

Российская Академия наук
Сибирское отделение

**ИНСТИТУТ ПРОБЛЕМ ОСВОЕНИЯ СЕВЕРА
ЦЕНТР ПРИКЛАДНОЙ ЭТИКИ**

ЭТИКА СЕВЕРА

Том 1

ИЗДАТЕЛЬСТВО ТОМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Томск - 1992

ЭТИКА СЕВЕРА. Сборник научных трудов. Под ред. В.И.Бакштановского, Т.С.Караченцевой. Издание Института проблем освоения Севера и Центра прикладной этики. Сибирское отделение РАН. - Томск, 1992. - 180 стр.

Тема «Этика Севера» не принадлежит к числу традиционных рубрик научных исследований и рассматривается авторами данного сборника как синтетический предмет исследования междисциплинарного научного поиска. Концентрация междисциплинарных подходов - конфликтологического, культурологического, этноэкологического, социологического и т.п. - вокруг этических проблем связана с безусловной ролью гуманистического начала в исследованиях процессов нового освоения, в поисках путей сбалансированного развития Севера.

Книга адресована специалистам в различных областях знания, а также всем тем, кому не безразлична судьба Севера.

Составитель М.В. Логинова

ISBN 5-7511 0636-9

0301070000

Э-----

177(012) – 92

© Институт проблем освоения Севера.
Центр прикладной этики. Сибирское
отделение РАН, 1992

ПРЕДИСЛОВИЕ

Тема «Этика Севера» не принадлежит к числу традиционных рубрик этических исследований, впрочем, и не только этических. В этом смысле тема нуждается не столько в обосновании актуальности (такое требование справедливо лишь по отношению к традиционным темам), сколько в аргументации возможности и необходимости ее формулирования именно таким образом. Другими словами, нуждается в обосновании возможность тематизации этикой (и необходимым образом - этикой) столь непривычного для нее феномена, как Север. Подобного рода обоснование неизбежно связано с уяснением этическим знанием тех фундаментальных интенций общего умонастроения в отношении к Северу, которые релятивизируют устоявшиеся границы познавательных стратегий. Авторы сборника полагают, что наиболее глубокой и фундаментальной интенцией в этом умонастроении является осознание (массовое, а не только элитарное) северного региона не просто в качестве места проблемагизации устройства общественного целого (к числу таких "мест" относится сегодня не только Север), но предела развертывания индустриальной цивилизации.

Настоящая работа представляет собой попытку (насколько нам известно, первую в отечественной литературе) довести до степени отчетливости это общее (и чаще всего неясное) умонастроение. Однако отчетливое осознание пределов и изнутри полагаемых границ развертывания индустриальной цивилизации, в свою очередь, немислимо вне понимания границ традиционных исследовательских стратегий, внутренне связанных со стратегией индустриализма, а потому способ такого осознания неизбежно вынужден осуществляться в форме самокритики наличной структуры знания и поиска путей его трансформации.

Параллели и аналогии, плодотворные для осуществления заявленной попытки, авторы видят в активно ведущихся сегодня и в отечественной, и в западной философии поисках способов реконструкции оснований рациональности технократической культуры. В то же время эти аналогии и параллели не безусловны, ибо "Север" в качестве темы мышления заставляет продумывать прежде всего про-странственные пределы поступка, действия, активности любого рода и в первую очередь - деятельностных императивов промышленного

освоения, осуществляемых «здесь и сейчас». Другими словами, уяснение пространственной ориентированности, приделов и возможности гуманистической трансформации наличной этики действия и поступка (представленных как в рационализированных формах, так и в неявных ментальных устремленностях) и есть, по мнению авторов, тот реальный способ, каким возможна рефлексия пространственных пределов и понимание путей модификации оснований индустриальной цивилизации.

Так, сформулированная задача заставляет искать, неклассические стратегии именно этического видения, которые были бы способны задать и неклассические методы иным формам знания, вне контакта с которыми вряд ли возможна реализация поставленной задачи. Современную познавательную ситуацию в этике в этом смысле можно интерпретировать как "переворачивание" аналогичной ситуации в эпоху Просвещения, когда великие географические открытия (в том числе и Севера), обнажив релятивность нравов, заставили искать внепространственные основания морали. Однако выходы из ситуации рефлексии пространственных клише, задающих императивы этики уничтожения природы, других культур и в конечном счете оснований собственной жизни, могут быть различными.

Поиск выхода из монодисциплинарной методологии определил логику осуществлению исходного замысла настоящей работы как логику междисциплинарного гуманитарного исследования. Круг проблем, рассматриваемых в данном сборнике, сконцентрирован вокруг четырех основных тематических направлений, что и нашло свое отражение в структурировании содержания книги по четырем разделам: "Север": поисковое поле этических исследований; «Ценности севера и арктическая конфликтология»; «Становление структур гражданского общества и арктический социум»; «Метафизика Севера»; эти названия говорят сами за себя. Подчеркнем здесь лишь то обстоятельство, что практически все предлагаемые авторами статей версии возможных "этик" Севера фиксируют пока еще начальный этап нового освоения темы.

Раздел 1

СЕВЕР: ПОИСКОВОЕ ПОЛЕ ЭТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

В.И.Бакштановский, Ю.В.Согомонов

ПРАВИЛА ИГРЫ НА ПОЛЮСЕ: ЭТИКА СЕВЕРА В СТРУКТУРЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ НРАВСТВЕННОСТИ

Север. Воля, Надежда. Страна без границ.
Снег без грязи - как долгая жизнь без вранья,
Воронье нам не выключает глаз из глазниц.
Потому что не водится здесь воронья.

В. Высоцкий. Белое безмолвие.

И ожила земля, и помню ночью я
На той земле танцующих людей!...
Я счастлив, что превысив полномочия,
Мы взяли риск - и вскрыли вены ей!

В. Высоцкий. Тюменская нефть.

Две песни одного автора, две системы моральных ценностей, приложенные к одному и тому же объекту, - таков емкий образ социально-нравственного конфликта, в котором ситуация (но не просто "обстоятельства") сталкивает между собой не разные заповеди общечеловеческой морали, но их конкретизации, расположенные между двумя полюсами шкалы ценностей этики Севера, ставшей, в определенном смысле, полюсом, моральным пределом, фиксирующим не только топографический срез этоса, но и не менее (более?) существенную координату - «историческую долготу».

Беспокоящее своей странностью словосочетание «этика Севера» возникает на пересечении «географической широты» и «исторической долготы», в котором фокусируется актуальная проблематика прикладного этического знания, неведомая для традиционной дисциплинарной каталогизации этой древней науки. Уже только поэтому

мотивация актуальностью требует дополнения (может быть - «прежде всего») другой мотивацией - предметной основательностью.

В первых известных нам попытках отразить «этику Севера» выдвинуто несколько подходов. Заявленные в ряде публикаций коллектива лаборатории прикладной этики Института проблем освоения Севера СО РАН, а затем Центра прикладной этики ТНЦ СО РАН,¹ они явно или косвенно пересекаются с подходом, представляемым в данной статье; нередко они внутренне полемичны с ним - прежде всего потому, что сам этот подход еще только начинает претендовать на известную оформленность. Преодоление такого состояния - одна из задач нашей работы.

Что же касается актуальности, то начавшееся сегодня новое «новое освоение» нефтегазовых ресурсов Тюменского Севера в условиях глубокого кризиса всей страны не может не спровоцировать вольное или невольное ослабление едва лишь наметившихся гуманистических критериев «освоения», что с большей степенью вероятности грозит обернуться не простым усилением аморальных мотивов в отношении к Северу, но и изощренной эксплуатацией именно моральной мотивации: ради выживания страны на время принять критерий об оправдании благой целью любых сиюминутно эффективных средств. Выделение «предмета» этики Севера в этой ситуации могло бы вселить робкие надежды как-то уменьшить степень указанной вероятности, ибо конкретизация ценностей и норм общечеловеческой морали способствует, на наш взгляд, укреплению потенциала категорического императива, золотого правила и т.п. инвариантов моральных абсолютов.

Казалось бы, можно ограничить представление сущности этико-прикладного подхода к исследованию этоса Севера такими предварительными характеристиками, как, например, концентрация оформленных сегодня в нашем исследовательском опыте направлений приложения этики (этико-политических, этико-экологических, этико-этнических, этики гражданского общества, этики воспитания) вокруг системообразующей темы развития Севера. Однако непроблематична ли сама «системообразующая»? Представляющаяся очевидной в этой роли этноэкологическая проблематика настолько видоизменя-

¹ См., например Арктическая политика: человеческое измерение. - Тюмень, 1990; Ямальский конфликт: гуманитарная экспертиза. - Тюмень, 1991: Этика Севера: экспертный потенциал. - Тюмень. 1991.

ется при сопряжении ее с проблематикой становления гражданского общества, с политической и воспитательной этикой, что, вероятно, сегодня еще невозможно отождествить этику Севера с этноэкологической. Однако в качестве гипотезы хотелось бы сейчас опробовать именно эту возможность в ключе проблемы «Освоение без отчуждения».

Столь же кажущейся становится «очевидность» трактовки прикладного подхода к этике Севера как элементарной кооперации прикладных результатов социологических, культурологических, конфликтологических, этнологических и прочих исследований. «Размещение» всех этих результатов (и их оснований) «в одной лодке» - условие лишь необходимое. Достаточные условия - в поиске гуманитарных ориентиров, способных комплементировать и сбалансировать конфликт интересов всех субъектов (в том числе и тех, кого сегодня считают лишь «объектами») решения судьбы Севера.

1. Что дозволено прикладкой этике? Возможен ли безусловный моральный императив для определенных условий (в нашем случае - освоение Севера)? Остается ли он при положительном ответе именно категорическим, устоявшим перед рефлексивным скепсисом-прогнозом, сформулированным самим Кантом: «Нужно еще считаться с возможностью, не гипотетические ли в скрытом виде все те императивы, которые кажутся категорическими».²

Проще всего сказать, что даже прикладная этика остается этикой и: потому не претендует на выработку решения собственно утилитарных проблем общества и личности (например, на спасение от кислотных дождей). Но этим не ответишь на более напряженное сомнение: может ли этика вчерашнего дня заниматься днем завтрашним?!

Время поставить вопрос более точно: в каком смысле речь идет об этико-прикладном подходе к развитию Севера? Из двух основных ипостасей прикладной этики мы сейчас выводим на первый план (оставляя на втором «технологизацию» результатов фундаментальных исследований в целях проектировочной функции научного знания проблему приложения ценностей и норм общественной нравственности к различным сферам жизни общества. Под «этикой Севера» мы имеем в виду не элементарную аппликацию и даже не детализацию или «комплект подробностей», но и развитие общественной нравственности в процессе конкретизации ее ценностей и норм.

² Кант И. Соч. в 6 томах. Т. 4. Ч. 1. С. 258.

Опираясь на сформулированную в наших работах позицию в понимании природы приложения³ мы полагаем, что преобразование, переакцентировка, переосмысление представлений, оценок, суждений, норм; новые "сцепления" моральных норм с иными регулятивами (политическими, правовыми, эколого-этническими и т.д.), изменения в иерархии составляющих морального кодекса; возникновение новых установок, стимулов, - запретов - признаки, позволяющие выявить различие между основаниями морали, ее базовыми ценностями и ее приложениями (возможными и неизбежными применительно к разным эпохам, культурам, общественным устройствам), различие, выражающееся в способе практикования базовых ценностей общественной морали.

Если не ставить себе задачи исследования своеобразия этики Севера, придется навсегда распрощаться с надеждой раскрыть природу северного этоса - достаточно будет провозглашать и провозглашать всеобщий характер моральных требований, обязательств, ответственности, велений совести и т.д. В то же время нельзя поддаваться соблазну просто "наложить" друг на друга понятие "этика" и "Север".

Стоит, однако, только задуматься относительно трудностей и многоплановости определения каждого из понятий - "этика" и "Север", как станет самоочевидной бесплодность операций по их механическому соединению. Никакие конструктивистские ухищрения лю-

³ *Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В.*. Введение в политическую этику. - Москва-Тюмень, 1990; они же: Социально-политический процесс и гражданский этос: феномен коэволюции. - Социологические исследования, 1991, N 7; *Бакитановский В.И., Потапова Е.П., Согомонов Ю.В.*. Выбор будущего: к новой воспитательной деонтологии. - Томск, 1991. Напомним: речь не идет о том, что нравственный субъект постоянно апплицирует всеобщее нравственное знание к конкретной ситуации, так как знание это фронестического типа (знание - умение), а не эпистемологического и потому строится на понимании, которое всегда уже является свершением, применением (см.: *Гадамер Х.Р.* Истина и метод. - М., 1988, с.366). Вопрос, однако, стоит не об отдельном действующем субъекте, а о применении всей системы нравственного знания к той или иной сфере деятельности, и оно, следовательно, оказывается как бы промежуточным, специфицированным знанием, которое в видоизмененном состоянии подлежит применению действующим субъектом в этой сфере.

бые поиски более простых и податливых к симбиозу определений этих понятий не смогут дать подлинного категориального синтеза без анализа методологии самой процедуры "приложения" как "конкретизации".

Процессы конкретизации в морали в известной степени давно знакомы этической науке: когда она исследовала различные виды профессиональной морали, всевозможные, этосы (труда, науки, воспитания, административного дела и т.п.). Анализ процессов конкретизации был опробован как с точки зрения выделения особых социопрофессиональных групп, структур деятельности, так и с точки зрения выделения специфических сфер деятельности, в которые вовлечены и профессиональные, и непрофессиональные группы, межгрупповые, неинституализированные общности, различные ассоциации.

Иногда полагают, что конкретизация общественной нравственности применительно к определенной деятельности заключается в обнаружении таких особенностей и ситуаций, в которых требуется наложить мораторий на общие моральные повеления, а задача этики не только оправдать такие отступления, но и предельно минимизировать их до единичных случаев, квалифицировав как неизбежное зло.

С подобным пониманием полностью согласиться нельзя. Важно не допустить такого искажения процесса приложения как конкретизации, когда моление одним богам (всеобщие моральные требования и оценки) сменяется истовым поклонением другим (частные требования и оценки). Задача заключается в том, чтобы совершался процесс настоящего развития содержания и формы морали в связи с ее применением в какой-то особой сфере человеческой деятельности. А так как результаты такого развития не могут быть прямо "извлечены" из всеобщих представлений, важно исследовать роль и механизм уже названных ранее четырех факторов приложения. Во-первых, это известное преобразование, переакцентировка, а в ряде случаев даже переосмысление содержания моральных представлений, норм, оценок, а также соответствующих нравственных чувств (так как осуществление Абсолюта не проходит бесследно для его содержания). Во-вторых, это новые артикулирования в способах "сцепления" норм, ценностей, поведенческих правил между собой и со всеми другими регулятивными и ориентационными средствами, с требованиями и правилами всевластного обычая. В-третьих, структурная перестройка, исключительно важные изменения в иерархии предписаний и оценок. И в-четвертых, развитие общественной нравственности про-

является в создании новых ценностей и норм, не имеющих приложения нигде больше, кроме как в данной ветви прикладной этики.

Разумеется, и к этике Севера прямо относятся указанные факторы приложения, и в этой сфере конкретизации - на пересечении «географической широты» и «исторической долготы» существуют опасности как для процесса конкретизации "сверху", со стороны проекционной функции науки, так и "снизу", в форме «этических рационализаций» в сфере этоса. На полюсах этой опасности - абсурдная "деабсолютизация" морали и, с другой стороны, потеря в процессе приложения уже не абсолюта, но "особенного", получение в итоге конкретизации того же самого результата, который уже был на старте. Мы полагаем, что известная профилактика этих опасностей заложена уже в самой идее развития экспертной функции прикладной этики, предполагающей диалог этики и морали, в такой экспертизе этоса Севера, к которой причастны все субъекты морального творчества. Экспертная функция этики обращена в этом случае как к задаче «экспертизы экспертиз», т.е. этическому, этико-прикладному "освоению" итогов гуманитарных исследований Севера, так и к освоению "данных" собственно экспертных акций (в режиме "меритократических" и "демократических" экспертиз).

Но прежде чем обратиться к тем и другим результатам для анализа самого понятия «этика Севера», подчеркнем принципиальную значимость осознания гуманистического потенциала этико-прикладного подхода вообще, а к его "северному" направлению - в особенности. К какой из гуманистических парадигм (сегодня трудно не заметить своеобразного плюрализма в понимании природы гуманитарности знания) тяготеет наш подход? На первый взгляд - это «рационально-гуманитарная» парадигма, свойственная прикладному научному знанию. Однако, как мы уже подчеркивали в предшествующих публикациях о специфике теоретизирования в сфере приложений этики, речь должна идти о «понимающей этике», о "мягкой" версии теоретизирования, об установке на диалогичность знания обыденного и теоретического в процессе морального творчества. Именно с этой позиции можно хотя бы осознать - и по мере сил стараться исключить - угрозу дегуманизации научного мышления в отношении Севера, закрепляющего, в свою очередь, варварские тенденции в мышлении обыденном (технократизм, редукционизм и т.д.), противостоять - в том числе и внутри самого этико-прикладного

подхода! - вольным или невольным тенденциям вынесения ценности человека за пределы структуры знания, претендующего на гуманитарность. Это противостояние тем более важно для коллективных исследований, в которые вовлекаются носители различных научно-культурных парадигм, школ, традиций, что, собственно, неизбежно (и даже эвристически необходимо) в отношении такого "предмета" как Север. Этика столкновения различных прикладных этик - атрибут теории и практики освоения Севера, особая забота периода становления «Этики Севера».

2. Образы Севера и его этики: эксперты начинают и ... Характеристики Севера и его этоса - первое, что привлекает внимание этико-прикладного знания. В этом смысле значимы и куплеты песен В.Высоцкого, вынесенные в эпиграф данной статьи. Вероятно, первый из них можно трактовать как моральную Утопию, а второй - как антиутопическую метафору.

Почти тождественный понятию "Север" образ границы также нагружен нравственными смыслами. Этнолог А.И.Пика фиксирует эти смыслы следующим образом. «Особая "этика Севера", на наш взгляд, существует. В основе лежит понятие "граница", и смысл здесь в том, что люди, приезжающие на Север, как в прошлом, так и сейчас, попадают из жестких тисков общественных законов и правил, установлений в мир относительной свободы и бесконтрольности. "Закон - тайга" - говорили раньше,, и это значит, что человек может и должен сам делать свой этический выбор на основании внутренних качеств и побуждений, менее, чем на Юге, сообразуясь с общественными установками. Граница и Север - это динамичное, маргинальное пространство, где особенно много злодеев и много защитников, много правдоискателей и меньше заурядных людей, обывателей. Это создает особую, активно тревожную эмоциональную атмосферу жизни на Севере, которая затрагивает какие-то особые струны мужской психологии. Отсюда известное притяжение Севера. Оно более характерно для мужчин, что-то заставляет их вновь и вновь возвращаться на Север. Там мало государства и много свободы, там настоящая жизнь...». ⁴

Синтез образности и рационально-рефлексивного содержания принадлежит участнику экспертного опроса, включающего и

⁴ А.И.Пика. «Мы за ценой не постоим...» - антипод человеческого измерения. - В сб.: Арктическая политика: человеческое измерение. - Тюмень, 1990. С.70.

вопрос о понятии «этика Севера». Итак, мы переходим к иной, не альтернативной в отношении к образной, но дополняющей информации, к потенциалу экспертных оценок.⁵

Тем экспертам, которые отвечали на вопрос «Допустимо ли говорить об особом направлении приложения этики - "этика Севера"?» утвердительно, предлагался вопрос уточняющий: «Чем может отличаться это направление этики, каковы ее ценности и нормы?». Представляется возможным сгруппировать предложенные ответы по следующим основаниям.

Прежде всего, экспертные суждения, считающие выделение какой-то особой «этики Севера» безосновательным. Здесь выражается позиция, отрицающая существование «арктической аксиологии». Аргументы этого "отказа" таковы: «Я не являюсь сторонником выделения особой этики Севера. Это словосочетание используется сейчас (и должно использоваться еще некоторое время) в чисто тактических целях - для привлечения внимания к этому наиболее уязвимому и в то же время все еще относительно нетронутому району СССР (речь идет о Ямале - ред.). В целом же везде - и на Севере и на Юге - отношение к природе, к территории требует опоры на определенные, во многом единые этические ценности. Поэтому ни до какой экологической этики "своей деревни" доходить не должно», - пишет Е.Ш.Гонтмахер (II, 53).⁶

Опасаясь исказить контекст экспертных суждений, мы минимизируем их обработку даже за счет возможного злоупотребления цитированием. И поэтому представим логику данной позиции еще одним рассуждением автора из ответа на аналогичный вопрос в анкете об арктической политике. Мы полагаем, что тем самым покажем и себе и читателю основания позиции эксперта, которые далеко не исчерпываются очевидной опасностью довести "приложение" до предельно детализированной «этики своей деревни». Считая нецелесообразным говорить об особой «арктической аксиологии», автор приводит следующие аргументы.

«Если исходить из всеобщности "человеческого измерения", то основные этические ценности (нормы поведения между людьми и отношения с окружающей средой) в принципе везде одинаковы - на

⁵ Кроме материалов цитированного выше опроса см. сб.: Ямальский конфликт: гуманитарная экспертиза. - Тюмень,

⁶ Здесь и далее цитаты из сборников материалов экспертных опросов будут оформляться в самом тексте, где в скобках первая - римская - цифра означает соответственно сборник «Арктическая политика...» (I) и сборник «Ямальский конфликт...» (II), а вторая - номер страницы сборника.

Севере, Юге, Западе и Востоке. Другое дело, что в разных "частях света" эти нормы нарушаются в самой различной степени. К примеру, в развитых странах Запада образ жизни и взаимоотношения людей в наибольшей степени приближены к желательному, с точки зрения этики, состоянию. На Востоке ситуация намного хуже. Неблагополучно и положение Севера, где многие всеобщие человеческие ценности утрачены. Таким образом, нет "арктической этики", а есть "арктическое состояние общечеловеческой этики", которое столь всех нас и беспокоит» (I, 43).

Не пропустим здесь невольной "уступки" идее приложения - она, кажется, содержится в характеристике «арктическое состояние общечеловеческой этики». Не пропустим этого и в суждении еще одного эксперта, О.А.Донских, полагающего, что «любая традиционная этика - вариант общечеловеческой, и здесь нет "регионализации": ведь общечеловеческая этика не существует как абстрактное учение, а реализуется в моральных и религиозных системах разных народов» (II, 59). В данном случае уступочные слова - "вариант", "реализуется". Возможно, здесь точки встречного движения от двух крайностей: гиперабсолютизма и гиперрегионализма.

Среди иных позиций, аргументов, которые могут быть выставлены против идеи «Этики Севера» как направления приложения, представляется важным предупреждение-напоминание об «идеологической нагруженности» понятия, о возможной подмене собственно этического содержания внеэтическим, идеологическим. Так, по мнению Л. С. Березина, «понятие "этика Севера" так же, как, допустим, "этика Востока", не имеет собственного содержания, точнее, вкладываемое в него содержание ему самому не принадлежит, будучи "делегировано" либо идеологическими (нравственные нормы, отождествляемые с той или иной политико-экономической системой), либо этносоциальными (традиции и нормы поведения определенных этнических групп, неотъемлемым элементом которых данная территория является) факторами. Этическое измерение здесь отражает столкновение культур, общностей, различие которых идеологически или этнически обусловлено, т.е. ситуацию универсальную, индифферентную к ее географическим координатам. Использование термина "этика Севера" здесь, на наш взгляд, выступает, с одной стороны, уступкой, а с другой - развитием мифологии Севера, имеющей давние традиции и приобретающей сегодня, очевидно, новых адептов» (I, 22). Не пропустим (и не упустим) и здесь момент "обусловленности" эти-

ческого измерения как возможную точку для «встречного движения».

А теперь сосредоточимся на суждениях экспертов, включившихся в позитивную разработку «этики Севера». Ряд авторов трактует такую этику как этику полюса, предела, границы, фронта, к которым подошла экспансия евроамериканской индустриализации. Проявляя толерантность в отношении тех инициативных исследователей, которые хотели бы услышать положительный ответ на вопрос о допустимости говорить об «арктической аксиологии» и «этике Севера», И.И. Крупник «не возражает»: «... допустимо, особенно если очень хочется так говорить», полагая при этом, что если задача инициаторов состоит в том, чтобы найти особую этику Севера, то ее «нужно искать». Где и в чем? «Думаю, что в условиях Севера, в условиях Арктики в конце XX века впервые поставлен предел экспансии европейской индустриальной цивилизации не столько на основе прагматического расчета или силового давления, как это было на Юге или на Востоке (где проходила деколонизация), сколько на основе экологических или гуманитарных ценностей. Прежде всего - охрана природы, сохранение природы, национальных меньшинств. В этом смысле существует этика Севера и существует гигантский нравственный смысл и нравственный опыт, не скажу - для человечества, но для индустриального мира, индустриальной цивилизации. Впервые в условиях Севера пришлось сделать этот выбор и сделать его именно в таком направлении» (I, 58).

Отметим, что «предельность» как фактор этики Севера может трактоваться и как обратное приложение: как универсализация этно-экологических ценностей Севера, их распространение в глобальном масштабе. Так, например, А.К.Омельчук, отмечая, что этика Севера уникальна, полагает, что «она должна распространяться на всю планету, потому что это - норма отношения человека к природе, та норма, которую мы видим в «первобытной» этике малых народностей Севера по отношению к природе. Думающее человечество внимательно присматривается к опыту северянина. Северная этика становится универсальной, распространяется на все другие территории, где, казалось бы, конфликт человека с природой пока не так ярко выражен» (II, 84-85). «Модель северной этики становится глобальной» (I, 65).

В русле «предельной» трактовки этики Севера - постиндустриалистические и постматериальные экспертные суждения Г.С.Батыгина, выраженные уже в экспрессивном названии его текста: «Шаббат - этика Севера?» (I, 14). Прежде всего, автор отклоняет привычное

отождествление Севера с «районом нового освоения», трактуемым при этом как «то, чем можно пользоваться безнаказанно». По глубокому убеждению Г.С.Батыгина, Этика Севера (оба слова с большой буквы) - это не «северная этика» или «человеческое измерение арктической политики», или концепция «сбалансированного развития». Вот его ключевые слова и предложения: «граница человеческого пространства, где происходит столкновение с предельными вопросами бытия», «Этика Севера - этика Покоя», «Шаббат - не просто безделье. Это философия и ритуал отрешения от греха "полезного" вмешательства в мир...».

Отметим прямую связь авторской версии Этики Севера и его представлений о смежных понятиях, составляющих контекст опроса экспертов. В понятии «человеческое измерение» он видит: как порождение нашего стремления противостоять «технологической интервенции в мир», так и, одновременно, следствие «безъязыкости, цивилизации, утраты имени». Считая такое понятие элементом новояза, Г.С.Батыгин пишет: «Север как "район нового освоения" или полигон ядерных испытаний - тоже результат человеческого "измерения", можно сказать "человеческого, слишком человеческого" измерения. Если уж продолжить эту парафразу, этика Севера, по большому счету, это - мост к сверхчеловеку, выход за пределы инструментального, полезного существования в свободу. Этика Севера в этом плане не северная этика, а шанс для человечества» (I, 16-17).

Наиболее "очевидное" и потому чаще других проявляемое в ответах экспертов представление об этике Севера связано с выделением этики миноритетов, а также этики коренных жителей и в дополнение к ним еще и этики "покорителей", "освоителей" и т.п.

Выделим здесь суждения об этосе последних. Так, по мнению Б.Б.Прохорова, «на Севере, как и в других экстремальных районах или при часто повторяющихся экстремальных ситуациях, сформировалась этика малых групп (не уверен, что здесь в полной мере применимо понятие "этика", возможно, следует говорить о кодексе выживания). Этот свод правил ориентирован на самосохранение, самовыживание, самообогащение. Нормы поведения каждой такой группы сводятся к простым (хотя и очень важным для выживания в экстремальных условиях) законам: "Не бросай товарища в беде!" (самосохранительный подтекст - иначе и тебя могут бросить в трудной ситуации). "Не выдавай товарища из своей группы, если он совершил преступление против другой группы, начальства, общества". "Пока-

рай "чужого" и особенно "своего", если затронуты интересы своей группы, чтобы другим впредь было непозвонно...". Перечисленные заповеди освоителя Севера, которые можно и расширять, чем-то даже привлекают... Этаким песенный сюжет: "Мы верим мужеству отчаянных парней". Но в "этике" таких групп есть и другие неписанные нормы поведения: "Все пьют, и ты пей". Постреляли оленей у коренных жителей - молчи" и т.д. "Что же это за люди?" - спросят меня. Отвечу: нормальные наши люди, большинство из которых способны на самопожертвование, добрые дела, яркую любовь, сочинение стихов и песен. Но это люди группы, находящейся в экстремальных условиях, которые диктуют свои законы» (II, 96-97),

Как видим, "предел" здесь - как предмет "приложения" - между нравственностью общественной и групповым эгоизмом. Трезвое осознание такого конфликта - актуальная задача этики Севера, даже если автор цитированных суждений, анализируя северный этос применительно к ситуации ямальского конфликта, вместе с очевидно скептическим настроением («Может ли этика спасти Ямал?» - название текста) и не стремился обосновать географическую специфику северного этоса.

