



**АМОРАЛЬНЫЕ ВОЛКИ И КУЛЬТУРНЫЕ ОЛЕНИ:  
АНТРОПОМОРФИЗМ И ЭТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ  
НА МАТЕРИАЛАХ ОЛЕНЕВОДОВ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЧАСТИ РОССИИ  
И ЗАПАДНОЙ СИБИРИ**

**Кирилл Владимирович Истомин**

Европейский университет в Санкт-Петербурге  
6/1А Гагаринская ул., Санкт-Петербург, Россия  
Kistomin@eu.spb.ru

**А н н о т а ц и я :** Этическая оценка и этические суждения в отношении животных традиционно считаются проявлением антропоморфизма и антропоцентризма, связанных с необоснованным приписыванием животным человеческих качеств, таких как свобода воли, и распространением на них человеческой системы ценностей. Это мнение, однако, основывается на имплицитном допущении, что логика моральных суждений о животных повторяет логику таких суждений в отношении человека. В настоящей работе на этнографических материалах об оленеводах коми и ненцах показывается, что это допущение неверно: моральные суждения как о диких, так и о домашних животных в основном основываются на большом опыте взаимодействия с ними, учитывают вариативность их поведения и не содержат механического переноса на животных норм человеческой морали. Более того, в случае домашних животных одним из объектов суждения выступают поведенческие комплексы, возникающие из взаимодействия животных с их хозяевами, деятельность которых также становится предметом суждения. Таким образом, если и можно согласиться, что в основе моральных суждений оленеводов о животных присутствует антропоморфизм, то это антропоморфизм особого рода, основанный на знании и являющийся мощным инструментом познания животного. Сами моральные суждения могут поэтому играть позитивную роль в организации взаимодействия оленеводов с животными и их взаимной адаптации друг к другу.

**К л ю ч е в ы е с л о в а :** межвидовая антропология, моральные суждения, антропоморфизм, оленеводство, коми, ненцы.

**Б л а г о д а р н о с т и :** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00238 «“Земля храбрых”: преодоление неопределенности при взаимодействии с физической и социальной средой в Российской Арктике», <<https://rscf.ru/project/22-18-00238/>>.

**Д л я с с ы л о к :** Истомин К. Аморальные волки и культурные олени: антропоморфизм и этические суждения на материалах оленеводов европейской части России и Западной Сибири // Антропологический форум. 2024. № 62. С. 227–259.

doi: 10.31250/1815-8870-2024-20-62-227-259

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/062/istomin.pdf>

**AMORAL WOLVES AND CULTURED REINDEER:  
ANTHROPOMORPHISM AND ETHICAL JUDGMENTS IN THE CASE  
OF REINDEER HERDERS OF EUROPEAN RUSSIA AND WESTERN SIBERIA**

**Kirill Istomin**

European University at St Petersburg  
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia  
Kistomin@eu.spb.ru

**Abstract:** Ethical evaluation and ethical judgments about animals are traditionally regarded as hopelessly anthropomorphic and even anthropocentric: it is believed that they are based on attributing, without sufficient grounds, human qualities such as free will as well as human values to the animals. This belief, however, is based on an implicit assumption that the logic of ethical judgments about animals is the same as that used in the case of humans. In this paper, which is based on ethnographic data on reindeer-herding nomads of the European part of Russia and of Western Siberia, I demonstrate that this assumption is false. In the case of reindeer herders, ethical judgments about animals are based on detailed knowledge of their behaviour originating from the experience of direct interaction with them. They take into account possible variations of animal behaviour and do not contain any mechanical transfer of human values. Furthermore, in the case of domestic animals, the behaviour introduced by constant interaction with their masters represents a special object of evaluation, which involves ethical assessment of the masters themselves. Therefore, if it can be said that some anthropomorphism is involved here, then it is an anthropomorphism of a special kind, one that is based on knowledge and represents an effective means of learning. The ethical judgments themselves can play an important role in organizing interaction between the herders and the animals and in their mutual adaptation.

**Key words:** cross-species anthropology, moral judgments, anthropomorphism, reindeer herding, Komi, Nenets.

**A c k n o w l e d g e m e n t s :** This research has been supported by the Russian Science Foundation, research project no. 22-18-00238 “The Land of the Brave”: Coping with Uncertainty of the Social and Natural Environment in the Russian Arctic”.



To cite: Istomin K., 'Amoralnye volki i kulturnye oleni: antropomorfizm i eticheskie suzhdeniya na materialakh olenevodov evropeyskoy chasti Rossii i Zapadnoy Sibiri' [Amoral Wolves and Cultured Reindeer: Anthropomorphism and Ethical Judgments in the Case of Reindeer Herders of European Russia and Western Siberia], *Antropologicheskij forum*, 2024, no. 62, pp. 227–259.

doi: 10.31250/1815-8870-2024-20-62-227-259

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/062/istomin.pdf>

Кирилл Истомина

## Аморальные волки и культурные олени: антропоморфизм и этические суждения на материалах оленеводов европейской части России и Западной Сибири

Этическая оценка и этические суждения в отношении животных традиционно считаются проявлением антропоморфизма и антропоцентризма, связанных с необоснованным приписыванием животным человеческих качеств, таких как свобода воли, и распространением на них человеческой системы ценностей. Это мнение, однако, основывается на имплицитном допущении, что логика моральных суждений о животных повторяет логику таких суждений в отношении человека. В настоящей работе на этнографических материалах об оленеводах коми и ненцах показывается, что это допущение неверно: моральные суждения как о диких, так и о домашних животных в основном основываются на большом опыте взаимодействия с ними, учитывают вариативность их поведения и не содержат механического переноса на животных норм человеческой морали. Более того, в случае домашних животных одним из объектов суждения выступают поведенческие комплексы, возникающие из взаимодействия животных с их хозяевами, деятельность которых также становится предметом суждения. Таким образом, если и можно согласиться, что в основе моральных суждений оленеводов о животных присутствует антропоморфизм, то это антропоморфизм особого рода, основанный на знании и являющийся мощным инструментом познания животного. Сами моральные суждения могут поэтому играть позитивную роль в организации взаимодействия оленеводов с животными и их взаимной адаптации друг к другу.

Ключевые слова: межвидовая антропология, моральные суждения, антропоморфизм, оленеводство, коми, ненцы.

### Введение

В один из дней августа 2002 г., во время полевой работы в Большеземельской тундре среди оленеводов — коми-ижемцев, автор этих строк, будучи на дежурстве в стаде транспортных оленей (быков), столкнулся с экстремальной ситуацией: из-за длинного холма внезапно появились незнакомые олени (число их в первый момент показалось мне несметным) и бросились по направлению к «моему» стаду, мирно лежащему неподалеку. Бычье стадо у коми-ижемцев практически всегда выпасается отдельно от основного, и его размеры обычно невелики — несколько сотен голов, что делает управление им достаточно легким даже без помощи собаки и позволяет поручать его выпас подросткам, старикам или, как в данном случае, неумелым этнографам. Тем не менее на бык-пастухе (собственный термин оленеводов коми) лежит и особая ответственность — ни в коем случае не допускать смешивания этого маленького стада с основным стадом бригады и уж тем более со стадами других бригад: учитывая большой

Кирилл Владимирович Истомина

Европейский университет  
в Санкт-Петербурге,  
Санкт-Петербург, Россия  
kistomin@eu.spb.ru

размер стада, а также тот факт, что как сами оленеводы-ижемцы, так и их олени в целом гораздо менее привычны к использованию аркана по сравнению, например, со своими соседями-ненцами, «растворение» транспортных оленей в крупном стаде, особенно если оно контролируется соседями, может надолго лишить бригаду мобильности и поставить ее членов в крайне невыгодное положение. Вместе с тем именно в силу своего небольшого размера стадо быков стремится при первой же возможности присоединиться к более крупному стаду, поэтому бык-пастуху предписывается держать ухо востро.

Вскочив на упряжку, я как мог быстро погнал своих оленей в пространство между моими быками и наступающей стеной чужих оленей. Пространство это быстро сокращалось, но, к счастью, я достаточно скоро понял, что успеваю. Окончательно я успокоился, когда увидел, что навстречу мне едет другая упряжка, которую я сначала посчитал принадлежавшей пастуху, ответственному за прибывшее стадо. Довольно быстро стада развернулись и бросились в противоположных друг от друга направлениях. Остановив упряжку, я развернулся и только тут увидел, что оленеводом, развернувшим наступавшее стадо, был М. из «моей» бригады. Доносившиеся до меня вперемешку коми и русские бранные слова выдавали его крайнее возмущение произошедшим. Пospешив к нему, я узнал, что отогнанные нами олени принадлежали бригаде из соседнего совхоза и судя по их количеству (вопреки моему первому впечатлению, их было не более трех сотен голов), являлись *полаком* (осколком стада), «потерянным» их незадачливым пастухом. М. сказал, что ездил ставить сети и, возвращаясь, увидел *полак*, перемещавшийся по склону холма и явно ждавший момент, чтобы объединиться с нашими быками. «Некультурное поведение» оленей показало М., что *полак* явился из соседнего хозяйства, еще до того как он увидел ушные метки животных. М. предложил мне сейчас же вместе отогнать *полак* обратно к соседям: он намеревался устроить с ними «прямой разговор» о поведении их пастухов и животных и хотел бы, чтобы кто-то из своей бригады был при этом рядом. Мне пришлось согласиться.

Прогнав *полак* несколько километров, мы наткнулись на основное стадо соседей, пасущееся под надзором ничего не подозревавшего пастуха (каким-то образом он и правда потерял *полак* из виду). Поприветствовав пастуха, М. начал ему выговаривать за то, что тот упустил своих «бандитских оленей» на землю соседей и они не только «всю нашу землю потоптали», но еще и «хотели смешаться с нашими быками», что им бы удалось, если бы «наш бык-пастух спал, как ты» и если бы он, М., случайно не оказался рядом. Пастух в ответ заявил, что его олени

не могли серьезно истоптать нам землю, поскольку их было мало и они ушли не ранее вечера вчерашнего дня. За этим последовал такой обмен колкостями:

— *Не истоптали — как не истоптали? Земля пахнет, помет кругом лежит! Наши олени не будут там есть, они так не научены. Там только ваши олени теперь могут есть. Где жрут, там и <...> — никакой культуры* [последнее предложение произнесено по-русски. — К.И.].

— *Ну и сами виноваты, если оленей так научили. Газету им еще читайте, пока едят.*

— *Мы их можем научить. А вы, раз не можете научить, караульте их нормально, чтобы не бандитствовали на людях (йöz ордын мед из бандитасьны<sup>1</sup>).*

В этой истории, на мой взгляд, больше всего обращают на себя внимание два момента: во-первых, поведению животных, в данном случае оленей, систематически дается этическая оценка, в данном случае негативная. Во-вторых, вина за такое неморальное поведение оленей вполне открыто возлагается на их хозяев-оленоводов. При этом речь, очевидно, не идет о том типе моральной ответственности, которую можно возложить на, скажем, водителя автомобиля, чье неумелое обращение со своим бездушным транспортным средством нанесло кому-то урон. Скорее имеется в виду ответственность, сходная с ответственностью родителей, не сумевших воспитать в своих чадах моральные ценности и запреты, исключающие неэтичное поведение.

