекопитающих)/Xenathera 182

«непрерывная реакция» 171, 177
неприрученная мысль (*pensée sauvage*) 257, 273, 324
неразличение —
см. замешательство

Обезьяны 65–69, 108, 189–190
духи-хозяева и 261
живые знаки и 69–73
интерпретация знаков 95
знаки, используемые
в охоте на 73–75
становление людей 190
обобщение и концептуализация
259–261
образное мышление 45, 115,
256, 316
см. также иконы
(иконические знаки,
иконичность)
общности 104, 115–116, 139,
233–234, 271, 321
объективизация 49, 303
Окс, Элеонор 90–91, 107
олень 175–178, 187
безоаровые камни из
желудка 166
болезнь Лайма и 138
собаки перепутали с пумой
119–122, 127, 137, 158, 162
онтология 39–40, 150, 198
Ориенте, область (Эквадор)
83–84, 90–91, 217, 291
оса-могилищик (тарантуловый
ястреб, *rupa ramba*, *Pepsis*
sp.) 302
Оскулати, Газтано 85
остранение 56, 82, 189–191, 319
открытое целое 46, 79,
114–117, 317
«отпугиватели длиннохвостых
попугаев» (пугала) 142
(рис.), 143
отсутствие 57–58, 73–76,
304–305
конститутивное 75–76, 301,
310, 312
память и 125–127
отчуждение/отчужденность 50,
54, 88, 295, 311
охота 32, 42, 61, 111, 174, 248
душевная слепота и 179–180
использование чар (*pusinga*)
для 185–188

личность животных и 181
охотники на охотников
эпоху каучукового
бума 240, 241 (рис.)
дань духам-хозяевам и 268
семиотическое отсутствие и 73–74
сны о 209–210,
собаки как расширение
охотничьих способностей
человека 175–176
форма и 239–240, 266
хищничество и 290–291
в экологии самостей 164
ошейниковый пекари 62, 189,
225–226

Паз, Алехандро 36
пака 31
пакаи, деревья (*Inga spp.*) 190
палочник (насекомое фазмид,
shanga) 93–94, 256–257, 270,
289, 303–304
пальмы, поедание сердцевин
203–204
память 125–127
панцирный сом (карачама,
Chaetostoma dermorynchon)
153–154
Папайакта, город 84, 87
паразиты 137–138, 236–237,
244–245
парапраксис 258
пеба 299, 301
пекари 61, 165–166, 185,
187, 189
как домашние свиньи
209–210, 230
духи-хозяева и 261, 270–271
сны о 225–228
первичность 104–108, 116, 267
перспективизм 151–155,
157, 242
пиво 263 (рис.), 308
беседы за выпивкой 42, 43
(рис.), 61, 112, 119
в земной загробной жизни 299
пиджин межвидовой 50,
215–217, 221–223, 249, 254
Пирс, Чарльз 45, 72, 102, 140, 155
о бытии в будущем (*in futuro*)
58–58, 296–298
о «диаграмматических
иконах» 67
о «живом будущем» 280

о знаках-интерпретантах
70–71, 124, 260
о знании и знаках 141
об иконах 67, 115–116
об индексальных знаках 68
о «научном разуме» 128
о непознаваемом 140, 143, 200
о «непрерывной реакции» 171
определение знака 64
определение чувствования 61
о привычках 110, 127
реализм 103–106
репрезентация
в нечеловеческой
Вселенной и 36
о самости и теле 164
о существительных
и местоимениях 287–288
о существовании души
в различных местах 166
о третичности и вторичности
жизни 303
политика идентичности 207
«политика неразличения» 271
постгуманитарные
исследования 35
постструктурализм 37
почвы 133–135, 158
предзнаменования 252,
302–303
предметность 48, 81, 123, 128
привычка 101, 105–116,
127–128, 231, 233, 265, 270, 297
см. также общности
природа 210, 267, 305–306
механистические
репрезентации 121, 149
романтический миф о 267
природа-культура/природно-
культурный 47, 80, 235
причина и следствие 54, 72,
81, 305, 310
Просвещение 53
противоречия 50
процветание 57, 198, 200, 282,
286, 288, 323
птицы 43, 102, 131
пернатая дичь как цыплята
духов-хозяев 228, 261, 270
как эмерджентная
реальность 109
пума (хищник, ягуар)
29, 148–149, 182–183,
289–290