Тем более важно выделить «страноведческий подход» к этике Севера. Как полагает В.Т.Ганжин в тексте с характерным заголовком «Страноведческий рефлекс в этике конца XX века», в мысли Паскаля «вопрос нравов - это вопрос географической широты» для современности есть рациональное зерно. «Оно,- пишет В.Т.Ганжин,- состоит в том, чтобы с помощью выработанных полярными и приполярными народностями культурных образцов экологизировать хозяйственное мышление в ареалах умеренных широт, используя их также как урок для смятения нравов (хотя бы как аргумент против концепции врожденной агрессивности человека, а также как реальный аргумент в профилактике самоубийств в умеренных широтах, в воспитательной практике, когда этос жизнелюбия падает до самой низкой отметки, а дух морально разоружается и впадает в нигилизм). Следует подумать об ответной реколонизации духовной жизни населения умеренных широт, обогащении ее арктическими ценностями ("коммунитарность", жизнестойкость, простота и доверительность в межличностном общении, воспитании и социальном управлении, "аксиологическая прозрачность" арктической картины мира) как условия,

которое необходимо выполнить для того, чтобы современное мировое сообщество могло перейти от состояния демографического конгломерата к состоянию общепланетарной нравственной общности» (I, 34). Зафиксируем и здесь переключку с идеей «обратного приложения» и перекинем мостик к этической регионалистике, сопряженной с этическим страноведением.

Пытаясь понять, «что такое этика Севера», М.Г.Ганопольский стремится сохранить проблематику географии морали «в контексте локальных феноменов нравственности, условием обособления которых является четко выраженная организационная структура» (I, 37). Районы интенсивного промышленного освоения, находящиеся в арктической и субарктической зоне, предстают в авторской концепции как определенным способом организованные социоприродные комплексы. «Способ организации формирует и соответствующую сетку ценностей. Именно эти ценности, возникающие на стыке взаимодействия человека и суровой, но достаточно хрупкой и ранимой северной природы, можно считать содержанием Арктической аксиологии. Однако эти ценности (их иногда называют "ценностями покорения") не исчерпывают всего ценностно-нормативного комплекса, тем более, когда широко распространенным является не десантный, вахтовый и подобные им методы организации трудового процесса, а освоение-обживание. Поэтому, чтобы говорить об этике Севера, нужно иметь в виду складывающиеся здесь специфические нравственные отношения, особый стиль жизни людей, для которых Север не только место приложения труда, но и часть их самих» (I, 37).

Оставляя за пределами первоначального анализа богатейших материалов экспертных опросов по проекту «Этика Севера» такие моменты, как, например, гуманитарный потенциал арктической политики, принципы и методы арктической конфликтологии, экспертиза конкретных конфликтных ситуаций освоения и т.п., попытаемся далее извлечь из суждений экспертов те "заделы", которые полнее раскрывают тему, вынесенную в заголовок данного раздела, и определить более строго место заявленного нами подхода к исследованию этики Севера как одного из направлений этических приложений.

Прежде всего, зафиксируем поддержку тезиса о том, что задача этической конкретизации - и в ее проектировочной форме (со стороны науки), и в форме этических рационализаций – действительно не

может быть решена, если прикладная этика не сможет пройти между Сциллой "деабсолютизации" и Харибдой банального тождества с исходными моральными ценностями. Дополнительные аргументы для нашего подхода находим у участников экспертного опроса. Как справедливо полагает В.С.Дмитриев, введение понятия «этика Севера» сопряжено с разграничением общегуманитарных закономерностей и региональных особенностей, а «дифференциация общезначимых ценностей в попытке привязать их к региональным условиям может в конечном счете привести к их утере» (I, 46).

Другой автор, О.Г.Донских, отмечает, что различая этические нормы разных социальных общностей на Севере и исключая преобразование как этических установок коренного населения, так и тех, кто пришел завоевать Север, «необходимо обсуждать возможность выработки принципов некоей метаэтической системы, принимаемой всеми жителями Севера». Представив такую метаэтику гипотетически уже созданной, он фиксирует, что «основные ценности и принципы будут тривиальны» (I, 47-48). Казалось бы, патовая ситуация? Не совсем так, ибо участниками опросов предлагается и критерий выхода из нее.

По мнению В.Т.Ганжина (авторы данной статьи имеют совместный с В.Т.Ганжиным опыт исследования и разработки идей этического проектирования), «ясна неадекватность спора абсолютизма и релятивизма в этике применительно к "этике Севера." Абсолютизм ставит вопрос о пределах делимости предмета этического исследования в абстрактно-доктринальной форме. И потому он не прав. Но он окажется победившим в "ямальском конфликте", как раньше побеждал в тюменском, нижневарттовском и иных методологических спорах, если релятивизм останется на позициях того же абстрактного доктринерства, не доведет дело до программ, проектов и реального жизненного согласия конфликтующих сторон, до, так сказать, новой ямальской межкультурной общности людей» (II, 39-40).

Второй "задел" не менее противоречив. Сама идея этической конкретизации не вызывает прямого возражения даже у тех наших коллег, которые тяготеют скорее к абсолютистскому подходу. По мнению Н.Д.Зотова, этика Севера «призвана исследовать особенности моральных проявлений человека... в обстоятельствах жизни на Севере вообще, а также в условиях его экономического освоения. Особенности эти обусловлены не только общей экстремальностью ситуации, своеобразием северного быта, характером целей и ценностей севе-

рян-пришельцев, но и в немалой степени не передаваемым на языке понятий загадочным воздействием на человека самого полярного ландшафта. Знаменитый Роберт Пири называл метафорически это воздействие «гипнозом севера» (I, 51). Все было бы хорошо, если бы далее не пришлось искать единства в представлениях, о методах практического воздействия на специфическую моральную ситуацию: готов ли этический абсолютизм на это и в какой степени? Не случаен ведь весьма плодотворный скептицизм вопроса О.А.Донских: «Я не уверен, что этика может создаваться целевым назначением» (I, 47).

Мы полагаем, что все выявленные и еще не освоенные "заделы", содержащиеся в специально организованных экспертных опросах и связанных с ними акциях игрового моделирования (им посвящен следующий раздел статьи), ставят прикладной подход к этике Севера перед таким "веером" альтернатив, в котором стержнем является не противостояние "технократического" и «человеческого измерения», но конфликт внутри доктрин гуманитарности, между самими этическими системами.

Так, по мнению С.В.Соколовского, наряду с развитием экологической этики и этики межнациональных отношений на Севере актуальная «задача этики видится в определении границ универсума, за пределами которого объективистски-манипулятивная парадигма европейского исследователя становится несостоятельной» (I, 83-84). В жесткой форме необходимость выявления гуманистических оснований различных этических подходов зафиксирована в названии текста Т.С.Караченцевой «О неуместности гуманитарности в гуманитарной экспертизе» (II, 64). Что ж, именно поэтому соединены в одной анкете вопросы о трактовке понятия «человеческого измерения» с собственно вопросами об этике и этосе Севера. Еще предстоит исследование их корреляции в экспертных суждениях.

Однако уже здесь необходимо подчеркнуть, что прикладной подход стремится выявить свой гуманистический потенциал прежде всего в самом отношении к конфликту между различными системами моральных ценностей, в которых представлено приложение общечеловеческих ценностей к образу жизни различных субъектов северного, этоса. Это прежде всего снятие искусственной (но только искусственной) поляризации конфликта, драматизации, характерной для гиперклассового представления о природе и морали советского общества, активация ценностей гражданского общества (пусть в их особом «северном исполнении»), сама природа которых пронизана идеей договора, согласия, компромисса, нормами и правилами «скромной этики контракта». Такая установка позволит более эффективно и бо-

лее гуманно решать или хотя бы оптимизировать реальные конфликты арктической политики. В этом плане представляется плодотворной позиция И.И.Крупника, который очень точно откорректировал версию «ямальского конфликта» посредством критики его искусственно упрощенной схемы («выживут ли коренные народности, если "покорители" полностью уйдут с Ямала?» и, наоборот, «какова судьба "покорителей", если в случае их победы Ямал обезлюдеет, его природа будет покалечена навеки, и вся планета почувствует это на себе?»). Его вариант вопроса анкеты о выживании сторон конфликта следующий: «Каковы могут быть альтернативные источники доходов общин коренного населения, если они откажутся от отчислений за добычу газа на их территориях? Или: как будут соотноситься доходы от продажи ямальского газа с необходимостью более высоких расходов на охрану территории, экологический мониторинг (что, безусловно, в общенациональных интересах) и на отчисления коренному населению? Или: какова долгосрочная правительственная программа сбережения национальных энергетических ресурсов для будущих поколений?» (II, 69). Очевидно, в таком освещении схема конфликта «выживем - не выживем» меняется существенным образом.

Подчеркнем еще раз: этика Севера как направление прикладных этических исследований, предмет конкретизации общечеловеческих ценностей - не просто этика региона - лирика. За «исторической долготой» стоит взаимодействие этноэкологической этики, этики гражданского общества, политической этики в их пересечении с региональной ситуацией нравственной жизни. Эта гипотеза потребует, разумеется, специальных исследований. Некоторые шаги в этом направлении мы предпримем.

3. Категорический императив этики Севера. Из имеющихся на сегодняшний день результатов этикоприкладных исследований по проблемам этики Севера - здесь материалы и экспертного опроса, и игрового моделирования на его основе по проблеме справедливого политического решения задачи выживания, уберережения и содействия развитию коренных народов Тюменского Севера,⁷ и материалы годичной научной сессии Центра прикладной этики по теме «Этика Севера - экспертный потенциал»⁸ - сосредоточим внимание на ана-

⁷ См.: Освоение без отчуждения, ч. 1,2. - Тюмень, 1989; Бюллетень "Диалог". - Тюмень, 1989, №8; сб.: Гуманитарные проблемы освоения. - Москва-Тюмень, 1990.

⁸ Этика Севера: экспертный потенциал. - Тюмень, 1991.

лизе итогов гуманитарной экспертизы идеи сбалансированного развития Севера.

Избранная для анализа идея лежит на пересечении двух направлений прикладной этики - политической и региональной. Отметим сразу, что в исследовании нравственной жизни нашего общества локальный момент чаще всего представляется неизбежным, но досадным ограничением для методов социологии морали. Даст о себе знать неукротимое стремление к генерализации выводов, их экстраполяции на более широкие общности, чем на те, с которых была "снята" первичная информация (нет ли такого момента в идее «обратного приложения?»). При этом сформировалось отношение к материалу, который плохо поддается генерализации, как не имеющему свойства самоценности, подобно игле одноразового пользования или же бумажной салфетке. Такой подход (на наш взгляд, он был продиктован не столько рядом собственно эпистемологических трудностей социологического познания в его приложении к нравственной жизни, сколько долгим ослаблением интереса к поиску того особенного в этой жизни, что наиболее полно выражало бы сущность всеобщего) объясняется торжеством бюрократическо-технологической идеологии, которая проявляет равнодушие ко всему органическому, естественному, что характеризует социальную и духовно-практическую стороны жизни общества. Управленческие звенья, вдохновляемые такой идеологией, испытывают неприязнь ко всему, что не подлежит нивелированию (кроме того, разумеется, за чем признается "инкрустирующая" ценность).

В такой ситуации духовно-нравственные аспекты жизни региона принижаются, их стремятся выдать лишь за незначительные модификации "целого", за бытовые подробности, малосущественные для понимания "целого". Не нужно быть пророком, чтобы понять: становление новых разнообразных моделей интегрального развития, ориентированного на различия, на использование особых условий, традиций, подходов, окажет огромное влияние на процесс накопления специфических черт в нравственной жизни регионов страны.. Этика в целом, этика Севера, политическая этика и этика гражданского общества должны быть готовы к такому повороту. Развитие глобальной, планетарной этики должно сопровождаться, быть уравновешен-

ным и дополненным развитием регионалистского этического мышления.

Ограниченный на сегодня экспериментальный материал развития комплекса направлений прикладной этики представлен, в частности, экспертным опросом по проблемам арктической политики в целом, по концепции сбалансированного развития в том числе. Переходя к гуманитарной экспертизе этой концепции, а точнее - идеи, которой еще только предстоит развернуться в концептуальную систему, зададим сразу верхнюю планку экспертизы: рассмотрим возможность для этой идеи стать своеобразным категорическим императивом этики Севера. Точнее, попытаемся выявить в «банке императивов», стоящих за этой идеей и даже оппонировавших ей, различные смыслы. Версиям сбалансированного развития, особенно о приоритете этой идеи в освоении Севера, предстоит в процессе экспертизы, во-первых, отстоять себя средствами морального обоснования и оправдания не только перед альтернативными императивами типа «закон-тайга» или «человек человеку и природе - Друг», но и перед результатами реконструирования стоящих за идеей нравственных идеалов, ценностей, норм и, во-вторых, испытать себя на толерантность к иным моральным ценностям, на сотрудничество с ними.

В анкете для эксперта по теме «Арктическая политика: человеческое измерение» был специальный вопрос об этическом содержании понятия «сбалансированное развитие»: «В последнее время все чаще говорят о необходимости "сбалансированного развития" Севера (советского, американского, канадского). Как Вы считаете, каково этическое содержание этого понятия, вернее, возможна ли "Этика Сбалансированного Развития?" Мы были бы признательны Вам также и за критические замечания по поводу этой популярной в наши дни идеи развития (например, о соотношении этой идеи и идеи приоритетного развития традиционного для народов Севера образа и стиля жизни)» (1, 3-4).

Насколько актуален этот вопрос для экспертной оценки? По мнению А.Аграната, концепция сбалансированного развития Севера в последнее время действительно «гуляет по свету» и начинает усиленно пропагандироваться. «Считают, что ее истоки в трудах так называемой "Комиссии по окружающей среде и развитию", возглавляемой известным деятелем мировых экологических движений, госпожой Брундтланд, бывшим премьер-министром Норвегии. Основной идеей Комиссии была эта самая концепция, по которой "развитие об-

щества должно идти не в ущерб природе, будущим поколениям и местному населению». Многие видят более ранние истоки в идеях Махатмы Ганди, а также в других восточных философских и теологических принципах гуманизации отношений человека и природы. На Севере эта концепция делает ставку на минимизацию эксплуатации невозобновляемых ресурсов, повышение приоритетности местного хозяйства, основанного на возобновляемых ресурсах, а также на максимальном учете охраны природы и интересов коренного населения. Кстати, эта концепция в общем не нова, в Канаде о ней говорилось еще в 70-х годах, а в СССР - на 15 - 20 лет раньше. Впервые она выдвинута была нынешним академиком ВАСХНИЛ Е.Е.Сыроечковским» (I, II-12). С точки зрения И.И.Крупника, этическая экспертиза данной концепции актуальна, ибо «здесь мы сталкиваемся с поставленной еще в начале 70-х годов проблемой "пределов роста" - движение, построенное на расчетах, математических моделях развития цивилизаций, использования ресурсов. Сейчас мы имеем дело с "пределами роста" в чистом виде, но, прежде всего, на основе экологических и гражданских критериев. Речь идет не только и не столько о том, что мы сталкиваемся с исчерпаемостью северных ресурсов, сколько о том, что поставлены экологические и гражданские критерии освоения» (I, 58-59).

Актуальность именно этической экспертизы идеи сбалансированного развития⁹ подтвердим еще и организацией международного исследовательского проекта «Этика северного развития», инициированного Центром Северных исследований Университета Мак-Джилл (Канада) и лабораторией прикладной этики ИПОС. В числе основных мотивов Проекта - острые этические проблемы «поддерживающего (сбалансированного) развития», прежде всего - взаимоотношения меньшинств с другими группами населения и проблемы экологии в условиях индустриального развития. Общее и особенное в этих проблемах на советском и канадском Севере - предмет исследовательского внимания, конечной целью которого с обеих Сторон является стремление определенным образом повлиять на арктическую политику.

Возвращаясь к нашему экспертному опросу, отметим широкий диапазон суждений его участников - от оценки идеи сбалансирован-

⁹ За рамками нашего анализа остаются иные дисциплинарные интересы в этой теме. См., например: Уильям Д.Рукельсхаус. Сбалансированность как глобальная стратегия. - В мире науки, 1989, N11

ного развития как скрытого или явного оправдания "конкисты" до нескрываемых надежд на возможность новой Арктической Утопии. Рассмотрим суждения экспертов более обстоятельно.

Как полагает Г.С.Батыгин, идея сбалансированного развития «скрывает в себе словесный маневр для продолжения конкисты. Настоящий "баланс" - эквilibrium экологической системы Севера - возможен только при невмешательстве в его жизнь. Иначе получится диалектика: с одной стороны ... с другой стороны ... - тоже разновидность войны» (I, 17).

Ряд экспертов принимает идею, предложенную для экспертизы, но оговаривает ее этические параметры. "Идея сбалансированного развития общества весьма привлекательна, - говорит В.С. Дмитриев. - В основе этики такого развития может быть положена идея о равноправии интересов этноса, отдельных социальных групп и отдельных личностей. Однако условия, в которых проживает коренное население Севера, действительно требуют определенных приоритетных начал, прежде всего связанных с владением земельными угодиями и возможностью сохранения привычного образа жизни. По мере соблюдения этих условий необходимо переходить от приоритетной политики к политике паритета, т.е. к регулированию таких отношений, когда любые действия должны быть выгодны не только самому коренному населению, но и всему населению, проживающему с ним на одной территории. Это и будет залогом конструктивного разрешения конфликтных ситуаций и шагом к формированию сбалансированного общества» (I, 46-47).

От приоритета к паритету? Так ли уж очевиден шаг? С точки зрения И.В.Бестужева-Лады, против идеи и "этики" сбалансированного развития «нет принципиальных возражений, если понимать под этим противостояние как концепции "покорения Севера", так и концепции "консервации Севера" насильственно-утопической попыткой возврата к далекому прошлому, т.е. стремление сохранить основополагающие цивилизованные балансы - топливно-энергетический, материально-сырьевой, экологический, демографический и др., не допуская нарастания дисбалансов, что имеет место в настоящее время. Всякое другое значение опять-таки будет двусмысленным, а "этика" оказывается тут притянутой за уши, поскольку логически больше подходит "политика" (и уж затем моральное отношение людей к той или иной политике)». И чтобы еще раз уточнить смысл "приоритетности", автор подчеркивает, что словосочетание «приоритетное развитие тради-

ционного образа и стиля жизни» напоминает лозунг «назад, к XIX веку». «Но ведь это же утопия, а мы уже реализовали одну такую ("казарменный социализм"). Наверное, опять-таки имеется в виду ограниченное (сбалансированное) развитие, ориентированное на подлинно человеческие ценности, с учетом всего конструктивного в образе жизни коренных народностей (но было много и неконструктивного, обреченного)» - (I, 25).

Эксперты отвечали на анкеты, не зная мнения коллег (первый тур опроса обусловлен такой методикой). Потому можно лишь предположить косвенную связь между последней фразой И.В.Бестужева-Лады о конструктивном-неконструктивном развитии и настойчивым акцентированием рядом экспертов своего скепсиса по поводу понятия "развитие" применительно к идее сбалансированности. Так, О.А.Донских, показав уязвимость уверенности "покорителей" в своей исторической правоте и даже в том, что они несут благо коренным жителям Севера, обосновывает тезис о несовместимости прогресса и ценностей человека с его уникальной культурой и первозданной природой. «Сбалансированное развитие в любом случае подразумевает развитие, т.е. приоритет идеи прогресса... Думаю, следует говорить не о развитии, а о соблюдении баланса наличных интересов с поправкой на приоритетные ценности, это - основная цель. Ведь развитие (неважно, обоснованное научно или нет) предполагает движение в пространстве со множеством неизвестных. Дай нам Бог разобраться с известными! Так, традиционный образ жизни нужно не развивать - он складывался сотнями и тысячами лет! - а сохранять и восстанавливать, создавая соответствующие условия и не принося интересы одних групп населения в жертву другим» (I, 48-49).

Еще один автор, Е.Ш.Гонтмахер, в тексте с заголовком «Заповеди сбалансированного развития» особо выделил необходимость отказа от традиционных понятий "прогрессивности" и "выгоды" «Третья этическая заповедь сбалансированного развития - отказ от традиционных понятий "прогрессивности" и "выгоды". То, что кажется выгодным с точки зрения, допустим, производства, может оказаться губительным для природы и людей» (1, 45).

Акцентируя вопрос о критерии "выгоды", Е.Ш.Гонтмахер дает импульс к поиску более точной постановки проблемы. А ориентир такого поиска, возможно, содержится в мысли И.И.Крупника о том, что этика сбалансированного развития в условиях Арктики возможна «не на основании прагматического расчета как своего рода ареальной

модели Западной цивилизации. Магистральный путь - не за счет баланса между наличием и применением ресурсов, а за счет высшей формы эффективности используемых ресурсов и минимизации затрат» (I, 59).

Итак, столкновение позиций экспертов может быть воспринято как требование альтернативного выбора: паритет или приоритет. Однако верность диагноза и прогноза ситуации выбора требует осознания места и роли нравственных критериев и оснований как версии "паритетности", так и версии "приоритетности". Статус нравственных критериев - на уровне их конкретной включенности в идею сбалансированности развития Севера - один из необходимых результатов анализа экспертного опроса.¹⁰

Не позволяя себе выступить с претензией на «экспертизу экспертизы», предложим далее нашу тезисную версию категорического императива арктической политики, в которой, как и планировалось ранее, проявляется взаимосвязь политической этики и этики Севера. Мы полагаем, что в этой версии важны не "выводы" и "заклучения", а постановка вопросов к дальнейшей работе над проектом «Этика Севера».

1. Смутное время, тотальная переоценка не только ценностей, но и понятий, "загруженность" большинства из них негативными значениями требуют постоянного уточнения и прояснения смыслов ключевых понятий. На самом пике актуальности идеи гуманитарной экспертизы политических решений, призванной своими результатами консультировать практику политического выбора, вдруг взорвалась новой актуальностью важнейшая в эпоху застоя проблема морального квиетизма, нейтралитета, неучастия в политике, уклонения от нее. Становится все более насущной заботой эпохи тотальной политизации моральная защита от политического выбора.

Наша сегодняшняя свобода оказалась настолько обремененной отчуждением - неподлинным выбором, политическим аморализмом, -

¹⁰ Сам экспертный опрос «Арктическая политика: человеческое измерение» был лишь первым этапом гуманитарной экспертизы. Вторым - была экспертиза в режиме игрового моделирования, в числе участников которого - и участники опроса. Одним из результатов этого этапа явился проект декларации «Базовые ценности и основные принципы арктической политики» (ее текст предпослан ответам экспертов в уже цитированном сборнике). Первая попытка анализа названной игровой экспертизы предпринята нами в кн. «Введение в политическую этику» (С. 155-171).

что приходится ставить специальную научно - практическую задачу по развитию культуры неучастия в мнимом выборе, предлагаемом наличными политическими альтернативами. Как разрешить парадокс этапа зарождения свободы, когда эйфория от тотальной политизации и общественной и приватной жизни заглушает инстинкт морального самосохранения, затянула в водоворот свободы выбора те моменты моральной регуляции субъекта, которые призваны уберечь его от отчужденных альтернатив, самосохраняться уклонением от неумеренной политизации?

Не разумнее ли обусловить употребление понятия «арктическая политика» обязательной дозой скепсиса уже относительно масштаба его применения в поиске средств «освоение без отчуждения»? Разве политика - единственная надежда спасения Севера, даже если речь идет о политике, цели и средства которой контролируются моральными ценностями? Может быть, Спасение Севера в Этике Севера?

2. Исследование экспертного потенциала этики Севера предполагает беспрестанный процесс рефлексии по поводу названных уже Сцилл и Харибд гуманитарной экспертизы. Вероятно, наиболее напряженное поле создается вокруг идеи сбалансированного развития. Освоив весь спектр этических оправданий и этической же критики этой идеи, вернемся к образному Принципу «освоение без отчуждения» как ориентиру экспертизы идеи сбалансированного развития и стоящего за ней многообразия парадигм.

Вскрывая возможность маскировки тенденций прогрессорства, скрытой "конкисты", высокомерия индустриальной цивилизации и т.п. в этически оправдывающих подходах, возможность морального догматизма, ригидности в критических оценках, нежелание-неумение принять как правомерное все разнообразие моральных систем в этосе Севера, поставим вопрос о сбалансированной аксиологии Севера. Именно в этом смысле мы полагаем продвинутой еще на один шаг нашу прежнюю гипотезу, согласно которой «сбалансированное развитие» - не просто сбалансированная экономика или сбалансированная политика, но аксиология, императивом которой является плюрализм моральных систем - прежде всего традиционной культуры и культуры индустриальной выражающийся в моральной реабилитации соответствующих им стратегий освоения. Не равнодушие к добру и злу, не «умывание рук» в отношении к борьбе явно неравных сил, но признание равноправия обеих форм образа жизни и природопользования. Этическое обоснование этой этноэкологической

парадигмы¹¹ - назначение этики сбалансированного развития как взаимодействия политической этики и этики Севера. Известно, что у стран задержавшегося "трансенса" в индустриально - урбанистическую цивилизацию был благотворный культурно-нравственный фон развития. Дело в том, что в аграрно-традиционных цивилизациях о некоей единой, свойственной всем ее культурно-региональным типам, нравственности мы вынуждены говорить не просто с большой осторожностью, но и в значительной мере условно.

Нет слов, синкретизм общественной жизни и общественного сознания, слабая выделенность отдельных их сфер и форм обеспечивают известное однообразие нормативноценностной регуляции поведения «традиционного человека». Но в то же время пестрота структуры сословно-статусных социумов, мозаика из различных и замкнутых каст, общин, корпораций, этноконфессиональных общностей сегментируют их нравственную жизнь, дробят ее за счет детализации, подробностей местных обычаев, нравов, церемоний, традиций. И все это - при высокой степени включенности каждого индивида в органические локальные коллективы и при низкой автономности всех этих индивидов.

Но при "исходе" из застойных традиционных форм социальной жизни и расшатывании коллективистского диктата начинает доминировать тенденция к универсализму. И тогда повышается удельный вес значений "современности", а затем и "постмодернистских" ценностей во всем огромном резервуаре всех наличных культурных значений и норм. Мы далеки от мысли, будто под тяжким герметическим "саркофагом" этой самой современности оказались навеки погребенными полные своеобразия, а подчас и нравственной силы, традиционные структуры потребностей, древних инстинктов, чувственности и способы их регуляции. В них содержится социально-организующая сила, и этот пласт сознания, собственно говоря, и не может быть вытеснен, разрушен до основания.¹² Но вместе с тем он и не может остаться незатронутым: пришлось ему потесниться, отступить в партикулярные сферы человеческого мировосприятия и поведения, сместиться на периферию сознания. В индустриально-урбанистической, рыночной, товарной цивилизации определенное сходство в технологическом базисе и образе жизни, в целевых установках, социаль-

¹¹ См.: *Крупник И.И.* Арктическая этноэкология. - М., 1989.

¹² См.: *Савчук В.В.* Новации и архаические элементы сознания. - Философские науки, 1991, N 10.

ных структурах и мотивации активности неминуемо приводит к доминированию тенденции к универсализации норм и ценностей, к известному смягчению цивилизационного плюрализма в культуре. Все чаще "малые" нормативноценностные системы оказываются всего лишь итогом последующей конкретизации норм, оценок, моральных идей "большой" системы и функционируют в качестве множества ее определенным образом связанных подсистем. Они удерживаются в ее орбите, препятствуя раздроблению общественной нравственности, превращению ее в конгломерат разномастных «приватных этик».

Несомненно при этом, что как развитие предложенного нами императива, так и его практическая реализация - это предмет экспертного творчества (имея в виду оба вида экспертизы - демократическую и меритократическую), этического мониторинга, конструктивной моральной критики на каждом этапе принятия политических и иных решений.

Ю.М.Федоров

ЭТИКА СЕВЕРА КАК КОСМОЛОГИЯ МОРАЛИ

Предметностью этики Севера выступает реальный этос субъекта, укорененного в онтологию Севера естественноисторическим образом. Теоретическая модель его морального менталитета может конструироваться способами, существенно различающимися как по мировоззренческим, так и методологическим основоположениям. Для западного типа рациональности традиционным стал объектный подход, превратившийся в господствующий на этапе классического развития науки. В конечном счете он основывается на редукции нравственного менталитета к так называемым объективным условиям человеческой экзистенции и стремится сформулировать такую систему норм, которая оказывается наиболее им релевантной.

Если человек не что иное, как совокупность внешних обстоятельств, условий и отношений, то его менталитет всего лишь их глубинная интериоризация и социализация, осуществляемые под регулятивным воздействием ценностно-нормативной системы. А потому объективно зафиксированные в строгом научном исследовании параметры экстремального существования человека в пространстве «белого безмолвия» и образуют тот эмпирический базис этоса, над которым легко надстраивается система нравственных императивов,

категорий и значений, составляющая семантический каркас этики Севера.