В самом факте этической оценки поведения животных, конечно, нет ничего нового. Так, сказки про животных, в которых им приписываются моральные качества и дается моральная оценка их поступков, составляют неотъемлемый элемент подавляющего большинства, если не всех, фольклорных традиций. Широко известно, что в средневековой Европе, например, животные вполне могли стать фигурантами судебных процессов, чем выгодно отличались от кое-каких категорий людей [Evans 1906; Кантарович 2018]. Тем не менее содержание и способ производства таких этических суждений, в отличие от самого их факта, до странности редко становились объектом анализа. Причина такого невнимания заключается, несомненно, в том, что подобного рода этическая оценка по крайней мере с конца

<sup>1</sup> Здесь и далее фразы и слова на коми языке записаны с соблюдением фонетических особенностей ижемского (северного) диалекта этого языка, используемого оленеводами. Поэтому их запись может отличаться от написания, принятого в литературной норме (например, «культурнэй» вместо «культурной»).

XVIII — начала XIX столетия последовательно рассматривалась как проявление антропоморфизма<sup>1</sup>. Впрочем, «с начала XIX в. историки, философы и антропологи неоднократно связывали рождение и развитие современной науки с упадком антропоморфизма в отношении к физическому миру. Например, мнение, что планеты и звезды являются небесными разумными живыми существами или что тяжелые объекты падают вниз, потому что стремятся занять свое естественное место, — мнения, которых придерживались многие европейские адепты натурфилософии до научной революции XVII столетия — объявлялись признаками «примитивного разума» [Daston, Mitman 2005: 3]<sup>2</sup>. Именно поэтому фактически вплоть до середины XX столетия антропоморфизм наиболее последовательно изучался не антропологами, а психологами в лучшем случае как стадия, причем достаточно примитивная, в развитии психики (онтогенез, т.е. развитие индивидуальной человеческой психики в детском возрасте, здесь повторял «филогенез», т.е. историческое развитие человеческого разума от «примитивных» форм у «диких» народов к развитому разуму европейца), в худшем — как психическое отклонение. Наиболее известными примерами такого рода исследований являются, разумеется, «Тотем и табу» Зигмунда Фрейда [Фрейд 2005] и «Эволюция общих идей» Тэодюля Армана Рибо [Рибо 2007], хотя своего апогея эта традиция достигла в середине 1920-х гг. в «Понимании мира ребенком» Жана Пиаже (1924). Последний выделил «анимистический» период в развитии детской психики, существенной чертой которого является тенденция объяснять и попытка предсказывать поведение объектов живой и неживой природы, включая, разумеется, животных, через приписывание им человеческих чувств, желаний, суждений, стремлений и (sic!) моральных качеств, т.е. фактически через их антропоморфизацию в широком смысле. Это делает не просто возможным, а необходимым вынесение моральных суждений о таком поведении. Именно исходя из такого стремления антропоморфизировать ребенок может, например, обидеться на камень, упавший ему на ногу,

<sup>1</sup> Понятие «антропоморфизм» может употребляться в широком и узком значении. В узком значении оно означает придание визуальных черт человека природным или рукотворным объектам в восприятии, воображении или творчестве. В этом смысле антропоморфизмом можно считать, например, привычку видеть в облаках человеческие фигуры или лица (см., например: [Guthrie 1993]). В широком смысле антропоморфизмом называется приписывание объектам живой или неживой природы человеческих качеств, эмоций, суждений, намерений, планов и т.д. Ребенок, обижающийся на «злую» крапиву за то, что она его ужалила, «виновен» в антропоморфизме именно в этом, широком смысле. Интересно, что в современную науку этот термин попал из теологии, где он обозначал приписывание человеческого образа, качеств и черт божеству [Marmorstein 1937; Daston, Mitman 2005: 2], считавшееся непростительным грехом во всех трех авраамических религиях. Такое происхождение может частично объяснить сохраняющиеся до сих пор отрицательные коннотации этого понятия.

<sup>2</sup> Здесь и далее все иноязычные цитаты даны в переводе автора.

и даже попытаться его физически наказать [Piaget 1997: 169–251]. Интересно, что этот период, согласно Пиаже, включает четыре стадии, при смене которых сфера явлений, объясняемых ребенком через антропоморфизм, все более сокращается, пока на четвертой стадии в ней не остаются лишь животные, да и то не все [Piaget 1997: 185–187]. Как и его предшественники, Пиаже считал вполне допустимым прямые аналогии между психикой ребенка и «примитивным» разумом «первобытных» народов, к которым его описание «детского анимизма» содержит прямые отсылки. Хотя в настоящее время подобные параллели кажутся странными, если не сказать больше, сами исследования Пиаже до сих пор пользуются большим авторитетом, что способствует сохранению взгляда на антропоморфизм как на своего рода «детское заблуждение», естественное и даже милое, но явно недостойное того, чтобы относиться всерьез к производимым в его рамках операциям (см., например: [Kennedy 1992]). Более того, в последние несколько десятилетий это «детское заблуждение» приобрело дурную славу в связи с критикой антропоцентризма, особенно в среде экологических активистов [Bruni et al. 2018: 104]. Действительно, «с моральной точки зрения антропоморфизм иногда видится опасно близким к антропоцентризму: человек проецирует свои мысли и чувства на другие виды животных не иначе как потому, что эгоистично считает себя центром мироздания» [Daston, Mitman 2005: 4].

Как несложно увидеть, сложившаяся традиция мало способствует тому, чтобы ставить исследовательские вопросы о внутренней логике и рациональных основаниях антропоморфизма, даже если эти вопросы касаются лишь отдельных его аспектов, таких как моральные суждения о поведении животных. Действительно, задавать подобные вопросы об эгоцентричном заблуждении неразвитого детского сознания, сохраняющегося неким странным образом у некоторых групп необразованных взрослых, — вещь достаточно экстравагантная. Тем не менее это как раз те вопросы, которые я хотел бы поставить и рассмотреть в настоящей работе на основе полевого материала, собранного среди оленеводов северо-запада нашей страны. Такое желание, по крайней мере я искренне надеюсь на это, не является только следствием характерных для антропологов любви к парадоксам и стремления атаковать общепринятое мнение. Скорее оно лежит в русле развивающегося уже некоторое время подхода к антропоморфизму как к ценному и, более того, необходимому инструменту для практического понимания и даже научного объяснения поведения животных. Этот подход, опирающийся на представления о «позиции интенциональной интерпретации» Даниэля Деннетта [Dennett 1981; 1987] и получивший оформление в работах покинувшего

нас недавно этолога Франца де Валя [de Waal 1999], сознательно сохраняет агностицизм в отношении того, имеют ли животные «в реальности» те эмоции, желания, мысли, планы и т.д., которые им приписывают (и на основе которых в том числе делают заключения об их моральности) «антропоморфисты». Скорее, как в знаменитом примере Даниеля Деннета об игре в шахматы с компьютером [Dennett 1981], упор делается на утилитарной гносеологической ценности такого приписывания: для того чтобы интерпретировать и предсказать ходы компьютера в шахматной игре, абсолютно необходимо приписывать машине намерения, суждения и планы («компьютер хочет съесть мою ладью и надеется, что я, напав своим слоном на его ферзя, откроюсь для хода конем, которым он планирует поставить мне на ладью вилку»). Несмотря на то что «в реальности» компьютер вряд ли что-то хочет, на что-то надеется или что-то планирует, такая стратегия значительно разумнее, чем пытаться воспроизвести в голове переключение микросхем или выполнение машинного кода, «реально» происходящие внутри компьютера, что было бы гораздо менее эффективно даже в том маловероятном случае, если бы оказалось вообще возможным. В настоящее время существует литература о ценности, оправданности и, более того, неизбежности такого подхода для понимания и предсказания поведения животных как исследователями-этологами, так и иными лицами, для которых такое понимание и предсказание имеет ценность<sup>1</sup> [Allen, Bekoff 1999; Arbilly, Lotem 2017; Bruni et al. 2018]. Эта литература, однако, насколько мне известно, не касалась пока вопроса о моральных суждениях относительно животных, хотя они и являются логичным элементом рассматриваемого феномена. Настоящая работа ставит достаточно скромную цель начать восполнять этот пробел.

Эмпирической базой послужили полевые материалы автора, собранные в течение последних 20 лет в ходе полевых работ среди оленеводов коми и ненцев в европейской части нашей страны (Кольский полуостров, Тиманская и Большеземельская тундры Ненецкого автономного округа, север Республики Коми) и в Западной Сибири (Надымский и Тазовский районы Ямало-Ненецкого округа). Большинство этих материалов собраны в ходе исследований знаний и практик, связанных с выпасом оленей, что объясняет, почему они относятся в основном к оленям и собакам — двум видам животных, взаимодействие которых между собой и с человеком составляет основу процесса выпаса в западном оленеводстве, использующем пастушеских собак. Поскольку большую часть своей карьеры автор не придавал

---

<sup>1</sup> Включая оленеводов, как автор попытался показать в другой работе: [Istomin, Dwyer 2021].



особого значения моральным оценкам животных со стороны оленеводов, материал оказался собранным относительно случайно. Тем не менее он дает, по мнению автора, возможность для определенных обобщений.

Прежде чем перейти к изложению материала, следует кратко остановиться еще на одном вопросе. В ходе последующего изложения я противопоставляю моральные суждения оленеводов относительно диких животных (в частности, волка, медведя и росوماхи) их суждениям о домашних животных — собаке и олене. Дискуссия о одомашнивании (одомашнивании), значении этого понятия, его биологическом, социальном и символическом содержании, особенностях обозначаемого им процесса и сущности создаваемой им дихотомии между «домашним» и «диким» играла важную роль в межвидовой антропологии в последнее десятилетие (см., например: [Anderson et al. 2017; Stépanoff, Vigne 2018; Losey et al. 2021]). Ряд исследователей, в том числе специалистов по охотникам — оленеводам и животноводам Южной Сибири [Brandišauskas 2019; Oehler 2020], проблематизируют эту дихотомию, показывая, что она отнюдь не так очевидна и однозначна, как мы привыкли думать. Обсуждение этой дискуссии выходит за пределы данной работы, но следует признать, что она особенно значима в случае северного оленя, который еще со времен Германа Крепса был объявлен зоологами «не носящим никаких [анатомических. — К.И.] следов культурного влияния и единственным из домашних животных (за исключением, быть может, верблюда<sup>1</sup>), сохранившимся таким, каким его впервые приручил человек» [Крепс 1934: 69]. Поскольку изменения в генотипе и фенотипе животного, делающие его визуально, анатомически и/или физиологически отличным от дикого, являются с биологической точки зрения сущностью процесса одомашнивания, то домашний олень объявлен Крепсом, как известно, «полудиким», т.е. скорее прирученным, чем одомашненным<sup>2</sup>. В 1990-е гг. биолог и специалист по оленеводству С.Б. Помишин попытался «вернуть» оленю статус домашнего животного в биологическом смысле этого слова, утверждая, что генетические изменения, связанные с одомашниванием, у оленя есть, но проявляются они не в анатомии, экстерьере или физиологии, а в генетически закрепленных, т.е. врожденных, особенностях поведения [Помишин 1990]. Эта попытка, однако, не нашла поддержки этологов. Как ука-

<sup>1</sup> В противоположность Крепсу современные зоологи считают, что у верблюда все-таки существуют анатомические изменения, связанные с одомашниванием, и поэтому его следует заменить в данной цитате скорее домашним слоном.

