

**Amy Whitehead.** *Religious Statues and Personhood: Testing the Role of Materiality.* L.; N.Y.: Bloomsbury, 2013. 216 p.

### Ловушки «поворота к материальному» для антропологии религии

Среди основных характеристик «поворота к материальному» можно назвать стремление не столько сосредоточиться на вещах как объектах исследования, сколько выйти в описании за рамки привычного видения вещей лишь в качестве символического отражения реальных отношений между людьми<sup>1</sup>. Далеко идущие планы этого направления ставят под вопрос фундаментальное для науки различие между одушевленными и неодушевленными объектами изучения. Существует обширная литература, разными путями пытающаяся изменить сложившуюся парадигму. Для Эми Уайтхед, автора рецензируемой книги, источником вдохновения стали работы Б. Латура, Т. Инголда, Г. Харви, которые переосмысливают взаимоотношения людей и вещей, либо рассматривая результирующую сеть как итог взаимодействий разных акторов, для функционирования которой не имеет значения одушевленность ее участников, либо предлагая иные не западные способы концептуализации мира и человека.

Антропология религии и исследование материального являются основными сферами интереса Э. Уайтхед. Первоначально она планировала посвятить свое исследование

**Дарья Григорьевна Дубовка**  
Музей антропологии  
и этнографии  
им. Петра Великого  
(Кунсткамера) РАН,  
Санкт-Петербург  
nincompop@mail.ru

<sup>1</sup> См., например: [Социология вещей 2006].

музейным экспонатам, т.е. функционированию предметов вне привычного контекста их употребления. Однако посещение католической святыни в небольшой испанской деревне убедило Э. Уайтхед, что намного интереснее изучать вещи в их естественной среде обитания. В качестве объекта наблюдения была выбрана статуя Девы Марии в Андалусии, которая почитается местными жителями вот уже несколько веков. В поисках сравнительного материала автор обратилась к неязыческому культу Богини в Гластонбери, Сомерсет. Около трех лет заняли полевые изыскания, периодические посещения испанского поля и регулярные кратковременные поездки в английское. Помимо наблюдения за ритуальной жизнью статуй, автор использовала материалы интервью как с рядовыми верующими, так и с религиозными экспертами, священнослужителями и хранителями святынь. По сути, половину книги занимает этнография этих двух case studies: описание ритуалов, структуры сообщества верующих, религиозных представлений, связанных со статуями, практик почитания, вотивных приношений. Особый интерес у автора вызывают всевозможные телесные и материальные проявления взаимодействия верующих со статуями: касания, переодевания, купания, разговоры с ними, легитимные и запрещенные подношения. В понимании К. Гирца, хорошему антропологу должно знать породу баранов, которых пасут его информанты, и Э. Уайтхед прекрасно разбирается в лоскутах материи, видах древесины, драгоценных перстнях и всем прочем, из чего состоит и что составляет жизнь статуй в религиозном сообществе. Искренность переживаний автора, правдивый рассказ о своих трудностях и профессиональных ошибках добавляет живости в и без того динамичную картину отношения верующих к статуям. Впрочем, подозреваю, что Э. Уайтхед исправила бы мою формулировку на такую: отношений *между* верующими и статуями.

В книге, в которой нет исследовательского вопроса, главной целью стал поиск нового теоретического языка и описание с его помощью отношения человека к статуе как отношений между субъектами (Р. 4). Э. Уайтхед стремится уйти от привычного для социального конструктивизма видения вещей только как проясняющих, скрывающих или отражающих отношения между людьми. В частности, Э. Уайтхед эксплицитно отмежевывается от подхода А. Аппадурай (Р. 99), поскольку даже если формально в центре предлагаемого им подхода оказываются вещи, передаваемые, получаемые, обмениваемые (вещи-в-движении), то фактически эти вещи оказываются интересны лишь постольку, поскольку они освещают особенности функционирования человеческого сообщества [Appadurai 1996: 5]. Не менее критична Э. Уайтхед к официальным утверждениям

протестантского учения, а не так давно и католических властей, о том, что любая форма материального в религиозных практиках — это только образ, напоминание о Божественном (Р. 23, 26–29). Будучи спрошены, ее информанты-католики обычно отвечали согласно провозглашенному вероучению об исключительно символической природе статуй. Примечательно, что среди неоязычников процент уверенных в том, что их статуи — это только изображение божества, оказался еще выше. Автор видит в этом протестантское наследие современной Англии. Впрочем, практики обращения со святынями в обеих группах мало соответствовали официальному дискурсу.

После того как в первых главах была подробно и обстоятельно описана ритуальная и повседневная жизнь статуй, автор начинает кропотливо переписывать этнографические фрагменты новым языком. Что это за язык? Автор не может просто начать писать от имени статуи, в таком случае книга воспринималась бы как выполненная в жанре фантастики. Кроме того, Э. Уайтхед прекрасно понимает, что если статуя каким-то образом и является субъектом действия, то исследователь все равно не может присвоить себе право говорить от ее лица, поскольку, так сказать, сделан из другого материала. Э. Уайтхед пытается найти выход из сложной ситуации (посмотреть на мир глазами статуи) с помощью привычного описания отношения человека к предмету, а затем комментариев, указывающих, что с точки зрения статуи все может быть совсем не так. Я приведу цитату — образец авторского письма. Примером послужит отрывок, в котором Э. Уайтхед описывает взаимодействие со своей любимой статуэткой Ганеши.