Объектный подход к моделированию нравственного менталитета интересен прежде всего тем, что совершенно не нуждается во введении в научный контекст самого ... человека. Известно, что на протяжении ряда десятилетий отечественную философию, да и не только ее, достаточно вспомнить позитивизм, Человек интересовал лишь в качестве особого объекта, наделенного сознанием, позволяющим адекватно отражать, воспроизводить другие объекты. Совершенно игнорировался Человек в качестве целостного и универсального Субъекта, наделенного в иерархии мироздания особым онтологическим статусом.

Отсутствие в диалектическом и историческом материализме, в том его виде, каким он представлен в традиционных марксистских разработках, категорий, фиксирующих особый онтологический статус человека, вполне логично объяснялось их адептами тем, что при рассмотрении истории в качестве объективного процесса в выделении подобного рода категорий нет никакой необходимости. Совершенно излишним при таком объектном подходе оказывается специальное выделение таких понятий, как субъект,¹³ культура, мораль, дух, душа и проч. «Есть основание утверждать, - писал М.Я.Ковальзон, - что в том случае, когда мы рассматриваем общество как объективно функционирующую и развивающуюся систему, в нем нет культуры как особого общественного явления.¹⁴ Такая позиция, как правило, подкреплялась ссылками на основоположников марксизма и чаще всего на К.Маркса. Развертывая классическую характеристику исторического материализма, он, как известно, в Предисловии к "Критике политической экономии", вполне обошелся без понятия "культура", поскольку, оно органически не вписывалось в "набор категорий исторического материализма, который характеризует общество именно как объективно-функционирующую и развивающую систему".¹⁵ Однако при этом, естественно, опускался вопрос

¹³ Келле В.Ж., Ковальзон М.Я. Важнейшие аспекты методологии социально-философского исследования. - Вопросы философии, 1980, N7, с.1/3.

¹⁴ Ковальзон М.Я. К вопросу о месте понятия "культура" в системе категорий исторического материализма. - Вопросы философии, 1978, N1, с. 132-133.

¹⁵ Там же.

о том, насколько система объективистских положений о мире как целом, не учитывающая огромный класс его существенных проявлений, может претендовать на статус мировоззренческой парадигмы.

Известно, что вопрос этот серьезно заботил самого К.Маркса, который, видимо, ясно сознавал всю ущербность и односторонность объектного подхода к реальности, оставляющего за рамками мирозерцания, может быть, самую существенную сторону мироздания. В «Тезисах о Фейербахе» он сетует на то, что предшествовавший материализм брал действительность или в форме объекта, или в форме созерцания, но не субъективно.¹⁶ Однако ни сам К.Маркс, ни его последователи так и не решились в центр мироздания поставить человека.

Объектному подходу противостоит субъектный, являющийся наиболее органичным и традиционным для восточного типа мирозерцания. Он исходит из того, что в самом менталитете человека уже содержится вся информация о прошлом, настоящем и будущем мироздания. Квинтэссенцию этого подхода мы находим у Н.Бердяева, последовательно противопоставляющего в своих работах объективации человечность. «По-настоящему, - пишет он, - существует лишь субъективный дух или дух, стоящий по ту сторону субъективного и объективного. Объективная духовность есть бессмысленное словосочетание. Духовность всегда "субъективная", она лежит вне объективации. Объективация есть как бы иссякание и омертвление духа. Духовность вне феноменального объективированного мира, она не из него развивается, она лишь прорывается в него... В истории мира мы видим объективацию духа. Но объективация противоположна трансцендированию».¹⁷ Как только во всеобщую картину мира органически вписывается субъект, наделяемый иерархией онтологических статусов, так сразу же "оживляется" огромный ряд понятий, фиксирующих разнообразные проявления его ментальной жизни, обретающих не только гносеологическую, но и мировоззренческую определенность. Мораль при таком подходе не просто одна из регулятивных систем поведения индивида в пространстве социальных отношений, а фундаментальная основа бытия, структурирующая мир.

Постклассический этап в развитии науки оказался сопряженным с

¹⁶ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Изд. 2, т.3, с.1.

¹⁷ Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. - Париж, 1931, с.150.

мучительными поисками того "пересечения" объектного и субъектного подходов, которое дает возможность в мировоззренческой схематике органично синтезировать величайшие достижения познавательных практик Востока и Запада. На пересечении этих подходов развивается, например, синергетика. От Востока синергетика восприняла и совершенствует идею целостности (все во всем) и идею общего закона, единого пути - пути Дао, - которому следует и мир в целом, и человек в нем. А от Запада она берет традиции анализа, опору на эксперимент, общезначимость научных выводов, их транслируемость через научные тексты. Синергетика основана на идеях целостности и мира, и научного знания о нем, общности закономерностей развития объектов всех уровней материальной и духовной организации, нелинейности (т.е. многовариантности и необратимости), глубокой взаимосвязи хаоса и порядка.¹⁸ Существенным недостатком синергетики, на наш взгляд, является то, что ее методологические и мировоззренческие установки все же ближе к объектному, нежели субъектному подходу. Это такой синтез двух основных тенденций в познавательной практике, который все же отдает приоритет Объекту над Субъектом. И это не случайно, так как синергетика призвана преодолевать крайности сциентизма, не поступаясь его основополагающими принципами и традициями. Чтобы устранить половинчатость в позиции синергетического взгляда на мир, необходимо встречное движение мысли, базирующееся не на категориях «чистого разума», а на образах мифологизированного сознания.

Этика Севера, на наш взгляд, должна осмысливаться и строиться с учетом особого онтологического статуса Субъекта в пространстве «белого безмолвия». Север может перестать быть "безмолвным" и заговорит языком универсальной морали, как только Исследователь соотнесет менталитет коренных его народов с их изначальным Протобытием. Но для этого необходимо предварительно построить некую «периодическую систему форм менталитета» Человека, крайними пределами континуума которого должны выступить «бесконечный субъект» и «бесконечный объект». Эта модель должна учитывать противоречивое единство двух основных тенденций, лежащих в основании динамики Бытия: объективирование субъекта и субъективирование объекта. На различных континуальных интервалах

¹⁸ В поисках нового мировидения: *И.Пригожин, Е.и Н. Рерихи*. - М.: Знание, 1991, с.8-9.

располагаются строго определенные формы менталитета, различающиеся степенью соотношения субъективного и объективного. Эта задача может быть косвенно решена построением модели семантического пространства человеческой экзистенции. «Отношение к миру человека в противоположность всем другим живым существам характеризуется как раз свободой от окружающего мира. Эта свобода включает в себя языковое строение мира. Одно связано с другим... языковое строение мира менее всего означает, что человек со своим отношением к миру загнан в схематизированный языком окружающий мир»¹⁹, - писал Х.Г.Гадамер.

Человек обладает иерархией сущностных сил: космических, родовых, социальных, природных. Различными уровнями своей субъективной целостности он одновременно укоренен во всех онтологических слоях бытия. Каждому из выделенных нами универсумов соответствует определенный вид менталитета, особый способ нравственной регуляции отношения между различными формами "Я" и "не-Я", как истинными, так и ложными (см.схему).

В Макрокосме человек укоренен в качестве сверхцелостного, бесконечного субъекта - микрокосма. В пределах космического универсума микрокосм, по мнению П.Флоренского, является равноценным и равномошным макрокосму. В связи с тем, что оба они бесконечны, совершенно лишено смысла выяснение того, что есть частью чего. Да и объемы понятий (протопонятий), фиксирующих сущность «абсолютного Я» и «абсолютного не -Я», релятивны и взаимозаменяемы, их можно менять местами, обозначать человека "макркосмом", а действительность, мир - "микрокосмом". Это отношения двух бесконечных величин.

Способом укоренения микрокосма в макрокосме (или наоборот) выступает свобода, являющаяся «безосновой основой» протобытия человека. Это такое протопонятие, у которого трансцендентная валентность стремится к бесконечности, а актуальное содержание - к нулю. Свобода укоренена в ничто, в пустоту (Н.Бердяев), а потому является «исходным пунктом» .всеобщего креативного процесса. Пустота содержания свободы («онтологический вакуум») - это тотальность непроявленных эманацией и человеческой историей разнородных слоев бытия. Свобода предшествует становлению человека как феномена. «Существование человека относится к его сущности иначе, чем существование вещей мира - к их сущности,-

¹⁹ Гадамер Х.Г. Истина и метод. - М., 1988, с.514.

Семантическое пространство морали

Космология морали ▼	Антропология морали ▼	Социология морали ▼	Биология морали? (Биоэтика) ▼
СИМВОЛЫ (Трансцендентные) значения	Эвалюативные символы	Прескриптивные символы	Дескриптивные символы
Трансцендентные ценности	ЦЕННОСТИ (Эвалюативные значения)	Прескриптивные ценности	Дескриптивные ценности
Трансцендентные нормы	Эвалюативные нормы	НОРМЫ (Прескриптивные значения)	Дескриптивные нормы
Трансцендентные знания	Эвалюативные знания	Прескриптивные знания	ЗНАНИЯ (Дескриптивные Значения)
▲ Космический универсум (Абсолют)	▲ Человеческий универсум (Род)	▲ Социальный универсум (Социум)	▲ Природный универсум (Натура)

писал Ж.П.Сартр. - Свобода человека предшествует его сущности, она есть условие, благодаря которому последняя становится возможной, сущность бытия человека подвешена в его. свободе. И так, то, что мы называем свободой, неотличимо от бытия "человеческой реальности". О человеке нельзя сказать, что он сначала есть, а затем - он свободен; между бытием человеке и его свободобытием нет разницы». ²⁰ Ж.П.Сартр проецирует свое универсалистское представление о свободе на все человеческое бытие - это явная натяжка. Тако-

²⁰ Сартр Ж.П. Бытие и ничто (извлечения). - В кн.: Человек и его ценности. Ч. 1. - М., 1988, с.98-99.

вой свобода является лишь в пределах космического универсума. Важно здесь осознать, что космологический генезис человеческого существования связан с порядком свободы, а не с порядком необходимости.

Семантическим инвариантом свободы, "программирующим" отношения протобытия бесконечного субъекта, выступает знак с бесконечным числом значений (по выражению А.Лосева, «бесконечный знак»), каким является символ. Символ - семантическая монада, посредством которой Человек систематически трансцендирует себя в Абсолют. Мощная смысловая энергетика целостного Логоса, Слова, Символа идет на устранение Хаоса как во "внутреннем", так и во "внешнем" мире микрокосма. Космической сущности человека органически соответствует некая совокупность неявных, непроявленных протофеноменов морали (трансцендентные ценности), выступающих предметностью для космологии морали, основу которой составляет нравственная парадигма свободы.

Космология морали трансрациональна и трансцендентна, так как ее содержанием выступает бесконечная, безмерная свобода, а семантической формой - бесконечный знак. Она составляет высший срез менталитета Человека, выступающего по отношению к его радио одной из форм непознаваемого, бессознательного. Как писал Н.Бердяев, «в глубине бессознательного человек выходит за границы сознания и приобщается к космическим стихиям»²¹. Лишь в форме откровения Логоса трансцендентная мораль смутно и неявно присутствует в человеческой интенции, наведенной интенсивным трансцендированием. «Первую идею, естественно, составляет представление о самом себе как абсолютно свободном существе, - писал Гегель. Одновременно со свободным, сознающим себя существом возникает целый мир - из ничего - единственно истинное и мыслимое творение из ничего... вопрос состоит в следующем: какова структура мира как моральной сущности».²² Космология морали, таким образом, призвана служить обнаружению и проявлению тех абсолютных начал в менталитете человека, которые конституируют его в качестве демиурга не только своей собственной истории, но и истории Вселенной, достраивающего макрокосм своей деятельностью "до-верху"

²¹ Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. - Париж. 1931, с. 138.

²² Гегель. Работы разных лет. Собр. соч. в 2-х томах, Т.1. - М.: Мысль, 1973, с.211.

до ноосферы.

Если Свобода - «антологический вакуум», то Символ - это «семантический вакуум». Вся человеческая история не что иное, как процесс "распаковывания" онтологического и семантического вакуума, заполнения пустоты Свободы и Символа проявленными структурами Бытия и Менталитета. Распаковывая, развертывая²³ онтологический и семантический континуумы, субъект достраивает Бытие до его нижних пределов, до элементарного кванта пространства и времени, то есть до своего собственного полного и абсолютного Небытия.

Человеческий универсум (Род) - это второй онтологический слой бытия субъекта, исторически проявляющийся в процессе распаковывания, развертывания протофеноменов первичного бытия человека. В родовом универсуме человек укоренен уже не в качестве бесконечного субъекта микрокосма, а в качестве целостного субъекта. Содержанием отношений между целостными субъектами в пределах их общей родовой определенности выступает уже не свобода, а добро, семантическим инвариантом которого являются не символы культа, а ценности культуры.

Генетически добро связано со свободой, а ценности - с символами. Более сложная знаковая монада содержит в себе в неявном, непроявленном виде менее сложные семантические образования, ее латентная внутренняя структура организована по принципу матрешки (см.схему). Символ в качестве трансцендентного значения содержит в себе неявные «трансцендентные ценности», «трансцендентные нормы» и «трансцендентные знания», то есть весь нераспакованный семантический континуум. Явные ценности - это проявленные куль-

²³ Кузанский Н. писал: «В человечности человеческим образом, как во Вселенной универсальным образом, развернуто все, раз она есть человеческий мир. В ней же человеческим образом и свернуто все, раз она есть человеческий бог. Человечность есть человечески определенным образом единство, оно же и бесконечность, и если свойство единства - развертывать из себя сущее, поскольку единство есть бытие, свертывающее в своей простоте все сущее, то человек обладает силой развертывать из себя все в круге своей области, все производить из потенции своего центра. Но единству свойственно еще и ставить конечной целью своих развертываний самого себя, раз оно есть бесконечность (Кузанский Н. Соч. в 2-х томах, т.1. - М.: Мысль, 1979, с.260).

турой «трансцендентные ценности» культа. Эвалюативные значения - это символы, утратившие свою трансцендентность. Такой принцип организации внутренней структуры характерен и для иных семантических монад: ценностей и норм. Явные знания по своей внутренней структуре унитарны и генетически связаны с иерархией неявных, "внеаучных" знаний (трансцендентные знания, эвалюативные знания, прескриптивные знания).

В основании процесса актуализации человеком своих родовых сущностных сил лежат добродетель и ценности. Парадигма добра интегрирует собой всю совокупность феноменов нравственности («эвалюативные значения»), составляющих основу антропологии морали.

По отношению к космическому универсуму (Абсолют) человеческий универсум (Род) выступает в качестве «вложенной целостной системы» и существовать может лишь будучи органически интегрированным в первый.²⁴

"Вложенные" системы в синергетике - это части (подсистемы) других, более универсальных и целостных систем. Они составляют промежуточные уровни сверхсложных, иерархически организованных целостностей и, как подчеркивает И.Пригожин, являются открытыми системами, способными поддерживать свое существование, регулярно обмениваясь энергией и информацией с другими, более всеобъемлющими системами. Космический универсум - открытая, но не "вложенная" целостность. В качестве протобытия он самодостаточен для существования сверхцелостного субъекта. Все иные "вложен-

²⁴ И.Пригожин пишет: «Сегодня интерес направлен не на системы, находящиеся в состоянии равновесия, а на те, которые взаимодействуют с окружающим миром через поток энтропии. Здесь заключается существенное отличие от описаний классической механики. В термодинамике мы имеем дело с "вложенными" системами: взаимодействие их с окружением через поток энтропии играет важную роль. Это сближает их с такими объектами, как города или живые системы, которые могут существовать только на основе своей включенности в окружающий мир. (Пригожин И. Природа, наука и новая рациональность. - В сб.: В поисках нового мировидения: И.Пригожин, Е. и- Н.Перихи. - М.:Знание, 1991, с. 33)

ные” универсумы в состоянии быть «средой обитания» субъекта лишь в той мере, в какой они интегрированы друг в друга (низшие в высшие), и в конечном счете - в космический универсум, и главное - естественным образом.

Социальный универсум (социум) - третья историческая «онтологическая ниша» человека, в которой он укоренен в качестве нецелостного частичного субъекта. В единую социальную целостность нецелостные субъекты интегрируются посредством норм должностования («прескриптивные значения»), являющихся компонентами социальной технологии (формальная культура). Нормы должностования - эпифеномены морали, сопутствующие социетальным процессам (экономическим, политическим, технологическим и проч.). Если микрокосм укореняется в макрокосме посредством трансцендирования, а целостный субъект - в человеческом роде за счет актуализации, то нецелостный субъект укореняется в социуме процессом целенаправленной социализации. Нормативы должностования, составляющие основу социализации, выступают предметностью для социологии морали. Социальный универсум по отношению к человеческому универсуму (Роду) выступает в качестве “вложенной” системы.

Если космический универсум (Абсолют) - высший онтологический слой бытия человека, то природный универсум (Натура) - его самый низший уровень, срез, выступающий “вложенной” системой по отношению к социальному универсуму («органическое тело социума»). В нем человек укоренен в качестве “объективированного субъекта”, наделенного сознанием, что существенно отличает его от других природных объектов. В качестве природного существа, «разумного животного» человек достигает того предела объективизации, за которым утрачивает не только космическую сущность,²⁵ «подвешенную к свободе», но и родовую и социальную сущности, так как в этой онтологической нише господствует порядок необходимости.

²⁵ «Пусть человек есть разумное животное, - писал Н.Бердяев. - Но ни разум в нем, ни животное не есть специфически человеческое. Проблема человека подменяется какой-то другой проблемой. Еще более несостоятелен натурализм, для которого человек есть продукт эволюции животного мира. Если человек есть продукт космической эволюции, то человека, как существа отличного, ни из чего нечеловеческого не выводимого и ни на что нечеловеческое не сводимого, не существует» (Бердяев Н. О назначении человека. - Париж, 1931, с.60).

Выступая производной от законов естественной необходимости, «мерная свобода» человека начинает тотально зависеть не только от того, насколько он познал и дескриптивизировал их, но и насколько он сумел адаптироваться к их жестким требованиям. Облекая законы естественной необходимости в форму законоположений науки, человек в качестве «гносеологического субъекта» выступает всего лишь посредующим звеном между «объективной диалектикой» и «субъективной диалектикой», выполняя тем самым по отношению к природе роль "средства" ее самопознания, самоопознания. В основе процесса дескриптивизации лежит «явное знание» - конечный продукт энтропии целостного ряда сложных семантических монад: символов, ценностей, норм. Объективность «явного знания» заключается в том, что оно оказывается полностью очищенным от всего субъективного, человеческого, а потому и не "нуждается" в подпорке какой-либо из категорий универсума морали. Знание столь же неморально, как мораль везнаниева.

В последние годы усиленно ведутся споры о биоэтике (биология морали?), в пользу которой якобы говорят факты, свидетельствующие о том, что животным присущ альтруизм и некоторые иные нравственные качества. Такой подход может быть признан обоснованным, если «природный универсум» рассматривать именно как "вложенную" систему, подпитывающуюся не только энергетикой человеческого рацио, но и человеческого духа. Ведь "человечность", противостоящая "объективизации", растворена во всем сущем. Именно она по отношению к целостному мирозданию выполняет креативную и негэнтропийную функции. Важно иметь в виду, что не объективизация лежит в основании генезиса "человечности", а, напротив, "человечность" под воздействием энтропийных процессов все более и более объективируется. Космическая этика не есть результат эволюции биоэтики, напротив, последняя является как бы обратной проекцией первой. Кстати, плоскую модель, семантического пространства человеческой экзистенции (см.схему) можно представить и трехмерной, достроив до "кубика". Тогда природный и космический универсумы предстанут в ней как "перевертыши" пространства человеческого Духа. Генотип - не что иное, как природное инобытие Логоса, содержащее в себе Код Протоморали, не проявленный вовне процессами актуализации и социализации. Если не понимать человеческую мораль в качестве некоторой совокупности субъективаций «объективной нравственности», якобы имплицитно содержащейся в "натуре", то есть если вести ее генезис не из порядка Свободы,

а из порядка Необходимости, то мы вновь в который уже раз соскользнем на объективистский путь анализа проблемы.

Человеческая история может рассматриваться как последовательный процесс распаковывания, развертывания онтологических и знаковых структур, изначально содержащихся в неявных, непроявленных формах в Свободе - «онтологическом вакууме» и Символе - «семантическом вакууме». Но Человек своей экзистенцией формирует не только истинное, но и ложное бытие, не только истинное, но и ложное сознание, в структуре его менталитета всегда можно обнаружить не только истинные, но и ложные Я. «Глубинное Я» человека связано с духовностью, - писал Н.Бердяев. - Дух есть начало синтезирующее, поддерживающее единство личности. Человек должен все время совершать творческий акт в отношении к самому себе. В этом творческом акте происходит самосозидание личности. Это есть постоянная борьба с множественностью ложных "Я" в человеке. В человеке хаос шевелится, он связан с хаосом, скрытым за космосом. Из хаоса этого рождаются призрачные, ложные "Я". Каждая страсть, которой одержим человек, может создавать "Я", которое не есть настоящее "Я". В борьбе за личность, за подлинное, за глубокое "Я" происходит процесс распада - это есть вечно подстерегающая опасность - и процесс синтеза, интеграции».²⁶

Ложные онтологические, семантические и ментальные формы порождаются человеком в процессе искусственного, а главное - насильственного запаковывания, свертывания высших слоев экзистенции в низшие. «Склонность человека к объективации с трудом преодолима, - подчеркивал Н.Бердяев, - на ней покоились все царства в мире, на ней покоились все языческие религии, связанные с племенем и государством-городом».²⁷

Человеческая история - это противоречивый процесс естественного, ненасильственного распаковывания семантико-онтологического вакуума, связанного с последовательным присвоением человеком своих космических, родовых, социальных и природных сущностных сил, и искусственного, насильственного запаковывания во "вложенные" онтологические и семантические системы всего целостного континуума форм бытия и менталитета. При определен-

²⁶ Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. - Париж, 1931, с.152.

²⁷ Там же, с. 144.

ных условиях этот процесс может вырождаться и вести к гипертрофии в структуре сущностных сил человека (антропоцентризм, социоцентризм, природоцентризм-наукоцентризм). На схеме ложные семантические формы расположены в верхнем правом углу и ограничены пунктиром.

Универсум морали - это совокупность истинных и ложных форм нравственности, программирующая укоренение Человека различными уровнями своей целостности и менталитета в иерархию истинных и ложных онтологических слоев Бытия, в его Гармонию и Хаос. К истинным формам нравственности относятся:

1. Космология морали, основу которой составляют трансцендентные значения (символы культа) и процесс самотрансцендирования Субъекта в Абсолют (парадигма свободы).

2. Антропология морали, базирующаяся на эвалюативных значениях (ценностях культуры) и процессе самоактуализации целостного субъекта в человеческий род (парадигма добра).

3. Социология морали, основывающаяся на прескриптивных значениях (нормах социальной технологии) и процессе социализации нецелостного, частичного субъекта, позволяющих ему систематически реинтегрироваться в социум (парадигма долга).

К неистинным (ложным) формам нравственности относятся те, которые систематически реинтегрируют человека в различные ложные общности (институты):

1. Псевдоантропология морали, претендующая собой заменить космологию морали и опирающаяся на «эвалюативные символы» и гиперактуализацию, превращающую Культ в Кумира, замещающую Абсолют Родом.

2. Псевдосоциология морали, претендующая заменить собой космологию и антропологию морали, опирающаяся на «прескриптивные символы», «прескриптивные ценности» и на гиперсоциализацию, замещающую Абсолют (Микрокосм) Культурой Личности (вернее, культурой функции, венчающей собой социальную иерархию, отсюда культ монарха, диктатора, генсека и пр.), а Род - Социальным Институтом, то есть лжеобщностью.

3. Дескриптология морали (дескриптивная этика), претендующая в качестве «подлинно научной» заменить собой космологию, антропологию и социологию морали, опирающаяся на ложные «дескриптивные символы», «дескриптивные ценности», «дескриптивные нормы» и гипердескриптивизацию, замещающую Абсолют, Род и Социум культом Рацио, стремящаяся запаковать всю тотальность чело-

вечности в элементарный дескриптивный знак и тем самым наделить Субъект статусом Объекта.²⁸

К сожалению, узкие рамки статьи не позволяют более полно развить выдвинутые нами концептуальные положения, вне которых трудно обосновать место и роль Этики Севера во всеобщем Универсуме Морали. Итак, общий континуум Универсума морали вмещает в себя различные формы нравственности, детерминированные процессом распаковывания (запаковывания) человеческого менталитета. Его крайними пределами выступают, с одной стороны, Бесконечный Субъект (Абсолют, Микрокосм), Символ, Порядок Свободы, а с другой стороны - Бесконечный Объект, Дескриптор, Порядок Необходимости. Универсум морали оказывается сбалансированным лишь в случае, если составляющие его подсистемы иерархизированы под приоритеты развития и функционирования высших форм нравственности. И, напротив, несбалансированным универсум морали выступает в случае нарушения естественной иерархии форм нравственности (гипертрофированное развитие низших уровней морали за счет искусственного разрушения высших) либо их замещения ложными ментальными структурами. В такой ситуации ложные нравственные символы, ценности и нормы преобладают над истинными, что свидетельствует о духовной деградации Субъекта.

Реально сопоставимыми в сравнительном этическом исследовании могут быть лишь внутренне сбалансированные целостные моральные системы вне зависимости от того, какую степень распакованности континуума нравственных значений они собой представляют, ведь, как утверждал Плотин, в процессе эманации порождающая система становится даже более целостной и органич-

²⁸ Процедура конституирования квазиреальности в качестве подлинной реальности и наделения субъекта статусом объекта в английской социологии получила название реификации. «Реификация человеческих феноменов, - пишет Д.Силвермен, - происходит вследствие использования социального мира как средства и как темы исследования. Рассмотрение социально-организуемых категорий как "внешних" объектов, подобных физическим, характерно для обыденного мышления... Реификация социальных феноменов - отношение к ним как к объектам - это продукт "естественной" установки повседневной жизни, в которой мир представляется совокупностью объективированных типизаций, жестких и реальных» (Сб.: Новые направления в социологической теории. - М.: Прогресс, 1978, с.303, 277).

ной. И, напротив, когда порождаемая система стремится избавиться от статуса "вложенной" за счет искусственного инкорпорирования порождающей, продуцируя ложные онтологические и ментальные структуры, сравнительное этическое исследование оказывается практически невозможным, здесь открывается поле деятельности для этической конфликтологии.

Предлагаемый нами подход дает возможность соотносить между собой различные нравственные системы, порождаемые противоречивой человеческой историей. Для того, чтобы соотнести между собой хотя бы две взаимодействующие моральные системы, необходимо предварительно выявить их место и роль во всеобщем Универсуме Морали. В данном конкретном случае вполне обоснованной, на наш взгляд, является фиксация места нравственного менталитета народов Севера в левой части континуума семантических форм нравственности, что позволяет его конституировать в основном в качестве космологии морали, а следовательно, и соотносить с нравственными менталитетами иных народов и этносов, находящихся на более продвинутых этапах распаковывания (запаковывания) семантического и онтологического континуумов, строго определенным образом. Это имеет не только сугубо теоретическое, но и культурологическое и социально-политическое значение.

Пытаясь выявить то значимое в способах укоренения, что отличает жизнедеятельность народов Севера от представителей иных народов, осуществляющих "повторное" освоение природных богатств региона, было высказано предположение, что первые рассматривают территорию как "ландшафт", а вторые - как "недра".

Этносы Севера укоренены не в ландшафт, а в ойкос, в дом, каким для них является целостный космический универсум. «Дом, который сам по себе является слепком Космоса, - справедливо считает И. Н. Гемуев, - объективно основан на его принципах. Допустимо говорить о "тиражировании Космоса". До тех пор, пока индивидуум пребывает в отцовском доме, он встроен в его систему. Строительство же собственного дома предполагает воссоздание комплекса мировоззренческих стереотипов, а строителя приравнивают к демиургу».²⁹

Формирование собственного дома на трансцендентных, трансрациональных основаниях выражает стремление протосубъекта обрести ощущение собственной встроенности в космический миропорядок,

²⁹ Гемуев И.Н. Мировоззрение манси. Дом и Космос. – Новосибирск: Наука, 1990, с.191.

подтвердить свое соответствие ему.

Конституирование этики Севера в качестве модальности космологии морали позволяет выявить не только ее особую ментальную природу и феноменальное онтологическое основание, но и понять специфические особенности той "практики", в рамках которой Человек и Космос воспроизводятся друг в друге. Этой практикой выступает трансцендирование. Космологический протосубъект - самотрансцендирующееся существо. Протофеномены морали функционируют лишь в рамках практики трансцендирования, посредством которой протосубъекты систематически воспроизводят космологические условия своего существования и соответствующую им форму ментальности.

В своем исследовании "Непостижимое" С.Л.Франк выявляет два основных вида трансцендирования: "во-внутри" и "во-вне". Трансцендирование "во-внутри", или вглубь, по Франку, это способ, каким "самость" покидает саму себя и укореняется в высшем, абсолютном.³⁰ Трансцендирование "во-вне" - это выход за внешние границы "Я" в "Ты" или другое "Я".³¹ В рамках разрабатываемой нами концепции морали как универсума эти понятия носят несколько иную смысловую нагрузку. В отличие от С.Л.Франка под трансцендированием "во-внутри" мы понимаем выход Субъекта к «внешним границам» космического универсума, связанный с необходимостью его достраивания "до-верху", до антропокосмической целостности, то есть до ноосферы. Трансцендирование "во-вне" - это выход за пределы нижней границы космического универсума, в иные универсумы, хотя и "вложенные", но еще непроявленные и связанные с "условным" распаковыванием семантикоонтологического вакуума до элементарного кванта пространства и времени, то есть продвижение в направлении нижней границы природного универсума.