<sup>2</sup> Скандинавские коллеги на этом основании предпочитают использовать в отношении оленя сходный термин «полудомашний» (*semi-domesticated*, см.: [Beach, Stammler 2006]).

зывал еще в 1968 г. крупнейший отечественный специалист по поведению северного оленя Л.М. Баскин, «большинство поведенческих моделей оленя являются приобретенными <...>. В прямом смысле врожденных инстинктов у оленей мало <...> причем даже наиболее важные из них, такие как инстинкт кормления и самосохранения, тут же “обрастают” приобретенными моделями поведения, создавая сложные поведенческие комплексы» [Баскин 1968: 6]. В результате, если рассуждать с точки зрения биологии, в случае оленя человек уже, судя по всему, не первую тысячу лет живет во взаимодействии с диким, пусть и прирученным, животным и строит многочисленные и развитые культуры на основе этого взаимодействия — различные терминологические новшества, применяемые биологами, такие как «полудикий» или “semi-domesticated”, на самом деле имеют целью просто зафиксировать тот факт, что между оленем и прирученным цирковым медведем есть-таки какая-то разница, определить которую, впрочем, биология не в состоянии. Антрополога или культуролога, однако, такие терминологические ходы удовлетворить не могут, и поэтому я полностью согласен с мнением Тима Ингольда [Ingold 1980], развитым несколько лет назад Алексом Оэлером, что «некоторые формы одомашнивания находят выражение в их связи с домохозяйствами [исконное значение слова «доместикация», т.е. одомашнивание. — К.И.] скорее, чем в изменении фенотипа <...>. Не все животные физически изменяются в результате жизни вместе или рядом с человеком, но изменяются объем и состав того, что они допускают (countenance) по отношению к человеку и другим животным и по отношению к себе со стороны человека и других животных» [Oehler 2020: 161]. Оэлер характеризует такие трансформации как изменения в «доступности» (*approachability*) и «возможности установления связей» (*relatability*). Самое главное, однако, что, в отличие от биологического понимания одомашнивания, такое одомашнивание является постоянным и обратимым процессом, чем-то, над чем людям и животным приходится постоянно работать. Справедливость такого понимания процесса одомашнивания, по крайней мере в случае оленя, подтверждается многочисленными этнографическими данными. Так, известный скандинавский антрополог, специалист по оленеводству саамов Хью Бич утверждает, что оленевод «должен постоянно навязывать (*impose*) своему стаду путем значительного принуждения (*with considerable coercion*) определенные модели поведения» [Beach 1981: 41], поскольку как только такое «навязывание» прекращается, поведение оленей возвращается к «естественному», дикому состоянию, «как если бы отпустили натянутую резиновую ленту» [Beach 1981: 48]. Именно вовлеченность в такой постоянный процесс одомашнивания, активного поддержания особого комплекса отношений — определенных

размеров допустимого — между человеком и животным и отличает собаку и оленя от волка и медведя, вне зависимости от присутствия генетических изменений (в случае собаки) или их отсутствия. Именно такое понимание дихотомии дикого и домашнего я буду использовать в данной работе и попытаюсь показать, что оно имеет в том числе моральное измерение.

### Моральная оценка животных: возражения и ограничения

Прежде чем перейти к логике, стоящей за моральной оценкой поведения животных у оленеводов, и обсудить степень рациональности такой оценки, имеет смысл кратко обсудить общие возражения против возможности и/или осмысленности такой оценки. Действительно, что конкретно заставляет считать вынесение моральных суждений о животных «детским заблуждением», помимо того факта, что их часто выносят дети 10–12 лет [Piaget 1997: 185–186] и «приравненные» к ним по «примитивности сознания» (*primitivity of mind* [Piaget 1997: 185–186]) народы? Насколько я могу судить, таких возражений два: одно общее и одно частное.

Общее возражение опирается на введенные еще Аристотелем в «Никомаховой этике» два критерия, определяющие сферу моральных суждений (то, за что можно хвалить и осуждать): критерий произвольности («за произвольные поступки хвалят и осуждают, а непроизвольным сочувствуют и иногда даже жалеют за них» [Аристотель 1983: 95]) и критерий информированности («все совершенное по неведению является не произвольным» [Аристотель 1983: 97]). Эти критерии вытекают из общего положения о том, что объектом моральных суждений являются не сами действия / поступки, а совершающий их агент, которому и выносятся похвала или осуждение на основе данных поступков. Поэтому «поступки, совершаемые сообразно добродетели, не тогда правосудны или благоразумны, когда они обладают этими качествами, но когда само совершение этих поступков имеет известное качество: во-первых, оно сознательно (*eidos*), во-вторых, избранно преднамеренно (*proairoymenos*)» [Аристотель 1983: 83]. Иными словами, моральной оценке агент подлежит лишь за те действия, которые он совершил произвольно (т.е. от которых он мог воздержаться либо совершить по-иному, но сознательно решил совершить так, как совершил) и лишь в той мере, в какой он мог планировать и предвидеть их возможный эффект. Действия, которые агент не мог выбрать и эффект которых не мог предвидеть, не подлежат моральной оценке: овцу не хвалят за то, что она не ест мяса, а волка не осуждают за то, что он мясо ест. Разумеется, каждый, кто пытался разобраться в вопросах моральной философии, знает, что критерии Аристотеля имеют многочисленные проблемы: какие

поступки можно, а какие нельзя считать произвольными и на каких основаниях (если они вообще есть) можно установить, удовлетворяет ли тот или иной случай критерию информированности, составляет предмет ожесточенных споров (см., например: [Woolfolk et al. 2008]). Более того, даже в той части, где их интерпретация не встречает проблем, они далеко не всегда последовательно применяются на практике: достаточно вспомнить нашуумевшую в этической философии дискуссию о «моральной удаче» (*moral luck*; см., например: [Nagel 1979]). Несмотря на эти проблемы, однако, Аристотелевы критерии всерьез не отрицаются никем, кто считает этические суждения в принципе возможными [Eshleman 2014] (см. также: [Nagel 1979]). Отсюда следует, что любой, кто выносит моральные суждения о поведении животных, должен либо считать это поведение не просто произвольным, а осознанно выбранным, результатом сознательного решения, опирающегося на рациональное предвидение результатов такого поведения (т.е. продемонстрировать антропоморфизм), либо впасть в еще более детское заблуждение — считать, что объектом морального суждения могут быть поступки как таковые, а не агент, их совершающий (Жан Пиаже считал, что так поступают дети 4–6 лет и это также связано с детским “пананимизмом”, см.: [Пиаже 2020]). В последнем случае акт оценки вряд ли вообще можно считать моральным суждением в нашем смысле слова, и в любом случае он не является моральным суждением о животном, а скорее моральным суждением о поступке, а перенос его результатов на животное в принципе невозможно логически обосновать. В первом же случае суждение логически ущебно в том смысле, что оно нарушает знаменитый канон Ллойда Моргана: «Действия животного не следует объяснять через высшие психические процессы, если их можно удовлетворительно объяснить через процессы более низкого уровня психологической эволюции и развития» [Morgan 1903: 292]. Иными словами, поскольку поведение животного вполне можно объяснить, например, инстинктом, т.е. не приписывая ему высших психологических процессов, таких как суждение, сознательные решения и предвидение, то правила рациональности требуют остановиться именно на этом объяснении как более простом и менее морально рискованном (так меньше риска осудить невиновного или наградить не причастного) и воздержаться, соответственно, от моральных оценок.

Более частное возражение опирается на хорошо знакомый антропологам принцип релятивизма: даже если предположить, что некое животное удовлетворяет критериям Аристотеля и является моральным агентом, моральные суждения о его поведении не должны выноситься в рамках какой-либо «человеческой»

системы моральных принципов и норм, а только в рамках системы, свойственной самому животному, которая нам неизвестна. Так, осуждать мышь за то, что она похитила сыр, значит не только предполагать, что она могла принять свободное и информированное решение так поступить, но и считать, что мышам известно понятие собственности, концепция воровства и они не являются последователями Прудона и морально осуждают именно посягательство на собственность, а не владение ею. Считать так — значит распространять на мышей мораль не просто человеческого, а именно нашего, капиталистического общества, что является в лучшем случае самонадеянным, а в худшем — аморально антропоцентричным и этноцентричным. Поскольку мы в любом случае лишены возможности установить, каких взглядов на соотношение морали и собственности придерживаются мыши, от вынесения моральных суждений о поступке грызуна следует воздержаться.

Указанные возражения серьезны и сами по себе вряд ли могут вызвать какие-то сомнения. Однако они базируются на важном имплицитном допущении, что моральная оценка поведения животных происходит точно так же, по тем же принципам и логике, что и моральная оценка человеческого поведения. Именно демонстрация ошибочности такой оценки и является основным содержанием возражений. Но насколько мы можем быть уверены, что это допущение справедливо?

Однажды, услышав, как молодой оленевод ругает своих транспортных животных за лень и нежелание работать в упряжке, я решил вмешаться следующим образом: «Не надо их ругать. Ты думаешь, что они как люди и могут сами решать, отстать им или не отстать. А вдруг они просто так устроены? Тогда ты обижаешься на них за то, что они не делать не могут. Ты думал об этом?» На это я получил следующий ответ: «Конечно, думаю! Если бы не думал, то, наверно, обижался бы на оленей даже за то, что они со мной по утрам не здороваются». Этот ответ, на мой взгляд, ударил точно в цель, хотел того оленевод или нет. Действительно, если неизменными условиями для вынесения моральных суждений о животных является либо подмена объекта суждения (перенос его с агента на действие), либо антропоморфизация субъекта, а также распространение на него человеческих норм морали, то почему оленеводы не обижаются на животных за то, что те их не приветствуют (пусть не словом, но жестом)? Ведь выполнение указанных условий делает такую моральную оценку возможной, логичной и даже в какой-то мере необходимой? Более того, если обратить внимание не только на ситуации, когда о животных выносятся моральные суждения, но и на ситуации, когда такие суждения были бы уместны, будь оценивающий действительно убежден,

что имеет дело с рациональным, обладающим свободой выбора информированным агентом, разделяющим с ним комплекс моральных норм и обязательств, то становится вполне очевидно, что моральные суждения о животных всегда выносятся крайне избирательно: значительная часть их «поступков» не становится предметом моральной оценки, хотя, несомненно, стала бы таковой, будь она совершена людьми. Иными словами, животные в плане моральной оценки не являются аналогией людям. Это сразу позволяет отвергнуть предположение, что оленеводы, подобно маленьким детям, обращают свои моральные суждения на действие, а не агента. Более того, это показывает, что если такие суждения и базируются на антропоморфизме, то этот антропоморфизм во всяком случае не является простым механическим переносом человеческих качеств. Все это ставит под сомнение оба указанных возражения и показывает, что область моральных суждений о животных совсем необязательно представляет собой следствие логической ошибки, поэтому она вполне может стать легитимным полем исследования. В оставшейся части работы я попытаюсь сделать робкий набег на это поле.

