

ИСТОКИ НОВОГО АНИМИЗМА: ОТ КОГНИТИВНОЙ ОШИБКИ К РЕЛЯЦИОННОСТИ

Илья Холопов¹

Статья посвящена англо-американским антропологическим теориям анимизма с конца XIX века вплоть до начала XXI века. Особый акцент делается на полемике когнитивной теории Стюарта Гатри с теорией нового анимизма Ирвинга Хэллоуэлла и Нурит Бёрд-Дэвид. Автор полагает, что исследователи нового анимизма могут значительно обогатить когнитивное религиоведение. Анимизм Стюарта Гатри не объясняет, каким образом механизм распознавания агентности, имеющий значение для выживания в дикой среде, становится центральным элементом для религиозных традиций и закрепляется в культуре.

Более того, теория Гатри не применима для кросс-культурного исследования религий коренных народов, поскольку воспроизводит стереотипы тайлоровской антропологии. Однако реляционные эпистемологии Нурит Бёрд-Дэвид могут восполнить эту лакуну. Новый анимизм позволяет преодолеть европоцентричный взгляд, акцентировав особое внимание на реляционных концепциях личности коренных народов, превосходящих картезианскую парадигму. Исходя из этого, Бёрд-Дэвид, по мнению автора, предлагает альтернативу, согласно которой общая тенденция к агентизации формируется когнитивными навыками человека не из-за ошибочной интерпретации стимула, а из-за социальной предвзятости.

Предыстория

На заре становления антропологии и религиоведения в XIX веке многих исследователей интересовала проблема генезиса религии. Особое положение здесь занимало понятие «анимизм», введенное

¹ Студент Русской христианской гуманитарной академии.

отцом-основателем британской антропологии Эдуардом Тайлором¹. Тайлор определяет анимизм следующим образом: «Целесообразнее всего будет просто принять за определение минимума религии верование в духовных существ. Я намерен проследить здесь под именем анимизма глубоко присущее человеку учение о духовных существах»².

Он полагал, что развитие анимистических представлений обусловило возникновение идеи души у первобытного человека. Согласно этому предположению, «дикарь», размышляя над тем, что с ним происходит во время сновидений, приходил к неверному умозаключению о наличии у него нематериальной основы личности — своеобразного двойника, способного покидать тело во время сна. Следовательно, для первобытного человека ситуации бодрствования и сновидения были практически неразличимы. Имплитно такие ситуации, как потеря сознания и смерть, припадки и болезни интерпретировались так же.

Анимистическая теория разрешала проблему исторического генезиса религии: анимизм объявлялся самой «примитивной» формой религии, из которой постепенно эволюционировали «высшие» религии. Воспринимаемые в таком ключе, анимистические представления интерпретировались как протонаука, объясняющая для «дикарей» окружающий мир и происходящие в нем события. Для Тайлора гносеологический аспект был решающим, поскольку он стремился продемонстрировать рациональность религии первобытных народов. Несмотря на ложность религиозных представлений для Тайлора, первобытное мышление, тем не менее, он считал логически последовательным и строгим. Этот учёный не просто очерчивает очередную теорию эволюции религии, он пишет историю интеллектуального развития человечества. Находясь под влиянием «Естественной истории религии» Дэвида Юма, он отмечает, что именно Юм первым артикулировал гносеологический характер религии, указав на влияние особой «олицетворяющей стадии» развития разума³. На этой стадии человеку свойственно припи-

¹ См.: Тайлор Э. Б. Первобытная культура, М.: Политиздат, 1989.

² Там же, с. 210–211.

³ Там же, с. 239.

сывать антропоморфные характеристики всем живым существам и неодушевленным предметам. Словно ребенок, который познает мир через своих близких и склонен представлять свои игрушки именно по образу человека, «первобытный дикарь» видел в природе, окружавшей его, таких же живых существ, как и он сам. Как полагал Тайлор, первобытный человек интерпретировал движение звезд и рек, рост растений и т. д. по своему образу и подобию. Как следствие, у первобытного человека возникала потребность контролировать силы природы, и таким образом появлялись первые культы и ритуалы.