Трансцендирование "во-внутри" оперирует целостными нерасчлененными символами и основано на выявлении мощной смысловой энергетики бесконечного знака. При этом содержание символа становится еще более "пустым", способным втянуть в «черную дыру», в «семантический вакуум» бесконечного знака всю тотальность трансфеноменальности ноосферы, порождаемой креативной деятельностью Микрокосма. Посредством трансцендирования более "пустым" оказывается и «онтологический вакуум» Свободы, воспроизводящей Абсолют в качестве трансфеноменальной реальности,

³⁰ Франк С.Л. Сочинение. - М.: Правда, 1990, с. 410.

³¹ Там же, с. 326.

укореняясь в которую, Человек выполняет свою космологическую функцию, связанную с поддержанием уровня негэнтропии в микро- и макрокосмах, с защитой их целостности от разрушительных воздействий со стороны макро- и микрохаосов.

Не северные этносы должны интегрироваться в человечество (антропоцентристски ориентированная идеологема), а человечество, социум и распакованная «гносеологическим субъектом» природа должны со временем реинтегрироваться в Космос, являющийся привычным домом, ойкосом для северных этносов. У хантов есть поговорка, что с последним хантом погибнет Человек (хант в переводе означает человек). Она близка к истине. Действительно, с гибелью этноукорененного в Север Субъекта с неизбежностью начнутся деградиционные процессы в Человеке как Роде. Как только тонкая пленка ноосферы, столетиями формировавшаяся им систематическим трансцендированием, будет окончательно разрушена репрессивной социальной и промышленной технологией «человека разумного», Микрохаос поглотит Макрокосмос. Стык Космоса и Человека, сколь бы технологически могущественным последний ни был, обеспечивается не Рацио, а Логосом. От губительных влияний друг на друга Космоса и Человека предохраняет особый «трансцендентный экран», одна сторона которого называется Табу, она не дает внешнему космосу быть поглощенным Микрохаосом, а вторая - Тотем-защищает Человека от Макрохаоса. Север не просто географическая часть Земли, но особая «трансцендентная зона», экранирующая и Космос и Человека от Неумной склонности Рацио к тотальному запаковыванию и объективированию сущего в безжизненные логические структуры. Как только окончательно будет снято Табу на святая святых - на целостность Космоса и нецелостный, частичный субъект инкорпорирует (проглотит, проест) Тотем, репрезентирующий собой Абсолют, то есть лишится способности к трансцендированию, с неизбежностью наступит Апокалипсис.

Парадигма свободы, составляющая основу космологии морали, воспроизводится лишь в рамках трансцендирования "во-внутрь". Принципом этой формы морали выступает принцип «свобода ради свободы». В моральной парадигме свободы в качестве центральной принимается максима: нравственно все то, что способствует коэволюции Человека и Космоса в, органическую и универсальную целостность - ноосферу. Этому принципу подчинена экзистенция человека, он лежит в основании таких его интуиций, как «смысл жизни», «счастье».

Счастье в космологизме - это переживание человеком полноты протобытия в качестве космического, универсального существа, преодолевающего своей креацией зависимость от косной необходимости (хаоса), обретающего свободу на пути созидания космоса (ноосферы). Счастье здесь не является чисто субъективным переживанием и предстает своеобразным отражением гомоморфизма двух гармоний: человеческой и космической. Счастье - нравственное состояние персонализирующегося универсума,³² то есть человека, обретающего свои универсальные способности к трансцендированию Себя в Абсолют. Вне процесса самотрансцендирования не может быть ни смысла жизни, ни счастья. Вот почему космологическая этика предписывает предельную корректность в определении принадлежности случайной находки. Как пишет И.Н.Гемуев, даже невольная узурпация не принадлежащего человеку "счастья", по представлениям манси, неминуемо оборачивается гибельными последствиями из-за противоречия между находкой, с ее мощной семантической нагрузкой, и человеком, совершившим неверный поступок.³³

Все нравственные протокатегории в парадигме свободы наполнены "космическим" содержанием. Совесть, например, это не интериоризованный внешний контроль, какой она конституируется в социологизме, и не просто совместная весть "Я" и "Ты" о ценности события, совместного бытия, какой она предстает в антропологизме, а «Зов Вечности», интенция микрокосма в макрокосм, процесс внутреннего определения свободы побуждающие человека самотрансцендироваться в Абсолют.

Трансцендированием "во-внутри" человек не только достраивает себя до Космоса, но и Космос достраивает до Себя, то есть порождает ноосферу как нечто, не содержащееся до Него в Мироздании.

Трансцендирование "во-вне" - это как бы обратное движение человеческой интенции по «ступенькам выделения» от верхней к самой нижней, в условную плоскость мироздания, в которой бытие и мента-

³² «Если у человечества есть будущее, - писал Тейяр де Шарден, - то оно может быть представлено лишь в виде какого-то гармонического примирения свободы с планированием и объединением в целостность ... Существует лишь необратимо персонализирующий универсум, способный вместить в себя человеческую личность» (*Тейяр де Шарден. Феномен человека*. - М.: Наука, 1987, с. 222,227).

³³ *Гемуев И.Н.* Мироззрение манси. Дом и Космос. - Новосибирск: Наука, 1990, с.168.

литет оказываются окончательно "распакованными", "проявленными", "развернутыми". Движение это столь же многоступенчато, сколь иерархична сама патентная структура бесконечного знака - символа. Первой его "ступенькой" выступает процедура по "проявлению" неявных смыслов человеческого самобытия, запакованных в «трансцендентных ценностях».

Неявно содержащиеся в символах трансцендентные ценности выполняют функцию очеловечения космоса и космизации человека. В отличие от них проявленные ценности культуры призваны очеловечивать человека. В ценностной амальгаме символической реальности человек обнаруживает отражение не своего собственного облика, а лика Вечности. Способность из семантического вакуума Символа извлекать ценностные смыслы своего космического существования присуща лишь самотрансцендирующему субъекту. Если посредством нерасчлененного символа он укореняется в конвергентной космической среде, то посредством неявно содержащихся в нем трансцендентных ценностей он укореняется в другом субъекте, как и он, выполняющем космологическую функцию. Трансцендентные ценности - это неявный семантический инвариант отношений между субъектами как микрокосмами. Это, если можно так выразиться, ценности антропокосмического сообщества.

В антропологизме содержанием отношений между целостными субъектами выступает добродетель. В космологии морали добро не является самодостаточной нравственной категорией, оно здесь производно от свободы. Свобода не только трансонтологическая, но и трансморальная протокатегория, так как неявно содержит в себе свое иное - добро. Отношения между микрокосмами строятся по принципу «добро ради свободы». Высшим проявлением добродетели выступает такая совокупность действий и поступков по отношению к другому субъекту, которая в состоянии подвести его к самотрансцендированию в абсолют, то есть побудить его взвалить на себя «бремя свободы». Добро не должно препятствовать креативному процессу, творчеству, и в отличие от антропологизма в космологизме оно является "мерным", его мерой выступает "безмерная" свобода. «Добро, враждебное творчеству, - писал Н. Бердяев, - демонично, в нем, демоническая тяжесть и мертвенность... Истребление творчества во имя добра, во имя закона морали - страшная

реакция».³⁴ В ненецкой мифологии верховное божество Нум свои добрые дела сверяет с целостным состоянием космоса. Некогда Нга пожаловался свояку Нуму на темноту нижнего мира, вследствие которой он постоянно натывается на острые углы своего жилища - семь слоев вечной мерзлоты, и Нум подарил ему для освещения солнце и луну. Однако без света стали гибнуть люди и животные на земле. Тогда Нум отобрал подаренные ранее светила и возвратил их на землю.³⁵

Трансцендирование "во-вне", оперирующее неявными трансцендентными ценностями и добродетелями, мерой которого является «безмерная свобода», способствует систематической реинтеграции микрокосмов в антропокосмическую общность, основной функцией которой выступает космологическая функция, связанная с воспроизводством бесконечного в конечном, абсолютного в релятивном и пр. Этим оно существенно отличается от процесса актуализации в антропологизме, воспроизводящем посредством ценностей и принципа «добро ради добра» человеческое в человеке, и от процесса социализации в социологизме, воспроизводящем социальное в человеке посредством принципа нормативной морали «добро ради долга».

Следующей ступенью трансцендирования "во-вне" выступает "проявление" неявно содержащихся в символах «трансцендентных норм». Это нормы трансдолженствования, гипердолженствования человека, но не по отношению к социуму, как это имеет место в социологизме, и не по отношению к человеческому роду, как это наблюдается в антропологизме, а по отношению к Космосу. Таким образом, протокатегория Свобода не только трансонтологическая и трансморальная, но и транссоциальная категория. Она содержит в себе космологическое долженствование («долг ради свободы»), кумулирующее активность протосоциума на выполнение требований, исходящих из космической сущности человека. «Трансцендентные нормы», неявно присутствующие в Табу,³⁶ регулируют выполнение

³⁴ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. - М.: Правда, 1989, с. 476-477.

³⁵ Хелимский Е.А. Нум. - Мифологический словарь. - М.: Советская энциклопедия, 1990, с.397.

³⁶ «Хотя табу, - пишет Л.Я.Штернберг, - на известной степени развития часто являлось синонимами долга, закона, права и т.д., но... табу было только формой, в которую эти последние облакались, объективной санкцией их» (Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. - М., 1984, с. 190).

человеком своей космической функции. Человек обязан пожертвовать своей жизнью лишь во имя спасения Космоса, а следовательно, и Себя самого как Микрокосма. Сюжет о жертвенности во имя целостности Космоса порой встречается и у современных мыслителей. Видимо, это "атавизм" космологического протосознания. «В какой-то очень высокой точке своего развития, - писал незадолго до смерти Э.Ильенков, - мыслящее существо, исполняя свои космологический долг и жертвуя собой, производит космическую катастрофу, вызывая процесс, ведущий к возрождению умирающих миров ... Человечество сможет исполнить свой великий долг перед природой».³⁷ Подобного рода интерпретация сущности долженствования вряд ли придет в голову гуманистически или тем более политически ориентированному деятелю. Классический категорический императив Канта «долг ради долга» здесь замешен космологическим императивом «долг ради свободы».

Трансцендирование "во-вне", оперирующее трансцендентными нормами и космологическим долженствованием, способствует условной реинтеграции субъектов в протосоциум, основной функцией которого выступает не воспроизведение социального в индивидуальном, а последовательная космизация протосоциального в нем, кумулирующая совокупную жизнедеятельность под приоритеты складывающейся ноосферы.

Последней «семантической матрешкой», содержащейся в символе, выступает «трансцендентное знание» - дескриптивное ядро бесконечной знаковой монады. Это протоязык мироздания. Известно, что мистика не основывается на рациональных суждениях, а применяет такую форму познавательной интенции, которая органически вплетается в практику трансцендирования, опирающуюся на веру в Абсолют. Свобода, таким образом, не только трансонтологическая, трансморальная, транссоциальная, но и трансрациональная протокатегория, содержащая в себе «свое иное» - порядок Необходимости, фиксируемый посредством неявных дескриптивных значений. Трансцендирование "во-вне", оперирующее «трансцендентными знаниями» - это первичная вненаучная познавательная практика. В связи с кризисом, переживаемым сциентистски ориентированной гносеологией, именно эта форма вненаучной познавательной практики привлекла к себе внимание методологов. Выдвигая вполне плодотворную идею

³⁷ *Ильенков Э.В.* Космология духа. Роль мыслящей материи в системе мирового взаимодействия. - Наука и религия, 1988, №9, с.18-19

обнаружения некоего первоязыка представления знаний, своеобразного знаниевого эсперанто, на котором могли бы работать глубинные семантические структуры человека, утверждается, что необходимо двигаться не по пути усложнения логических, строго формализованных структур, а скорее - от них.³⁸ На наш взгляд, эта проблема может быть решена, но не за счет дескриптивизации неявного трансцендентного знания, а путем предельного расширения самой практики трансцендирования.

Космология морали - совокупность протофеноменов нравственности, существующих лишь в рамках практики трансцендирования, являющейся способом распаковывания семантического и онтологического континуумов, имплицитно содержащихся в Символе и Свободе. Они невозпроизводимы в рамках иных практик, таких, как актуализация (антропологизм), социализация (социологизм), дескриптивизация (сциентизм). Человек в состоянии не только выжить, но и органично интегрироваться в «белое безмолвие» Севера при условии, если сможет трансцендентно к нему относиться. Все иные внетрансцендентные, тем более сугубо рациональные, способы укоренения губительны не только для Человека, но и для Космоса.

Приполярный Север - не столько часть Природы, сколько часть Космоса, и человек, укорененный в него органическим образом, ограничен в деятельности по распаковыванию онтолого-семантического вакуума "рамками" космического универсума. Свобода - космологическое протобытие Человека, а Символ - древнейшая семантическая монада, протоязык, на котором ведется диалог между Человеком и Космосом. В условиях Севера этот диалог должен длиться бесконечно, иначе навсегда оборвется ментальная связь с Абсолютом, и тогда Апокалипсис окажется естественной карой за отказ человека от своей космической сущности. Принципиально на Севере возможно существование лишь трансцендирующего Субъекта, антропокосмического сообщества. Такова Судьба и великая Миссия приполярных народов. Шеллинг считал, что символическая реальность не итог, а предпосылка, исходный пункт человеческой истории. Первичный миф - это с самого начала выпавший народу жребий, определяющий его

³⁸ Выступление В.П.Зинченко. - Проблема представления знаний в компьютерных системах (материалы «круглого стола»). - Вопросы философии, 1987, N 1, с. 58.

начальное бытие.³⁹ Но в нем всегда содержится и упоминание об апокалипсисе. Апокалипсисом для народов Севера выступает даже не применение промышленной технологии, взламывающей все семь слоев вечной мерзлоты⁴⁰ для «изъятия природных ресурсов», но даже их насильственная интеграция в так называемое культурное пространство современной цивилизации. По отношению к символам культа ценности культуры выполняют деструктивную функцию. Культура - это тот предел, до которого народы Севера в состоянии распаковывать трансцендентные ценности, не разрушая код собственной экзистенции. Как только эти народы под воздействием культуры самоактуализирующихся и социализирующихся этносов утратят способность к самотрансцендированию, они прекратят свое существование в качестве самобытных этносов, но и человечество утратит, может быть, самую важную часть своего совокупного менталитета, соединяющего его с Абсолютом. Современная цивилизация, считает Ст.Лем, это дракон, обожравшийся духами своих предков-культур. Идя типично технологическим путем каких-нибудь две сотни лет, она положило предел культурам, существовавшим тысячелетия, разрушив их семантический код. Они исчезли не потому, что уже не могли жить дольше, их уничтожила технологическая цивилизация. «Сфера техники открыто заменяет природу на посту законодателя, - пишет Ст.Лем, - а также - поначалу скрыто - заменяет трансцендентность на посту абсолютного стабилизатора культурных смыслов».⁴¹

Современное человечество в его эпохальном срезе представляет собой совокупность всех известных истории человеческих сообществ, от антропокосмических до социстальных и даже сциентистских, каждое из которых выполняет в его судьбе определенный набор функций, в их числе и интегративных. Можно лишь предположить,

³⁹ Шеллинг. Соч. в 2-х томах, т.2. - М.: Мысль, 1989, с.213-214

⁴⁰ Мифология северных народов полна предостережений от вмешательства в жизнь подземного мира. Все отверстия из него должны быть тщательно "заглушены". В хантыйской мифологии Мых-ими («земли старуха»), живущая в земле с помощью котлов, которые специально приносятся ей в жертву (закапываются в землю), затыкает отверстия, ведущие из подземного мира на поверхность, преграждая тем самым путь духам болезней (Мифологический словарь. - М., 1990, с.374).

⁴¹ Лем Ст. Модель культуры.- Вопросы философии, 1969, N 8, с.60

что именно народам Севера суждено будет выполнить свою трансцендентную функцию «на посту абсолютного стабилизатора культурных смыслов», когда человечество осознает, что выжить оно может лишь реинтегрировавшись в космическую конвергентную среду. Смысловая энергетика Логоса и «онтологический вакуум» Свободы все еще находятся в эпицентрах Полюсов Земного Шара, и пусть вечно хранит их от Распаковывания Вечная Мерзлота. Север должен остаться «Белым Безмолвием» для Рацио.

В.Т.Ганжин

АРКТИЧЕСКИЙ ЭТОС ГЛАЗАМИ СТРАНОВЕДЧЕСКОЙ КРИОЭТИКИ

Чем заменить социалистические мифы потрясенного сознания? Где найти точку моральной опоры в социальном и нравственном хаосе нынешнего бытия сотен миллионов жителей бывшего СССР? Есть ли у нас, вышедших из тоталитарного прошлого, такое настоящее, а в особенности будущее, за которые мы можем себя уважать и требовать уважения со стороны других? Наконец, есть ли какие-то моральные права у этиков, десятилетиями проповедовавших высшие ценности коммунизма, проповедовать высшие ценности капитализма в современных условиях практически тем же слушателям и зрителям?

Все это, разумеется, хотя и по-современному злые, но достаточно обыденные для нашего социального экс-муравейника вопросы. На них надо по необходимости честно и непредубежденно отвечать.

Есть вопросы совсем иного плана. Они связаны с природой этики как науки. Их нелегко сформулировать. Попробую прояснить суть вопроса, рассуждая по аналогии. Химия как высокоразвитая система научного знания выросла из алхимии, так и не разыскавшей философский камень. Правда, и химия не без греха - она почти всякий камень превратила в философию насилия над традиционной природой. Этика древнее и, может быть, мудрее, чем химия. Но и ей не нора ли породить своего оппонента в виде "ал-этики"?

В самом деле, неужели на рубеже тысячелетий, в ту пору, когда перед человечеством стоит дилемма - быть уничтоженным ядерной бомбы какого-нибудь С.Хусейна или экологической бомбы безымянного бизнесмена, а, может быть напротив, вознестись впервые

в истории к высотам общечеловеческого благополучия и счастья (когда затухнут очаги региональных конфликтов и Марс передаст свои доспехи, а также трофеи Меркурию) - философская мудрость жизни, наука морали, не может поставить перед собой более высокой задачи, нежели простое описание моральных представлений, бытующих в определенном культурном круге? Разве этике чужда мечта? Другие вопросы того же плана. Может ли целый народ или конгломерат народов, когда он интенсивно меняет свои моральные воззрения, назван ренегатом или что-то в этом роде? Как называть и характеризовать нравственное развитие попятного направления по выходу из тупика? Что значит антиэтос? Что представляет собой пост - гулаговский арктический антиэтос и каков путь его трансформации в нормальный этос экологического уживания и гуманного сотрудничества? Существует ли такой путь, как теоретическая, а затем и практическая возможность?

Вопросы могут быть разного плана, но самый основной - социальный, жизненный контекст у них один. Причем изнутри понять этот контекст невозможно. Он рождает попеременно полярные чувства: горячую надежду и полное отчаяние. А вот американский мультимиллионер Джордж Сорос, решительный сторонник открытого общества, поскольку он вместе с тем и бывший венгерский диссидент, хорошо понял этот контекст, существующий и поныне в нашей стране. Вот что пишет Сорос, спонсор «Культурной инициативы»: "Когда Горбачев ввел гласность, он расшатал официальную систему мышления. Мышление стало освобождаться от догм, и людям разрешили выражать свои настоящие взгляды. В результате вновь появился разрыв между мышлением и действительностью. Более того, разрыв стал шире, чем когда-либо потому, что в то время как интеллектуальная жизнь расцвела, материальные условия ухудшились. Налицо оказалось несоответствие между двумя уровнями, придающее происходящему характер сна. На уровне мышления - всеобщее воодушевление и раскрепощение; на уровне действительности преобладающим ощущением является разочарование: снабжение ухудшается, и валится катастрофа за катастрофой. Единственное, что свойственно обоим уровням, - неразбериха и замешательство. ... Таким образом, почти все возможно и почти ничего не происходит. Можно и так описать этот сон."⁴²

⁴² Сорос-Дж. Советская система: к открытому обществу. - М., 1991, с.37

Стало быть, на сей раз Россия не во мгле, а во сне. Сорос, как человек, обладающий уникальным, можно сказать, менталитетом предпринимателя, философа и методолога одновременно, видит средство разбудить Россию в бизнесе, напористом предпринимательстве, которое обладает чудодейственной силой сшивать в единую ткань мышление и действительность. Дай бог, как говорится, чтобы этот рецепт пришелся по вкусу. А старый рецепт побудки страны, по Чернышевскому - звать Россию к топору! - будем надеяться, основательно дискредитирован.

Американский банкир-философ, опираясь на методологию И.Пригожина, разработал рефлексивную теорию истории, исходя из собственных открытий в развитии современного банковского дела (см. его книгу «Алхимия финансов»). Суть этой теории в том, что исторический процесс понимается как процесс рефлексивного взаимодействия мышления и бытия, имеющий свои фазы. В нем «человеческие представления и реальные условия противоречат друг другу и характеризуются рефлексивным взаимодействием»⁴³. Суть рефлексивного взаимодействия - применительно к случаю деградации закрытого общества - состоит, по Соросу, в том, что сначала усиливается связь мышления и бытия, догмы и действительности, а затем процесс начинает течь в обратном направлении, и система разрушается. Кажется, это одно из правдоподобных описаний советской истории предпутчевого и послепутчевого периода.

Но как же все-таки от сна и развала перейти к нормальной жизни, социальной и деловой бодрости? У Сороса на этот вопрос ответ таков: создание открытого общества требует того, чтобы рефлексивный процесс становился цикличным, чтобы в обществе протекал постоянный диалог господствующих представлений с действительностью, и были действенные социальные институты, гарантирующие воспроизводство цикличности. Такими институтами являются конституционное оправдание демократии и моральное существование демократии, демократический этос. Или, говоря иначе, нужна система демократического права и господство демократического этоса. «Разнообразие мнений еще недостаточно для того, чтобы была демократия; когда различные группировки принимают противоположные догмы, результатом будет не демократия, а гражданская война. Люди должны верить в демократию как идеал: они должны считать,

⁴³ Сорос Дж. Советская система: к открытому обществу. - М., 1991, с.113.

что важнее принимать решения конституционным путем, чем добиваться победы своей точки зрения». Это очень актуальное для нынешнего момента предупреждение. «Здесь наблюдается круговое отношение: демократия может служить идеалом, только если она эффективна, и она может быть эффективна, только если ее все воспринимают в качестве идеала. Это отношение раскрывается через рефлексивный процесс, в котором достижения демократии подкрепляют демократию как идеал, и наоборот. Демократию нельзя ввести указом».⁴⁴

Прекрасные слова. Они показывают, чем заменить социалистические мифы - свободой мышления и демократическим этосом. Они показывают, что точку моральной опоры в нынешнем хаосе мы как дети закрытого общества обретем только тогда, когда выработаем в себе демократический этос и установим демократическое право, т.е. дорастем до демократии, не обольщаясь сменами лозунгов, властвующих групп и типов менталитета. В самом процессе нового, диалогического рефлексивного взаимодействия мышления и действительности, коль скоро он выводит общество к открытости, демократии, содержится моральное оправдание и его субъектов, ставших иными.

Бывшие сторонники этики закрытого общества могут, не краснея, проповедовать ценности демократического этоса, коль скоро они стали их сторонниками и действительно отстаивают демократический идеал. Но от угрызений совести такая смена систем ценностей избавиться не может. Человеческая тождественность индивида, его аутентичность не реализовались в ожидаемой мере. Говоря языком описательной этики, я бы назвал феномен «коммунистически-буржуазного этика (и шире: обществоведа, идеолога)» явлением маргинального метемпсихоза (или частичного выселения души). Он достоин специального изучения, когда появится исповедальная и мемуарная литература, а не только будут случаи самоубийства С.Ф.Ахромеева, Г.С.Павлова...

Но вернемся к теории Сороса. Она любопытна не только своим генезисом, но и попыткой выйти за догматические пределы традиционной гносеологии. Это какая-то социологическая эпистемология с элементами аксиологии.

В теорию рефлексивного взаимодействия, как мне представляется, надо внести дополнительные коррективы.

⁴⁴ Сорос Дж. Советская система: к открытому обществу. - М., 1991, с.75

Рассуждения о поведении сложных систем, их неравновесном состоянии и творческой роли хаоса в формировании их будущего (если применять к обществу и региональным сообществам) стоит дополнить такими категориями, как «социоприродный Нус, или разум», «рефлексивность этоса и Нуса», «роль метарефлексивности (мировоззрения, жизненной картины мира) в дивергенции социального процесса».

То, что Сорос называет догмой, в советском обществоведении называлось идеологией. Этот термин морально дискредитирован, и его концептуализационные потенции почти исчерпаны. Может быть, стоит ввести иной термин - "смысл". И тогда при описании общего состояния рефлексивного процесса, применив данный термин, говорить, скажем, о смысле арктического этоса, о смысле освоения природы данного региона... Каков смысл арктического этоса как состояния социоприродного "тела" приполярных стран?

К чему такой вопрос? Я уверен, что в нашем нынешнем бедственном положении есть резон применить метод логотерапии, разработанный австрийским врачом-философом В.Франклом для терапии сознания этносов и регионов. Конечно, это совершенно необычная и трудная работа, платформа для нее во многом уже замусорена деятельностью экстрасенсов и психотерапевтов. Но бедствия слишком велики, а ощущения безысходности слишком массовы и глубоки, чтобы еще выжидать и колебаться. Дело за немногим - нужны энтузиасты, нужен союз науки, политики и церкви во имя душевного и духовного здоровья людей.

Методология Сороса и опыт Франкла могут быть использованы, если, скажем, арктический этос объяснять как вариант общемирового процесса самоопределения народа (этноса), страны в природе и истории. Смысл арктического этоса в том, чтобы обнажить для мирового сообщества незаменимость арктического нравственного опыта. Хрупкость природы и малочисленность народов - два важнейших показателя истощенности в современной цивилизации утилитарного подхода к земле и человеку. Мораль современного арктического этоса требует: «Человечество! Остановись в своем агрессивном стремлении осваивать новые пространства, покорять природу! Этот тип отношения, называемый природопользованием (и человекопользованием) стал анахронизмом, несет с собой больше вреда, чем пользы!»

Далее. Старая максима послевоенной мировой политики - «Выживает сильнейший!» - поставила все человечество на грань самоуничтожения. Эту максиму надо менять, отказываясь от холодной

войны, на другую: «На празднике жизни не может быть лишних народов и отдельных людей. На земле есть достаточно места для всех! Право жизни важнее права силы!»

Одно в связи с этим замечание. Разработка арктической политики, гуманитарная экспертиза ямальского конфликта, на мой взгляд, убедительно показывают, что обсуждение региональных проблем надо вести со скрупулезным учетом мирового контекста. Иначе конфликтная ситуация будет обостряться, и конфликт станет хроническим. Борьба двух сверхдержав в старые недобрые времена, понятая как противоборство двух социально-экономических систем, с неизбежностью вела к утверждению лозунга «Достоин выживания только сильнейший!»

Этот лозунг - не просто идейное наследие холодной войны. Он - закономерный результат противостояния восточного и западного этоса в рамках преобладающего или господствующего в нынешнем человечестве суперэтоса умеренных широт северного полушария. Победа ценностей западного этоса над ценностями этоса восточного в ходе распада одной из сверхдержав, а именно - СССР, повлекла за собой совершенно новую расстановку ценностей. Не выдержав гонки вооружений, измотавшей гигантские сырьевые и трудовые ресурсы страны, накопив огромный антитоталитарный потенциал, наша страна из периода перестройки энергично двинулась в сторону мировой унификации, сдавая одну за другой свои прежние позиции. Означает ли это, что социалистический Союз не смог стать сильнейшим? Или же это означает, что социалистическая идея была ложной? Или же дело только в том, что трудовой этос бывших стран СЭВ намного ниже, чем в странах капиталистической "семерки"? Можно гадать и отвечать на эти вопросы в зависимости от степени личной склонности к злорадству, от политических вкусов, в конечном итоге - от степени обиды: на власти, на социальную систему, на мир в целом...

Если же анализировать состоявшиеся ныне факты в свете рефлексивной теории, то можно прийти к разным выводам: на платформе западной либеральной демократии - к окончательности ее победы и концу истории (американский политолог Ф.Фукуда); на платформе неосоциализма - к выводу о временном поражении европейского социализма, ибо остаются азиатский (Китай, КНДР, СРВ) и американский (Куба) анклав.

Для нас в данном случае важен вопрос о судьбе арктического этоса в связи с решительным потеснением восточного этоса западным и образованием нового межэтносного контекста, Экологическая напряженность внутри советского арктического этоса - это не только плод несовместимых социокультурных парадигм, неуживаемости пришельцев и автохтонов. Это также и не только конфликт ведомств, Центра, с одной стороны, и местных ценностей традиционного образа жизни - с другой. Тут надо видеть действие старой стратегии противоборства. Разоренная тундра и нищенские условия существования северян - это плата за поведение СССР как сверхдержавы. Причем эти счета может предъявить без исключения любая территория бывшего СССР, и это будет справедливо.