### **Аморальный волк: моральные суждения о диких животных**

Анализ логики моральных суждений лучше начать с суждений о диких животных как более простых: моральная оценка домашних животных, по крайней мере среди оленеводов коми и ненцев, включает, согласно полевым наблюдениям, гораздо больше нюансов. Среди диких животных, в свою очередь, наибольшее число из зафиксированных автором у оленеводов моральных суждений связано с волком, и поэтому начать анализ лучше с них.

Как большинство народов мира, ведущих производящее хозяйство, оленеводы коми и ненцы «недолюбливают» волка: и в фольклоре, и в интервью волки описываются как глубоко аморальные существа — вероломные, злые и жадные<sup>1</sup>. Хотя автор настоящей работы считает, что, особенно в случае животных, необходимо разделять моральный образ агента, подобный только что описанному, и моральные суждения, относящиеся непосредственно к поведению / поступкам агента (об этом подробнее чуть ниже), нельзя не признать, что эти две

---

<sup>1</sup> Иной образ волка — как мудрого животного, часто выступающего в качестве культурного героя, воспитателя и учителя предков, характерен в основном для фольклорных традиций народов, ведущих присваивающее хозяйство [Voitani 1995; Fogg et al. 2015], но встречается иногда и у земледельцев (например, миф о Ромуле и Реме) и скотоводов (например, турецкий миф об основании рода Ашина). В последнем случае этот образ часто парадоксальным образом соседствует с образом аморального волка (см.: [Brandišauskas 2019: 204–207]). Автор благодарит лингвистического антрополога Розу Лаптандер за данную информацию.

вещи взаимосвязаны: моральный образ, несомненно, влияет на моральные суждения, и наоборот, моральные суждения могут его формировать и трансформировать, хотя во многом мы получаем его как часть усвоенной культурной традиции<sup>1</sup>.

Учитывая описанный моральный образ, можно удивиться тому, что негативные моральные оценки реального поведения волка в большинстве своем не связаны с нападениями на оленей как таковыми, хотя, казалось бы, они лучше всего соответствуют этому образу и чаще всего оказываются в поле внимания оленеводов. Тем не менее волка чаще всего осуждают не за сам факт нападения на оленей, а за определенные черты такого нападения, если они имели место. Так, наибольшее осуждение вызывают случаи, когда волки убивают больше оленей, чем фактически съедают: «Волк должен охотиться, это все знают. Но бывает, что волчья пара (*кõин гозья*) приходит, убивает оленей пять. Да. Сколько смогут, убивают. Одного едят и то не всего. А другим, может, чуть под пузом покусуют самое нежное, и все. Зачем вот так делать? Это не охота». При этом иногда специально подчеркивается, что подобным образом поступают не все волки: «На Адаке вот жили волки. Убивали оленей по одному, стадо даже не распугивали. Придут, убьют, поедят. А как еще, если ты — волк? Хорошие волки, порядочные» (оленивод-коми, мужчина, 52 года на момент интервью).

Упоминание о распугивании стада отражает вторую частую причину морального осуждения волка: «Приходит, оленя убьет. А потом стадо начинает гонять. Бегает за оленями как собака, разорвет стадо на *полаки* (группы оленей), один туда отгонит, другой сюда. Бывает, неделю собрать не можешь стадо потом. Зачем гоняет? Силы некуда девать? Из-за [своей] вредности гоняет!» (тот же информант). Опять же, как говорилось в предыдущей цитате, бывают волки, которые не разгоняют стадо при нападении.

Наконец, третьей, по моему мнению, наиболее интересной причиной морального осуждения волка становится отступление животного от обычного поведения, свойственного виду, особенно в ходе добычи пропитания (например, охота в светлое время суток, «проскальзывание» к стаду вблизи от пастуха, нападение на собаку вблизи чума и т.д.). При этом обычно говорится, что животное повело себя не так, как ему «положено / нужно» (*быть лоõ / быть колõ*), и его часто обвиняют на этом основании в вероломстве. Отступление от положенного, одна-

<sup>1</sup> Например, в [Prokop et al. 2011; Gieser 2023] описано, как усвоенный в рамках культурной традиции моральный образ волка («комплекс Красной Шапочки») создает препятствия активистам в их попытках восстановить некогда полностью уничтоженную популяцию этих животных в Европе.

ко, определяется не в отношении действия как такового, а именно в отношении вида животного и свойственных этому виду поведенческих паттернов. Например, нападение хищников на стадо при свете дня обычно застает пастухов врасплох. Однако если такое нападение, совершенное волком, вызывает осуждение (поскольку волку так поступать «не положено»), то те же действия, совершенные медведем, осуждения не вызывают, поскольку для медведей оно в порядке вещей. Впрочем, разграбление медведем оставленных оленеводами на время летней кочевки нарт с запасами еды вызывает осуждение, поскольку «медведю положено их бояться».

Как видно из приведенных описаний, несмотря на крайне негативный образ волка, моральные суждения о его поведении не исходят напрямую из его образа. Не являются они и следствием автоматического переноса на животное моральных суждений о человеке. Оленеводы в своих моральных суждениях о волке, судя по всему, делают попытку принять во внимание аристотелевский первый критерий морального агента: моральные суждения выносятся в тех случаях, когда оленеводы имеют основание полагать, что животное могло бы выбрать иное поведение, либо потому что им известны примеры волков в сходных ситуациях, ведущих себя по-иному, либо потому что поведение в принципе отличается от обычного для данного вида. В иных случаях от морального суждения воздерживаются, даже если поведение хищника нанесло оленеводам большой ущерб.

Другой важной особенностью описанных моральных суждений является то, что они базируются на знании поведения животных, причем как на индивидуальном уровне (различия в поведении отдельных особей и пар волков), так и на уровне вида («положенное» волку поведение). Поскольку до недавних пор волк был, пожалуй, одним из тех диких млекопитающих, с поведением которых (напрямую или в форме его следов и последствий) оленеводы сталкивались наиболее часто, то это знание среди них широко распространено. Его роль можно понять более детально, если сравнить моральные суждения о волке с моральными суждениями о других диких животных, оказывающих сходное по типу влияние на жизнь оленеводов, но менее знакомых им. Помимо волка, значительный ущерб стадам оленеводов наносят медведь и россомаха. При этом в восточной части Большеземельской тундры и в Тазовской тундре популяция медведей достаточно велика, особенно вблизи полностью или частично облесенных участков, а россомаха, хоть и встречается, но относительно редко. Как в культуре коми, так и в ненецкой культуре образ медведя хоть и несколько противоречивый, но в целом скорее положительный.



Он лишен устойчивых отрицательных моральных черт. Впрочем, оленеводы постоянно подчеркивают схожесть медведя и человека, в том числе в моральном плане: хоть медведь и не является по натуре злым, но сделать какую-то «гадость» иногда вполне способен. Поскольку образ медведя оказывается нейтральным, установить, насколько он влияет на моральные суждения о конкретном поведении медведя, сложно. Как и волка, медведя обычно не осуждают за нападение на оленей, и, более того, оленеводы часто сравнивают его в положительном ключе с волками, утверждая, что, в отличие от последних, медведи всегда ведут себя прилично: убивают оленей столько, сколько хотят съесть, съедают большую часть туши, не бегают за оленями и не гоняют их. Как уже упоминалось, медведей не осуждают за охоту днем, поскольку для них это «положено». Их, однако, осуждают за «наглость» в случае, если они разграбляют оставленные оленеводами нарты, нападают на оленя на глазах у пастуха и не уходят, увидев человека. При этом указывается, что, поскольку медведи — дикие животные, им положено человека бояться<sup>1</sup>. К росомахе отношение совсем иное. Эти животные считаются исключительно жестокими: «Олень не просто убивают, а уже мертвого кромсают когтями, отрывают голову, лапы» (оленеvod-коми, мужчина, 32 года на момент интервью) — и коварными: «Сидят в засаде и ждут, могут много часов прятаться, пока олень не подойдет, а потом прыгают на него всегда сзади» (тот же информант). При этом достаточно редкие в целом нападения росомахи на оленей почти всегда вызывают у оленеводов возмущение и осуждение своей, по их мнению, излишней жестокостью. Это отношение интересно сравнить с отношением оленеводов Тиманской тундры (западная часть НАО), где росомахи встречаются значительно чаще медведей. Во время краткого пребывания среди этих оленеводов в 2023 г. автор наблюдал, как оленеводы во время утреннего объезда стада нашли останки оленя, убитого, разорванного и почти целиком съеденного росомахой. В своих комментариях оленеводы, однако, не просто не осудили росомаху, но и позитивно сравнили ее с волком, причем почти в тех же выражениях, в каких оленеводы к востоку сравнивают с волком медведя (убивает одного оленя, достаточно чисто его съедает, специально затаивается, чтобы не очень испугать стадо). На мое замечание о том, что медведь себя тоже так ведет, мне ответили, что медведь злее росомахи, поскольку охотится и днем и может напасть на человека.

<sup>1</sup> При этом многие оленеводы сами боятся медведей: зверь считается сильным, быстрым и вполне способным напасть на человека. Из-за этого пастухи часто не рискуют нападать на медведя, напавшего на их стадо и убившего на их глазах оленя.

Все это, по моему мнению, указывает на следующую особенность моральных суждений о животных: в случае, если у автора такого суждения отсутствует личный опыт взаимодействия с животным и знания о его поведении на индивидуальном уровне, его суждение основывается в основном на усвоенном образе животного, чаще всего являющемся частью культурной традиции (ср.: [Prokor et al. 2011]). Пример — суждения о росомaxe оленеводов Полярного Урала и Тазовской тундры. Однако чем больше у выносящего суждение личного опыта взаимодействия с представителями того или иного вида животных и наблюдений их поведения, тем больше моральные суждения начинают основываться на нем, становясь при этом более дифференцированными и лучше принимаемыми во внимание индивидуальные различия и общие ограничения на статус морального агента. Примером могут служить описанные суждения о волке и медведе. В самом этом наблюдении вряд ли есть что-то новое, в конце концов, моральные суждения о других людях следуют той же логике. Давно известно, что на моральные суждения о малознакомом человеке часто оказывают большое влияние стереотипы о группе, к которой он принадлежит, — этнической, социальной, гендерной и т. д., некоторые из которых являются частью усвоенной культурной традиции. Эти стереотипы становятся менее значимыми для производства моральных суждений по мере того, как человек становится более знакомым (см., например: [Nagel 1979]). Тем не менее автору неизвестны примеры приложения подобного принципа к моральным суждениям о животных, хотя он мог бы легко объяснить, почему такие суждения могут включать изрядную долю антропоморфизма или даже антропоцентризма, когда выносятся человеком без большого опыта общения с животным (например, жителем мегаполиса), и не обладать этими недостатками в случае, если они выносятся человеком с опытом взаимодействия с животным (например, оленеводом).

Наконец, интересно заметить, какие аспекты поведения диких животных в этих суждениях оказываются морально порицаемыми. Один из них, как мы уже указали, состоит в отступлении от нормы (или того, что оленеводы определяют как норму) для вида животных в целом. В других случаях порицается поведение, которое не приносит видимой пользы самому животному, но наносит ущерб оленеводу: убийство большого числа оленей, чем животное съедает, разгон стада. Видимо, дело в том, что мотивы такого поведения сложно связать с получением благ самим животным и оленеводы заключают, что цель животного — нанести вред им. Оставив в стороне справедливость такого умозаключения, заметим, что оно в целом достаточно логично.