Тайлор концептуализирует анимистические представления как «пережитки» — то есть элементы культуры, имевшие определенный смысл в контекстах, в которых они возникли, но пережившие своё время и находящиеся вне интеллектуальной согласованности с более поздними культурными установками. Эти элементы, создающие препятствие на пути к развитию, необходимо идентифицировать с целью их последующего устранения¹. Примечательно, что спиритуалистические практики, имевшие широкое распространение в викторианской Англии, для Тайлора являлись современным пережитком анимизма, который он противопоставлял материалистической онтологии. Он рассматривает спиритизм как пример анахронизма первобытных верований, дошедший до нас из эпохи «детства человечества»².

Поскольку на заре своего становления антропология принимала дарвиновское понимание развития и сопутствующий ему просвещенческий пафос, религии во всеобщем потоке эволюции отводилась незавидная участь: как примитивная гносеология первобытных дикарей, она должна быть вытеснена на задворки истории. Рассматривая ранние антропологические модели анимизма, необходимо учитывать подобные представления, характерные для эпохи классиков.

В начале XX века Роберт Маретт выступил с критикой господствующей теории анимизма, выдвинув предположение о наличии

¹ Saler B. *Understanding Religion*. N.-Y.: Walter de Gruyter. 2009. P. 52–53.

² Тайлор Э. Б. *Первобытная культура*. М.: Политиздат, 1989. С. 29.

преанимистической стадии¹. Маретт полагал, вера в сверхъестественных существ не могла быть первоначальной стадией развития религии, поскольку требовала от первобытного человека развитого абстрактного мышления. Прежде чем поверить в сверхъестественных антропоморфных существ, человек должен был поверить в безличную сверхъестественную силу как таковую.

Опираясь на меланезийские полевые заметки миссионера Роберта Кодрингтона². Маретт заимствовал туземные категории «*мана*» и «*тапи*» с целью описания феноменов, характерных для «примитивной» стадии развития религии. Примечательно, что в грамматике Кодрингтона «*мана*» имела метафизический характер. Отчасти это было связано с энтузиазмом вокруг открытия электромагнетизма в XIX веке. Как электромагнитное поле окружает нас в пространстве и способно взаимодействовать с системой радиосвязи, так и *мана* у туземцев представлялась исследователям «окультурной» энергией, разлитой в природе и кристаллизующейся в объектах особого рода. *Mana* представлялась Кодрингтону безличной силой, связанной всегда с каким-либо агентом, который ею руководит — предком, призраком усопшего человека или же его скелетом. С помощью этой силы объяснялись ситуации обыденного характера. Например, огороды плодоносили не в силу трудолюбия меланезийца, возделывающего его, а в силу воздействия маны духа³.

Маретт также заимствует у Кодрингтона контекст для обоснования своей теории. Он использует субстантивистское понимание категории «священного» в качестве существительного, выводя из него негативный и позитивный модусы. К негативному модусу переживания священного относится категория *тапи*, запрещающая легкомысленное обращение со сверхъестественным. Задача *тапи* сводилась к отделению сакрального от профанного. К позитивному

¹ Маретт Р. Р. Формула табу-мана как минимум определения религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения, Т. 2. М.: Канон +. 1998. С. 99–108.

² Codrington R. H. The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-lore. Oxford: Clarendon Press, 1891. P. 117–127.

³ Ibid. P. 119–120.

модусу относится категория *mana*, выражающая «инстинктивное чувство чудодейственной силы»¹.

Несмотря на то, что понятия *mana* и *tapu* всегда гармонично сосуществовали в анимистической онтологии, их понимание, тем не менее, исключало тайлоровскую интерпретацию анимизма как определения минимума религии. Маретт, подобно Кодрингтону, приходит к выводу, что при должном рассмотрении туземных категорий те обладают преимуществом перед концепцией анимизма. Например, *mana* и *tapu* эпистемологически гомогенны, в отличие от анимизма, имеющего дело с такими неоднородными понятиями как «призрак» или «душа». Также анимизм должен терять соотношение со сверхъестественным в представлении о наиболее безличных формах религиозных объектов, что не позволяет этой теории, по мнению Маретта, объяснить способы передачи сверхъестественного².

Впрочем, спор между Тайлором и Мареттом носил исключительно умозрительный характер. Поскольку антропология на раннем этапе полагала своей целью выявление и постулирование общих законов общества как части природы, антропологу было совершенно не обязательно проводить полевые исследования культур самостоятельно: было достаточно лишь обосновать единую каузальную связь между процессами прошлого и будущего, чтобы вписать их в общую историю человечества.