Если мы все такое поведение государства оправдывали вчера, то чем же мы возмущаемся сегодня? Собственно государством, подменявшим общество, навязывавшим советскую модель общества, которая и нас-то сделала обездоленными, ещё и всему миру... Прежнее государство ныне разрушено, создаются новые структуры власти, подчас еще более бюрократизированные и мафиозные. Но есть надежда: народ становится способным отстаивать свои жизненные права, ставить органы власти на место средства управления, а не самоцели (как раньше). Если эта тенденция сохранится и привьется, судьба арктического, как и любого другого этоса в рамках советского образа жизни, будет благоприятной. Страна не исчезнет, регионы не потеряют своей демографической и социокультурной определенности.

Такого рода представления можно, видимо, дополнить современными, злободневными дилеммами: 1. Удержат ли демократы власть в России и сопредельных республиках при переходе к рынку? 2. Способны ли наши народы, прельстившиеся в годы Октября желанием «спокойно спать», т.е. построением такого общества, где не было бы особенного индивидуального беспокойства, а господствовали бы социальное равенство, свобода и всестороннее развитие, сделать окончательный выбор в пользу совершенно иного способа жизни - «сладко есть», т.е. проводить жизнь в постоянном внутреннем беспокойстве о росте собственности, богатства, благоустроенности и защищенности своей (а не какой-то общей) жизни? 3. Когда политический этос стран-республик придет в такое состояние, что можно будет настаивать на актуальности старой поговорки «семь раз отмерь - один раз отрежь», когда решительность и критичность перестанут быть альтернативой осмотрительности и здравого смысла? 4. При-

дет ли на нашу землю такое состояние, когда победа той или иной социальной группы перестанет рассматриваться как мандат на вечное владение механизмами власти, когда, как показывает современный европейский опыт (в том числе немецкий, чешский и польский), во имя общего блага стоит добиваться "полу-победы" (термин польского политолога А.Дравича), не добивая своего политического противника и тем более не уничтожая его физически, а намеренно давая ему возможность занять свое вполне достойное место в новом социальном и политическом порядке? Лозунг «выживает сильнейший!» в данном случае, стало быть, уместно заменить совсем на иной - «жизнь каждого нуждается в защите: защита слабого - благородна, защита сильного - целесообразна!»

Названные дилеммы неполны и не могут учесть динамику и перспективу, в особенности отдаленную, но всё же по ним можно судить о состоянии и векторе развития современного этоса, в том числе, думаю, и арктического.

С теоретико-описательной (а именно социологической) точки зрения этос предстает как «стиль жизни какой-то общественной группы, общая ориентация какой-то культуры, принятая в ней иерархия ценностей, которая либо выражена в явном виде, либо может быть выведена из поведения людей». ⁴⁵ Если же этос определять с содержательной и оценочной точек зрения, то тогда он предстает как нравственный рационализм, приятие устоев нравственного миропорядка, в котором человек выступает хранителем этих устоев и при их нарушении неотвратимо чувствует свою виновность, «этос - такое правосудие, которое препятствует воспроизведению общественной несправедливости». ⁴⁶

Конечно, чтобы судить сколько-нибудь квалифицированно о нынешнем состоянии арктического этоса, нужно принять во внимание ряд предпосылок методологического характера (при этом надо уйти от распространенного в современной общественной науке положения, когда «методологический хвост довольно уверенно машет предметной собакой»). Надо принять все основные факты. Последнее необычайно сложно для нынешнего политизированного сознания теоретика. Состояние арктического этоса двухполюсно: на одном – исчезающая в своей прежней определенности картина тоталитарного мира, выросшая на естественном, отмеченном Е.Анчел, стремлении

⁴⁵ *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. – М.: Прогресс, 1987, с.26

⁴⁶ *Анчел Е.* Этос и история. – М.: Мысль, 1988, с.16

жить в нравственно упорядоченном мире, форсированная иным, столь же естественным стремлением человека нравственно осуществить себя в жизни, добиться счастья; на другом полюсе - возникающая в ходе распада прежней, социалистической по идее и тоталитарной по организации, системы новая картина мира и человека, абрис новой демократической иерархии ценностей, то и дело затемняемой то популистским, то ресталинизированным субэтосом. Полемика консервативного и популистского субэтосов, их конфронтация и изредка относительно цивилизованный диалог отражают тенденцию нравственной жизни наших дней.

Но поставим себе вопросы: «Что такое страна? В какой мере нравственная жизнь страны совпадает с тенденцией развития этоса, т.е. в данном случае - насколько необходимо учитывать последнюю в ходе нравственного возрождения России?»

Чтобы ответить на эти вопросы, надо, во-первых, уточнить терминологию, а во-вторых, применить по возможности квалифицированно к интерпретации имеющихся фактов заявленную ранее методологию Сороса-Франкла. Сначала о терминологии. Пора уже, видимо, критически осмыслить привнесенные в наше сознание средствами массовой информации и новыми социальными процессами новые слова - "перестройка", "гласность", "тоталитаризм", «командно - административная система», «национальные конфликты» и др. - проверить их на предметную состоятельность и научную адекватность.

Это сделать будет непросто, особенно в нынешних условиях, которые лучше описываются в реалиях мифа, чем в терминах теории. Напрашивается такое сравнение: наши западные соседи в Европе, празднуя Первомай, дают ему такое идеологическое обоснование - в этот день-де подземные демоны должны получить выход на поверхность и освободить тем самым плодородные силы земли для последующей весенней и летней работы; и они такой выход получают через безудержный разгул веселья и раскованности людей, в особенности молодежи. Такое же "объяснение" напрашивается и при интерпретации нынешнего половодья в поведении этносов бывшей советской державы. «Первомайская демонстрация» этносами тяги к свободе и бегства от тоталитаризма и централизма заставляет думать о существовании сверхэтнических или паразитических демонов зла, от которых нельзя освободиться иначе, как только дав им потешиться в межнациональных конфликтах и конфликтах «империя -

этнос».

Не буду касаться других терминов, ибо это уведет далеко от темы. Скажу лишь о "тоталитаризме" и «командно-административной системе». Сила этих слов в том, что они указывают на «новое зло», так или иначе называют его. Причем привлекательность этих слов для массового сознания, как представляется, состоит в том, что в них нет и следа от научной строгости, возникающей из единоаспектности взгляда на предмет. Они суть такие же имена, как и все остальные.

Научный анализ способен за этими именами обнаружить полисемию и смысловую неопределенность.⁴⁷ Но этого мало. Важно идти к более строгому термину. Может показаться, что западное обществоведение уже проделало такую работу с понятием тоталитаризма. Это, уверен, не так. Скорее данный термин - законорожденное дитя холодной войны. Если бы дело обстояло иначе, он бы толковался как патология демократии. Под этот термин не попадали бы такие совершенно различные социальные и политические системы, как фашизм и социализм, режим Пиночета и режим Пол Пота... Слишком широкий объем понятия должен настораживать и вести к однозначному выводу - оно "сырое" и "рыхлое".

Хотя представление о тоталитаризме уже вошло в мировые языки и укрепилось в массовом сознании, наука вправе настаивать на уточнении понятий и представлений. Уточнение может идти хотя бы по пути разработки вариантов (иначе, уходя усердно от зол тоталитаризма, человек рискует попасть в объятия других, быть может, не меньших, не видимых ныне зол).

Корень тоталитаризации общества, как можно полагать, в массовизации общественной жизни людей. Старые социальные институты - политика, партии, армия, полиция и все государственные органы (когда они используются на пределе своих социализирующих возможностей) - дают довольно совершенную систему унификации личной жизни индивида. Выход из этой ситуации приспособления современного человечества к новым условиям, как показывает современная западная демократия, всё же есть. Нужны новые демократические институты, обеспечивающие права человека. Фактически, говоря философским языком, это означает: надо выходить на уровень современной цивилизации, отказавшись от архаических, а именно - субстанциалистских представлений, в данном случае –

⁴⁷ См. сб.: Тоталитаризм как исторический феномен. - М., 1989.

об общественном устройстве. Что такое тоталитаризм? Это общество как чистая сущность, общество как таковое, общество как субстанция. В этой субстанции полностью растворился единственный подлинный субъект - человек, живая личность.

Субстанциалистский метод может реализоваться и на любом ином уровне, но с теми же результатами. Если мы формируем этнос как субстанцию, в конце концов можем получить этнический тоталитаризм (даже не национализм и не шовинизм). Если толкуем личность как субстанцию, получим «персоно-центристский тоталитаризм».

Решается ли вопрос в таком случае за счет «баланса приоритетов»? Нет. Решение, надо полагать, приходит за счет прорыва к новому витку развития того субъекта, на котором всё держится в мире - живого человека. Так и в нашем случае; правильным будет такой путь, который развивает человека, а не просто заменяет государственный тоталитаризм этническим, региональным или каким-то еще (даже персоналистическим).

Что имеется в виду под «индивидуальным развитием»? Конечно, совсем иные, отнюдь не старые доктринальные представления о всестороннем и гармоничном развитии личности (хотя тут и могут быть содержательные аналоги). Когда каждый из нас - кто захочет и сможет! - перестав быть "совком", обретет приличествующую нынешнему развитию мира языковую свободу, и совсем не в диковинку будет массовое распространение владения английским и французским, испанским и итальянским, а наряду с этим и с тем же уважением любого другого языка, к которому приводят жизненные и деловые интересы человека - будь то язык украинцев, казахов, грузин, хантов или ульчей. Когда человек обретет все те права, какими не от особых милостей политических режимов, а изначально - "от жизни" - пользуются все цивилизованные люди, не столь уж дальние наши соседи, тогда «индивидуальное развитие» перестанет быть капризом нувориша, оно станет смыслом существования общества, этноса, государства, той или иной ассоциации, т.е. всех межличностных союзов, вплоть до семьи и дружеских уз.

Не стоит думать, что тут все дело во внешних препятствиях. Это на сегодня. И отнюдь не только в альтернативе «иметь или быть» (Э.Фромм). Это на завтра.

Вчера мы жили «благодаря заботе партии и правительства - обо всем советском народе и каждой советской семье».

Удобная во многом и для многих жизненная позиция, специфическая в своей активности. Сегодня мы живем прежде всего благодаря остаткам старого советского быта и собственным усилиям. От вчерашней экономии мышления и моральных оценок при освоении мира и новых реалий жизни пришлось отказаться. На человека в новом социальном пространстве, хоть оно и стало меньше, объем информационных нагрузок резко возрос. Человек сам должен успевать знакомиться с новой информацией, вырабатывать свою реакцию на неё, искать свою жизненную нишу в быстро меняющемся контексте властных отношений, внутриэтнического и межэтнического общения и т.д. Сюда же стоит отнести в особенности и то, что общество становится открытым. От того, насколько правильна моральная оценка человека, который может стать деловым партнером, компаньоном, работодателем, коллегой и т.д., зависит жизнь и судьба каждого из нас. Нравы и этос ныне будут складываться "снизу". Или, как говорил Ф.М.Достоевский, вместо старого твердого закона человек теперь свободным сердцем должен решать, что добро и что зло. Естественно, что в таком случае нужен совершенно иной уровень вменяемости и свободы воли. Какой же? Вряд ли сейчас можно сказать, какой. Но можно надеяться, что здесь формируется очаг своего рода взлета мировой цивилизации в XXI веке.

О «командно-административной системе». Данный термин отечественного происхождения. Он на первых порах сыграл почти революционную роль в раскрепощении советского менталитета. Но, как зачастую бывает, его столь усердно использовали без оглядки на реальность и всуе, что спохватились только тогда, когда страна стала полностью неуправляемой, т.е. когда люди, устав от хаоса, стали мечтать хоть о какой-то административной системе.

Термин «командно-административная система» стал в силу своего наукообразия более распространенным, чем "партократия" или «власть номенклатуры». Да и чем, собственно, могла ответить «страна очередей» на бесконечно длящуюся ситуацию, когда «сверху давит сила, а внутри нет духа?» Может быть - рискну предположить, как предположил когда-то моралист Кант («в мире, может быть, и не было ещё ни одного по-настоящему доброго поступка») - из всех бывших и нынешних "совков" один лишь И.Бродский подошел ближе всех к истине, сказав в одном их интервью радио "Свобода", что в этой стране, т.е. СССР, нужно говорить не о руководстве, а об управлении, когда, стало быть, вместо управления, плодятся воры

и расхитители, а также «о внутренней подлости» русских, да и не только русских в стране, об изначальной безответственности, безначальности российского человека.

Вопрос о власти для населения огромной территории, которая либо очень плотно заселена, как европейское Нечерноземье, либо слишком слабо заселена, как сибирский Север, является чрезвычайно важным. Он настолько важен, что именно к нему выводят очень многие социальные и религиозные коллизии. Так и ныне: одни славят почтовую связь во времена татаро-монгольского порабощения Руси, критикуя нынешний хаос: другие вспоминают древнюю самооценку «страна наша велика и обильна, да порядка в ней нет...», находя её правильной и отражающей слабости характера россиян; а третьи - на мой взгляд, правильно - подчеркивают: надо быстрее уходить от популистской моды проклинать любую власть, ибо новые органы власти надо быстрее создавать, их надо поддерживать и с них надо спрашивать. Нельзя допустить того, чтобы при переходе от тоталитаризма к демократии страна застряла на посттоталитаризме, где правит бал та же массовая конформная психология. Но вчера она выступала как холопство, а сегодня - как корыстолюбие.

Власть на то и власть в демократическом обществе, чтобы видеть общую задачу создания национального и многонационального рынка и быть в состоянии решить её. Пока же органы власти в большинстве своем искупаются эгоистическими и популистскими целями, создавая и сохраняя комфортные условия собственного существования и опекая самых крикливых и настойчивых.

Сформировать собственный национальный (мультинациональный) рынок на развалинах плановой экономики - это уникальная по новизне и сложности задача. Ее не решить за 500 дней (даже в новых землях Германии за этот срок приватизировано лишь около 30% госимущества, причем этим руководил суперкомпетентный Попечительский совет, получивший в казну от приватизации примерно 30 млрд. марок и предоставивший кредиты для обеспечения работоспособности новых частных предприятий 57 млрд. марок). Но надо решать, нужна бескомпромиссная политическая воля, которая бы выводила ситуацию из состояния перманентного конфликта. Не мешать и не вредить! Если этот лозунг осуществится по отношению к становящемуся гражданскому обществу, экономические реформы пойдут быстрее. Или по традиционной формуле: рынок есть советская власть плюс приватизация, биржевизация всей страны, а также постановка на частную основу всего банковского и страхового

дела. Частный рубль в соревновании с государственным будет кормить всех и каждого в таком случае. Если же идти по пути дотации из-за рубежа, то пример Египта, Аргентины и даже Израиля показывает: без становления сильного частного предпринимательства, способного успешно конкурировать с государственным сектором в экономике, никакие внешние финансовые и иные вливания дела не изменят. Средства будут успешно ассимилироваться тем аппаратом, который Г.Поповым был назван командно-административной системой. И снова арктический этос будет прозябать «под пятой Центра», хотя последний и приблизится к месту проживания коренного населения.

Тайна национальности каждого народа, как говорил В.Белинский, заключается не в его одежде и кухне, а в его манере понимать вещи. К этому можно добавить, что манера понимать мир и свое место в нем складывается, как и кухня, одежда, жилье, способы хозяйствования на своей территории, веками, аккумулируя жизненный опыт всех предшествующих поколений. Этос в своих ценностных координатах хранит результаты трех видов взаимодействия этноса - с природой, с другими этносами и с собственными жизненными задачами и притязаниями. Ныне, с обретенной свободой, резко выросли жизненные притязания этносов. Но они не должны быть единственным критерием его поведения. Иначе разрушение этоса неминуемо. Ханты, например, не могут взять на себя задачу выращивать хлопок, даже если этим занимаются другие владельцы нефтяных ресурсов - сравните Саудовскую Аравию или Объединенные Арабские Эмираты.

Качественные перемены в этосе, будучи напрямую связаны с динамикой жизни этноса, благотворны тогда, когда они поднимают этнос на уровень своего времени. Хорошо об этосе сказал В.Франкл: «Духовность, свобода и ответственность - это три экзистенциала человеческого существования. Они не просто характеризуют человеческое бытие как бытие именно человека, скорее даже они конституируют его в этом качестве. В этом смысле духовность - это не просто его характеристика, а конституирующая особенность: духовное не просто присуще человеку наряду с телесным и психическим, которые свойственны и животным. Духовное - это то, что отличает человека, что присуще только ему, и ему одному. Самолет не перестает, конечно, быть самолетом, когда он движется по земле: он может и ему постоянно приходится двигаться по земле! Но лишь поднявшись в воздух, он доказывает, что он самолет.

Точно так же человек начинает вести себя как человек, лишь когда он в состоянии преодолеть уровень психофизически-организмической данности и отнестись к самому себе, не обязательно противостоя самому себе. Эта возможность и есть существование, а существовать - значит «постоянно выходить за пределы самого себя.»⁴⁸

Арктический этос приполярных этносов, стало быть, представляет собой не только отражение сложившегося национального характера, особенностей миро-и самосознания, но и специфический способ культурного трансцендирования. Потому в нем таится и противоядие от того «бремени страстей человеческих» (С.Мозм), которое так сильно ощущает наш современник на своей духовности и своем этосе. Правило или, лучше сказать, закон универсализации как характерная черта любого, в том числе и арктического, этоса позволит в конечном счете преодолеть ценностную пропасть между двумя этапами развития России - дооктябрьским и послеоктябрьским. Выход за пределы самого себя возможен именно как обретение новых ценностных ориентиров, уточнение жизненной позиции этноса, усиление его роли в Мировом контексте межэтнического и межгосударственного взаимодействия.

Рефлексивность этоса, поскольку в нем отражается три вида взаимодействия, а не один, и универсализм вектора его развития как родовая черта человеческой духовности создают такой потенциал перемен в образе жизни народов, который, обновляя мир и человека, всегда сохраняет место в нем для нравственности. Носитель арктического этоса ставит самые различные вопросы: о возвращении к заветам предков или же, как минимум, о сохранении очагов традиционного образа жизни и, стало быть, потеснении ценностей индустриальной цивилизации; об открытии способов баланса конфликтующих ценностных систем и образов жизни; о территориальном переделе и новом самоопределении этноса; наконец, может быть, о создании нового царства Снежной Королевы или мирового арктического государства конституционной монархии Санта Клауса... Но решение этих вопросов будет найдено не в зависимости от градуса возбуждения арктического менталитета, а от тех инвариантов и вариантов ответов, которые содержатся в названных уже видах взаимодействия этносов. Может быть, например, Гренландия перейдет в соответствии со своей географией в сферу североамериканского континента,

⁴⁸ Франкл В. Человек в поисках смысла. - М.: Прогресс, 1990, с.93

отойдя от Европы. Может быть, советский Север изменит свой социальный и государственный облик. Возможны варианты, как говорится. Однако наиболее вероятны все же те варианты качественных перемен в жизни этносов, которые детерминируются такого рода переменами в этосе, в данном случае - арктическом.

В пылу суверенизации и нового, более самостоятельного, самоопределения люди не склонны замечать конструктивные и благотворные черты взаимодействия арктического и умеренного этосов. Этос умеренных широт наряду с множеством экологических бед (чего стоит один только факт создания ядерных могильников вокруг Новой Земли!) принес на Север и принципиально новую жизненную позицию более защищенного и комфортного существования человека в суровых условиях Севера. В свою очередь неумеренные, а точнее, безмерно экспансивные (по критериям традиций арктического этоса) носители умеренного этоса открыли для себя (а через себя и для всего советского этоса) не только величественные красоты Заполярья, но и мудрость бережного отношения к природе, необходимость опекунского отношения к планете. Такое открытие - это ценнейшее приобретение мирового этоса, совпадающего в своих аксиологических определениях со здоровьем человеческой цивилизации и мировой культурой.

Чем может поддержать наука такого рода открытие, возникающее в ходе диалога, а зачастую и конфликта различных этосов? Наука о морали, этика, пытается это сделать различными способами. Один из перспективных способов в нынешних условиях, на мой взгляд, состоит в том, чтобы наладить творческий обмен мнениями между субъектами различных этосов. Большой, чем теперь, в общественном мнении резонанс должны, видимо, получить достижения культур-антропологии и структурной антропологии, этнометодологии. В собственно же этике напрашивается концептуальный диалог между этикой земли американца А.Леопольда, этикой благоговения перед жизнью француза Л.Швейцера (он же дал и уникальный пример демократического, по-настоящему гуманистического общения европейского и африканского этосов), этикой пользы англичанина И.Бентама и его современных последователей, этикой общего дела русского Н.Ф.Федорова. Не может быть признано нормальным положением, когда мировая этическая мысль представлена лишь носителями этоса умеренных широт. Изменения должны произойти и здесь. Арктический этос должен получить свое яркое выражение не через посредников, но и напрямую, через северян, в том числе коренных.

Права человека распространяются и на этносы.

В заключение хотелось бы остановиться на рефлексивном механизме этоса, каким он открывается при страноведческом подходе.⁴⁹ Этот механизм включает, на мой взгляд, четыре элемента: соблазн, страх, обиду и успех. Соблазны выступают движущей силой в подвешенности этноса и отдельного человека, определяя меру высоты жизненных задач и политических притязаний. Человека и этноса соблазняет возможность сильной консолидации, расширения территории, качественного расширения хозяйственных прав, духовной экспансии и т.д. В основе ближайшей мотивации поведения лежит обычно комплекс трудно согласуемых соблазнов. Проблемы здесь в том, чтобы сделать верный выбор и настойчиво следовать по избранному пути. Но могут быть и принципиально иные проблемы: когда воля с разумом не в ладах, когда слишком много доверия оказывается однажды сделанному выбору, а он между тем ведет в тупик. Добровольная или принудительная "отмена" рефлексивного размышления над содеянным и планируемым чревата будущими срывами и тяжелыми поражениями. Чтобы этого избежать, и нужен плюрализм мнений, дискуссий и свободное формирование общественного мнения, определяющего и измеряющего по-своему смысл жизни этноса, меру реализуемости этоса в жизни этноса. Цели человечества велики, а возможности этоса и этносов ограничены. Поэтому восприятие этих целей выступает, как правило, в виде соблазнов, чреватых принципиальными ошибками. Отсюда, кстати, и парадокс: когда отдельный человек может оказаться умнее своего народа и человечества. Но не стоит об этом парадоксе судить так зло, как это сделал Ф.Ницше.

Страх как элемент рефлексивного механизма этоса во многом уравновешивает движущую силу соблазнов, порождая осмотрительность и осторожность, действие рассудка и здравого смысла. Но баланс соблазнов и страхов - вещь чрезвычайно тонкая и деликатная. Ни в том, ни в другом люди всех этосов не привыкли открыто признаваться даже самим себе. Беспощадный самоанализ, несмотря на исповеднические усилия многих религий, так и не стал пока уделом человека ни в одном этосе, как представляется. А это значит, что

⁴⁹ См.подробнее в статье: *В.Т.Ганжин, Т.А.Алексина, Н.И.Петякшева*. Глобальная (страноведческая) этика. - Вестник МГУ, сер.7, 1989, N 4.

человеком руководит скорее не разум, а фантазия, воображение, что действует глобальная закономерность жизни как сна.

Трудность обретения баланса соблазнов и страхов в национальной и социальной психологии усугубляется и таким элементом рефлексивного механизма, как обида. Возникающая из потребности защиты человеческого или - уже - национального, этнического достоинства, обида выполняет иной раз конструктивную, но чаще - деструктивную роль. Пока боги не ввели в человеческий мир меру и справедливость, говорил Платон, рассказывая миф о Прометее и Эпиметее, люди уничтожали и обижали друг друга.

Обида друг на друга, обида за себя, за свой этнос, историческая обида, обида, возникающая из реальной, а зачастую и надуманной ситуации, являются могучим источником аккумуляции зла и воспитания злой воли, отравляющей жизнь самому носителю такой воли и другим. Волны обид выше, чем океанские волны. Они омывают всю планету. В них плещутся, а лучше сказать, барахтаются все этносы. Ими пронизаны все этосы. Несмотря на весь нравственный прогресс, складывавшийся большей частью из учреждения всё более тонких и точных правил справедливости - от талиона до правил современной социальной экологии, - человек, этнос и человечество (оно, чтобы не чувствовать себя одиноким, тешит мыслью о нашествии злых инопланетян, несущих с собой новые, глобальные обиды) во многом являются бессильными перед старыми и новыми обидами. Практика и навыки прощения обид совершенно не соответствуют уровню мировой культуры и цивилизации. Смешно представить, но действует, кажется, лишь бытовое правило, да и то только для того, в ком дух не потерял привязки к здравому смыслу, а эмоциональная сфера не находится в перевозбужденном состоянии. Это правило сводится к следующей заповеди: не обижайся, если тебя не хотели намеренно обидеть. Все остальные правила - это способы сдерживания зла, минимизации или хотя бы сравнения ответного зла со злом содеянным.

Как же возникает успех в действии рефлексивного механизма этоса, как образуется прорыв к новой жизни, как сохраняется в таком случае этос и этнос? Короткий ответ на все эти вопросы может быть только один: из жажды жизни, из мужества жить в самых, казалось бы, невыносимых условиях. Бог нам предусмотрительно не открывает всех трудностей и жизненных испытаний, которые нас ожидают. Так говорит Ли Якокка, крупнейший американский бизнесмен, в книге «Карьера менеджера».

И это верно. Человек всегда есть и будет состоять в учениках у судьбы. Успех в качественном изменении этоса и выживании этноса - это плата за хорошую учебу. А может быть, и везение. Но и везет, как правило, только тому, кто усердно учится в школе жизни, а не отлынивает от учебы.

Криозэтика - условный термин. Не потерял своей условности и термин «арктический этос». Но дело идет к тому, чтобы усилиями научного анализа, в том числе с помощью страноведческого подхода продвинуть понимание нынешних реалий нравственной жизни к современному уровню, укрепить традицию гуманизма в решении острых и крайне злободневных нравственных проблем,

М.Г. Ганопольский

ЭТИКА СЕВЕРА: ПРЕДПОСЫЛКИ ОРГАНИЗАЦИОННОГО ВИДЕНИЯ

Организационный аспект - не единственный среди путей этического осмысления проблем северного развития, но он может стать доминирующим при изучении приполярных регионов, в которых становление организационно-технологической схемы освоения опережает процесс формирования трудового контингента и обживания территории. В этом случае в поле организационного видения попадают «нравственные начала» становления региона как общности.

Для того, чтобы такая заявка (о доминировании) не показалась завышенной, требуется, очевидно, не только вписать организационное видение этических проблем в общую панораму этики Севера, но и обосновать возможности их решения специфическими средствами. Этим двум задачам, в основном, и посвящена данная работа.

Начнем с образа этики Севера, каким он складывается сейчас в связи с актуализацией проблем освоения Арктики, а точнее, пределов такого освоения.

Часто приходится слышать слова о хрупкости и ранимости природы Севера, о варварском ее истреблении. Но варварство не совершается во имя самого себя. Это нашествие чужой культуры, экспансия, причиной которой может быть глубокий внутренний разлад.

Этика Севера в современном своем звучании становится откликом на потребность культуры разобраться внутри себя, наметить пределы собственных притязаний на осваиваемое пространство. То есть это прежде всего этика самоограничения, этика нового диалога с природой.

Не такой была ее предшественница - полярная этика периода крупнейших географических открытий в Арктике. Пафос покорения, романтика экстремальности тесно переплелись в ней с вопросами соперничества и установления приоритета на пути к открытию Северного полюса. Но ее содержание этим далеко не исчерпывалось. Обостренную нравственную значимость приобретали практически все моменты подготовки экспедиций, жизнеобеспечения, поведения человека в экстремальных условиях. Они органично дополнялись специфическими аспектами научной этики, регламентирующей как само экспедиционное исследование, так и его отражение в научной среде и в общественном мнении. Север не только обнажал нравственные коллизии, сформировавшиеся на Большой земле, не только продуцировал новые, но и утверждал особую атмосферу взаимодействия и сотрудничества, ответственной зависимости.⁵⁰

В дальнейшем, когда у этих вопросов появился явный геополитический акцент, произошла определенная перегруппировка ценностей и норм, регулирующих особенности полярного освоения, стала существенным образом меняться их артикуляция. Полный государственный контроль над полярными исследованиями в большинстве арктических стран резко ослабил узы международного сотрудничества и тем самым предопределил процесс сегментации полярной этики. Впрочем, дух романтической приподнятости, свойственный начальному периоду проникновения в Арктику, еще долгое время сохранялся. Как же случилось, что на смену ему пришли мрачные предчувствия надвигающейся катастрофы, что именно они стали восприниматься как предвестники новой этики северного развития?

Ответ, казалось бы, очевиден: это произошло под влиянием активного индустриального наступления на приполярные территории.