- пятнистокрылая муравьевловка (*chiriquihua*) 254–255, 259, 273
- Развитие 57, 103–104, 110–112, 147, 198, 282
- различие 56, 94–95, 140–141
антропология и 303, 320
индексальность и 270
«различимое различие» 158
семиозис и 158
- разобинение коренное 83–103
- Райлз, Аннелиз 21, 269, 272
- Раппапорт, Рой 121
- расколдовывание 144
- растения 125, 134
- Раффлз, Хью 138
- реальность/реальное (эмерджентные реальности) 103–109, 270, 322
- релятивизм, культурный 152
- реляционность 135–139, 158
- репрезентация 35–36, 40, 56, 109, 147
исследования науки и технологий (STS) и 145–146
кризис 272
нелюдьми 27–29
неотъемлемая черта живой динамики 123–124
нечеловеческие самости и 124
объединение языка и 77–79
отсутствия 58
природы 121
провинциализируя язык и 81
противоречивая природа 34
символическая 78, 82, 100
по ту сторону человеческих систем значения 67
вне языка 76
- речевые препятствия 80
- Рофель, Лиза 22, 268
руна («человеческие личности») 28, 42, 313
gupa в испанском языке 207
анимизм у 122, 148–151
белые и белизна относительно 30, 277, 308–309
богатство в Кито и 248
живые существа и духи относительно 51
загробная жизнь
- в представлении 299–300
колониальная история и 205–206
коммуникация с животными и духами 320
коммуникация с собаками 210–219
называние и 286–288
отношение к другим существам 45
перспективизм среди 151–153
правительство Эквадора и 216
расположенные в низине деревни 84
сфера духов и 58
как «христиане» и «цивилизované» 30, 206, 282–286, 283 (рис.)
экология самостей и 49, 57, 129, 197, 287, 312–313
в экологических сетях 43
руна шими («человеческий язык») — см. кечуа, язык (руна шими)
- руна-пума (бывшие ягуарами) 29–30, 59, 149, 325**
зрелость самости и 289
межвидовой пиджин и 215–216
как неоднозначные существа 167
нападают на собак 170–171
как собаки 205
получение шаманами посланий от 31
сны о 169–172
туши животных как дары от 31, 168
употребление желчи ягуара и 166, 181
- рыбалка 186, 301–302**
- рыбный яд (барбаско, ambí, лонхокарпус/Lonchocárpus pícou) 119, 162, 186, 191**
- Салинс, Маршал 22, 65
- самоорганизация 99–101, 271 и политика 271
см. также форма; «морфодинамический» процесс
- самость(-и)/собственное «я» 48, 56–57
агентность 126
- ая как пустой остаток 174
жизнь за пределами телесного локуса 164–172
как знаки 157
интерпретирующая самость 142
конститутивное отсутствие и 75
нечеловеческие самости 122–125, 139, 145, 152–154, 198–199, 226
обучение на опыте и 128
«проективное Я» (непрерывная самость) 295–296
распад самости 162–163
распределенная самость 175–178, 187
реляционность и 135–139
как святые 300–301
семиотическая 58, 71–72
«ты» самости 305–309
см. также экология самостей
- сверхъестественное/ суперприрода 59, 306, 311**
священники 51, 204–205, 286, 294
белизна 305–306
миссионеры-иезуиты 299–301
- семиозис 38, 70–72, 102, 157, 322**
иерархические свойства 249–254, 259–261
в начале было целое 112–114
межвидовая коммуникация и 197
провинциализируя язык и 81
различие и 94, 158
самость как продукт 48, 71, 125, 295–296
семиотическая плотность 133–135
создающий будущее 296–299
тела как продукты 91
всей экосистемы 82
см. также жизни семиозис; знаки
- семиотика 36**
серошейный лесной пастушок (pusaga) 187
Силверман, Кая 33, 164, 258
- симбиоз 52**
символы/символическая референция 36–38, 68, 77–78
будущее и 297–299