Помимо того, в то время как Маретт выступал с позиции диахронии — линейного развития религиозных представлений, параллельно набирала обороты парадигма синхронического исследования, для которой темпоральный фактор не являлся ключевым. Яркий идеолог данного направления, Эндрю Лэнг, обрушился на теорию Тайлора с «другого конца». Несмотря на то, что Лэнг имел косвенное отношение к антропологии, его критика тайлоровского анимизма с антиэволюционистских позиций является показательной. Лэнг настаивал на том, что туземцы в действительности могли обладать

¹ Маретт Р.Р. Формула табу-мана как минимум определения религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения, Т. 2. М.: Канон +, 1998. С. 102.

² Там же, с. 106.

даром ясновидения и имели способность связываться с усопшими¹, а следовательно, анимистические представления не могли являться набором наивных предрассудков. Напротив, религия содержит и сочетает в себе одни и те же элементы на протяжении всей истории человечества, а не эволюционирует от примитивных воззрений на душу к монотеизму². В концепции Лэнга анимизм входит во все религии в качестве составного модуля, но сам по себе не является хронологически самой ранней формой её развития.

Помимо этого, исследователь был убежден, что современные ему этнографические данные фиксировали в примитивных культурах представления о высшем божестве, творящем мир, но не участвующим в социальной жизни племени, доказательством чему служит крайне скудная мифология и отсутствие культа этого божества. Из этого Лэнг делает умозрительный вывод, что фигура «молчащего бога» является осколком прамонотеизма. В свою очередь, гипотеза прамонотеизма могла восприниматься как ощутимый удар по теории Тайлора, поскольку вера в Творца в эволюционистской парадигме являлась более поздним результатом развития религии и не могла сосуществовать с анимизмом. Однако из прамонотеизма Лэнга не следует, что вера в молчащего бога предшествовала анимизму, как и наоборот — вера в высшего бога не возникла из анимизма. Лэнг приходит к более интересному выводу: в истории одновременно сосуществуют несколько линий генезиса религии — одну из них он выводит из концепции наличия высшего Божества в примитивных культурах, а другую — из концепции души³.

Несмотря на сомнительную методологическую базу, вклад Лэнга в общую дискуссию не следует недооценивать. Популяризованный позднее Натаном Сёдерблумом тезис Лэнга об изначальном сосуществовании элементарных форм религиозности прочно вошел в репертуар современного религиоведения⁴. Большинство совре-

¹ Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения, М.: Академический Проспект, 2007. С. 72.

² Никишенков А. А. История британской социальной антропологии, СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. С. 125.

³ Там же.

⁴ Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения, М.: Академи-

менных исследователей религий коренных народов¹ на основе этого утверждает о некорректности постановки самого вопроса поисков «минимума религии».

Не-человеческие личности индейцев оджибве

Изменил отношение к анимизму в середине 50-х гг. XX века американский антрополог Ирвинг Хэллоуэлл². Его этнопсихологические работы, в том числе, послужили одним из источников вдохновения для пионеров когнитивного религиоведения³.

Как полагал Хэллоуэлл, человеческое самосознание (*self-awareness*) играет решающую роль в функционировании социального порядка, с которым индивиды соотносят свое поведение. При этом самосознание конституируется культурой. Для него культура является результатом долгой исторической эволюции. Хэллоуэлл предлагает посмотреть на культуру и производный от неё социальный порядок с филогенетической перспективы:

ческий Проспект, 2007. С. 82.

¹ Эпистемологически понятие «коренной религии» (*indigenous religion*) исключает выстраивание линейной эволюции религии, где локальные религиозные традиции рассматриваются как «примитивные» или «архаические», по которым представляется возможным реконструировать первобытную религиозность. Такой подход исходит из холистической установки рассматривать религии коренных народов в их собственном контексте. Религии коренных народов, несмотря на свое разнообразие, предполагают локальный характер и, вследствие этого, незаинтересованность распространения своих верований и практик. Такие религии основываются в первую очередь на родственных связях и устной передаче традиции (Cox J. L. *From Primitive to Indigenous: the Academic Study of Indigenous Religions*. Ashgate, 2007. P. 53–55).

² Отметим, что понятие «новый анимизм» было введено религиоведом Грэмом Харви. Харви реанимировал и ввел в современный дискурс работы Хэллоуэлла, включив «не-человеческих личностей» оджибве в понятие анимизма. (Harvey G. *Animism: Respecting the Living World*. London: Hurst & Co, 2005. P. 17–20.) Мотивация Харви заключалась в необходимости ревизии и деконструкции тайлоровского понятия как «колониального» и несущего на себе отпечаток унижительного отношения к культурам коренных народов. В работах Хэллоуэлла едва ли можно встретить соотношение религии оджибве с анимизмом. Здесь же под новым анимизмом мы будем понимать религии коренных народов.