⁵⁰ Нам не известен какой-либо специальный этический анализ этих проблем, хотя драматичные страницы арктической эпопеи предоставляют для подобного изучения достаточный материал. См., например: *Райт Т.* Большой гвоздь. - Л., 1973; *Кук Ф.* Мое обретение полюса. - М., 1987; *Самойлович Р.Л.* На спасение экспедиции Нобиле. - Л., 1967 и др.

Именно ему чаще всего и навешивается ярлык варварства.

А как же быть с полярными исследованиями, но сути дела подготовившими это наступление? Не является ли промышленное покорение Арктики естественным развертыванием научных и технических парадигм в рамках той же культуры?

Этот вопрос задают себе сегодня уже не только отдельные представители научной элиты, но и все возрастающее число специалистов и трезво мыслящих политиков. И относится он не к одним лишь полярным исследованиям, а к большинству магистральных направлений научной и технической мысли. Будучи по сути своей дегуманизированными, они несут в себе заряд разрушения, ставящий под угрозу исчезновения и культуру, и природную основу жизни.

Возникающие при этом проблемы носят глобальный характер, но они как бы фокусируются в тех точках планеты, где баланс между обществом и природой легко может быть нарушен изменением содержания и масштабов хозяйственной деятельности человека. Одним из таких мест является Северный полюс и прилегающие к нему приполярные территории. Осознание остроты и обнаженности возникающих здесь проблем приводит к тому, что Север перестает быть чисто географическим понятием и превращается в полюс культуры, предельное состояние, символизирующее гибельность безудержного распространения современной цивилизации.

В данных условиях и этика Севера - это скорее всего не столько этика полюса, сколько полюс целого ряда этических проблем, пребывающих в свернутой, символической форме. И хотя общая их направленность на сдерживание вышедших из-под контроля цивилизационных процессов, на их гуманизацию очевидна, содержательная сторона требует расшифровки и развертывания.

Вместе с тем оформление этих проблем в исследовательскую программу несет в себе опасность воспроизведения логики индустриального освоения. Тем самым гуманистическое звучание полярно-этической проблематики может быть "подмято" методами, продуцирующими утилитарный подход. Существует, впрочем, и опасность иного рода, когда осознание губительных последствий освоения, не имея конструктивного выхода, превратит этику Севера в свод морализаторских проповедей. Следует сказать и еще об одном обстоятельстве. Интегративные тенденции, попытки преодолеть сегментацию полярной этики, возродить ее былой дух заметнее стали проявляться на фоне реабилитации международного сотрудничества.

Однако существующие и развивающиеся в культурах арктических стран этические комплексы опираются порой на различные основания и, будучи "продолжены" в "чужое" мыслительное пространство, могут оказаться непригодными. Это ставит вопрос об этике Севера как об уникальном комплексе, требующем для своего становления особых оснований и особых методов. Условно говоря, речь идет о создании варианта этики в «северном исполнении» в качестве гуманистической перспективы сбалансированного существования человека в Арктике.

Одним из путей осуществления такой идеи - создание на основе этических аспектов международного сотрудничества Арктического кодекса, регулирующего принципиальные вопросы взаимной ответственности арктических стран за судьбу приполярного региона. Сейчас достаточно распространены как у нас в стране, так и за рубежом стали попытки конструирования этических кодексов для некоторых сфер деятельности, не имеющих обособившихся способов нравственной регуляции. Можно ожидать подобной инициативы и в этическом осмыслении проблем северного развития на международном уровне. Тогда это будет кодекс, опирающийся на другие виды нормативности: научную, технологическую, медико-биологическую, конституционно-правовую и т.д.

Преимущества такого пути очевидны. Он будет способствовать сохранению преемственности полярно-этической традиции и естественным образом открыт для экологической проблематики, что сразу поставит подобный кодекс в один ряд с другими инициативами «экологического десятилетия». Однако нельзя не отметить, что в данном случае мы будем иметь кодекс организации, в некотором смысле этику без марали - рационализированную проекцию взаимообусловленного поведения ряда структур, где даже голос природы или же голос общественного мнения принимают форму организационного интереса. Это означает, что, отдавая должное такому пути, как общественное движение, нельзя его рассматривать в качестве самостоятельного исследовательского направления. Без соответствующей подпитки со стороны все еще сегментированных этических систем конструируемый кодекс может стать всего лишь кодексом благих намерений. Поэтому желательно, чтобы складывающийся сейчас образ этики Севера содержал не только международное ядро, но и развитую периферию в рамках исследовательских и культурных комплексов арктических стран.

Какую версию этики Севера можно предложить в таком случае в качестве одной из национально-культурных составляющих объединенной исследовательской программы? Здесь бы мы и хотели обосновать уместность организационного подхода к полярно-этической проблематике и в известной степени его незаменимость, когда речь идет именно об индустриальном наступлении на Север.

Вопрос об организации и ее воздействии на мораль является теневой стороной большинства этических проблем индустриального освоения северных территорий. Процесс интенсивной индустриализации везде протекает непросто. Но в приполярных регионах он приобретает подчас трагическую тональность: разрушается и не восстанавливается естественная органика экосистем, а на смену ей приходит формально организованная технология. При этом, если становление организационной схемы освоения опережает формирование трудовых и поселенческих общностей, людям приходится обживать организационный остов, спроектированный, как правило, без учета их потребностей. Это как раз тот случай, когда организация начинает жить собственной жизнью еще до того, как становится средством увязки рабочей силы и техники в единый трудовой процесс. Если же речь заходит о нравственных последствиях освоения, то имеется в виду более или менее успешная приспособляемость человеческого материала, его гибкость, гибридность, пластичность. То есть налицо утилитаристский подход, когда технический мир и его организационная основа перестают быть средством достижения человеческих целей и подчиняют себе мир человека, мир его культуры.

Люди, еще недавно ощущавшие себя первопроходцами и покорителями природы, становятся заложниками процесса освоения. Осознание этого обстоятельства не проходит для них бесследно, толкает к поиску выхода. В соответствии с логикой утилитарного подхода выход этот стали искать в повышении социальных компенсаций, в том числе и в создании своеобразного "буфера" между безликой (внеличностной) организационно-технологической схемой освоения и комплексом социальных потребностей. Этим "буфером" является социальная инфраструктура.⁵¹ В обжитых районах она складывается естественным образом, а потому привычна и незаметна (как

⁵¹ В ее состав принято включать жилищно-коммунальное хозяйство и бытовое обслуживание, торговлю и общественное питание, образование, здравоохранение и т.д.

структура, а не как совокупность функций ее элементов). В районах же интенсивного промышленного освоения требуется ее специальное проектирование.

В определении стратегии подобного проектирования столкнулись две крайние позиции.

Первая была нацелена на десантный способ освоения, использовавший так называемые нетрадиционные методы труда: вахтовый, экспедиционный или же их комбинацию.⁵² Реализация подобного варианта в полном объеме потребовала бы не только создания высокоэффективной локализованной, автономной и мобильной инфраструктуры, но и перестройки организационно-технологической схемы производства под социальные приоритеты.

Вторая позиция соответствовала ориентации на стационарный режим трудового процесса, а значит, и на освоение - обживание со всеми вытекающими отсюда особенностями.

В споре между сторонниками различных позиций было сломано немало копий, но не было победителей. Ни одна из позиций не осуществилась в чистом виде. В частности, на Тюменском Севере некоторые поселки, первоначально спроектированные как вахтовые, превратились в стационарные, а затем и в города.⁵³ А вахтово-экспедиционный метод (в том числе и в межрегиональном варианте), несмотря на серию запретов и грозных постановлений, продолжал существовать и при общей ориентации на стационарный режим. Тем не менее, у стратегии освоения-обживания был достаточно весомый аргумент в пользу того, чтобы стать преобладающей. Это - инерция оседлости, трудность обратного хода, помноженная на крупные капитальные вложения в стационарный режим деятельности. Так и случилось в большинстве приполярных районов нашей страны, в том числе и в Тюменской области. И если не впадать по этому поводу в чрезмерные оценочные сентенции, то следует признать, что для живущих и работающих здесь людей Север стал не только террито-

⁵² В ряде отраслей с мобильным характером производства (транспорт, геология, линейное строительство и т.п.) эти методы вполне традиционны.

⁵³ См., например: *Аверин А.Н., Антропов Е.П.* Западная Сибирь: социальная инфраструктура районов освоения. – М., 1988, с.88-89. О том, как шел этот процесс на приполярных территориях Канады и на Аляске, см.: *Агранат Г.А.* Использование ресурсов и освоение территорий зарубежного Севера. – М., 1984, с.102-111

рией, средой обитания, объектом деятельности, но и частью их самих. В данном случае и этика Севера предстает как этика складывающейся в регионе общности, знание о специфической нравственной ситуации и ее эволюции.

При таком подходе становление этики Севера может идти, по крайней мере, двумя путями. Один из них - этико-географический. В последнее время он получает все более широкое распространение.

Но, к сожалению, подавляющее большинство работ на эту тему этнографического, социологического, краеведческого характера.⁵⁴ Что же до этических работ, то нельзя сказать, что здесь царит полная немота, но неразвитость этической теории в изучении территориальных общностей породила известное косноязычие. И это объяснимо, поскольку устоявшаяся специализация наук в качестве незримого цензора определяла, чем должен, а чем не должен заниматься этик. Тем более отраднo, что это косноязычие удавалось в ряде случаев успешно преодолевать в работах по этноэтике (Д.Ж.Валеев, А.Звейниекс), экологической этике (Р.И.Александрова, Л.И.Василенко), биоэтике (В.Проданов), урбаноэтике (Ю.В.Согомонов и А.Г. Левицкая), страноведческой этике (В.Т.Ганжин, Т.А.Алексина, Н.И. Петякшева) и т.д.

Здесь уместно вспомнить, что И.Кант, в течение сорока лет преподававший географию, предложил трехмерную классификацию наук: 1) сущностные, предметные, систематические, классифицирующие; 2) временные, хронологические, исторические, периодизирующие; 3) пространственные, хронологические, топографические, районизирующие. Спустя полтора века сходную классификацию для оправдания географии предложил А.Геттнер.⁵⁵

Трехмерная модель дает возможность объемного видения предмета, допускает науки с двойным и даже тройным "гражданством", не запрещает этику заниматься не только историей, но и географией морали, а также, забегая несколько вперед, добавим - ее временной и пространственной сущностью. Можно надеяться, что реабилитация

⁵⁴ Из наиболее близких к нашей теме работ выделим монографию *И.И.Крупника*. Арктическая этноэкология. - М., 1989; а также методологический подход, осуществленный в сборниках «Этногеография детства» (М., 1983 и 1988), под редакцией *И.С.Кона*.

⁵⁵ Подробнее об этом см.: *Родман Б.Б.* Уроки географии.- Вопросы философии, 1990, N4, с.36-37.

географического мышления⁵⁶ будет способствовать не только расширению попыток картографирования уникальных проявлений взаимодействия Природы и Культуры, но и проникновению хорологического подхода в инструментарий этического исследования.

И здесь мы хотели бы обратить внимание на второй путь становления этики приполярных общностей, который вряд ли можно трактовать как альтернативный первому, а скорее - как дополнительный. С нашей точки зрения, он адекватен именно регионам нового освоения с опережающим развитием организационно-технологической схемы. Путь этот и состоит в поиске и изучении организационной подоплеку формирования территориальной общности. Мы его уже частично наметили, когда говорили об этических аспектах индустриального наступления на приполярные территории. Косвенным образом этот вопрос был задет и при рассмотрении позиций проектирования социальной инфраструктуры, которая также представляет собой определенный тип организации.

Действительно, если социальная инфраструктура функционирует в качестве буфера между организационно-технологической схемой (или ее фрагментами) и системой социальных потребностей, то возможен ли такой посредник в том случае, когда речь идет о нравственной жизни региона? В какой степени оба типа организационных структур (а может быть, и другие, пока не рассмотренные) влияют на нравственную ситуацию? Являются ли они по отношению к ней нейтральными, предстают ли как неизбежное зло либо способны трансформироваться в направлении гуманизации нравственной атмосферы? Ответы на эти и подобные им вопросы не лежат на поверхности, они коренятся в более общей проблеме соотношения морали и организации по всему фронту их взаимодействия.

Проблема эта не обойдена вниманием в советской этической литературе, хотя никогда не обсуждалась там в качестве центральной. Возможно, что количество публикаций на данную тему и их общий объем не достигли критических величин, необходимых для становления самостоятельного направления. Однако нельзя не видеть, что рост организационного разнообразия общества не остается

⁵⁶ «Географическое мышление - это мышление, во-первых, привязанное к территории, кладущее свои суждения на карту, и, во-вторых, связанное, комплексное, не замыкающееся в рамках одного "элемента" или "отрасли", иначе говоря, играющее аккордами, а не одним пальчиком» *Баранский Н.Н.* Экономическая география. Экономическая картография. - М., 1956, с.136.).

для морали внешним, периферийным процессом, а трансформирует ее сущностные характеристики. Применительно к лейтмотиву нашего рассмотрения это означает, что организационная основа, будучи способом локализации моральных феноменов, должна учитываться и при изучении их пространственного бытия. Тем самым теоретико-организационные модели в сочетании с формами географического мышления смогут воспроизвести специфику региональной нравственной ситуации.

Впрочем, дело осложняется тем, что сохранившийся пока в организационной науке образ организации связан прежде всего с ее индустриальными функциями. Как отмечал Дж.Гэлбрейт, современное государство правильнее всего было бы рассматривать как индустриальное государство благодаря тому могуществу, которое в нем приобрели крупные индустриальные организации.⁵⁷ И хотя организации такого рода так или иначе будут в центре нашего рассмотрения и в дальнейшем, хотелось бы посмотреть на проблему с более общих позиций.

Поэтому стоит вспомнить, что организация возникает задолго до эпохи индустриализма. По словам известного американского специалиста в области управления Эрроу, «среди всех творений человека использование организации для осуществления его целей - одно из самых великих и самых ранних изобретений. Даже при отсутствии других свидетельств было бы ясно, что осуществление таких грандиозных строительных программ, как возведение четко распланированных городов вроде Нара и Киото или таких монументов, как египетские пирамиды, было бы невозможно без создания сложных организаций. В отношении менее материальных целей мы знаем, например, организацию империи инков в Перу, где сложное и раскинувшееся на большой территории государство управлялось весьма четко с использованием всего лишь примитивнейших технических средств: они не знали ни письменности, ни колеса.»⁵⁸

Из приведенной цитаты видно, что в феномене организации исторически сплетены, по крайней мере, три организационных типа: организация материального производства, поселенческая организация и организация власти. Такого рода предложения мы уже

⁵⁷ См.: *Гэлбрейт Дж.* Новое индустриальное общество. - М., 1969.

⁵⁸ Цит. по: *Месарович М., Мако Д., Такахага И.* Теория иерархических многоуровневых систем. - М., 1973, с.29.

высказывали ранее.⁵⁹ Сейчас хотелось бы его развернуть для выявления особой топологии каждого из организационных типов. Наглядное представление о них дает геометрическая иллюстрация. Она же может служить начальным пунктом соответствующей теории. Мы, однако, ограничимся лишь первым приближением к ней. Одним из самых очевидных в этом смысле является организационный тип, соответствующий властной структуре. В чистом виде он представляет собой древовидный граф.⁶⁰ Достаточно проявленной можно считать и организацию материального производства. Ей соответствует ориентированный граф, моделирующий последовательность определенного числа взаимосвязанных работ. Если геометрия властной структуры существует как бы вне времени и пространства и схватывает лишь логику субординации, то ориентированные графы типа "Перт"⁶¹ моделируют протяженную во времени технологическую цепочку.

Поселенческий тип организации легко укладывается в план-схемах городов и транспортных коммуникаций. Его геометрия легко картографируется и представляет собой обыкновенный (не имеющий петель), вообще говоря, неориентированный граф.

Будучи топологически различными, данные организационные типы вряд ли встречаются в чистом виде. Тем не менее даже незначительное преобладание какого-либо из них в организационной триаде проявляет в соответствующем моральном феномене специфические черты. Пожалуй, в наибольшей степени это характерно для властного типа организации, задающего в социальном объекте четкую иерархию. Данный организационный тип зачастую мыслится не только как атрибут организации, но и ее опознавательный знак.

Проблемы власти, ее источника, способы ее осуществления и закрепления всегда находились в центре внимания общественной мысли Запада, а в последнее время активно обсуждаются и в

⁵⁹ См., например: Ямальский конфликт: гуманитарная экспертиза. - Тюмень, 1991, с.42.

⁶⁰ Из огромного числа работ, посвященных теории графов и ее приложениям, отметим популярную книгу: Оре О. Графы и их применение. - М., 1965 (и последующие издания), а также фундаментальную монографию: Баскер Р. и Саати Т. Конечные графы и сети. - М., 1974. В обеих книгах имеются краткие терминологические словари.

⁶¹ В отечественной литературе принят термин СПУ (сетевое планирование и управление).

нашей стране. В какой-то степени они проецируются и на функционирование локальных социальных организаций. Именно этот аспект мы бы хотели выделить из всего многообразия указанных проблем.

Хотя властный принцип организации был отчетливо проявлен еще в древних текстах, систематическое его изучение началось сравнительно недавно. Отчасти это связано с возвышением индустриальных организаций, взорвавших традиционные способы управления. Среди множества заслуг Ф.У.Тэйлора как-то теряется суть основного его изобретения - ему удалось сочетать топологически различные организационные структуры: структуру управления людьми и технологическую цепочку разветвленного процесса поточного производства. Этой проблемы не возникало, пока производство было "доиндустриальным" (ручным либо отчасти механизированным), то есть "привязанным" к отдельным исполнителям. Положение изменилось на рубеже веков, когда возникли крупные механизированные предприятия.

Как известно, синтез властного и индустриального типов организации дался ценой подчинения человека машине, полного отделения планирования труда от его непосредственного исполнителя. Несмотря на устойчивую критику тэйлоризма в нашей стране, именно здесь он нашел свое воплощение в наиболее ортодоксальном варианте. Последовавший за рубежом отказ от тэйлоризма почти не повлиял на организацию отечественного хозяйства. Система, впоследствии названная Административной или же Административно-командной, на несколько десятилетий утвердила властный принцип организации в качестве доминирующего. Характерно, что два других типа организации - производственный и территориальный (поселенческий) - время от времени пытались "отвоевать" автономию. Это можно видеть по таким запоминающимся кампаниям, как освоение целины, реабилитация совнархозов, "косыгинские" реформы и т.п.

Аналогичные явления происходили и в духовной жизни общества. Ее состояние квалифицировалось как морально - политическое единство, что вполне соответствовало господству властного принципа. Порабощающее воздействие этого принципа на духовную культуру легко проследить начиная с перестройки 30-х годов, когда утвердилось его доминирование в организационной триаде.

Как известно, этот процесс первым делом коснулся творческих союзов, превратив их в отраслевые ведомства, коими они остаются и поныне. Институализация духовной культуры довольно быстро

привела к пирамидальному упорядочению. Элитарность как принадлежность к высшим этажам сословной иерархии стала подменять собою элитарность мастерства и формировала соответствующую иерархию ценностей-образцов. Стимулировался данный процесс степенями, званиями, персональными окладами для мастеров культуры. Устанавливались разряды и категории у театров, симфонических оркестров, эстрадных ансамблей, цирков и т.п. Эти внешние атрибуты вскоре стали сущностью иерархии духовных ценностей. Иерархически упорядоченным стало и самодеятельное искусство.

В сфере взаимодействия организации власти и поселенческой структуры также произошло нечто подобное. Однако, в отличие от центра, периферийные организации отчасти сохранили традиционную поселенческую топологию. Это способствовало консервации культурной оболочки таких организаций, превратило их в «заповедники народной культуры».

По сути дела, доминирование властного типа в качестве субординирующего принципа над остальными организационными формами дает нам еще один признак тоталитаризма. Что касается нравственной жизни общества, то состояние морально-политического единства, которое точно так же, как административная система в экономике, предельно упрощало конфигурацию нравственных связей, одновременно ставило идеологические преграды на пути их обнаружения. Поэтому только в условиях распада тоталитарных структур и можно начинать исследование морали не в дихотомии образцы/антиподы, а во всем ее эмпирическом многообразии. Процесс либерализации существенно ослабил порабощающие пути унифицированного, строго пирамидального типа организации. Следует сказать, что во многих сферах социальной действительности они были уже изрядно подточены корпоративностью, существованием параллельной экономики и коррупцией.

Нельзя не видеть и драматичные моменты данной ситуации. Конечно, освобождение морали от оков тоталитарности - это не полный ее организационный распад, а переход в новую организационную оболочку, точнее - в сложное движение по нескольким организационным орбитам. Но у многих людей это вызывает не только ностальгию по "организованному" обществу, а настоящий нравственный кризис, крушение жизненных устоев. Нам представляется, что определенную корректирующую роль здесь может сыграть усиление поселенческого организационного начала.

Правда, в наше время трудно представить себе социальный объект с явным преобладанием поселенческого типа в организационной триаде. Исключением могут быть разве что дачные поселки да городские микрорайоны, получившие названия "спальных". Однако так было не всегда. И преимущественная концентрация основных жизненных интересов «по месту работы», а не «по месту жительства» - примета вполне определенной социальной ситуации. Если же обратиться к нравственному аспекту вопроса, то уместно вспомнить об этимологии термина "этика", восходящего к древнегреческому *ethos*, которое означало местопребывание, совместное жилище, а впоследствии приобрело расширительное толкование: обычай, темперамент, характер.⁶²

Если изучение пространственной организации, с точки зрения развития и размещения производительных сил (а в этом случае люди рассматриваются как компонент производства), не вызывает сомнения, то необходимость изучать расселение как самостоятельный организационный тип проблематична.

Между тем топология поселенческого типа оргструктуры косвенно изучалась в социографии, и особенно в урбаносоциологии. Есть примеры системно-проектного моделирования организации городской среды, имеющие, правда, оттенок футурологического проекта.⁶³ Это можно рассматривать как логическое продолжение давнего соперничества урбанистических и антиурбанистических концепций, истоки которого явно обозначились задолго до господства организаций промышленного типа. Развертывание этого соперничества и взаимная критика отстаиваемых позиций обнажают исторически устойчивые признаки пространственного взаимодействия людей, не опосредованного связями в сфере материального производства. В истории нашей страны это нашло свое отражение не только в противоречиях между городским и деревенским образом жизни, но и между разными типами городов, в том числе и в известном споре между Москвой и Петербургом - «большой деревней» и «умышленным городом». Культурная оболочка данного организационного (а не архитектурного!) конфликта, помимо петербургского и московского мифов, содержит и неявный проект будущей урбанистической утопии, реализованной уже в советское время.

⁶² См.: Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М., 1987, с.113.

⁶³ См.: Данциг Дж., Саати Т, Компактный город. - М., 1977.

Возведение в относительно короткие сроки крупных промышленных объектов сочеталось со строительством новых городов (Магнитогорск, Комсомольск-на-Амуре и т.д.). Для них соответствующим образом готовился и «строительный материал» - огромные массы людей, приведенных предварительно в «атомарное состояние». В то же время эти города неверно было бы рассматривать только как функциональные придатки индустриальных гигантов. Начиная жить собственной жизнью, они демонстрируют те или иные формы пространственного взаимодействия, за которыми и открывается поселенческая организация людей.

Несколько иначе обстояло дело с обширными малозаселенными территориями, вовлекаемыми в хозяйственный оборот в качестве сырьевой базы. Схемы поиска и разведки полезных ископаемых являют собой характерный пример синтеза двух типов организации: производственного и поселенческого. А геологические партии, экспедиции и другие мобильные подразделения - это одновременно и трудовые коллективы, и "кочевые" поселенческие общности. В условиях освоения Тюменской нефтегазоносной провинции мы имеем несколько слоев освоения - обживания, предшествовавших выходу региона на некий стационарный режим жизнедеятельности. Не только геологи, но и нефтяники, газодобытчики, строители традиционно ориентированы в профессиональном отношении на мобильную, но достаточно устойчивую производственно-поселенческую структуру. Вначале она развивалась фрагментно, а в рамках территории преобладал радиальный способ привязки этих фрагментов к инстанциям управления (т.е. синтез с властной структурой), к базовым точкам культуры, рекреации и т.д.

Для понимания того, как происходила дальнейшая переплавка стартового опыта первого поколения "освоителей" и как это сказалось на особенностях нравственной жизни региона, мы должны вернуться к истокам того проекта, который был здесь реализован, точнее - к его географической парадигме. Суть ее кратко можно выразить как принцип географического разделения труда.

Н.Н.Баранский, исследуя причины, влияющие на пространственные различия в производительности труда, высказал новаторскую для своего времени мысль: географическое разделение труда в виде общего правила повышает его производительность несколько не хуже, чем развитие техники. Под географическим разделением труда он понимал такие пространственные предпосылки его организа-

ции, при которых бы «разные страны (или районы) работали друг для друга, чтобы результат труда перевозился из одного места в другое, чтобы был, таким образом, разрыв между местом производства и местом потребления. В условиях товарного общества географическое разделение труда обязательно предполагает переход продукции из хозяйства в хозяйство, т. е. обмен, торговлю, но обмен является в этих условиях лишь признаком для "опознания" наличия географического разделения труда, но не его сутью».⁶⁴ При всей своей очевидности сформулированная позиция была отступлением от догматизированного понимания разделения труда, зафиксированного официальным общественным мнением. Ведь еще в предвоенный период пространственная неоднородность размещения и развития производительных сил в нашей стране проявилась настолько, что это не могло остаться незамеченным ни в теории, ни в методологии географического познания. Но, конечно, решающее слово в осознании этого обстоятельства было за опытом развертывания эвакуированных производств на Востоке страны в первые военные годы.

Вместе с тем обоснование категории географического разделения труда явно опиралось на европейский опыт, хозяйствования и тем самым на товарный характер производства. Как мы знаем, об отечественной системе хозяйства тех лет очень условно можно было говорить как об экономике, ибо в ней отсутствовали торговля и товарный обмен в собственном смысле этих понятий. Суть же коренного различия между европейским и отечественным опытом хозяйствования, хотя этот вывод становится уже общим местом при их сопоставлении, в том, что в условиях нашей страны отсутствует самодвижение экономики. Она не, только экстенсивна, но и энтропийна. Поэтому роль приводного ремня в ней выполняли не право, товарный обмен или же технология, как это последовательно имело место на Западе, а зачастую просто ремень, то есть механизм внеэкономического принуждения, насилия и властного произвола. Причем мы не усматриваем в этом некий злой умысел, а лишь пытаемся подчеркнуть специфическую общесистемную тенденцию.

Понятно, что в таком случае властный тип оргструктуры был (и остается?) доминирующим в организационной триаде, хотя и претерпевает с течением времени известную трансформацию. В частности, географическое разделение труда способствует постепенному

⁶⁴ Баранский Н.Н. Методика преподавания экономической географии. - М., 1990, с.66.

замещению властного принципа другими организационными типами по мере его "отступления" и перехода в ранг администрирования. В этом плане освоение Тюменской нефтегазоносной провинции - пожалуй, первый в советской истории опыт массового ненасильственного заселения территории, в котором ведущим фактором стали профессиональный интерес и квазиэкономические стимулы, а не только утопические побуждения. И авангардная роль в этом заселении принадлежит, как уже говорилось, производственным организациям с высокой степенью мобильности.

Хотя подобный способ освоения был максимально приближен к географическим условиям территории (прежде всего, конечно, исходя из интересов освоителей), он привнес организационную структуру, совершенно чуждую естественной органике экосистем. Почему так произошло? Предки нынешних ненцев, ханты и манси - самодийцы - пришли в Нижнее Приобье и стали продвигаться на Север в III-IV веках. Так что адаптация «бывших самодийцев» к условиям Севера происходила, по мнению исследователей, на протяжении 80-90 поколений. В течение 20 поколений адаптировались на этой земле потомки первых русских переселенцев.⁶⁵ А вот "адаптация" покорителей нефтяных и газовых недр произошла в пределах одного поколения. И тут свою роль сыграл неизвестный ранее посредник между человеком и природой - индустриальная организация.

Конечно, и в условиях давно обжитых промышленно развитых регионов тенденции современной индустриализации осознаются как весьма губительные. Но акцент делается на технологический фактор, а не на организационный. В связи с этим возникает целый ряд предложений относительно органичного восприятия индустриальной технологии и ее культурной ассимиляции. Эти предложения группируются вокруг тезиса о синтезе технологии и культуры.

Указанный тезис по условиям своего зарождения может быть отнесен к началу 80-х годов нашего века, когда в западной социологии антитехнологическая волна предыдущего десятилетия стала замещаться, а в определенной степени и уравниваться, концепцией технотронной информационной эры. Согласно А.Тоффлеру, историческая динамика западной (а с некоторым сдвигом - и всей мировой) цивилизации представляет собой серию набегающих волн, каждая из которых выносит человечество на новые цивилизационные рубежи.

⁶⁵ См.: Природа Тюменского Севера. - Свердловск, 1991, с. 164.