«У меня есть небольшая статуя Ганеши, ее я особенно люблю. Статуэтка покоится на каминной полке. Иногда я наливаю молоко в чашу и подношу ее Ганеше (говорят, Ганеша любит молоко). <...> Можно сказать, что эта статуя “неживая” до тех пор, пока я не начну взаимодействовать с ней, разговаривать или наливать молоко. Но при подобной перспективе для статуи я тоже могу быть “неживой”, пока я не начну общаться с ней. Здесь есть некоторое несоответствие между деревом (материалом), имеющим свои особенности существования, и религиозной идентичностью Ганеши, которая, в некотором смысле, была запечатлена в дереве в процессе изготовления статуи. Это несоответствие указывает, что мой Ганеша может быть рассмотрен как гибрид (часть которого — древесная форма, другая часть — идентичность Ганеши, третья — личность по отношению ко мне, четвертая — личность *sui generis*). Существа-люди, существа-вещи (*human beings, object beings*), вот *кто они есть*» (Р. 107; выделено автором).

Подобная осторожность в описании субъектов / объектов могла бы быть вызвана так необходимой нынче чувствительностью к полю<sup>1</sup> и желанием прочувствовать и передать опыт информантов. Однако автор ищет фундаментальные теоретические опоры для своего способа описывать реальность. Главы, следующие за этнографической частью рецензируемой книги, состоят из описания идей разных социологов и антропологов и собирания новой мозаики из этих представлений. К сожалению, Э. Уайтхед глубоко не разбирает понравившиеся идеи и не стремится к когерентности заимствованных понятий, в результате получается скорее теоретический винегрет, чем внятная, операциональная конструкция.

Остановлюсь подробнее на использовании автором работ Т. Инголда, которого она часто цитирует. Речь идет о способности к действию (agency). Э. Уайтхед оспаривает приписывание этой способности только человеку. Одной из поддерживающих цитат служит утверждение Инголда, что для способности к действию необходимо наличие нервной системы, поэтому нелепо приписывать эту способность тому, что не растет, не развивается и, соответственно, не имеет навыков и чье движение не связано с восприятием (Р. 112–113). Для Т. Инголда восприятие, отсутствующее у неживых предметов, является центральным понятием, с помощью которого объясняется взаимодействие существ в мире [Ingold 2011]. Но Э. Уайтхед продолжает иначе: «Согласно верующим, статуи могут даровать исцеление (что является навыком, умением), отвечать на мольбы, быть в центре внимания во время ритуальных процессов и приветствовать своих почитателей» (Р. 113). Автор отмечает, что, казалось бы, ее толкование плохо соотносится с предыдущей цитатой, но все будет логично, если определить способность к действию не как качество, присущее кому или чему бы то ни было, а как свойство отношений, взаимосвязи. Э. Уайтхед называет свой подход анимистической перспективой, согласно которой вещь может стать субъектом не тогда, когда кто-то сочтет ее населенной духами (понимание анимизма в XIX в.), а когда эта вещь как субъект будет участвовать во взаимодействии (Р. 103). Т.е. статуи, которые вовлечены в ритуалы, с которыми связаны ожидания и надежды верующих на исцеление и прочие милости, могут рассматриваться как субъекты. Правда, эта субъектность за ними остается только на время непосредственного взаимодействия с их почитателями. Что же происходит со статуями, когда люди не вовлекают их в от-

---

<sup>1</sup> См., например, обращение Р. Орси к собственным детским воспоминаниям, связанным с католическими статуями, при анализе полевого материала и его акценте на эмоциональные переживания исследователя, изучающего сообщество верующих [Orsi 2006: 158–161].

ношения? Автор считает, что это останется неизвестным для нас (Р. 100).

Я думаю, что главное упущение Э. Уайтхед состоит в неразличении субъектности и агентности. Строго говоря, агентность, в отличие от субъектности, приписывается не только человеку многими социальными теоретиками. Способностью к действию мы зачастую наделяем социальные группы, государства и даже более абстрактные вещи, такие как колониальная политика или капитализм [Wilson 2006: 176–183]. То, что подобные продукты социального воображения наделяются объяснительной силой, было критически рассмотрено Б. Латуром [2014]. Но его сеть и его понимание агентности выглядят очень отлично от того, как эти понятия использует Э. Уайтхед. В сети Латюра (которая, по мне, является просто синонимом хорошей этнографии) все участники равноправны, человек может передумать что-то делать, а вещь может выйти из строя: корабль даст течь, карандаш сломается, сядет батарея мобильного устройства — все это приведет к нарушениям сети (конечно, с разными последствиями). В случае же этнографии Э. Уайтхеда сами статуи остаются неизменными, меняется только интерпретационная и ритуальная активность верующих вокруг них.