- индексы относительно 96–101, 253–254
- мораль и 198–200
- новое порождается непрерывностью и 92–103
- как отличительное свойство человека 198, 246
- символическая мысль и тревога 90–91
- как третичные элементы 105–106
- как эмерджентные явления 244
- см. также* семиозис
- Симсон, Альфред** 229–230, 267
- скептицизм 64, 91, 102, 107
- слишком человеческое 33, 46, 51, 57, 81, 121, 197–200, 205, 245–246, 280, 310, 316–317–324
- сложность реальности 50, 163–164, 320
- слушание 56, 199, 258, 323
- смерть**
- виды 50
- духи-хозяева и 164–165, 264, 300
- живое будущее и 58, 313, 321–322
- завершение 172–175
- маленькие смерти повседневной жизни 50, 163
- невесомый груз мертвых 59, 301–305, 312
- неразрывная связь с жизнью 49–50, 280, 320
- пространство между жизнью и смертью 162, 173
- ряд поколений после индивидуальной смерти 315
- собаки предсказывают собственную смерть 196
- телесные пределы самости и 165
- смех** 171, 175
- сновидения** 44–45, 54, 91, 209–210
- агентность и 292–293
- и будущее 280, 309–310
- и духи 209–210, 227–229, 246, 261, 272–273, 294, 306–307
- в методе Лавуазье 72
- как неприрученная мысль (*pensée sauvage*) 273
- общие 228–229
- онирическое пророчество 57, 176, 292
- и охота 179, 209–210, 228, 275–276, 290–291
- о пекари 225–228, 272, 275
- распределенная самость и 177
- и самость 293, 309, 312
- и Силверман 258
- собак 51, 195–197, 210–211, 220–222
- и форма 231, 272–273
- и Фрейд 257–258
- и шаманизм 290
- экология самостей и 59
- о ягуарах и руна-пума 169–172
- собаки 51, 127, 301
- вокализации 119–120, 259–260
- которым дают галлюциногенные вещества 51, 201, 211, 214, 217, 219, 260
- иерархии доминирования и 207
- индексальные знаки в командах 97
- использование испанскими конкистадорами 203–207, 291
- межвидовая коммуникация с 210–219
- как обладающие душой существа 165–167
- переплетения людей с 201–208
- как расширение охотничьих способностей человека 175–176
- самость и мышление у 122, 139–140, 143, 175
- сновидения 51, 195–197, 220–222
- собачий императив (грамматическая конструкция) и 212, 217–219
- см. также* ягуары, убившие собак
- Соссюр, Фердинанд де** 7, 10, 64–65, 78
- социальная теория 35, 37, 46, 76–78
- средства и цели отношения 48, 121, 144
- становление земным 64
- Стивенсон, Лиза 24, 59, 311
- Стратерн, Мэрилин 22, 41, 48, 115, 272
- структурализм 37
- субъективность 124
- Судзуки, Сюнрю 225
- «Сознание дзен. Сознание начинающего» 225
- Сумако, вулкан 27, 85–86, 246–247, 275, 309
- Суно, река 86–87, 123, 191
- Сфинкса загадка 33–34, 45, 316–318
- сходство 94, 138, 158
- иконических знаков 94
- неразличение по сравнению с 48–49
- самоподобие/фрактальность 140, 238, 242, 269
- схоластика, средневековая 104
- Эзломон, Фрэнк 19, 37, 273
- Табак** 230, 261
- Тайлор, Эдуард Бернетт 46, 63
- тапиры 187, 230, 268
- тарантуловый ястреб — *см. оса-могильщик* (тарантуловый ястреб, *gupa ramba, Pepsis sp.*)
- Тауссиг, Майкл 240
- телесный/плоть 59, 107, 305, 312
- тело**
- неподвластное влиянию истории в царстве духов-хозяев 262, 263 (рис.)
- телесное преобразование 190
- тревога и 89–91
- телос (предназначение)/telos** 48, 79, 81, 121
- исследования науки и технологий (STS) и 145–146
- конститутивное отсутствие и 75–76
- механистические репрезентации и 144
- Тена, город 29, 84–86, 89, 103, 284, 294
- тип 232, 252–254, 259–261, 270, 313, 316, 321–322
- см. также* экземпляр
- товарные бусы 266–268
- топик (грамматический) 292–293