В рамках исторической триады на смену первым двум волнам - аграрной цивилизации и промышленному обществу - грядет третья - информационная эра. «Соха-машина-компьютер» - вот технологическая основа данной динамики.⁶⁶

Не углубляясь в сущность данной концепции, отметим, что зарождение исходного тезиса происходило в русле одной из ведущих социологических традиций Запада "индустриализма". В послевоенные годы доктрина индустриализма стала мыслиться как мощный цивилизационный импульс и, по мнению А.Тойнби, наряду с импульсом "демократия", привела к разрушению культурных и национальных барьеров, стимулировала эрозию социальных институтов частной собственности и национального суверенитета. В дальнейшем индустриализм сформировался как наднациональная система, которая в состоянии реализовать себя в полной мере лишь в рамках международного порядка.⁶⁷

Таким образом, в русле индустриализма тезис о синтезе высоких технологий и культуры подразумевает культурное обуздание технологического порыва как некую космополитическую перспективу. При этом он обнаруживает вполне определенные культурные истоки, коренящиеся в западноевропейской цивилизации.

Казалось бы, не должно быть трудностей в переносе этой тенденции на отечественную почву: ведь наднациональный характер технологии элиминирует национально-культурные элементы в ее родословной. Между тем активизация философской рефлексии вокруг проблем техники выдвинула версию реконструкции исходных парадигм и ценностных оснований научно-технического прогресса. Понятно, что такого рода рефлексия всегда протекает в рамках определенного культурного пространства. Поэтому и задача синтеза технологии и культуры стала приобретать черты национально-культурной конкретности. В частности, отечественный опыт, наряду с набившим оскомину девизом о внедрении достижений науки и техники в народное хозяйство, поднял вопросы историко-культурной динамики подобного синтеза.

Отсюда ясно, что данный тезис не может быть развернут в какой-либо абстрактный сценарий, а его перенос в иную культурную среду

⁶⁶ См., например: Новая технократическая волна на Западе. - М., 1986, с.250-275.

⁶⁷ См.: *Полищук М.Л.* В предверии натиска "третьей волны". - М., 1989, с.17-18.

требует определенной подготовительной работы. В чем же должно состоять ее содержание? По нашему мнению - в поиске и установлении соответствия не между технологиями как таковыми, а между технокультурными комплексами, порожденными уникальностью исторического опыта. Одним из способов вычленения этих комплексов из общекультурного контекста является локализация их организационной основы.

Недостаточно при этом выделить социальную организацию в качестве посредника в контакте технологии и культуры. Здесь она выступает как нечто большее, поскольку предстает формой сцепления элементов техники, технологии и кооперирующих начал человеческой деятельности в целостный техно-культурный комплекс. И если правомерен вопрос о границе между уникальным и универсальным, национальным и наднациональным в выдвигании или восприятии культурной средой технико-технологических элементов, то эту границу следует искать как различие в формах организационного сцепления.

Неудивительно поэтому, что в доктрине индустриализма технико-технологический и социально-организационный моменты прочно спаяны, однако и здесь понимание неоднородности мира организаций привело к явному различению двух социологических ветвей в изучении и конструировании организационных моделей: западноевропейской и североамериканской. Может показаться, что за этими названиями стоят национально-культурные различия функционирования организаций. Однако это не совсем так.⁶⁸

В европейской социологии, начиная с Сен-Симона и Конта, организацию изучали как часть общества. Это был период окончательной ломки феодального уклада и создания новых социальных институтов. Именно тогда стало ясно, что административные методы не могут основываться на силе и принуждении, а власть администратора - на родовых или сословных привилегиях. Сеть установлений традиционного общества замещалась сетью намеренно созданных организаций: политических, юридических, конституционных, произ-

⁶⁸ Последующий конспективный обзор проблемы опирается на целый ряд отечественных и зарубежных исследований по социологии организаций. Среди них отметим; Социология сегодня: проблемы и перспективы. - М., 1965; *Гвишиани Д.М.* Организация и управление. - М., 1970 (1972); *Пригожин А.И.* Социология организаций. - М., 1980; *Ермакова А.В.* Человек и организация труда в условиях современного капитализма. - М., 1988.

водственных. Поэтому и проблематика европейской ветви в изучении организаций имеет свою специфику: движение от общего к частному, концентрация около проблем власти и авторитета, классовых конфликтов и отчуждения человека и т.д.

Иным образом происходило формирование американской ветви организационной науки и практики. Несмотря на то, что история США сохранила и чтит имена отцов-основателей американской нации, а также их достижения в области организационного проектирования, не с ними связан организационный бум в американской социологии. У истоков этого бума стоит признанный родоначальник научной организации труда - Ф.У.Тэйлор. Отправной точкой его системы стал элементарный акт труда, и в дальнейшем эволюция организационных моделей североамериканской школы происходила путем постепенной "сборки" и агрегирования, то есть «снизу-вверх» - вплоть до общесоциальных моделей Парсонса и Мертонса.

Вместе с тем ретроспективный анализ обеих тенденций показывает, что национально-культурная граница проходит в них более причудливо, нежели об этом можно судить по названиям школ. Так, автором исходной модели тэйлоризма был английский математик Ч.Бэббедж - создатель первой программируемой вычислительной машины.⁶⁹ Его «алгоритмический взгляд», обращенный на изучение производственных предприятий в Англии и континентальной Европе, позволил обнаружить некоторые принципы расчленения производства на отдельные фазы и этапы, а затем и оптимизировать технологическую цепочку.

Далее, когда тэйлоризм вслед за цитаделями промышленного управления в США покорил и Европу, именно там он получил следующую теоретическую подпитку. Ее автором был французский инженер А.Файоль.

Производственный опыт позволил ему посмотреть на проблему организации производства с позиций целостного административного управления предприятием. Но вновь свою экспериментальную проверку эта модель прошла на североамериканском континенте, где затем естественным образом вписалась в цепочку моделей классической школы американского менеджмента.

⁶⁹ Подробнее об этом см.: Гутер Р.С., Полунов Ю.Л., Ч.Бэббедж. - М., 1973.

Подобные примеры достаточно отчетливо иллюстрируют принцип разделения труда по созданию, экспериментальной проверке и массовому распространению организационных моделей между Старым и Новым Светом. Но можно ли здесь говорить о взаимообмене между различными технокультурными комплексами? С нашей точки зрения, нет. Пока речь идет лишь об экстенсивном циклическом развертывании технопросранства, но в рамках одной культуры (при этом, конечно, имеет место различная мобильность субкультур, создающая своеобразную «разность потенциалов»).

По-настоящему технокультурные комплексы были замечены при столкновении с другой культурой. Это и произошло в послевоенной Японии, где, как известно, наступление западной цивилизации не привело к культурной эрозии (во всяком случае, в первые десятилетия «японского чуда»). Данное явление вполне можно было бы назвать «вторым организационным бумом», если бы у ряда представителей тэйлоризма еще в начале века не встречались прямые указания на необходимость заимствования японского организационного опыта.⁷⁰ Тем не менее, самостоятельная социокультурная значимость организации в сцеплении и адаптации «суммы технологий» проявилась здесь вполне определенно.

По-иному формировался отечественный технико-организационный опыт как в дореволюционной России, так и в советское время. Так, Н.Бердяев, исследуя место технического мира в судьбе человека и судьбе культуры, соотносит его с формальной организацией и противопоставляет организму. Опыт русской культуры в ее естественном развитии мыслится им как преимущественно органический, а присущий культуре романтизм есть, по словам Бердяева, «реакция природно-органического элемента культуры против технического ее элемента».⁷¹

Романтизм как инвариант культуры может стать одним из объяснительных моментов уникальности взаимодействия техники и национально-культурной традиции. Вторым моментом, истоки которого предстоит еще исследовать, является воспроизводящаяся в культуре склонность и способность к постоянному усовершенствованию

⁷⁰ Мы имеем в виду работу *Г.Эмерсона* «Двенадцать принципов производительности». (Нью-Йорк, 1911). Рус.пер.: М., 1972. В настоящее время готовится новое издание.

⁷¹ *Бердяев Н.А.* Человек и машина. - Вопросы философии, 1989, N 2, с.149.

предметного пространства жизни. Эта особая рода «органическая техника», зафиксированная в массовом сознании под общим названием «маленькие хитрости» и отлитая в формулу «голь на выдумки хитра», представляет собой уникальный технокультурный комплекс - инвариант дальнейшей культурной динамики,

Следующим моментом, характеризующим отклик культурной традиции на вхождение технического мира в ее органику, является апокалипсическая тенденция. Если принять версию о насильственном приобщении России к европейской цивилизации в период Петровских реформ, то становятся более или менее понятными последующие явления духовной жизни. В частности, мистико-апокалипсические ожидания светопредставления, когда, по свидетельству А.П.Щапова, «живые люди ложились в гробы и со дня на день ожидали конца мира».⁷²

Все эти три момента дали о себе знать лишь в XIX в., когда Россия, «перекрестившись, пустилась в плавание по океану научно организованных технологий». Наряду с восторженной реакцией части российской интеллигенции, очарованной мерной поступью гиганта к материку гуманизма, в этот период возникла и духовная оппозиция. Среди объединяющих ее идей были и перечисленные нами мотивы. Они предопределили духовную ситуацию, амбивалентно включающую веру в могущество техники и антитехнизм. Системно-конструктивное, целостное, органичное, эстетически окрашенное сознание - так можно было - бы выразить ее пафос.

Эта - ситуация и породила умонастроение, получившее через столетие название «русский космизм»,⁷³ Данное умонастроение не было ни научной школой, ни философским направлением в обычном смысле. Но именно в нем было преодолено пассивное понимание апокалипсиса, характерное для предшествующего периода русской культуры. В наиболее явной форме это преодоление выразил Н.Федоров, предложивший свою программу спасения. Она, как известно, состояла не в отказе от техники как таковой, а в замене бездушной организации техницизма органикой «общего дела».⁷⁴ Тем самым в триаде «конструкция-технология-организация» русским космизмом было освоено еще одно звено, но освоено опять-таки конструктивно и эстетически, а не технологически. Следует ли говорить о том, что список приоритетных отечественных изобре-

⁷² Щапов А.П. Соч.-Спб., 1906., т.1, с.115.

⁷³ См.: Гиренок Ф.И. Русские космисты. - М., 1990.

⁷⁴ См.: Федоров Н.Ф. Соч. - М., 1982.

ний, технологически и организационно воплощенных за пределами страны, пополнился еще одним - прообразом будущего «японского чуда»?...

В избирательности и последовательности этого «протеста - освоения» мы видим подтверждение высказанного предположения об организации как форме сцепления элементов техники и технологии в целостный технокультурный комплекс. В самом деле, индустриальное насилие стало для России таковым не столько в силу чуждости для нее цивилизации вещей, сколько потому, что пришло в оболочке техноструктуры формально организованного общества. Разрушение традиционной социальной структуры, символом которой была община, привело к искусственному распаду форм жизни, а в итоге - к организационной утопии.

Эта организационная утопия, которая в определенной степени предвосхитила космическую и коммунистическую утопии, одновременно закрепила за Россией свое особое место в международном разделении интеллектуального труда. Но последующая история свела на нет возможные преимущества такого разделения.

В то же время, если проследить реализацию космической утопии в нашей стране, то можно увидеть, насколько значимыми на всем протяжении ее оформления в целостный космический комплекс были национально-культурные приоритеты. Это означает, что космический комплекс может быть рассмотрен как репрезентативный объект-представитель, поставляющий необходимый материал для целого ряда культурологических задач, поскольку в рамках отечественной культуры, он являет собой нечто большее, чем асимметричный аналог ракетно-космического комплекса США. Можно предположить, что выдвинутая доктриной индустриализма перспектива преодоления национальных границ и подтачивания социальных институтов имела в данном случае свой культурный и технологический противовес. В итоге их выхода на паритетный уровень космические утопии Федорова и Циолковского, планетарное мышление Вернадского в определенном смысле реализовали свою мессианскую функцию через позиции нового политического мышления.

Может показаться, что, погружая проблематику функционирования индустриальных организаций в определенную культурную оболочку, мы тем самым уходим в сторону от основной темы нашего рассмотрения. Безусловно, предпринимая такое «погружение», очень трудно руководствоваться принципом необходи-

мого и достаточного в выстраивании логического ряда и подборе соответствующей аргументации. Тем не менее, само обращение к национально-культурным параметрам индустриализма мы считаем оправданным, так как с этих позиций яснее проступает специфика организационной триады, лежащей в основе отечественных индустриальных систем. К этому стоит добавить, что соединение рассмотренных организационных типов в единую, практически монотипную, унифицированную для всей страны оргструктуру привело к тому, что создавались не отдельные предприятия, учреждения, научные, учебные, лечебные заведения. Создавались системы, причем, как правило, экстерриториальные и наднациональные. Если доктрина индустриализма в его европейском варианте поочередно выдвигала на роль механизма уравнивания социального универсума право, экономику, а затем и технологию, то в условиях нашей страны движение к технологической интеграции прошло совсем другие этапы. В итоге - властный принцип организации, будучи монопольным агентом развития и размещения производства, вначале трансформировался в технологию власти, а затем реализовал себя как власть технологии. Поэтому есть вероятность (может, и не очень большая), что усилия по немедленному разукрупнению этих систем по национально-территориальному признаку столкнут их к доиндустриальному состоянию.

Теперь, когда мы последовательно рассмотрели три основные типа организации, а также некоторые варианты их субординированного взаимодействия, пришло время непосредственно обратиться к их этической интерпретации. Собственно говоря, такого рода интерпретацию мы уже предпринимали при описании каждого из организационных типов, когда приводили наиболее характерные черты морального феномена, которые при этом проявляются. Однако основной этический аспект проблемы оставался незатронутым. А именно: имеет ли мораль, понимаемая как, особый способ организации, свою специфическую топологию, отличную от приведенных ранее типов. Точнее было бы сказать, что уходя от ответа на этот вопрос, мы тем самым отвечали на него отрицательно. То есть неявно подталкивали к выводу о том, что у морали отсутствует собственная изначальная оргструктура, что она в силу особой пластичности способна "обживать", осваивать организацию, «проникать в ее поры», принимать ее формы, "обволакивать" ее структуру. Но такая характеристика явно не полна. Она приводит к выводу о вторичности морали по отношению к структурированным видам социальной действитель-

ности. Возникает упрощенное, одномерное толкование их контакта, не отражающее системного характера взаимодействия. Хотя и на таком пути можно сформулировать некоторые предпосылки гуманизации организаций, например, методами их организационной перестройки под соответствующие приоритеты, в нем заметна изнанка все того же утилитарного подхода.

Более глубокому пониманию может способствовать подход, согласно которому мораль и организация рассматриваются в родовом отношении как виды социального порядка.

Проблема соотношения порядка и хаоса принадлежит, как известно, к наиболее древним в истории культуры. Однако в данном случае мы хотели бы обратиться не столько к архаичным ее пластам (что само по себе может иметь ряд выходов на затронутую тему) сколько к современному ее прочтению, связанному со становлением универсального эволюционизма.

Если говорить о морали, то ее эволюционная трактовка не является откровением нашего времени. Считается, что первым предпринял усилия в этом направлении Герберт Спенсер. Эта попытка впоследствии получила название социал-дарвинизма, хотя эволюционная концепция Спенсера была известна еще до публикации «Происхождения видов» и, надо думать, предвосхитила дарвинизм. С тех пор эволюционное понимание морали, подчас отождествляемое с ее социобиологическим объяснением, пережило несколько взлетов и падений. Но даже в моменты падения престижа эволюционной этики всегда были философы, которые считали, что вызов морали со стороны биологии не должен и не может быть устранен простыми ссылками на несовершенство социобиологических концепций.⁷⁵

Примерно в то же время, когда Спенсер выдвинул свою идею эволюционного понимания морали, возникает физикалистская трактовка феномена организации. Она пришла на смену механистической концепции и связана, очевидно, с осмыслением второго начала термодинамики. Согласно ему, изолированные от внешнего воздействия системы неорганического происхождения энтропийны, то есть переходят от более упорядоченных состояний к менее упорядоченным (тогда как в живой природе, в соответствии с концепцией Дарвина, эволюция идет в сторону повышения организованности).

⁷⁵ Подробнее об этом см.: *Рьюз М.* Эволюционная этика: здоровая перспектива или окончательное одряхление? - Вопросы философии, 1989, N 8, с. 34-51.

Долгое время оба подхода, физический и биологический (дарвинистский), существовали как бы параллельно, каждый в своей сфере, не споря друг с другом. Толчком для коренного пересмотра и сближения позиций послужили сравнительно недавние открытия в области неравновесной термодинамики, связываемые обычно с именами И.Пригожина, Г.Хакена и др. Они давали возможность посмотреть на целую группу процессов различного происхождения как на самоорганизующиеся, идущие с превращением беспорядка в порядок. Под воздействием этих открытий сформировался синергетический подход - новая познавательная парадигма, впитавшая идеи и методы осмысления понятие самоорганизации, развитые в различных областях знания.⁷⁶

Сделанные открытия не только были достойным образом увенчаны в среде естествоиспытателей, но и грозили переворотом в социогуманитарном познании. Критическое переосмысление второго начала термодинамики устраняло препятствия к распространению универсального эволюционизма на всю картину мира.

Казалось бы, теперь, когда у различных трактовок структурного упорядочения появилась единая методологическая основа, в исследовании вопроса о формах взаимодействия морали и социальной организации можно было бы ожидать существенного продвижения. К сожалению, этого не произошло. Были, правда, предприняты шаги по реабилитации эволюционной этики, теперь уже на синергетическом языке, но и они, при всем их новаторстве, ограничились надстраиванием морали над биологической эволюцией, оставляя в стороне возникновение и самостоятельное существование социальных организаций, а значит, и вопрос об их роли в эволюции нравственности.⁷⁷

Это побуждает нас предложить схему структурного взаимодействия морали и организации. Хотя она будет ориентирована прежде всего на цели данной работы, предположения, на которые мы опираемся, носят достаточно общий характер.

⁷⁶ Г.Хакен ввел термин "синергетика" для обозначения процессов самоорганизации и "кооперативности" - совместного координированного действия. Помимо этого существуют иные названия данного подхода: «теория диссипативных структур» (И.Пригожин), «теория катастроф» (Р.Том) и др.

⁷⁷ См., например: *Моисеев Н.Н.* Логика универсального эволюционизма и кооперативность. - Вопросы философии, 1989, N 8, с.52-66.

Видовое соотнесение морали и организации уже само по себе предполагает рядоположенность обоих феноменов (однородность). Подчеркивая их равноправие в рамках схемы, мы бы хотели дополнить его предположением о двойственности, то есть о возможности взаимоперехода при обоюдной структурной перестройке.⁷⁸ То, что мораль способна осваивать организацию, "оживлять" "инструктивный" способ регламентации (свойственный не только властному, но и производственному типу оргструктуры), вряд ли подлежит сомнению. Не столь очевидным и почти неисследованным является вопрос о второй стороне двойственного бытия морали: ее отчуждении в структурированных формах социальной действительности, в том числе и об ее развертывании посредством организации, о нравственной парадигме эволюционирующей оргструктуры.

В качестве схемы взаимоперехода примем одно из положений теории диссипативных структур И.Пригожина. Согласно ему, вводится регулярное описание поля «элементарных событий» - флуктуаций, способных создавать структуру как некую упорядоченность. При этом одновременно используются стохастический и детерминистский подходы. Стохастическое описание считается правомерным там, где происходит появление новых структур, а именно - в точках ветвления системы (их еще иногда называют "точками бифуркации"). Между ними система вполне устойчива и достаточно адекватно может быть описана на детерминистской основе.⁷⁹

Данная схема проясняет нравственный аспект структурной перестройки социальной организации. Эта перестройка характеризуется целым рядом качественных признаков, свойственных структурно упорядоченным объектам произвольной природы. Их социальная интерпретация не только вооружает здравый смысл, но и может слу-

⁷⁸ Под двойственностью в широком смысле понимают свойство внутренней симметрии аксиоматической теории, выражающееся во взаимозаменяемости основных понятий. Как видно из текста, мы ограничились конструктивным применением этого свойства.

⁷⁹ Существует множество работ, популяризирующих теорию диссипативных структур и в том числе данную схему. См., например: *Михайловский В.Н., Светов Ю.И.* Мировоззрение и современная научная картина мира, - Л., 1986, с.22-39. Культурологическая интерпретация синергетического подхода на популярном уровне недавно предпринята Е.Н.Князевой. См.: В поисках нового мировидения: *И.Пригожин, Е. и Н. Перухи.* - М., 1991, с.3-31.

жить ориентиром в принятии решений. Нас же интересует проявленность морального фактора и главным образом его отклик на уменьшение меры организованности, связанное с распадом структуры. В этом случае, в соответствии с принятой схемой, естественным дополнением распадающейся организации является структурирование ситуации морального выбора. То есть организационный хаос призывает к структурированию поле элементарных поведенческих актов, расчищает и кристаллизует ценностно-мотивационное пространство.⁸⁰ В его координатах и происходит "закладка" нравственной парадигмы будущей организационной структуры в качестве ее "фундамента" и "каркаса".

Мы не будем в данном случае заниматься подробным анализом описанной схемы или же иллюстрировать ее подходящими примерами, а обратимся к ее эвристическим возможностям. Одну из них мы бы хотели выделить не только в качестве вывода из схемы, но и как итог проделанной работы. Она состоит в попытке квалифицировать смену организационных моделей как следствие их морального износа, истощение реализуемой ими нравственной парадигмы. При этом имеется в виду отнюдь не метафорическое перенесение специального термина в сферу, далекую от его непосредственного применения. Речь идет о сущностных истоках понятия «моральный износ»: воплощении в техническом устройстве или же способе организации наличного уровня духовности, определенной нравственной установки.

Таким образом, если трактовать освоение приполярных регионов как стадийный эволюционный процесс с характерными организационными формами, то в рамках этики Севера можно попытаться выявить реализованные в этих формах исходные нравственные парадигмы, сделать их фактом сознания, предметом этического осмысления. Появляется возможность локального описания различных фрагментов общей нравственной ситуации, согласуемых между собой и в территориальном, и в производственном аспектах. Открываются пути

⁸⁰ Мы остановились на самой общей характеристике структурированной ситуации морального выбора с тем, чтобы не вдаваться в полемику, существующую вокруг этого вопроса в этической литературе. В то же время следует отметить, что отход от позиции бинарного выбора и наличие иерархического видения ситуации при известном плюрализме ценностей, мотивов, целей и средств субъекта выбора так или иначе присутствует в работах Е.Анчел, В.И.Бакштановского, В.Т.Ганжина, В.Н.Сагатовского, Ф.А.Селивакова, Ю.В.Согомонова, А.И.Титаренко, Ф.Н.Щербака и др.

корректирующего воздействия этического знания на нравственную атмосферу региона через «заинтересованного посредника» - общественное мнение региональной общности. И если попытаться сформулировать не только предпосылки организационного видения этических проблем северного развития, но и их перспективу, то в фокусе его будут находиться самоорганизация и саморегуляция социальной жизни региональных общностей, то есть мораль, органично вмонтированная в организованные формы их социальной динамики.

Раздел II

ЦЕННОСТИ СЕВЕРА И АРКТИЧЕСКАЯ КОНФЛИКТОЛОГИЯ

С.В.Соколовский

ЭТНИЧНОСТЬ КАК ЦЕННОСТЬ: СЛУЧАЙ МИНОРИТЕТОВ

Подлинная инаковость, строящаяся на деликатных контактах, на чудесной согласованности с миром, не может ограничиваться односторонним порывом, протянутая рука должна встретить другую руку, руку другого инакого.

Х.Кортасар

Терминологи предупреждают - заглавия относятся к терминологически наиболее насыщенным текстам; предложенное свидетельствует скорее об их правоте, нежели им противоречит. Название статьи содержит, по меньшей мере, три термина, каждый из которых является своего рода эмблемой самостоятельной исследовательской традиции, насчитывающей не менее века. Однако длительность их истории, как это, увы, нередко происходит, мало способствовала прояснению смыслов, что скорее говорит об их значимости; в противном случае они давно уже были бы отброшены как негодные средства для объяснения мира. Безуспешность поиска универсальных определений породила табу на всякие дальнейшие попытки: в приглашениях на конференции по проблемам меньшинств все чаще появляется просьба не представлять докладов, посвященных обсуждению понятия "меньшинство". Но доклады и новые определения продолжают появляться; очевидно, значимость этого понятия в картине мира такова, что заставляет исследователей еще и еще раз обращаться к анализу его содержания в надежде построить теорию, превосходящую все предшествующие. И все же строители здания науки в отличие от дома, который - так построил Джек, не могут похвалиться успехом свершения - она не свершилась, но соверша-

ется, не без тщеславия полагая себя совершенствующейся; ее дом - овеществленное «настоящее длительное»; происходит это главным образом благодаря или, быть может, вопреки (?) тому, что в то же самое время, когда ее, науки, самоотверженные строители пытаются подвести дом под крышу, отдельные скептики и критики потихоньку разрушают его фундамент, получая тем самым основание для самых пессимистических прогнозов относительно устойчивости всего дома. И он рушится, вчерашние критики укладывают его обломки в основание нового, как им мнится, более прекрасного и устойчивого здания, и все начинается сначала. Из двух притч - о Сизифе и Вавилонской башне - для этой ситуации более подходит, кажется, первая: доля «настоящего длительного» в ней больше.

Все сказанное не должно рассматриваться как введение в историю смены парадигм в исследованиях ценностей, этничности. и миноритетов, но лишь как попытка самоопределения: к кому причисляет себя автор - к строителям или разрушителям? Если предлагаемую альтернативу рассматривать как принуждающую к интроспекции и сравнению себя с другими, то перед нами наиболее простая модель этничности, поскольку этничность иногда определяют как «коллективное приписывание себе определенных ценностных характеристик».⁸¹ Такое определение, однако, не только не является единственным, но и не может расцениваться как типичное. Предлагаемый далее краткий экскурс, в котором своеобразие различных подходов к исследованию этничности будет по необходимости редуцировано до статистики определений, предпринимается с единственной целью - сопоставить их мозаику с другой, представляющей спектр мнений об этнических меньшинствах. Напротив, концепция «ценности» здесь будет считаться величиной постоянной: под ней будет пониматься стабильный, относящийся к «ядру» фрагмент мировоззрения, если полагать ядром последнего сложившуюся систему ценностей. Такое изложение позволяет избежать неведомых опасностей синтеза аксиологии с этнологией, по невежеству мыслимого как беспрецедентный, но сохраняет возможность «побывать» в различных мировоззрениях, в которых этничность эксплицитно сопрягается с ценностью.

⁸¹ *Maget M. Problemes d'ethnographie europeene //Ethnologie generale, - P., 1968. - P. 1326.*

Автор заранее приносит извинения за известную степень "этюдности" и "коллажности" предлагаемой статьи. И то и другое обусловлены не вдруг возникшей нелюбовью к тому устоявшемуся жанру научной статьи, в котором с непреложностью «крутосваренного детектива» за зачином с изложением целей и задач формулируется проблема, решение которой, как бы вначале не известное автору, сервируется затем в качестве суррогата кульминации, и все это венчается «хэппи эндом» в виде выводов и итогов, создающих у любителей чтения по диагонали менее всего предвиденный самим автором «эффект обманутого ожидания».

В отечественной этнографии термин "этничность", несмотря на его широкую распространенность и популярность у зарубежных коллег, долгое время отсутствовал; на робкие попытки его ввести даже в таком терминологическом обличье, как «этническое самосознание», немедленно навешивался ярлык идеализма, субъективизма либо релятивизма. Такая критика с позиций ортодоксального марксизма отнюдь не сошла со страниц научной печати; и в современных обзорах встречаются сентенции типа: «... за любым этническим движением, этнокультурным явлением и этническим самосознанием стоят социально-экономические и политические интересы, определяющие место человека в реальной совокупности общественных отношений. Люди подразделяются на социальные и этнические группы не по полу, возрасту, росту, цвету кожи, а по своему месту в общественном - локальном и глобальном - разделении труда».⁸²

Сегодня, однако, более распространенной становится точка зрения на этничность, не редуцирующая ее сущность к какому-либо одному, пусть важному, фактору. Ее примером может служить следующее высказывание: «Определение понятия этничности трудно сформулировать. Это не что-то строго определенное и материализованное, явное и видимое, а скорее трудноуловимое, скрытое, являющееся вместе с тем важнейшим определителем. Показателями этничности могут быть и этническое самосознание, присущее представителям определенной этнической группы, и самоназвание, традиционная культура, родной язык, а также защита национальных прав и исторического наследия. Каждый из этих показателей выражает содержание, то есть чувство идентичности, чувство группы, соз-

⁸² Таболина Т.З. Этничность и общество: поиск концептуальных решений. - В кн.: Этнология в США и Канаде. - М.: Наука, 1989. - С. 150.

вание деления "мы-они", другими словами, осознание групповой культурно-генетической идентичности, не зависящей от социальных и классовых факторов⁸³ (выделено мной - С.С.).

Интенсивным периодом в развитии концептуального аппарата советской этнографии были 1960-1980 гг., когда многие страницы журналов по социальным наукам отводились дискуссиям по проблемам нации, этноса, культуры. Материалы этих дискуссий были обобщены в конце 1970-1980 гг. в ряде монографий, где делались попытки найти родовое понятие для широко используемых в литературе терминов "племя", "народность", "нация", "народ", "национальность". Для обозначения такого понятия утвердился термин "этнос", который характеризовался как «... исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая совокупность людей, обладающих общими, относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксированным в самоназвании (этнониме)».⁸⁴

Если учесть, что еще в 1923 г. С.М.Широкогоровым было предложено следующее определение этноса: «... этнос есть группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освященных традицией и отличаемых ею от таковых других»,⁸⁵ то следует признать, что прогресс в теоретическом обобщении результатов этнографических исследований не был велик.