### Культурный олень: моральность и «воспитание» домашних животных

Как упоминалось, процесс вынесения моральных суждений о поведении домашних животных выглядит, согласно полевым данным, более сложным, чем описанный выше процесс, связанный с дикими животными. Частично это объясняется тем, что опыт взаимодействия с теми домашними животными, суждения о которых имеются в полевом материале (олени и собаки), как и опыт наблюдения за их поведением у оленеводов, разумеется, гораздо более обширны, чем опыт, связанный с любым диким животным<sup>1</sup>. Возможно, поэтому у этих животных, насколько я могу судить, отсутствует целостный моральный образ как часть культурной традиции, подобно описанным выше образам волка, медведя или россомахи: для вынесения моральных суждений о столь знакомых животных такой образ, видимо, просто не нужен<sup>2</sup>. Однако главная причина заключается в том, что оленеводы (по крайней мере коми) считают, пожалуй, основополагающим отличием домашних животных от диких: поведение домашних животных по крайней мере частично является (или должно являться) продуктом человеческой деятельности, навязанным либо воспитанным человеком. Это, с одной стороны, сильно смещает характер моральных суждений и придает им добавочное измерение, а с другой — неизбежно распространяет суждение о поведении животных и на их хозяев.

Еще более важно, на мой взгляд, то, что, как было сказано во введении, появление и сохранение «домашнего» поведения животных требует постоянного взаимодействия между ними и людьми и постоянной работы со стороны последних.

<sup>1</sup> Было бы, разумеется, интересно проанализировать моральные суждения оленеводов о поведении тех домашних животных, которые им знакомы, но опыта взаимодействия с которыми у них в силу специфики деятельности относительно немного (например, кошка или корова). К сожалению, в ходе тундровой полевой работы такие животные не становились предметом интервью, и спонтанных суждений об их поведении также записано не было. Остается надеяться, что эта тема станет предметом одной из будущих полевых работ.

<sup>2</sup> Справедливости ради, как у ненцев, так и у коми собака выступает главным героем ряда сказок и легенд, имеющих нравственное содержание. Например, у ненцев есть популярная сказка о том, как собаки однажды получили от божества чум и оленей, но в силу склонности характера и неумения планировать на будущее потеряли все это, доказав тем самым, что единственным возможным способом существования для них является жизнь с людьми и служение им (запись из полевых материалов). У коми и колвинских ненцев имеется легенда о том, как в начале мировой истории собака, польстившись на взятку, подпустила дьявола к человеческому ребенку, колыбель которого она взялась охранять. Воспользовавшись этим, дьявол плюнул на ребенка, сделав тем самым людей смертными и подверженными болезням. В качестве наказания собаке была назначена участь до конца мира служить человеку и охранять его имущество (как бы нелогично это ни звучало). Несомненно, какой-то моральный образ собаки из этих фольклорных произведений сконструировать можно, однако у меня возникло впечатление, что обычно такой образ не конструируется, а сами произведения используются скорее для «оправдания» существующих отношений между человеком и собакой. Мне неизвестны фольклорные тексты, позволяющие сконструировать целостный моральный образ оленя.

Без такого взаимодействия и работы олень, как известно каждому оленеводу, достаточно быстро теряет черты поведения домашнего животного и становится диким; то же, хотя и в заметно меньшей мере, справедливо и в случае собак<sup>1</sup>. Отсюда напрямую следует, что основное отличие домашнего животного от дикого в том, что первое, по крайней мере в определенных аспектах, может вести себя двояко: «по-домашнему» (по крайней мере если находится в надлежащем контакте с человеком) и «по-дикому»<sup>2</sup>. С точки зрения оленеводов, насколько я в состоянии ее интерпретировать, такая возможность делает животное моральным агентом, а его поведение в указанных аспектах — основой для его моральной оценки. Интересно, однако, что аспекты, в которых возможно альтернативное поведение, охватывают не все поведение животных, и то их поведение, которое оказывается за пределами этих аспектов, выводится и за пределы моральных оценок. В конце концов, как заметил уже упоминавшийся в этой работе молодой информант, оленей никто не осуждает за то, что они не приветствуют оленеводов по утрам. Это показывает, что, как и в случае диких животных, оленеводы стараются, во-первых, соблюсти критерии морального агента Аристотеля, а во-вторых, не распространяют на оленей человеческие критерии моральной оценки.

Между тем применяемая к домашним животным шкала ценностей оказывается достаточно однозначной: всякое «дикое» поведение оказывается морально порицаемым (правда, в разной

---

<sup>1</sup> После резкого оттока населения из Воркутинской агломерации в 1990-е гг. одной из важнейших проблем для местных оленеводов стали одичавшие собаки, появившиеся в большом количестве вблизи опустевших шахтерских поселков. По воспоминаниям оленеводов, они наносили стадам огромный ущерб прежде всего потому, что не боялись людей и нападали на оленей посреди бела дня с подветренной стороны (т.е. несмотря на то что чувствовали запах пастуха, который обычно специально располагается и разводит костер с наветренной стороны стада, чтобы его запах шел на оленей и отгонял от них хищников), а то и прямо на глазах у оленеводов. Один из информантов-коми закончил свой рассказ об этих собаках так: «*Вот этшэмэс вöлі* (вот такие были) “друзья человека”, продали своих друзей».

<sup>2</sup> Тут уместно упомянуть, впрочем, что как в коми, так и, насколько мне известно, в ненецком языке не существует собственных слов, аналогичных по значению русским «домашний» и «дикий». Оленеводы-коми активно пользуются заимствованным из русского словом «дикэй», которое, как и русский аналог, имеет переносное значение «необузданный», «лишенный сдержек» и поэтому приобретает негативный оттенок. Антонимом этого слова в отношении животных являются слова *видзан* («находящийся под защитой / заботой»), например *видзан көр* («домашний олень, олень под защитой, олень, о котором заботятся»), и *рам* («спокойный, тихий»). От последнего слова происходит глагол *раммöдны*, который оленеводы используют в отношении животных в значении «приручить, укротить». Слова *рам* и *раммöдны*, однако, используются и для обозначения внутритропуляционных различий: для обозначения оленей, обученных ходить в упряжке, в отличие от необученных оленей, используется слово *рам* («тихий, спокойный»), а для обозначения процесса их обучения — слово *раммöдны* («утихомирить, успокоить»). Наконец, как я попытаюсь показать дальше, к различиям между «домашним» и «диким» поведением животного имеет отношение и заимствованное из русского (точнее, через русский) слово *культурнэй* (ср. русское выражение «культурное растение»). К сожалению, плохое знание ненецкого языка не позволяет мне так же уверенно проанализировать ненецкую лексику.

степени), а всякое «домашнее» — одобряемым. При этом наиболее порицаема агрессия животного по отношению к человеку и особенно к его хозяину. Такое поведение со стороны домашних животных считается настолько отвратительным, что я несколько раз наблюдал, как оленеводы убивали принадлежащих им оленей и собак, проявивших к ним явную агрессию. Интересно, что рассказы о нападении на человека диких животных (в основном медведей), которые мне довелось слышать от оленеводов, хоть и содержали элемент осуждения (медведю положено бояться человека), но, по-моему, не настолько сильного. Другое осуждаемое поведение — систематическое и явное неподчинение хозяину: игнорирование его приказов, угроз и т.д. При этом, как в большинстве моральных суждений о домашних животных, осуждению подвергается не только животное, но и его хозяин, который не может с ним «справиться»<sup>1</sup>. Впрочем, оленеводы тут проявляют дифференцированный подход, основанный на знании животного и, судя по всему, понимании, что совершение или, наоборот, воздержание от определенного поведения требует от него различных усилий в зависимости от того, что это за поведение. Так, по словам информанта из числа тазовских ненцев, «одно дело, если собаку не получается удержать гонять оленей, другое — если ее не заставишь даже из чума выйти». Дело в том, что у большинства групп ненцев, включая тазовских, собакам позволено жить в чуме, но они должны немедленно выйти из него наружу по команде «пин хань!», которую часто дают как наказание за какие-то проступки (оставление на полу чума кала, драку с другими собаками и т.д.). Точно так же, хотя у пастушеских собак существует стремление «гонять» оленей (т.е. бросаться на них и сбивать их в кучу; интересно, что оленеводы считают такое поведение врожденным, а не домашним / культурным), они должны прекращать это делать и возвращаться к хозяину по команде «ле!». Игнорирование обеих команд осуждается, но не обращать внимания на команду «пин хань!» считается гораздо более непозволительной дикостью, чем игнорировать команду «ле!» (которую, по моим наблюдениям, игнорирует от трети до половины собак оленеводов). В случае оленей порицаемым считается не следовать за стадом в направлении, заданном ему оленеводами, убежать из стада во время проводимых с ним оленеводами операций, когда оленеводы загоняют его на кораль или производят отлов в нем животных с помощью аркана, и особенно «рвать стадо», т.е. откалывать от него и уводить

<sup>1</sup> Интересно, что, по утверждению Донатаса Брандишаускаса, орочены считают, что «владелец собаки должен быть удачливым, чтобы вырастить достойную собаку, и что удачливость человека может перейти собаке и наоборот» [Brandišauskas 2019: 201]. Поэтому иногда охотники даже отдают своих щенков более «удачливым» соседям на воспитание.

за собой других оленей. Последнее, кстати, считается характерным поведением именно диких оленей. Наконец, домашние животные не должны посягать на имущество и личное пространство оленеводов: оленям и, в случае коми, собакам не положено заходить в чум<sup>1</sup>, воровать находящуюся в чуме и вокруг него пищу, портить разложенные на земле около чума шкуры, упряжь и т.д. За пренебрежение этими правилами животных могут наказывать побоями, а их хозяев — выговором за то, что животных «не учат».

Как и в случае диких животных, описанные моральные суждения носят характер порицания за некое поведение, которое считается плохим и неправильным. При этом если диких животных за воздержание от такого запретного поведения одобряют (например, волка за то, что он не убивает больше оленей, чем съедает — см. предыдущую часть работы), то мне не приходилось наблюдать, чтобы собаку хвалили за то, она не ворует еду, выходит из чума по команде «пин хань!» или не нападает на хозяина. Однако в отличие от диких животных в случае домашних существует еще и «предписанное» поведение, поведенческие паттерны, которые эти животные с помощью человека могут и до известной степени должны освоить. Именно такие паттерны в поведении домашних оленей оленеводы-коми называют «культурностью»<sup>2</sup>. За следование этим паттернам животных одобряют, а за отказ им следовать осуждают по большей части не их, а их хозяев / пастухов, не сумевших их «обучить» (см. описание в начале статьи). Именно наличие такого одобряемого предписанного «культурного поведения», помимо осуждаемого и запрещаемого «дикого» поведения, и является, на мой взгляд, главным отличием моральных суждений о домашних животных от суждений о диких, от которых «культурного» поведения нельзя ждать по определению<sup>3</sup>. Так, в случае оленей

---

<sup>1</sup> У ненцев исключение из этого правила делается для выкормленных вручную оленей-нговко.