травоядные 134–135, 186, 240
тревога/паника 90–91, 107
третичность/третичные
элементы 104–106, 233, 317

Умвельт 137

Урбан, Грег 295–296

усиление

и анимизм 122
и духи 280, 299, 310
и жизнь 105, 109, 128, 135, 319
и знаки 103–104
и иерархия 248–249
и иконичность 67, 116
как метод 40, 48, 53, 55–56,
83, 92, 116, 122, 129, 150–151,
235, 272, 280, 310, 317, 319, 324
и перспективизм 153
и тропические леса 58, 83,
92–93, 109, 134, 129, 265,
312, 324
формы 53, 237, 240, 248,
279, 321

Фазмиды — см. палочник
(насекомое фазмид, shanga)

Файн, Пол 21, 23, 134

Фаусто, Карлос 22, 181–182

Фелд, Стивен 22, 115

«Звук и чувство» 115

Фигероа, Франсиско де 230,
284

форма 222, 224 (рис.), 277–279,
305, 321

антропологическая
значимость 52–55
бытие внутри формы 261–266
игра 254–259
иерархия как 248–249
иконичность и 257
история и 262
непринужденная
эффективность 269–273, 279
ограничения 217–219,
232–235, 264–266
определение 231–232
охота и 239–240
простирающаяся за пределы
живого 322
речной сети Амазонки
238–239
эмерджентная 234, 242–
246, 266

Фрейд, Зигмунд 257–258, 276

Хааж, Гассан 46

Харауэй, Донна 35, 57, 107

о «значимой инаковости»
199–200
о «конститутивном внутри-
действии» 136
о «несводимом различии»
140
о «процветании» 57, 198
о «становлении с» 51
о «становлении земным» 64
о «телесности» 107, 305, 313
об убийстве 313
о чувстве юмора у мира 110

Хэйр, Брайан 201

Хилл, Джонатан 265

Хилти, Стивен Л. 111

Хименес де ла Эспада,

Д. Маркос 309

хищники 129–131, 134, 239–240,
257

см. также пума (хищник,
ягуар)

хищники в представлении
длиннохвостых попугаев 142
(рис.), 143

хищничество 180–189, 201,
289–291

хозяева каучуковых плантаций
(«каучуковые боссы»,
каучуковые бароны) 54,
239–240, 245

Хоффмейер, Йеспер 163

хури-хури демоны, миф

о 192, 303

Ценность 198–199

Цзин, Анна 24

цита (галлюциногенное
вещество растительного
происхождения) 201–202, 212,
214, 217

Чакрабартти, Дипеш 76–77

«Провинциализируя Европу»
76

чары (пусанга) 185, 187–188

чалачака 260, 270

черепахи (яхуати), хищники

в отношении ягуаров 182

четырёхпалый муравьед (сусу)
183

чичинда, папоротник 238

чунчу, дерево (Cedrelinga cateni-
formis) 192

Шаманы/шаманизм 29–31, 155,
157, 179, 259

вражда между 301
использование
галлюциногенов для
проникновения в духовное
царство 227, 230
история иерархий
и 307–309
каучуковая экономика
в Амазонии и 242
портовые города на
Амазонке и 235
собаки, превращённые в 211
шангу (растение семейства
имбирных, *Repealmia sp.*) 153
шерстистая обезьяна (чоронго)
42, 65, 73, 95–97, 108, 189, 228,
261, 298

Эволюция 125–126, 156, 257

Эдип (мифический персонаж)

33–34, 316–317

Эквадор 42, 86–87

война с Перу 89, 206
гербарий и музеи
естественной истории 43
область Амазонии 28, 83–84,
246–247
политика в отношении к руна 216