³ См. напр.: Guthrie S. E. *A Cognitive Theory of Religion* // *Current Anthropology*. Vol. 21, 1980.

каждый индивид в ходе своего онтогенетического развития научается концептуализировать самого себя через поведенческую среду, в которой присутствуют объекты, отличимые от его собственного «Я». Таким образом, самосознание является базовым психологическим условием для функционирования общества¹.

В связи с этим Хэллоуэлл разрабатывает концепцию пяти ориентаций, позволяющих индивидам действовать в культурно заданной поведенческой среде — это самоориентация (*self-orientation*), объектная ориентация, пространственно-временная ориентация, моральная и нормативная ориентации. Рассмотрим первые две, поскольку они больше всего ответственны за формирование анимистических представлений.

Самоориентация является ориентацией на свое внутреннее «Я». Ключевая социально-психологическая роль в самоидентификации отведена языку: личные местоимения, терминология родства и имена собственные служат для индивида способом противопоставления себя другим. Объектная ориентация также опосредована через язык и направлена на класс объектов, являющихся другими индивидами, с которыми возможна прямая коммуникативная связь — к ним Хэллоуэлл относит предков и духовных существ (*spiritual beings*). Большая часть того, что обычно определяется нами как «религия», включает в себя аффективный опыт и отношения с определенным классом объектов в поведенческой среде².

В своей работе «Онтология, поведение и мировоззрение оджибве»³ Хэллоуэлл ставит целью выявить когнитивные ориентации анишинаабе⁴, для чего обращается к концепту «личности» у данных индейцев. Он акцентирует внимание на том, что любое обсуждение личностей (*persons*) должно учитывать особенность алгонкинских языков, которые характеризуются грамматическими категориями, показывающими одушевленность или неодушевленность объектов речи.

¹ Saler B. *Understanding Religion*. N.-Y.: Walter de Gruyter. 2009. P. 85.

² *Ibid.* P. 88.

³ Hallowell A. I. *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View // Culture in History Essays in Honor of Paul Radin.* / Ed. by S. Diamond. Columbia University Press, 1960.

⁴ Этноним некоторых индейских племен оджибве.

К «одушевленным» оджибве относят всех существ, с которыми люди поддерживают межличностные отношения. Хэллоуэлл называет их не-человеческими личностями (*other-than-human persons*), дабы подчеркнуть, что для оджибве не свойственно противопоставление естественного сверхъестественному. В онтологии оджибве понятие «человек» является подкатегорией «личности», тогда как человек западного модерна привык думать противоположным образом: «личность» является составной частью понятия «человек». Для оджибве человек — не единственное действующее лицо во всём многообразии видов. Скорее, человек подобен другим личностям. Исходя из мировоззрения оджибве, мы можем говорить о «личностях-медведях», «личностях-волках», «личностях-камнях», «личностях-деревьях» и так далее.

Несмотря на то, что не-человеческие личности бывают самых разных видов, они обладают рядом общих характеристик: они наделены разумом, волей и языком, следовательно, с ними возможна коммуникация¹. О не-человеческих личностях у оджибве принято говорить как о «дедах» (*grandfathers*), поскольку все они принадлежат, в основном, к мужскому роду. Использование по отношению к не-человеческим личностям термина родства указывает, что они вовлечены в ту же социальную жизнь, что и индейцы, в качестве действующих агентов². Отношения между людьми и не-человеческими личностями основаны не только на вербальной коммуникации, но и на предположении, что все люди и не-люди разделяют один и тот же набор морально-этических установок, вследствие которых у оджибве перед не-человеческими личностями возможны моральные обязательства³. Именно включенность в социальные отношения является ключевым фактором одушевленности для индейцев, а не то, могут ли камни или деревья говорить и перемещаться в пространстве сами по себе⁴.

¹ Hallowell A. I. *The Ojibwa of Berens River, Manitoba: Ethnography into History*. Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1992. P. 64.

² Ibid. P. 65.

³ Ibid. P. 68.

⁴ См. напр.: Харви Г. Секс, еда и незнакомцы: религия как повседневная жизнь. М.: НЛО, 2020. С. 196–197.