<sup>2</sup> Нужно уточнить, что хотя дальше в тексте я говорю о «культурном поведении» в отношении всех домашних животных, сами оленеводы коми слово *культурнэй* регулярно употребляют лишь по отношению к оленям (собак «культурными» / «бескультурными» если и называют, то очень редко) и лишь в отношении поведения этих животных в составе стада, а не в упряжке. Это не значит, что для собак и пелеев (запряженных оленей) не существует ожидаемых / предписанных моделей поведения, но следование им считается проявлением «кучености / наученности» (*велэдьм*), а не «культурности». Впрочем, «культурность» основного стада оленей также проистекает из того, что оленеводы их «научили» (*велэдьны*).

<sup>3</sup> Возможно, тут стоит упомянуть, что, противопоставляя предписанное / одобряемое и запрещаемое / осуждаемое поведение, я, как принято в этической теории, говорю именно об их различной роли в генерации моральных суждений, а не о различиях в их императивном содержании. Различий в содержании между запретом и предписанием, как известно, не существует: запрет делать X всегда можно переформулировать как предписание не делать X и наоборот. Однако я предпочитаю говорить о запрете для собак игнорировать команды человека, а не о предписании им следовать этим командам потому, что оленеводы склонны осуждать собак за игнорирование команд скорее, чем хвалить их (и их хозяев) за выполнение команд. Точно так же ниже я буду говорить о пред-

культурное поведение включает прежде всего противостояние «дикому» стремлению присоединиться к другим стадам, причем «культурные» олени, как считается, не должны делать даже в том случае, если оказались в составе относительно небольшого отделившегося от стада *полака*. Примечательно, что вина за «разрыв» стада, приведший к образованию *полака*, возлагается оленеводами коми индивидуально либо на оленя-лидера, «уведшего» за собой других оленей из стада, либо на пастуха, допустившего слишком большое «распыление» стада по территории. У тазовских ненцев, которые вне комариного сезона не дежурят постоянно в стаде, его разрыв на отдельные группы считается нормальным и даже в какой-то мере желательным, поскольку он позволяет более равномерно использовать ресурсы территории. Тем не менее тазовские оленеводы тоже считают, что хорошо наученные олени (слово «культурный» ненцы в данном случае не употребляют) должны не искать другие стада, чтобы присоединиться к ним, а, наевшись, возвращаться к лагерю оленеводов, где они могут снова присоединиться к своему стаду (см.: [Istomin, Dwyer 2010; 2021]). Помимо воздержания от присоединения к другим стадам, от «культурных» оленей ждут, что они будут пастись «аккуратно», а именно не бегать постоянно по пастбищу, вспугивая других оленей и вытаптывая растительность, а проводить большую часть времени за едой, чередуя примерно два часа активной пастыбы с двумя часами пассивного «отдыха» для руменации<sup>1</sup>. При этом к пассивной фазе животные должны не только переходить более или менее одновременно, но и соблюдать ее слаженно — отдельные особи не должны вскакивать и переходить с места на место, мешая другим животным руменировать. Движение стада по пастбищу должно происходить в среднем темпе: не слишком быстро, но и не очень медленно, чтобы за стадом оставалось достаточно ресурсов для еще одного прохода через него (если таковой понадобится). Иными словами, животные не должны слишком сильно «портить» землю. Наконец, от культурных оленей ожидают, что они будут стойко сопротивляться комарам и гнусу, а не «начинать крутиться (*бергöдчны*) и не нестись на ветер, как только их комар-другой укусит» (оленеvod-коми, мужчина, 52 года на момент интервью). Речь здесь идет о двух частых реакциях стада оленей на атаку

писании для оленей не задерживаться долго на пастбищном участке скорее, чем о запрете задерживаться, потому что оленеводы склонны скорее хвалить животных за оставление пастбищ «непротоптанными», чем ругать их за оставление их «потоптанными».

<sup>1</sup> Как у всякого жвачного животного, пищеварение оленя включает два круга: во время фазы активной пастыбы олень скусывает растительность и наполняет ею особый орган — рубец (румен), из которого она затем должна снова вернуться в рот животного для пережевывания и только затем попасть в желудок. Во время вторичного пережевывания (руменации) животное по большей части лежит неподвижно на одном месте, поджав под себя ноги, лишь его челюсти равномерно двигаются.

насекомых — сбиваться в кучу и бежать по кругу вокруг ее центра и быстро бежать на ветер. Интересно, что разборчивость в качестве корма и места выпаса, о которой говорил информант в эпизоде, описанном во введении, в ожидаемое от «культурных» оленей поведение, насколько мне удалось выяснить, не входит. Однако она, судя по всему, соответствует представлениям оленеводов о том, как должно выглядеть «чрезмерно» культурное поведение, т.е. такое, которое может появиться в случае слишком большой заботы оленеводов о «культурном воспитании» оленей.

Как уже отмечалось, задача формирования «культурного поведения» животных, в отличие от воздержания от «дикого» запрещенного поведения, возлагается оленеводами не на самих животных, а исключительно на их хозяев. Более того, именно постоянная работа над формированием такого поведения и является, по-видимому, наряду с наказаниями за «запретное» поведение, содержанием того самого взаимодействия с людьми, которое не дает животным вернуться в дикое состояние. Таким образом, «культурное воспитание» оленей оказывается одним из нравственных императивов для оленеводов, их моральным долгом перед своими животными, ценой, которую они должны заплатить за то, чтобы их олени и собаки оставались домашними животными, на которых у них есть права владения, т.е. оставались *их* оленями и собаками. Именно в недобросовестном исполнении этой обязанности и обвинял пастуха оленевод М., намекая на моральные последствия этой недобросовестности. Соответственно его слова о том, что наши олени слишком культурны, чтобы согласиться пастись на месте, «потоптанном» чужими оленями (намек на поведение оленей, которое, имея оно действительно место, стало бы источником больших проблем прежде всего для их хозяев, поскольку найти в тундре совершенно непротоптанные места большая проблема), следует воспринимать как утверждение, что сам М. относится к нравственной обязанности воспитывать оленей со всей серьезностью — настолько, что он готов ради как можно лучшего и полного исполнения этой обязанности претерпеть неудобство и урон. Такое отношение в соответствии с описанной логикой показывает, что М. — оленевод в полном смысле слова и его связь с его животными не может быть оспорена. Так моральные суждения о животных переходят в моральные суждения о человеке.

### **Обсуждение и выводы**

Приведенные в предыдущих частях статьи описания не оставляют сомнений в том, что моральные суждения о животных у оленеводов коми и ненцев не основываются на автоматическом перенесении на животных ни человеческих качеств,



ни системы ценностей. Если в связи с такими суждениями и можно говорить об антропоморфизме, то лишь в одном, достаточно узком смысле этого слова. В отличие от ученых-этологов и подобно многим, возможно даже большинству членов индустриальных обществ без специального образования, оленеводы не придерживаются в своих суждениях канона Ллойда Моргана и не пытаются объяснить поведение животных на наиболее низком из возможных для такого объяснения уровне «психической организации», т.е. исходя из врожденных либо приобретенных инстинктов, а не свободного сознательного выбора. Вместо этого они, судя по всему, используют полную противоположность этого канона: поведение животного следует интерпретировать исходя из тех же психических процессов, на основе которых мы бы в аналогичной ситуации интерпретировали аналогичное поведение человека, если только нет доказательств, что за этим поведением стоят качественно отличные психологические процессы. Иными словами, в доказательстве или хотя бы обосновании, с их точки зрения, нуждается не то, что психологические процессы животного качественно сходны с таковыми у человека, а то, что они качественно отличны от них. Без сомнения, этологи бы назвали такую позицию антропоморфизмом (см.: [Kennedy 1992]), но, учитывая современные представления о месте человека в природе, она во многих отношениях выглядит гораздо более последовательной, чем канон Ллойда Моргана. Действительно, в тех очень частых случаях, особенно у высших животных и птиц, когда на инстинктивный характер поведения нет указаний (отсутствуют пресловутые «ригидность и стереотипность», хотя насколько однозначно они указывают на инстинкт, можно усомниться — см.: [de Waal 1999]), отрицание «высших» психических процессов, стоящих за этим поведением, обосновывается лишь тем, что перед нами животное, а не человек<sup>1</sup>. Даже популярный аргумент, что такое объяснение предпочтительнее как более простое и что канон Ллойда Моргана является ничем иным, как адаптацией бритвы Оккама к изучению поведения, на самом деле не работает: чтобы объяснить формирование, трансформацию, вариативность и специфичность поведения животных исключительно через «низшие процессы», современным этологам приходится так

<sup>1</sup> Как показывает делящаяся уже несколько десятилетий дискуссия о так называемых философских зомби (см.: [Chalmers 1996: 94–99; Dennett 2005: 1–24]), убедительных оснований может не существовать даже для того, чтобы уверенно приписывать сознание, свободу поступков и моральную агентность другим людям, — настолько, что теории, отрицающие существование свободы воли у людей (см., например: [Harris 2012]), становятся как логически, так и эмпирически непроверяемыми. Этот факт, наряду с рядом других, был недавно использован известным специалистом по методологии когнитивных наук Кристин Эндрюс для обоснования отказа от канона Ллойда Моргана и как методологического принципа научного исследования, и как общего требования в мышлении о животных [Andrews 2015; 2020].

городить эпициклы на эпициклы, что простота этих объяснений по сравнению с объяснениями, задействующими «высшие процессы», весьма сомнительна [Sober 2015: 51–58; Andrews 2020: 11–12]. Вместе с тем если мы действительно считаем человека частью природы, одним из живых существ, не отличающихся качественно от других живых существ (а именно на таком понимании настаивает современная наука, и именно оно лежит в центре отрицания антропоцентризма), то требование объяснять поведение человека и животных различным образом до тех пор, пока это возможно, очень трудно обосновать. «Анти-моргановский» канон оленеводов выглядит в этом отношении гораздо логичнее. В любом случае даже пламенному стороннику канона Ллойда Моргана придется признать, что его разногласия с оленеводами касаются предпочтения альтернатив в условиях отсутствия эмпирических оснований для выбора между ними, а следовательно, позицию оленеводов, строго говоря, нельзя считать заблуждением.

Более того, как свидетельствуют этнографические материалы, «антропоморфные» моральные суждения оленеводов о животных не являются следствием «невежества», как считал Рибо. Наоборот, в большинстве случаев они основываются на детальном эмпирическом знании, проистекающем из опыта взаимодействия с этими животными. Правда, это происходит не всегда. Так, моральные суждения о росомaxe выносятся оленеводами Полярного Урала без эмпирических знаний и опыта на основании морального образа этого животного в культурной традиции. По сравнению с ними суждения о росомaxe оленеводов Тиманской тундры, имеющих опыт взаимодействия с животным, содержат гораздо больше нюансов и гораздо менее стереотипны. Этот факт заставляет вспомнить гипотезу Франца де Валя о том, что существует два типа антропоцентризма. Один проистекает из-за недостатка информации о животном, отсутствия у субъекта сведений о его физиологии, потребностях, образе жизни, что заставляет интерпретировать поведение животного на основе скудной информации из чужих рук, систематически восполняя пробелы в ней переносом знаний о животном, известном субъекту лучше всего — о нем самом. Де Валь называет этот тип антропоморфизма «антропоцентрическим антропоморфизмом» [de Waal 1999], а Кэмерон Букнер вводит для него еще более меткое название — антропоконфабуляция [Buckner 2013: 185]. Ему противостоит антропоморфизм, основанный на глубоком знании особенностей жизни животного, его потребностей и стратегий их удовлетворения, который позволяет субъекту действительно поставить себя на место животного и увидеть мир его глазами. Де Валь считал, что такой «анималоцентрический антропоморфизм» является

мощным средством познания природы, и призывал коллег-этологов взять его на вооружение [de Waal 1999]. Моральные суждения оленеводов выносятся в большинстве своем на основе антропоморфизма второго типа и этим кардинально отличаются от аналогичных суждений детей, которых изучал Пиаже, а также детей и взрослых, находящихся в плену «комплекса Красной Шапочки» [Gieser 2023]. Игнорирование этого различия может привести к серьезным ошибкам.