Однако акторно-сетевая теория оказывается очень соблазнительной для исследователей религиозных групп. Казалось бы, к какому полю так хорошо применимы идеи об уравнивании субъекта и объекта и даже нерелевантности самого подобного разделения? Для антропологов религии привычно слышать, что статуи разговаривают, иконы обновляются, а источники исцеляют. И, конечно, подобные предметы требуют особого обращения с ними со стороны верующих. Но включение в сеть взаимодействий микробов Пастера или морских гребешков вызывало удивление и любопытство у читателя-новичка, даже критически настроенного к новой онтологии, поскольку было провокационным в своем интересе к не существующим в мире социальных наук объектам. В случае материала, с которым имеет дело антропология религии, непонятно, чем же новый теоретический язык Э. Уайтхеда отличается от слов ее информантов. Все фразы про отношения, связь, власть, которой обладают статуи, кажутся крайне уместными в речи верующих. Поэтому при чтении постоянно возникает ощущение, что эмный взгляд автор пытается представить в качестве новой теории.

Это впечатление усугубляется тем, что информанты Э. Уайтхеда, а вслед за ними и сама исследовательница постоянно подчеркивают свойства статуй как субъектов. Статуи могут сердиться или быть в хорошем расположении духа, они слышат

мольбы верующих и могут как-то участвовать в коммуникации. Подобное наделение эмоциональными и когнитивными способностями творения рук человеческих рассматривалось П. Бойром [Boyer 2001: 51–91] как одно из условий создания религиозного концепта. Так, по его мнению, люди имеют определенные онтологические ожидания о поведении других людей, животных, растений, неживой природы и рукотворных объектов. Когда волк начинает говорить человеческим голосом, а гора поедает спутников, это нарушает основные допущения здравого смысла и становится поводом к поклонению объектам, которым приписываются такие свойства. То же самое происходит и с описываемыми в рецензируемой книге статьями, которые в представлениях верующих совмещают свойства предметов и субъектов. Поэтому описания Э. Уайтхед выглядят как причинно-следственная путаница: этим изделиям из дерева поклоняются, поскольку наделяют их рядом человеческих и сверхчеловеческих характеристик, а не поскольку, как объясняет Э. Уайтхед, люди и вещи находятся в особых отношениях, взаимосвязи<sup>1</sup>.

Однако сами вопросы, которые, возможно, стали причиной создания этой книги, оказались интереснее, чем предложенное автором решение. Я имею в виду проблематизацию концептов ранней антропологической мысли: фетиш, тотем, анимизм, отказ видеть за всеми этими явлениями проявления ложного идеологического сознания верующих и попытку учесть их личный религиозный опыт. Э. Уайтхед однозначно предпочла критической социальной теории эмные описания информантов. Надеюсь, лучший выход еще будет найден.

### Библиография

- Латур Б.* Пересборка социального: Введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
- Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В.С. Вахштайна. М.: Территория будущего, 2006.
- Appadurai A.* Introduction: Commodities and the Politics of Value // A. Appadurai (ed.). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 1996 (1986). P. 3–63.
- Boyer P.* *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought.* N.Y.: Basic Book, 2001.
- Ingold T.* *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description.* N.Y.: Routledge, 2011.

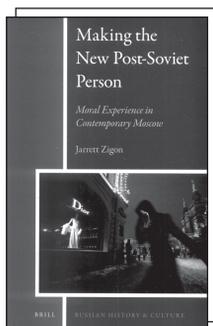
---

<sup>1</sup> Взаимосвязь (relationality), ключевое слово в работе Э. Уайтхед, означает взаимно побуждающую, действующую в настоящий момент связь (Р. 100), которая возникает при исключительном, личном, интимном отношении между человеком и нечеловеческим существом.

Orsi R. *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Wilson J.E. *Subjects and Agents in the History of Imperialism and Resistance* // D. Scott, C. Hirschkind (eds.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 2006. P. 180–205.

Дарья Дубовка



Jarret Zigon. *Making the New Post-Soviet Person: Moral Experience in Contemporary Moscow*. Leiden: Boston Brill, 2010. 257 p.<sup>1</sup>

Постсоветский почти двадцатипятилетний период, несомненно, привел к формированию нового, «постсоветского» человека. К этой теме активно обращаются социологи, изучая изменение политических и идеологических ценностей россиян, новых общественных практик, стратегии выживания и особенности национального самосознания [Гудков, Дубин, Зоркая 2008]. Состояние российского пореформенного общества наиболее соответствует классической социологической теории аномии, предложенной Эмилем Дюркгеймом. На смену кризисным 1990-м пришли «сытые» 2000-е с культом консюмеризма и культурой гламура [Рудова 2009; Шор-Чудновская 2009]. Радикальный слом устоявшихся общественных норм, смещение моральных и социальных устоев,

Лариса Валериевна Дериглазова  
Томский государственный  
университет  
dlarisa@inbox.ru

<sup>1</sup> Рецензия подготовлена в рамках работ по проекту «Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности» (грант Правительства РФ № 14. В25.31.0009).