Для обозначения этих межвидовых социальных отношений оджибве используют понятие «тотем» (*doodem*), которое может считаться составным элементом их «анимизма»¹. Главное же отличие местного тотемизма, который также можно там обнаружить, состоит в том, что он описывает более локальные связи, обозначая кланы, в которые входят люди, животные и растения, объединенные одной общей территорией. Тотемизм как установка в данном случае описывает более близкородственные отношения между человеческими и не-человеческими личностями, тогда как анимизм в качестве картины мира данных индейцев предполагает глобальную взаимосвязь одушевленного мира². Также мы можем определять анимизм как мировоззрение, предполагающее существование «личностей» разных видов (не только человеческих), способных, в свою очередь, к агентности и коммуникации.

Когнитивная теория анимизма

В 1993 году антрополог Стюарт Гатри в своей книге «Лица в облаках: новая теория религии»³ обосновал когнитивную теорию религии, предложенную им еще в 1980 году и стремящуюся объяснить анимизм и антропоморфизм в религиозных представлениях. Эта теория представляет особый интерес, поскольку для Гатри, как и для его предшественников в XIX веке, объяснение генезиса религии вновь становится актуальной проблемой.

Он реабилитирует и возвращает в современный академический дискурс определение анимизма как «веры в сверхъестественных существ». Однако Гатри интересуют не «выдуманности»

¹ Там же, с. 200–201.

² Харви отмечает серьезные отличия между тотемизмом австралийских аборигенов и индейцев оджибве, однако между этими тотемизмами наблюдаются общие идеи «родства, взаимности, заботы и ответственности» (там же, с. 202). Важно то, что в коренных религиях тотемизм является указанием на социальное собрание личностей, которые принадлежат к разным видам. Человек воспринимается как *один из* видов социальной цепочки. На этом основании в более ранних своих работах Харви развивает концепт «нового тотемизма» (Harvey G. Animism: Respecting the Living World. London: Hurst & Co, 2005. P. 164–168).

³ Guthrie S. E. Faces in the clouds: a new theory of religion. Oxford University Press, 1993.

тайлоровского «дикаря», а приписывание человеческих характеристик не-человеческим существам. Он пытается объяснить, почему религия возникает в культуре, через эволюционные общечеловеческие процессы, которые мы, как полагал и Хэллоуэлл, до некоторой степени разделяем с другими биологическими видами¹. Между тем, Гатри следует за Тайлором в натуралистической концептуализации религии, основанной на универсальных процессах человеческой психики.

В соавторстве с Джастином Барреттом Гатри разработал концепцию когнитивного механизма сверхчувствительного распознавания агентности (Hypersensitive Agency Detection Device, далее — HADD)². В основе этой теории лежит утверждение о том, что восприятие — это интерпретация. HADD объясняет, каким образом действуют интерпретации. Интерпретации подразумевают выбор среди возможностей, что неизбежно предполагает риск, поскольку повышение вероятности выживания индивида происходит ценой приписывания структурированности событиям и объектам, а следовательно, наделения значением последующих. В ходе биологической эволюции наибольшей потенциальной выгодой обладал механизм, имевший бóльшее количество ложных срабатываний. Из-за подобной функциональной особенности сознания мы склонны лишней раз интерпретировать раскат грома как чью-то речь, а игру света на песке как чье-то лицо. Таким образом, HADD порождает анимизм и антропоморфизм как установки базового восприятия и познания мира.

Функциональной особенностью анимизма является приписывание неодушевлённому миру характеристик одушевленности и агентности (действующей силы). Как способ восприятия анимизм универсален для всех биологических видов и является при

¹ Saler B. Anthropomorphism and animism. On Stewart E. Guthrie, *Faces in the clouds* (1993) // *Contemporary Theories of Religion: a critical companion.* / Ed. by Michael Stausberg. Routledge. 2009. P. 41, 49.

² Шрамко В. А. Феномен анимизма с точки зрения современных когнитивных исследований // XXI межвузовская научная конференция «Бог. Человек. Мир» 13–14 декабря 2018 г. Сборник докладов. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2019. С. 123.

этом врожденным и абсолютно бессознательным. Любую форму мимикрии в животном мире Гатри также склонен рассматривать как животный анимизм¹. Антропоморфизм же является уникальным для человеческого вида. С учетом социальной природы человек, оказываясь в ситуации, когда он вынужден предсказывать непредсказуемый мир, склонен наделять неодушевленные объекты и явления такими человеческими качествами, как воля, чувство и желание. Полагая, что за каждым действием стоит человекоподобный агент, мы в большей степени будем готовы ответить на изменяющиеся условия. Также антропоморфизм — это первоначально ещё и средство языкового познания, основанного на естественных склонностях человеческого разума².