экземпляр 232, 252–254,

259–260, 313, 316

см. также тип

экология разума 258

экология самостей 48–49, 59,
129–133, 205, 312, 322–323

влияние колониализма 57,
307, 311–312, 324

реляционность и 135–136

сеть будущих, созданная
происхождения) 298–299

сеть хищничества в лесу
и 178, 181, 276

смерть и 49–50, 162

язык и 50

экосистемы 129, 135, 259

эмерджентность 36, 98–109,

114, 242–243, 322

и виды 48–49, 138–139,
315–316

и двойное описание 155–157

и духи 58–59, 248–249,

260–261, 264, 268, 281, 301,

305–306, 309–312

и жизнь 99–100, 145, 155–156
и игра 218–219
и мораль 52, 199–200,
245–246
и общности 138–139, 233, 260
и ограничения 233–234, 261
и самоорганизация 99–100,
234, 271
и самость 48–49, 107, 125,
141, 177, 199, 221, 267,
295–296, 301
и семиозис 38, 48, 83,
95, 99–100, 233, 246, 249,
297–298, 305
и «становление земным» 64
и телос 121
и типы 259–260, 316
и форма 52, 54, 231, 233–235,
242–248, 261, 270–271
и ценность 199
и человек 47, 102

Эмерсон, Ральф Уолдо 161
«Сфинкс» 161

Эммонс, Луис Х. 184

эпистемология 150

эпифитный кактус (виьярина
панга, *Discocactus amazonicus*) 111

этика 198

этнография 45, 189

этнонимы 286–289

Южноамериканская
пятнистость листьев 236, 245

Юрчак, Алексей 21, 24, 271

ягуары (пума) 44, 69, 85,
168–170, 185, 213
вокализация муравьеловки
сообщает о присутствии
254–255
желчь 166, 181
избегают гигантского
муравьеда 123, 183, 301
испражняются добычей
161–162
как основные хищники 203
клыки ягуара носят с
одеждой белых 240, 241
(рис.), 262, 308
в мифах Авилы 154–155
мужчины раздеваются для
схватки с 308
нападают на людей-
охотников 181

нарушают интимное
пространство человека 191
охотники на охотников как 240
перспектива «Я» 229
посмотреть в ответ в глаза
28, 59, 148–149, 220
репрезентируют будущее
279–280
репрезентируют людей
28–29, 39, 148
как собаки 203, 228
убили ребенка 31
как хищники, ставшие
добычей 181–182
см. также руна-пума
(бывшие ягуарами)

ягуары, убившие собак 31, 162,
164, 190–191, 195–196, 250
душевная слепота и 180
крик муравьеловки и 254, 273
скрытая личность ягуаров
и 308–309

язык 34, 50, 55, 116, 317
межвидовой пиджин за
пределами 219
как присущий исключительно
человеку 232
провинциализируя 76–83
различие и 158
реляционные свойства 136
репрезентация и 37, 46, 76–80
«сама жизнь» 145
семиозис и 322
социальный и культурный
контексты 62
сфера духов в сравнении с 305
как эмерджентная
реальность, оторванная от
истории/времени 264

Эдуардо Кон

Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека

Издатели:

Александр Иванов

Михаил Котомин

Выпускающий редактор:

Лайма Андерсон

Корректор:

Любовь Федецкая

Дизайн:

ABCdesign

Арт-директор:

Дмитрий Мордвинцев

Дизайн-макет:

Полина Лауфер

Все новости издательства

Ad Marginem на сайте:

www.admarginem.ru

По вопросам оптовой закупки

книг издательства Ad Marginem

обращайтесь по телефону:

+7 (499) 763 3227 или пишите на:

sales@admarginem.ru

ООО «Ад Маргинем Пресс»

Резидент ЦТИ ФАБРИКА

Переведеновский пер., д. 18,

Москва, 105082

тел.: +7 (499) 763 3595

info@admarginem.ru

Отпечатано в соответствии

с предоставленными материалами

в ООО «ИПК Парето-Принт»,

170546, Тверская область,

Промышленная зона Боровлево-1,

комплекс №3А, www.pareto-print.ru.