Таким образом, логика моральных суждений оленеводов оказывается вполне допустимой и не содержит грубого искажения реальности. Это само по себе, однако, не объясняет, почему эта логика вообще существует. Действительно, что заставляет оленеводов в принципе выносить суждения о волках и оленях? В чем, помимо иррационального по сути желания расширить границы «морального мира», заключаются причины таких суждений? Я попытаюсь завершить статью кратким изложением своих очень предварительных соображений на этот счет.

Считается, что основная функция моральных суждений заключается в поддержке и упорядочении социального взаимодействия: они не только делают определенные типы поведения, маркированные как морально ущербные, менее вероятными, но и позволяют модифицировать социальное взаимодействие с акторами в зависимости от продемонстрированного ими в прошлом поведения. Последнее предполагает, что оценки поведения моральных агентов несут дифференцирующую и индивидуализирующую функцию: они создают различия между агентами и не просто позволяют, а требуют различного поведения лица или лиц, дающих моральную оценку, по отношению к ним. Эта дифференцирующая функция моральной оценки вполне очевидна, но она редко подчеркивается и становится предметом самостоятельного исследования в тех случаях, когда моральные суждения выносятся в отношении людей. Причина этого, разумеется, в том, что необходимость «индивидуального подхода» к людям вполне понятна и без обращения к сфере морали, и готовность видеть в человеке самостоятельную уникальную личность, заслуживающую определенного отношения исходя из присущих индивидуально ей свойств, обычно присутствует до всякой моральной оценки, а не проистекает из нее. Совершенно иная ситуация складывается в отношении животных: в их случае, возможно за исключением домашних питомцев, с которыми нам удалось установить прочную эмоциональную связь именно как с индивидами, мы видим в каждом отдельном животном прежде всего представителя определенного вида и строим взаимодействие с ним (настолько, насколько мы его вообще строим) именно как с представителем этого вида. Наши действия по отношению к волку, живущему в бли-

жайшем лесу, мыши, увиденной нами на ковре комнаты, белке, спустившейся к нам на подоконник, будут определяться тем, что перед нами волк, мышь или белка, мысль о том, что мыши, волки или белки бывают разные, если и приходит нам в голову, то в действиях и суждениях обычно участия не принимает.

Основанные на анималоцентричном антропоморфизме моральные суждения о поведении животных уникальны тем, что позволяют индивидуализировать животных в зависимости от их поведения в тех сферах, где это поведение различается. Моральные суждения о поведении волков позволяют оленеводам относиться к ним по-разному в зависимости от их поведения: каких-то особей терпеть или даже приветствовать, несмотря на наносимый ими материальный ущерб, а каких-то преследовать и уничтожать, затрачивая на это время и ресурсы, порой несоизмеримые с нанесенным ущербом, просто для удовлетворения своего чувства справедливости. Такая способность и, более того, потребность адаптировать свое поведение к индивидуумам скорее, чем видам, судя по всему, отсутствует как у людей, не выносящих моральные суждения о животных, так и у людей, выносящих такие суждения на основе антропоконфабуляций. В то же время она позволяет не только более точно «инвестировать» ограниченные ресурсы (например, более настойчиво преследовать как раз тех животных, которые наиболее опасны), но и избегать неоправданной жестокости. Например, в начале XX столетия популяция волков в Западной Европе была полностью уничтожена как раз потому, что волки как вид считались вредителями, а возможная разница в их индивидуальном поведении не принималась во внимание, даже если и не всегда отрицалась [Voitani 2010]. Если бы организаторы и работники служб борьбы с вредителями взяли на вооружение моральную логику оленеводов, то их потомкам, возможно, не пришлось бы тратить столько усилий на реинтродукцию серых хищников [European Commission 2023]. Более того, можно даже предположить, что индивидуализация отношения к животным создает условия для искусственного отбора и распространения в популяции животных определенных моделей поведения: в условиях, когда появление механического транспорта сильно увеличило возможности оленеводов наказать «аморальных» волков, моральные индивиды явно имеют гораздо большие шансы выжить и оставить потомство, а следовательно, и распространить свои гены в популяции (если, конечно, данное поведение или какие-то из создающих его психических качеств генетически наследуются).

Последнее из упомянутых следствий морального суждения, очевидно, играет особую роль в случае домашних животных, поскольку здесь на человека возлагается прямая моральная

обязанность распространять среди животных определенные поведенческие стандарты. В результате порицаемое поведение домашних животных редко остается без наказания: проявляющих его собак и оленей могут побить, а в случае особенно сильной трансгрессии моральных норм, например нападения на хозяина, и убить. Опять же чувство моральной справедливости часто заставляет оленеводов не считаться в данном случае с материальным ущербом от своих действий. Более того, представление об одобряемом, «культурном» поведении животных как о заслуге в том числе оленевода заставляет людей гораздо более настойчиво и направленно взаимодействовать с животными, употреблять силы и ресурсы на то, чтобы добиться от них поведения, несомненно имеющего экономический эффект, но вряд ли оправдывающего затраты. Такая «дрессировка», однако, увеличивает качество взаимодействия между человеком и животным, и если оленеводы (а также Хью Бич и Алекс Оэлер) правы в том, что статус оленя как домашнего животного неустойчив и требует для своего сохранения постоянных усилий со стороны человека, то моральные суждения играют большую роль в поддержании такого статуса. Можно сказать, что олень остается домашним во многом потому, что оленеводы «спрашивают» с него как с домашнего животного.

### Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00238 ««Земля храбрых»: преодоление неопределенности при взаимодействии с физической и социальной средой в Российской Арктике», <<https://rscf.ru/project/22-18-00238/>>.

### Библиография

- Аристотель*. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1983. Т. 4. 830 с.
- Баскин Л.М.* Экологические основы северного оленеводства: Автореф. дис. ... канд. биол. наук. М., 1968. 17 с.
- Кантарович Я.А.* Процессы против животных в Средние века. М.: URSS, 2018. 72 с.
- Крепс Г.* Домашний и дикий северный олень в Лапландии // Советский Север. 1934. № 3. С. 68–74.
- Пижае Ж.* Моральное суждение у ребенка. М.: Академический проект, 2020. 480 с.
- Помишин С.Б.* Происхождение оленеводства и domestикация северного оленя. М.: Наука, 1990. 141 с.
- Рибо Т.А.* Эволюция общих идей. М.: URSS, 2007. 224 с.
- Фрейд З.* Тотем и табу. СПб.: Азбука-классика, 2005. 256 с.
- Allen C., Bekoff M.* Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology. Cambridge, MA: MIT Press, 1999. 232 p.

- Anderson D.G., Looovers J.P.L., Schroer S.A., Wishart R.P.* Architectures of Domestication: On Emplacing Human-Animal Relations in the North // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2017. Vol. 23. No. 2. P. 398–416. doi: 10.1111/1467-9655.12613\_1.
- Andrews K.* *The Animal Mind: An Introduction to the Philosophy of Animal Cognition*. Abingdon; Oxon: Routledge, 2015. XII+319 p.
- Andrews K.* *How to Study Animal Minds*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. 81 p.
- Beach H.* *Reindeer-Herd Management in Transition: The Case of Tuorpon Saameby in Northern Sweden*. Uppsala: Upsaliensis Academiae, 1981. 542 p.
- Beach H., Stammler F.* Human-Animal Relations in Pastoralism // *Nomadic Peoples*. 2006. Vol. 10. No. 2. P. 6–30. doi: 10.3167/np.2006.100202.
- Boitani L.* Ecological and Cultural Diversities in the Evolution of Wolf-Human Relationships // *Carbyn L.N., Fritts S.H., Seip D.R. (eds.) Ecology and Conservation of Wolves in a Changing World*. Alberta: Canadian Circumpolar Institute, 1995. P. 3–11.
- Boitani L.* Wolf Conservation and Recovery // *Mech L.D., Boitani L. Wolves: Behavior, Ecology, and Conservation*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2010. P. 317–340.
- Brandišauskas D.* *Leaving Footprints in the Taiga: Luck, Spirits and Ambivalence among the Siberian Orochen Reindeer Herders and Hunters*. N.Y.: Berghahn Books, 2019. XIV+291 p.
- Bruni D., Perconti P., Plebe A.* Anti-anthropomorphism and Its Limits // *Frontiers in Psychology*. 2018. Vol. 9. Article 2205. doi: 10.3389/fpsyg.2018.02205.
- Buckner C.* Morgan's Canon, Meet Hume's Dictum: Avoiding Anthropofabulation in Cross-Species Comparisons // *Biology and Philosophy*. 2013. Vol. 28. P. 853–871. doi: 10.1007/s10539-013-9376-0.
- Chalmers D.J.* *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996. XVII+414 p.
- Daston L., Mitman G.* The How and Why of Thinking with Animals // *Daston L., Mitman G. (eds.) Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*, 1–14. N.Y.: Columbia University Press, 2005. X+230 p.
- de Waal F.B.M.* Anthropomorphism and Anthropodenial // *Philosophical Topics*. 1999. Vol. 27. No. 1. P. 255–280.
- Dennett D.C.* *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press, 1981. XXV+393 p.
- Dennett D.C.* *The Intentional Stance*. Cambridge, MA: MIT Press, 1987. XI+388 p.
- Dennett D.C.* *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005. 216 p.
- Eshleman A.* Moral Responsibility // *Zalta E.N. (ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2014, Summer. <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/moral-responsibility/>>.
- European Commission. *The Situation of the Wolf (Canis Lupus) in the European Union: An In-Depth Analysis*. 2023. <<https://op.europa.eu/en/>>