В соответствии с этим антропоморфизм и анимизм выступают в качестве элементарного источника религиозного опыта. Хотя антропоморфизм можно встретить практически во всех сферах человеческой деятельности, Гатри настаивает на том, что для религии он является основополагающим. Применительно к религии антропоморфизм предполагает отождествление природы со сверхъестественными агентами. Эти агенты не обязательно должны иметь человеческий образ. Они могут обладать образом животного или быть вовсе невидимыми, однако все они взаимодействуют с людьми посредством языка или иной символической системы. Как замечает Гатри, хотя некоторые богословы (преимущественно, в авраамических традициях) стремятся к неантропоморфному пониманию Бога, тем не менее, подобная попытка всегда оказывается неудачной: либо Бог взаимодействует с людьми через символические системы, либо он непостижим вовсе³.

Как полагает Грэм Харви, когнитивная модель Гатри может предложить некоторый аргумент в пользу «нового анимизма». Если рассматривать анимизм как средство интерпретации стимула с целью избежать угрозы, можно утверждать, что люди подобны животным как минимум в том, что все они стремятся к избеганию

¹ Guthrie S. E. *Faces in the clouds: a new theory of religion*. Oxford University Press, 1993. P. 50–51.

² Ibid. P. 129.

³ Ibid. P. 177.

потенциальных агрессоров, часто оказывающихся всего лишь тенями¹. Поскольку вражда — это тоже отношения между агентами, и не-человеческие личности могут вести себя агрессивно, анимист заинтересован в том, чтобы выстраивать определенный этикет с не-человеческими личностями (что объясняет наличие «шаманов»² у анимистов). Однако новый анимизм — это «не столько приписывание жизни или поиск подобия с человеком, сколько поиск лучших форм индивидуальности (*personhood*) в отношениях»³.

Анимизм как реляционная эпистемология

Вместе с тем, как отмечает антрополог Нурит Бёрд-Дэвид, теория Гатри не способна продемонстрировать, почему механизм распознавания агентности, имеющий значение для выживания в дикой среде, должен стать центральным элементом для религиозных традиций и постоянно воспроизводиться в культуре⁴. Несмотря на то, что она обрушивается с критикой на Гатри, как мы полагаем, концепция самой Бёрд-Дэвид не столько опровергает когнитивную теорию, сколько иначе расставляет акценты.

Так, с её точки зрения, общая тенденция к агентизации формируется когнитивными навыками человека не из-за ошибочной интерпретации стимула, а из-за *социальной предвзятости*. Так как межличностные отношения выходят за рамки исключительно физического выживания, (поскольку они требуют стратегического планирования и предвидения действий и реакций другого агента), когнитивные навыки нашего вида развивались внутри социального типа вовлеченности. При этом навыки вследствие социальной предвзятости применяются спонтанно и независимо от того, вступаем ли мы в коммуникацию с людьми или не-людьми⁵.

¹ Harvey G. Animism: Respecting the Living World. London: Hurst & Co, 2005. P. 16.

² де Кастру Э. В. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. С. 27.

³ Harvey G. Animism: Respecting the Living World. London: Hurst & Co, 2005. P. 16.

⁴ Bird-David N. «Animism» Revisited: Personhood, Environment, and Rational Epistemology // Current Anthropology. Vol. 40. 1999. P. 78.

⁵ Как указывает Бёрд-Дэвид, классификация не-человеческих личностей в той или иной культуре является частью рефлексивного знания, следующей за социальной

В качестве этнографического примера Бёрд-Дэвид рассматривает концепт *devaru* — понятия, бытующего среди южноиндийских охотников-собирателей наяка, которое можно рассматривать в качестве аналогичного не-человеческим личностям Хэллоуэлла. *Devaru* объективируются в терминах родства. Среди них можно выделить *ette* (бабушку) и *ettan* (дедушку) или, как их ещё называют, *dodawa* и *dodappa* (великий отец и великая мать)¹. Восприятие личности у наяка, как отмечает Бёрд-Дэвид, не связано с противопоставлением субъекта и объекта. Важным для понимания моделей субъектности охотников-собирателей является способность взаимодействовать с другими. Так, наяка не свойственно четко различать себя и других существ, входящих в их онтологию. Поэтому *devaru* может быть лесом, животным или камнем, — любым «неодушевлённым» в европейской культуре объектом. Объект же познаётся через коммуникацию и воспринимается как сосуществующий с человеком. Человек как коллективный индивид сосредотачивается на самом себе и на том, как каждый влияет на среду как совокупность взаимосвязей и как он находится под воздействием других в этой среде.

Таким образом, познание наяка происходит посредством научения навыкам коммуникации с другими существами, с которыми они разделяют окружающую среду. Анимизм для наяка — способ приобретения охотниками-собирателями знания о мире и взаимодействия в нем. В этом смысле анимизм является реляционной эпистемологией.

Бёрд-Дэвид приводит в качестве примера подобного познания отношение наяка с лесом². Внимание наяка обращено к лесу как к множеству деревьев, связанных между собой и с множеством других существ, живущих в нем. В зависимости от того, что происходит между наяка и деревьями, последние могут быть одушевлены или не одушевлены. Общение с деревом не воспринимается

вовлеченностью, а не предшествующей ему. Иными словами, мы не наделяем иные сущности индивидуальностью и после вступаем с ними в общение — мы наделяем их индивидуальностью поскольку и потому, что общаемся с ними (Ibid).

¹ Ibid. P. 72–73.

² Bird-David N. Animistic epistemology: Why do some hunter-gatherers not depict animals? // *Ethnos* Vol. 71 (1). 2006. P. 43–44.

в одностороннем порядке: как считают наяка, дерево способно не только слушать и понимать, но и вступать в разговор. Остальные же деревья будут восприниматься как неодушевлённые, если между наяка и ними не происходит коммуникации.

Другими словами, анимисты рассматривают любое «что-то» как социального «кого-то». Признание «разговора» с не-человеческим существом равносильно принятию его в общение, а не признанию общей сущности.. В рамках картезианской парадигмы трудно представить, как люди могут вступать в коммуникацию с объектами инертной природы, не приписав им интенциональных свойств. В лучшем случае, для такого подхода «разговор» с не-человеческими личностями будет выглядеть как ритуал, но это значительно ограничивает наш взгляд на то, что именно происходит между наяка и *devaru*. Коммуникация с деревьями означает внимательность к вариациям в поведении и реакции вещей во взаимосвязи с наяка. Таким образом, объектом анимистического познания является понимание взаимосвязей. Для реляционных онтологий коренных народов не характерен картезианский взгляд на субъект, а сама личность является совокупностью отношений.

Если принять во внимание, что склонность к реляционному способу познания вообще характерна для вида *homo sapiens*¹, независимо от того, к какой он культуре принадлежит, то совсем иначе будет выглядеть пример Гатри с антропоморфизацией и одушевлением гаджетов и питомцев². Мы познаём объекты и одушевляем их по-

¹ Этнографический материал, собранный в разных точках планеты (индейцы оджибве И. Хэллоуэлла, южноиндийские охотники-собиратели наяка Н. Бёрд-Дэвид), демонстрирует некоторую закономерность структур онтологий коренных народов: во-первых, признание того, что материальный мир населен исключительно социальными агентами. Во-вторых, не-человеческих агентов характеризуют в коренных культурах, как правило, через термины родства, что предполагает близкородственные отношения между человеческими и не-человеческими личностями. В-третьих, восприятие личности как совокупности отношений представляется гомогенным обществу в целом и требующим межвидового социального протокола взаимодействия.

² «Хотя анимизм и не тождественен антропоморфизму (то есть приписыванию человеческих черт вещам и событиям, которые не являются человеком), зачастую мы занимаемся и тем, и другим одновременно. Скажем, мы одушевляем

средством создания реляционной структуры, — узнавая их действия в ответ на наши действия, их реакцию на наше поведение: как они действуют по отношению к нам, какова их ситуативная и возникающая реакция и поведение (а не какова их материя). Отсюда следует два вывода: во-первых, реляционный способ познания культурно опосредован и исторически контекстуализирован, особенно в связи с концепциями личности, сложившимися в конкретной отдельной культуре. Во-вторых, что следует из первого тезиса, не существует единого «анимизма» как религиозной традиции: мы располагаем множеством «анимизмов», то есть множеством реляционных эпистемологий, универсальных для охотников-собирателей и принятых в той или иной культуре. Следовательно, то, что классики принимали за «примитивную религию» и «неудачную гносеологию», являлось всё это время локальными реляционными эпистемологиями.