- publication-detail/-/publication/5d017e4e-9efc-11ee-b164-01aa75e-d71a1/language-en/format-PDF/source-299076073>.
- Evans E.P.* The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals. L.: William Heinemann, 1906. X+384 p.
- Fogg B.R., Howe N., Pierotti R.* Relationships between Indigenous American Peoples and Wolves 1: Wolves as Teachers and Guides // *Journal of Ethnobiology*. 2015. Vol. 35. No. 2. P. 262–285.  
doi: 10.2993/etbi-35-02-262-285.1.
- Gieser T.* Leben mit Wölfen: Affekte, Gefühle und Stimmungen in Mensch-Wolf-Beziehungen. Bielefeld: Transcript Verlag, 2023. 238 s.
- Guthrie S.E.* Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. X+290 p.
- Harris S.* Free Will. N.Y.: Free Press, 2012. 96 p.
- Ingold T.* Hunters, Pastoralists and Ranchers: Reindeer Economies and Their Transformations. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. IX+326 p.
- Istomin K.V., Dwyer M.J.* Dynamic Mutual Adaptation: Human-Animal Interaction in Reindeer Herding Pastoralism // *Human Ecology*. 2010. Vol. 38. No. 5. P. 613–623.
- Istomin K.V., Dwyer M.J.* Reindeer Herders' Thinking: A Comparative Research of Relations between Economy, Cognition and Way of Life. Fuerstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2021. 217 p.
- Kennedy J.S.* The New Anthropomorphism. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 197 p.
- Losey R.J., Nomokonova T., Arzyutov D.V., Gusev A.V., Plekhanov A.V., Fedorova N.V., Anderson D.G.* Domestication as Enskilment: Harnessing Reindeer in Arctic Siberia // *Journal of Archaeological Method*. 2021. Vol. 28. No. 1. P. 197–231.  
doi: 10.1007/s10816-020-09455-w.
- Marmorstein A.* The Old Rabbinic Doctrine of God. Oxford: Oxford University Press, 1937. Vol. 2: Essays in Anthropomorphism. VII+163 p.
- Morgan C.L.* An Introduction to Comparative Psychology. 2nd ed. L.: The Walter Scott Publishing Co, 1903. XIV+386 p.
- Nagel T.* Mortal Questions. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. XV+216 p.
- Oehler A.C.* Beyond Wild and Tame: Sioit Encounters in a Sentient Landscape. N.Y.: Berghen Books, 2020. XV+198 p.
- Piaget J.* The Child's Conception of the World. L.: Routledge, 1997. 404 p.
- Prokop P., Usak M., Erdogan M.* Good Predators in Bad Stories: Cross-Cultural Comparison of Children's Attitudes towards Wolves // *Journal of Baltic Science Education*. 2011. Vol. 10. No. 4. P. 229–242.
- Sober E.* Ockham's Razors: A User's Manual. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. X+314 p.
- Stépanoff C., Vigne J.D.* (eds.). Hybrid Communities: Biosocial Approaches to Domestication and Other Trans-Species Relationships. L.; N.Y.: Routledge, 2018. 324 p.

*Woolfolk R.L., Doris J.M., Darley J.M.* Identification, Situational Constraint, and Social Cognition: Studies in the Attribution of Moral Responsibility // Knoke J., Nichols S. (eds.). *Experimental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 61–80.

---

## **Amoral Wolves and Cultured Reindeer: Anthropomorphism and Ethical Judgments in the Case of Reindeer Herders of European Russia and Western Siberia**

**Kirill Istomin**

European University at St Petersburg  
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia  
Kistomin@eu.spb.ru

Ethical evaluation and ethical judgments about animals are traditionally regarded as hopelessly anthropomorphic and even anthropocentric: it is believed that they are based on attributing, without sufficient grounds, human qualities such as free will as well as human values to the animals. This belief, however, is based on an implicit assumption that the logic of ethical judgments about animals is the same as that used in the case of humans. In this paper, which is based on ethnographic data on reindeer-herding nomads of the European part of Russia and of Western Siberia, I demonstrate that this assumption is false. In the case of reindeer herders, ethical judgments about animals are based on detailed knowledge of their behaviour originating from the experience of direct interaction with them. They take into account possible variations of animal behaviour and do not contain any mechanical transfer of human values. Furthermore, in the case of domestic animals, the behaviour introduced by constant interaction with their masters represents a special object of evaluation, which involves ethical assessment of the masters themselves. Therefore, if it can be said that some anthropomorphism is involved here, then it is an anthropomorphism of a special kind, one that is based on knowledge and represents an effective means of learning. The ethical judgments themselves can play an important role in organizing interaction between the herders and the animals and in their mutual adaptation.

**Keywords:** cross-species anthropology, moral judgments, anthropomorphism, reindeer herding, Komi, Nenets.



### Acknowledgments

This research has been supported by the Russian Science Foundation, research project #22-18-00238 “‘The Land of the Brave’: Coping with Uncertainty of the Social and Natural Environment in the Russian Arctic”.

### References

- Allen C., Bekoff M., *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*. Cambridge, MA: MIT Press, 1999, 232 pp.
- Anderson D. G., Loovers J. P. L., Schroer S. A., Wishart R. P., ‘Architectures of Domestication: On Emplacing Human-Animal Relations in the North’, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2017, vol. 23, no. 2, pp. 398–416. doi: 10.1111/1467-9655.12613\_1.
- Andrews K., *The Animal Mind: An Introduction to the Philosophy of Animal Cognition*. Abingdon; Oxon: Routledge, 2015, XII+319 pp.
- Andrews K., *How to Study Animal Minds*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, 81 pp.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Vancouver: Engage Classics, 2020, 180 pp.
- Baskin L. M., *Ekologicheskie osnovy severnogo olenevodstva [Ecological Foundations of Arctic Reindeer Herding]: Abstract of a Candidate of Science Thesis*. Moscow, 1968, 17 pp. (In Russian).
- Beach H., *Reindeer-Herd Management in Transition: The Case of Tuorpon Saameby in Northern Sweden*. Uppsala: Upsaliensis Academiae, 1981, 542 pp.
- Beach H., Stammler F., ‘Human-Animal Relations in Pastoralism’, *Nomadic Peoples*, 2006, vol. 10, no. 2, pp. 6–30. doi: 10.3167/np.2006.100202.
- Boitani L., ‘Ecological and Cultural Diversities in the Evolution of Wolf-Human Relationships’, Carbyn L. N., Fritts S. H., Seip D. R. (eds.), *Ecology and Conservation of Wolves in a Changing World*. Alberta: Canadian Circumpolar Institute Press, 1995, pp. 3–11.
- Boitani L., ‘Wolf Conservation and Recovery’, Mech L. D., Boitani L., *Wolves: Behavior, Ecology, and Conservation*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2010, pp. 317–340.
- Brandišauskas D., *Leaving Footprints in the Taiga: Luck, Spirits and Ambivalence among the Siberian Orochen Reindeer Herders and Hunters*. New York: Berghahn Books, 2019, XIV+291 pp.
- Bruni D., Perconti P., Plebe A., ‘Anti-Anthropomorphism and Its Limits’, *Frontiers in Psychology*, 2018, vol. 9, article 2205. doi: 10.3389/fpsyg.2018.02205.
- Buckner C., ‘Morgan’s Canon, Meet Hume’s Dictum: Avoiding Anthropofabulation in Cross-Species Comparisons’, *Biology and Philosophy*, 2013, vol. 28, pp. 853–871. doi: 10.1007/s10539-013-9376-0.
- Chalmers D. J., *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996, XVII+414 pp.
- Daston L., Mitman G., ‘The How and Why of Thinking with Animals’, Daston L., Mitman G. (eds.), *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*, 1–14. New York: Columbia University Press, 2005, X+230 pp.

- de Waal F. B. M., 'Anthropomorphism and Anthropodenial', *Philosophical Topics*, 1999, vol. 27, no. 1, pp. 255–280.
- Dennett D. C., *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press, 1981, XXV+393 pp.
- Dennett D. C., *The Intentional Stance*. Cambridge, MA: MIT Press, 1987, XI+388 pp.
- Dennett D. C., *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005, 216 pp.
- Eshleman A., 'Moral Responsibility', Zalta E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2014, Summer. <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/moral-responsibility/>>.
- European Commission. *The Situation of the Wolf (Canis Lupus) in the European Union: An In-Depth Analysis*. 2023. <<https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/5d017e4e-9efc-11ee-b164-01aa75ed71a1/language-en/format-PDF/source-299076073>>.
- Evans E. P., *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*. London: William Heinemann, 1906, X+384 pp.
- Fogg B.R., Howe N., Pierotti R., 'Relationships between Indigenous American Peoples and Wolves I: Wolves as Teachers and Guides', *Journal of Ethnobiology*, 2015, vol. 35, no. 2, pp. 262–285. doi: 10.2993/etbi-35-02-262-285.1.
- Freud S., *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Leipzig; Wien: Hugo Heller, 1913. 149 s.
- Gieser T., *Leben mit Wölfen: Affekte, Gefühle und Stimmungen in Mensch-Wolf-Beziehungen*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2023, 238 ss.
- Guthrie S. E., *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, X+290 pp.
- Harris S., *Free Will*. New York: Free Press, 2012, 96 pp.
- Ingold T., *Hunters, Pastoralists and Ranchers: Reindeer Economies and Their Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, IX+326 pp.
- Istomin K. V., Dwyer M. J., 'Dynamic Mutual Adaptation: Human-Animal Interaction in Reindeer Herding Pastoralism', *Human Ecology*, 2010, vol. 38, no. 5, pp. 613–623.
- Istomin K. V., Dwyer M. J., *Reindeer Herders' Thinking: A Comparative Research of Relations between Economy, Cognition and Way of Life*. Fuerstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2021, 217 pp.
- Kantarovich Ia. A., *Protsessy protiv zhivotnykh v Srednie veka* [Trials Against Animals in the Middle Ages]. Moscow: URSS, 2018, 72 pp. (In Russian).
- Kennedy J. S., *The New Anthropomorphism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 197 pp.
- Kreps H., 'Domashniy i dikiy severnyy olen v Laplandii' [Domestic and Wild Reindeer in Lapland], *Sovietsky Sever*, 1934, no. 3, pp. 68–74. (In Russian).
- Losey R. J., Nomokonova T., Arzyutov D. V., Gusev A. V., Plekhanov A. V., Fedorova N. V., Anderson D. G., 'Domestication as Enskilment: Harnessing Reindeer in Arctic Siberia', *Journal of Archaeological Method*, 2021, vol. 28, no. 1, pp. 197–231. doi: 10.1007/s10816-020-09455-w.

- Marmorstein A., *The Old Rabbinic Doctrine of God*. Oxford: Oxford University Press, 1937, vol. 2: Essays in Anthropomorphism, VII+163 pp.
- Morgan C. L., *An Introduction to Comparative Psychology*. 2nd ed. London: The Walter Scott Publishing Co, 1903, XIV+386 pp.
- Nagel T., *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, XV+216 pp.
- Oehler A. C., *Beyond Wild and Tame: Sioit Encounters in a Sentient Landscape*. New York: Berghan Books, 2020, XV+198 pp.
- Piaget J., *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1978, X+334 pp.
- Piaget J., *The Child's Conception of the World*. London: Routledge, 1997, 404 pp.
- Pomishin S. B., *Proiskhozhdenie olenevodstva i domestikatsiya severnogo olenya* [The Origin of Reindeer Herding and Reindeer Domestication]. Moscow: Nauka, 1990, 141 pp. (In Russian).
- Prokop P., Usak M., Erdogan M., 'Good Predators in Bad Stories: Cross-Cultural Comparison of Children's Attitudes towards Wolves', *Journal of Baltic Science Education*, 2011, vol. 10, no. 4, pp. 229–242.
- Ribot T., *L'Évolution des idées générales*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1897, 260 pp.
- Sober E., *Ockham's Razors: A User's Manual*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, X+314 pp.
- Stépanoff C., Vigne J. D. (eds.), *Hybrid Communities: Biosocial Approaches to Domestication and Other Trans-Species Relationships*. London; New York: Routledge, 2018, 324 pp.
- Woolfolk R. L., Doris J. M., Darley J. M., 'Identification, Situational Constraint, and Social Cognition: Studies in the Attribution of Moral Responsibility', Knoke J., Nichols S. (eds.), *Experimental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 61–80.