Заключение

Несмотря на последующий пересмотр понятия «анимизм» и отказ от поиска «минимума религии», теории происхождения религии по-прежнему занимают современных исследователей. Начиная с конца 50-х годов XX века теоретиков нового анимизма, как мы старались показать, занимала проблема эволюционного генезиса личности и культуры (пусть она и не занимала центрального места в их трудах)¹. Впоследствии исследования лингвистических категорий и когнитивных ориентаций индейцев оджибве Ирвинга Хэллоуэлла повлияли на когнитивную теорию религии Стюарта Гатри, что противоречит хрестоматийному противопоставлению когнитивного религиоведения (*Cognitive Science of Religion*), претендующего на статус экспериментальной, лабораторной науки, традиционно дескриптивному религиоведению (*Religious Studies*)²,

(не антропоморфизируя при этом), когда говорим, что автомобиль фыркает как котёнок. Если же мы разговариваем со своей домашней черепахой, мы, напротив, антропоморфизируем, не одушевляя. Однако если мы разговариваем с автомобилем, мы одушевляем и антропоморфизируем одновременно» (Guthrie S. E. *Faces in the clouds: a new theory of religion*. Oxford University Press, 1993. P. 39).

¹ См. напр.: Saler B. *Understanding Religion*. N.-Y.: Walter de Gruyter. 2009. P. 85–91.

² White C. *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution,*

нацеленному на герменевтическое истолкование религиозных феноменов и традиций. Таким образом, мы можем расширить хронологию когнитивного религиоведения как области знания с 90-х годов XX века почти на сорок лет назад.

Более того, на наш взгляд, новый анимизм обладает высоким эвристическим потенциалом и способен обогатить когнитивные модели религии. В связи с этим, важной нам видится здесь критика когнитивной теории Стюарта Гатри со стороны Нурит Бёрд-Дэвид. С одной стороны, Гатри не объясняет, каким образом HADD, имеющий значение для выживания в дикой среде, (но по сути являющийся постоянно воспроизводящейся когнитивной ошибкой разума), становится центральным элементом для религиозных традиций и закрепляется в культуре. С другой стороны, несмотря на свои претензии на новизну, когнитивная теория анимизма учитывает лишь картезианскую концепцию личности, которая характерна для европейского модерна. Она закладывает бинарные оппозиции в наш концептуальный аппарат («тело»/«душа», «культура»/«природа», «субъект»/«объект» и т. д.), что делает её непригодной для кросс-культурного исследования религий коренных народов и приводит к воспроизведению стереотипов тайлоровской антропологии.

Новый анимизм позволяет преодолеть европоцентричный взгляд, акцентировав особое внимание на реляционных концепциях личности коренных народов, превосходящих различия между людьми и не-людьми. Такая позиция позволяет нам лучше понять религии коренных народов. Исходя из этого, Бёрд-Дэвид формулирует альтернативную теорию, согласно которой тенденция к агентности и антропоморфизации формируется не из-за ошибочной интерпретации, а вследствие универсальной склонности человека к реляционному познанию окружающей среды, являющейся более продуктивной стратегией, поскольку она позволяет человеку лучше предсказывать действия и реакции другого агента (будь то человеческий или не-человеческий агент).

ORIGINS OF NEW ANIMISM: FROM A COGNITIVE MISTAKE TO RELATIONALITY

Ilya Kholopov

In the paper, the author tries to concisely review the main Anglo-American anthropological theories of animism from the end of the 19th century until the beginning of the 21st century. The author emphasizes the controversy between Stuart Guthrie's cognitive theory and the theory of new animism by Irving Hallowell and Nurit Bird-David. The author proves that researchers of the new animism can significantly enrich the Cognitive Study of Religion. Stewart Guthrie's animism does not clarify how the Hypersensitive Agency Detection Device, which is crucial for survival in the wild, becomes a central element for religious traditions or embeds itself in the culture. Moreover, Guthrie's theory does not apply to the cross-cultural study of indigenous religions since it reproduces the stereotypes of Tylorian anthropology. Nurit Bird-David's relational epistemologies can fill this gap. The new animism overcomes the Eurocentric view by emphasizing the relational conceptions of the indigenous peoples' identities, transcending the Cartesian paradigm. According to the author, Bird-David offers an alternative perspective: the general tendency to agentize is not formed by human cognitive skills due to erroneous interpretation of the stimulus but is due to social bias.