Конструирование этнической реальности. Откуда мы знаем, что этносы реально существуют? Можно было бы здесь ответить, что так мы интерпретируем реальность. Но, такой ответ все еще редок, чаще утверждается, что реальность самоочевидна и в интерпретации не нуждается. Риторика здравого смысла до сих пор доминирует в социологических, этносоциологических и этнографических исследованиях, где нередко задаваемый «национальный вопрос» не осознается как, по меньшей мере, двусмысленный.

⁸³ *Ломова-Оппокова М.Ю.* Этничность, народ и каста. - Народы Азии и Африки, 1990, N 6. - С. 116.

⁸⁴ *Бромлей Ю.В.* Современные проблемы этнографии. - М.: Наука, 1981. - С. 27.

⁸⁵ *Широкогоров С.М.* Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. - Шанхай, 1923. - С. 122.

Вопросы типа: «Кто Вы?», «К какой национальности себя относите?», «Кто Вы по национальности?», «Ваша национальность?» (а нередко – вопросы - диагнозы: «Вы - русский?», «Вы - казах?» и т.д.) в той когнитивной стратегии (в парадигме здравого смысла, где этносы даны нам как тела, то есть точно так же, как, например, стол или гвоздь), в которой не проблематизируется смысл и значение как вопроса, так и ответа, а содержание реплик диалога сводится к простой совокупности значений слов - такие вопросы игнорируют сразу несколько проблем, заменяя осмысление простым количеством единообразных ответов. Множество однотипных высказываний здесь считается достаточным основанием для обобщения и "реификации" сконструированной таким образом этнической общности.

Между тем наличие общения, возможность диалога, опрос предполагают понимание, а следовательно, и существование некоего языка-посредника, метаязыка как средства для такого понимания. Вопрос о границах используемого метаязыка в парадигме здравого смысла не возникает. С самого начала предполагается, что этот метаязык в принципе должен содержать именно те элементы картины мира, которые используются в качестве инструментов в этом опросе. В частности, интервьюер исходит из не всегда осознаваемого положения, что в мировоззрении респондента есть такие элементы, которые могут быть соотнесены с тем, что интервьюер понимает под терминами "национальность", "народ" и т.п.

Респондент, стало быть, должен иметь некий этнический кругозор - видеть знакомый ему мир как своего рода этническую карту и соотносить себя с одним из известных ему "народов". Крайне желательно, чтобы при этом еще «известный ему народ» был бы также известен интервьюеру. В ряде случаев условия взаимной известности недостаточно, требуется еще чтобы этноним прошел процедуры легитимизации, оказался официально признанным. Само официальное признание может иметь и имеет градации - от признания узкой группой исследователей, использующих данное «имя народа» в своих публикациях, до признания его в качестве "правильного" при паспортном учете, в переписях населения и т.п.

Второй посылкой интервьюера является (в результате экстраполяции собственного опыта общения и освоенного репертуара социальных ролей) представление о том, что его роль, как и роль эксперта, отводимая респонденту, в принципе известны последнему и вполне им освоены. То обстоятельство, что в реальности

экспектации опрашиваемого совершенно не соответствуют навязываемой ему роли, а сама она либо ему совершенно не известна, либо им не освоена, редко учитывается в парадигме здравого смысла. Предполагается, что респондент дает искренние и точные ответы и, вообще, ведет себя «как в жизни». Чаще всего опыт ролевого общения респондента (если таковой, вообще, имеется в данной культуре) остается «за кадром»; контекст опроса в соответствии с непроблематизацией роли не фиксируется.

В описанных допущениях нашего вымышленного интервьюера, этого «наивного фотографа наивно говорящих», меня привлекает три момента. Во-первых, та малоисследованная область знания, которую по аналогии со множеством других можно было бы обозначить как «этно-этнографию». Действительно, наряду с всеобщим признанием этноботаники и этнозоологии, в которых фиксируются и изучаются индигенные системы классификации растений и животных, способы их использования и т.д., а также рядом с недавно обретшими дисциплинарный статус этногеографией и этноэкологией, кажется, наступает время для конституирования в качестве самостоятельной дисциплины и этноэтнографии, которую во избежание неблагозвучного удвоения можно было бы именовать этноантропологией. Вряд ли возможно утверждать, что этноантропологические знания до сих пор игнорировались учеными: в исследованиях этнонимии (эндо - и экзоэтнонимов, этнофолизмов, или пейоративных этнических прозвищ), авто - и гетеростереотипов в восприятии «своих» и «значимых других», в изучении так называемых когнитивных карт и ценностных пространств психологами, лингвистами, этнографами и социологами накоплено множество данных, широко используемых в теориях этнических процессов, социальных конфликтов, межгрупповых отношений. Из этого перечня все же становится очевидным, что в определенном смысле «все это - не то» - этноантропология должна интегрировать все эти сведения вокруг нового ядра, содержанием которого станут, знания, накопленные локальными культурами о своих соседях и организованные в соответствии с ценностями, распределенными на шкале «свои - другие - чужие».

Во-вторых, известный интерес представляет генезис языка-посредника, того самого метаязыка двух наших собеседников, который обеспечивает встречу и взаимное понимание (так же, как и недо- или непонимание) двух культурных миров, двух индивидуальных тезаурусов. Отражает ли этот язык, содержит ли он в себе историю отношений двух народов, либо он ситуативен,okkaционален и

значительно сильнее зависит от микроконтекста, чем от исторического и социально-политического контекста, от биографий собеседников, их характеров, интересов, манер - наверное, можно определить, но значительно труднее, если не невозможно, предопределить. И здесь не играет роли ни длительность соседства народов, встретившихся в лице наших собеседников, ни их «ролевая искушенность», ни характер сложившихся этнических гетеростереотипов. Здесь вспоминается суждение о двух давнишних соседях - англичанах и ирландцах - такого тонкого наблюдателя, как Г.К.Честертон. Он пишет: «Коль скоро нам принадлежит сомнительная честь создания образа Ирландского простофили, ничуть не удивительно, что и ирландцы вознамерились ответить тем же. Всем нам приходилось видеть, как чистокровный англичанин исполнял на сцене роль Пэдди. Не удивительно, что теперь чистокровный ирландец в свою очередь создаст комический образ английского джентльмена. Познакомившись и с тем, и с другим, я могу, положив руку на сердце (хотя мои скромные познания в физиологии не позволяют с точностью определить его местонахождение), во всеуслышание заявить, что английский джентльмен в исполнении ирландца являет собой еще более жалкое и удручающее зрелище, чем ирландский слуга в исполнении английского джентльмена. Комический англичанин в ирландских пьесах выведен не просто дураком, но слабонервным дураком; этот постоянно взвинченный, суетливый чудака не в состоянии вызвать к себе снисхождение ни силой, ни слабостью. Все это лишний раз подтверждает тот общеизвестный факт, что представления обоих народов о национальном характере своих соседей совершенно не соответствуют действительности; то, что почитается неоспоримой реальностью, является на деле откровенной фикцией. Миф о Беззаботном Ирландце сродни мифу о Педанте Англичанине, поскольку и тот и другой порождены полным отсутствием взаимопонимания между ирландцами и англичанами. Если на то пошло, было бы, пожалуй, вернее называть англичанина беззаботным, а ирландца - педантичным. Впрочем, и эта гипотеза также не вполне достоверна. ... Мы почти наверняка превратно воспримем все те вести и воззвания, которые поступают к нам из Ирландии. Иными словами, если ирландец заговорит с нами, мы, безусловно, не поймем его. Но если мы услышим, как ирландец говорит сам с собой, нам может прийти в голову шальная мысль, что и он такой же человек, как и мы».

Наконец, третья тема, возникающая при рассмотрении диалога наших собеседников, связана с довольно широко обсуждаемой

темой выращивания этноса из дискурса, его воссоздания в речевых и внеречевых контактах своих и чужих, его созидания и конструирования в ходе той самой беседы, в которой наш интервьюер задал свой сакраментальный вопрос: «Кто ты?» Прежде чем говорить о многозначности и себе-нетождественности этого вопроса, стоит заметить, что обусловленность выбора ответа на него очевидна лишь в границах современной культуры; еще "вчера" важнее были вопросы: «Откуда ты?», «Чей ты?», «Какого ты рода?», «Какова твоя вера?» Ответы на них делали излишним вопрос: «Кто ты?» Локальные, профессиональные и сословные лояльности стояли неизмеримо выше лояльности этнической. Заметим для себя и запомним это «схождение на нет» этничности в иные исторические эпохи, той самой этничности, которая многими сегодня полагается столь же неотъемлемым атрибутом человека, как, например, пол или возраст. Э.Геллнер не без сарказма по этому поводу заметил: «У человека должна быть национальность, как у него должны быть нос и два уха; в любом из этих случаев их отсутствие не исключено, и иногда такое встречается, но это всегда результат несчастного случая и само по себе уже несчастье. Все это кажется самоочевидным, хотя, увы, это не так... национальная принадлежность - не врожденное человеческое свойство, но теперь оно воспринимается именно таковым.»⁸⁶

Итак, современный «почти-глобальный» характер этничности вряд ли может рассматриваться в качестве аргумента ее вечности и изначального этнического разделения человечества. Она исторична, а ее глобализацию обычно связывают со становлением мирового рынка и последовавшим за этим "втягиванием" огромного числа периферийных обществ в то дифференцированное единство, которое и получило затем имя этнической картины мира. Доминирование этничности, ее выход на первый план также рассматриваются как результат становления индустриального общества, повлекшего за собой распад традиционной общины, "атомаризацию" массы и появление «массового индивида» с его чувством отчуждения и с присутствующим ему способом преодоления этого отчуждения - этнизацией и национализацией. Однако в распоряжении сторонников взглядов на этнос как на изначально данную и глобальную "сущность" есть

⁸⁶ Геллнер Э. - Вопросы философии, 1989, N 7. - С. 124.

более сильные аргументы, заставляющие усомниться в существовании "безэтничного" человека в доиндустриальную эпоху. Тем интереснее разобраться в логике этих сомнений и попытаться раскрыть приемы «этнизации прошлого».

Что в имени? Зафиксированные в письменных памятниках имена народов - один из самых сильных аргументов в пользу "надвременного" характера этничности, ее неустранимости из картины мира. Имя народа - этноним - один из ключей к «стовратным Фивам» историчности этносов. В современных определениях этноса обычно отмечается в качестве обязательных признаков наличие этнонима (точнее, эндоэтнонима, самоназвания). Если этническое самосознание нередко расценивается как интегральный результат множества свидетельств "единости" - единства культуры, языка, хозяйства, исторических судеб народа, то фиксация этого самосознания в имени - самоназвании рассматривается в этой теоретической перспективе как некий закономерный результат работы самосознания, почти как шопенгауэровское вожделение бытия, то есть именно то, что этот философ назвал волей, а Платон - идеями. Именно здесь кроется основной прием реификации этничности, превращение ее в вещь в мире, в телесный этнос, в "общность" и "группу", которая уже самим актом наименования превращается в нечто вечное и неизменное. Соотнесение имени с телом, пребывающим в мире, позволяет этнографам совершать удивительные операции со своими объектами исследований - этносами: постоянно переходя от мира реальностей к именам, им присвоенным, этнографам удается "сшить", "склеить" эти миры в нечто устойчивое - картину мира. Однако статичность создаваемого ими мира, прочитываемая уже в выражении "картина", обманчива: "склеивая" генеалогию этноса-тела с его именем, этнограф обретает возможность игнорировать существенность превращений, себе-не-тождественность во времени постулируемой им реальности сразу в нескольких аспектах.

Во-первых, фиксируясь на имени, на этнониме, этнограф на этот момент как бы "забывает" о постоянном изменении склеенного с ним «этноса-тела», являющегося простым следствием нахождения тела в мире, во времени и пространстве. Нередко речь здесь идет не только об эволюционных превращениях тела и его себе-не-тождественности "вчера" и "сегодня"; имя маскирует гораздо более существенную не-тождественность соотносимых с ним в разные исторические эпохи референтов. Стоит взять едва ли не любой конкретный этно-

ним, чтобы убедиться, что в разные времена за ним скрывались не только различные культурные, лингвистические и духовные миры, но и общности, никак друг с другом не связанные либо связанные весьма опосредованным образом во времени и пространстве; группы, никогда не состоявшие в родстве. Вглядитесь в историю этнонимов "татары" или, например, "таджики" - какая головокружительная мозаика референтов, какие неожиданные "прыжки" в пространстве как географическом, так и социальном.

Во-вторых, фиксируясь не на имени, на этнониме, а на реальной "общности", обозначаемой сегодня каким-либо именем и пытаюсь реконструировать историю этой общности, а не имени, этнограф открывает калейдоскоп имен, которыми пользовались члены генеалогически реконструируемой общности, ее подгруппы или вся общность в целом. Только "склейка" современного этнонима с реконструированной историей его референта и "челночное" перемещение "взгляда" исследователя от имени к "реальности" и обратно обеспечивают фундамент историко-эволюционной картины мира с этносами-телами, дают незыблемость, устойчивость этому миру,

Сам по себе технический прием "склеивания" этнонима с референтом и постоянная, подчас неосознаваемая подмена одного другим в текстах по исторической этнографии - ошибка не опасная, поскольку очевидная и легко обнаруживаемая. Гораздо более тонкая подмена и потому практически до сих пор в этнографии неотрефлексированная осуществляется в самом акте наименования в контексте реификации: здесь факты социальной реальности, в известной степени создаваемые, конструируемые и зависящие от интерпретации членов данной общности, приравниваются к фактам реальности природной. Шекспир, безусловно, прав, утверждая, что «роза будет пахнуть розой, хоть розой назови ее, хоть нет». Однако отношение между именем и референтом только здесь соответствует отношению между именем и вещью, когда же речь идет об этносах, аналогичное суждение становится неверным - этнос невещественен и полагать, что между ним и этнонимом существует такая же связь, как между розой и ее именем, значило бы овеществление, реификацию этноса. Утверждение о невещественности этноса, конечно же, нуждается в обосновании.

В теоретических дискуссиях по поводу содержания понятия "этнос" не раз отмечалось наличие в нем "объективных" и "субъективных" компонентов. Объективные компоненты - это так называемая соционормативная (традиции, обычаи, ритуалы и обряды, мифы и верования и т.п.) и материальная (пища, жилище, одежда,

хозяйство и т.д.) культура, язык, психология, расово-антропологическое своеобразие, демографическое воспроизводство общности - расцениваются как свидетельства объективной реальности этносов. Самосознание, осознание единства и отличия от других подобных общностей, рассматривается, по крайней мере, в отечественной традиции как продукт, результат отражения объективной реальности, интегральная функция всех перечисленных объективных факторов. Деление по этим основаниям может различаться деталями - в ряде работ, например, соционормативную культуру относят к субъективным факторам - однако и в этом случае тезис о "невещественности" этноса, его сводимости к чисто субъективным моментам вроде бы опровергается. И все же наличие в этой логике уязвимых мест заставляет рассмотреть ее еще раз.

Начнем с такого объективного фактора, как культура. При всей размытости этого понятия вряд ли можно согласиться с утверждением, что единство культуры в границах конкретных этнических общностей - явление типичное. В таком утверждении явно игнорируется горизонтальная (в географическом пространстве) и вертикальная (в пространстве социальном) дифференциация культуры, наличие разных культурных миров, стилей жизни и способов миропонимания внутри рассматриваемой общности. Стабильность и устойчивость культуры, упоминаемые в некоторых дефинициях этноса (в том числе в одной из цитированных), также скорее относятся к идеальнотипическим конструктам, нежели к реальным культурным процессам; наличие пребывающего неизменным "эталона" позволяет игнорировать изменения культуры во времени. Наконец, само возникновение тенденции к внутриэтнической унификации культуры следует скорее относить к результату действия межэтнических барьеров и внутриэтнического единения, нежели рассматривать как причину возникновения этнических групп; иными словами, не культурная однородность порождает этнос (а нередко он изображается как «осознающая себя культурная общность»), но само бытие этнической общности может порождать внутри нее известный уровень культурной однородности.

Этническая психология в той своей "части", которая обусловлена культурным своеобразием, должна именоваться культурным поведением. Смешение последнего с этничностью, часто встречающееся в работах этнографов и социологов, как и отождествление "культурной идентичности", самосознания представителя локальной культуры с этническим самосознанием и этнической идентичностью

сводят этнологию к культурной антропологии. Стоит в этой связи заметить, что все религиозные и социальные общности имеют собственные культуры, однако наличие между ними культурных различий, иногда более существенных, чем межэтнические, не используется для утверждений, что эти общности, обладая самосознанием, могут характеризоваться как самостоятельные этнические общности.

Практически все сказанное в отношении культурной дифференциации верно и для языка: наличие многочисленных говоров, диалектов и социолектов, а также разных языков в рамках воспринимаемых как единые этнических общностей - достоверные факты, а наблюдения о несовпадении этнических и лингвистических границ стали уже трюизмом.

Вся совокупность фактов, привлекаемых этнической антропологией для демонстрации физико-антропологического своеобразия этносов, должна рассматриваться в контексте равновеликой, если не превосходящей, ее совокупности свидетельств о внутриэтнической дифференциации антропологического покрова, наличии локальных антропологических типов и несовпадении этнических границ и границ так называемых малых рас. Демонстрация несовпадения этнической и расовой дифференциации также превратилась едва ли не в общее место в работах по этнической антропологии.

Наконец, тезис о демографическом воспроизводстве этносов, иногда формулируемый как утверждение об эндогамии этноса, также уязвим. Исследования механизмов междемных изолирующих барьеров (напомним, что дем, или круг брачных связей, является элементарной эндогамной общностью и фундаментальной структурной единицей демографического воспроизводства) свидетельствуют о том, что эти границы чаще оформляются в рамках территориальных и социопрофессиональных групп, то есть совпадают скорее с морфологией социума, а не этноса. Эндогамия этноса, таким образом, остается простым статистическим артефактом, вытекающим из особенностей расселения представителей данной этнической общности (ее пространственной компактности прежде всего), характера и мощности зон межэтнического пограничья и т.п. В этом смысле Африка, Франция или Восточная Сибирь не менее эндогамны, чем любая этническая общность.

В контексте рассуждений о телесности и вещественности этносов можно утверждать, что этносов нет. Такое утверждение, однако, слишком упрощает ситуацию). Если уж придерживаться до конца "телесной", реифицирующей этническую реальность парадигмы,

социологической (здесь имеется в виду прежде всего позитивистская социология) трактовки этнических общностей, то следует говорить об этносе как о постоянно вырабатываемом консенсусе между членами данного этноса (в терминологии некоторых этнографов - этнофоры), а также между ними и окружающими этническими общностями, о консенсусе, питающем и питаемом витгенштейновским «семейным сходством», которое вырастает из частичного наложения и пересечения социальных, культурных, лингвистических, расовых и других границ. Этнос - не роза и не гвоздь, не тело во внешнем мире объективной реальности, а этничность - не душа этого тела. И все же в некотором смысле этничность "одушевляет" различные культурные и социальные "тела", осуществляя посредством "перманентного метемпсихоза" свое вечное странствие в сложной топологии социокультурного пространства.

Похоже, что логика нашего анализа изгоняет этнос из вещного мира в призрачный мир субъективности, точнее - в сферу аксиологии, где этничность, как уже упоминалось, рассматривается в качестве «коллективного приписывания себе определенных ценностных характеристик». Но и здесь, в мире субъективной реальности, этничность не тотальна. Она не является врожденным свойством; и хотя ее онтогенетическое становление мало изучено (главным образом из-за продолжающегося смешения понятий культуры и этноса, поведения культурного и этнического, этно- и культурогенеза), все же данные некоторых полевых исследований позволяют говорить, что более или менее завершенное представление о собственной этничности у ребенка складывается лишь к 15-16 годам. Этничность не тотальна и в персональном отношении: мы то и дело сталкиваемся с людьми, ставшими «гражданами Вселенной» либо по убеждениям, либо из-за невозможности аффилиации с какой-либо конкретной этнической общностью по причине сложности этнической генеалогии (межэтнические браки в нескольких поколениях). Наконец, этничность контекстно зависима, ситуативна: кем себя ощущает человек, творящий молитву, плывущий в море, кормящий ребенка, пашущий землю и пишущий книгу - неужели Человеком этническим, этнофором? И случаен ли тот факт, что этимология огромного числа этнических самоназваний - этнонимов восходит к значению "человек", "люди", "местные люди". Что еще мог ответить абориген пытливому "европейцу", безуспешно пытаюсь уразуметь, что от него требуется. Все это наталкивает на мысль, что для возникновения этничности, для ее проявления и выхода на первый план среди конкурирующих

лояльностей - сословных, профессиональных, половозрастных, территориальных и т.п. - требуются какие-то особые условия. Что это за условия? В каком мире этничность становится ценностью?

Существует множество точек зрения на условия и причины воспроизводства этничности. На мой взгляд, их можно объединить в три основные группы.

1. Этничность как дом. В этой группе концепций, которую я условно именую гедонистической и в которой этничность выступает как утилитарная ценность, существование этнических общностей нередко объясняется с позиций социологического функционализма: если они есть, значит, они служат определенным целям и выполняют определенные интересы, создавая известные "удобства" для человека. Например, позволяют справиться с проблемой отчуждения, порождаемой современным индустриальным обществом с его массовой культурой и, таким образом, выстроить «свой дом» и "свой" мир, сделать этот мир комфортным, подчинить его власти своих традиций, где окружающие тебя другие, которые вместе с тобой переживают кризис отчуждения, претворяются в результате этой сопричастности в "своих", участников строительства «своего дома». Эта концепция этничности как способа преодоления отчуждения отстаивается психологами и теми социологами, методы которых предполагают наличие знания и использование социально-психологической теории.

В эту же группу можно включить и тех исследователей, которые полагают, что этничность позволяет справиться с информационной сложностью современной жизни, "разгрузить" психику от разнотипных информационно-избыточных "сигналов", каким-то образом упорядочив их. Классифицируя людей по их этнической принадлежности, индивид имеет возможность "упростить" получаемую информацию, разделив всех на "своих" и "чужих", а "чужих" - на известные ему этнические группы, восприятие которых стереотипизировано в культуре "своих". Это позволяет существенно упростить взаимодействие, сводя его к известному репертуару стереотипных "ролей" и "ситуации". Социальный мир здесь осваивается через культуру "своих" и из чуждого и опасного превращается в комфортно-безопасный и освоенный.

Наконец, близка к этой группе концепция, разделяемая многими социологами и политологами, исследующими властные отношения, в соответствии с которой этническая группа - это прежде всего локус в системе властных отношений, а этничность - один из мощных ресурсов в политической мобилизации группы, помогающий ей

осуществлять собственные интересы. Эта позиция представлена множеством вариантов, подчас детально разработанных и используемых в социологии в качестве "теорий": теория разделенного рынка труда, теория сегментированного рынка, теория этнической стратификации и их многочисленные версии.

Все перечисленные концепции этничности подразумевают выполнение какой-либо потребности индивида или группы, осуществление их интересов, достижение целей и т.п. Существование этничности, таким образом, здесь мыслится как способ достижения более комфортного состояния, т.е. в категориях пользы, что и позволяет обозначить эту трактовку как утилитаристскую, или гедонистическую.

2. Этничность как речь. В этой группе концепций этничность выступает как ценность мировоззренческая, или когнитивная. С одной стороны, она представляет собой специфическую часть повседневной речевой практики, способ говорить о "других", о "них", средство, из которого вырастает внутри- и межгрупповой консенсус относительно разграничения "нас" от "них" и наделения этих общностей наборами символов, наконец, строительный материал когнитивной (ментальной) карты этнического мира, то есть часть воззрения на мир - мировоззрения.

С другой стороны, этничность здесь воспринимается как способ концептуализации социального мира, как сфера профессионального знания и профессионального сознания, играющих если не ключевую, то все же весьма значительную роль в воспроизводстве мира как этнического. Взгляд на этничность как особую форму дискурса, часть социально конструируемой реальности хотя и не вполне освоена "массовым" профессиональным сознанием, но все же стал неотъемлемой частью постмодернистского интеллектуального ландшафта. Если же смотреть уже - из рамок профессионального сознания, то оказывается, что и здесь весьма много сделано, чтобы продемонстрировать и вполне осознать саму роль исследований этнического в воспроизводстве этничности, в ее легитимизации и реификации, а точнее - воплощении, вложении в тело, пребывающее в мире.

3. Этничность как вызов. В этой группе воззрений этничность рассматривается как гуманитарная ценность, хотя пути, которыми приходят к этому взгляду на этничность сами представители этнических общностей ("этники", или этнофоры) и профессионалы, занимающиеся исследованиями этих народов, кардинально различаются. Профессиональное сознание некоторых этнологов и социологов,

захваченное политивистским упоением рации, нередко принуждает их объяснить рационально даже то, что в рациональном обосновании не нуждается: такова попытка обосновать ценность этничности с помощью доводов из столь различных областей, как кибернетика, теория систем и теория катастроф. Стержнем этих построений является принцип многообразия, в соответствии с которым устойчивость системы возрастает с ростом ее сложности, трактуемой здесь как многообразие. Взгляд на человечество как на сложную самоорганизующуюся систему порождает в связи с принципом многообразия следующую рационализацию: ни один из народов не должен исчезнуть, поскольку это угрожает выживанию человечества в целом. Этот «системно - термодинамический» взгляд на этнический мир с его антиэнтропийным пафосом - лишь апелляция к носителям индустриально-урбанистических ценностей, апелляция, проговариваемая на их языке, обращение к «цивилизованному миру», преломленное через массовое (хотя и профессиональное) сознание, ответ на вызов этим же сознанием порожденного мира, того самого колонизированного индустриальной цивилизацией мира, где выживание народов превращается в проблему. В аксиологическом универсуме современной цивилизации, где рациональность занимает столь высокое место, проблема сохранения этничности и выживания народов опознается в качестве интеллектуального вызова, следовательно, в этом универсуме этничность прочитывается как вызов.

Совершенно иначе, но с тождественным результатом, понимается этничность в среде тех этнических общностей, само существование которых находится под угрозой. Это как раз тот случай, когда этничность обретает наиболее выраженный характер и когда она превращается в ценность экзистенциальную, иными словами - это случай миноритетов. Однако прежде чем описать возникновение того особого восприятия этничности, которое обозначено здесь как вызов, необходимо дать некоторые пояснения тому, что здесь понимается под термином "миноритет". Сначала - о терминологическом облике этого неоднозначного понятия.

В отечественной литературе встречаются термины «этническое меньшинство» (в 1930-х годах бытовал термин "нацмен", приобретший впоследствии пейоративную окраску), «малый народ», «малочисленный народ», а в некоторых контекстах для обозначения тех же референтов используются также термины «маргинальная общность», «уязвимая группа», «недоминирующая общность», «виктимизируемая группа». Предпочтительность термина "миноритет", который

выбран здесь для обозначения родового понятия, как представляется, охватывающего все перечисленные, обусловлена чисто терминологическими соображениями. Латинизированный облик термина позволяет исключить коннотации нетерминологизированной речевой словоформы "меньшинство" (недостаток, от которого испытывают значительные неудобства англо- и франкоязычные этнологи и социологи). Форма термина мотивирована наличием в русском языке аналогичных слов, семантика которых включает как компонент количества (в смысле - множество), так и компонент общности (в смысле - слой), например, нобилитет, генералитет; кроме того, эта форма позволяет образовывать прилагательное (миноритетный), в то время как от термина "меньшинство" его образовать нельзя. Наконец, термин "миноритет" лучше вписывается в международный метаязык, будучи "прозрачным" благодаря соотнесенности с аналогичными терминами многих европейских языков.

Однако все эти терминологические соображения могут быть лишены смысла, если само понятие, а также разворачиваемая вокруг него как ядра теория оказываются уязвимыми и теоретически несостоятельными. Для того, чтобы продемонстрировать ограниченность контекстов, в которых употребляемо понятие "миноритет", следует хотя бы кратко остановиться на его истории. Общеизвестно, что понятие "меньшинство", противопоставляемое "большинству", изначально являлось элементом культуры европейского парламентаризма и неотделимо от становления этой культуры, появившейся как результат, а точнее, как продукт французской, английской и американской революций. Но прежде чем из этого понятия возникло понятие «этническое меньшинство», его содержание подвергалось серии значительных переосмыслений. Схематично эту эволюцию можно передать следующим образом.

Необходимость защиты прав парламентского меньшинства, войдя в парламентскую культуру, была затем перенесена за стены парламентов и впервые применена по отношению к более широким социальным группам. Европейская история XVI-XVII вв. изобилует примерами религиозной нетерпимости, преследований за веру и дискриминации религиозных меньшинств. Коллективные права таких меньшинств возникали и разрабатывались по образцу индивидуальных прав, поэтому вслед за становлением Индивидуальной свободы совести была осознана необходимость правовых гарантий этой свободы для религиозных меньшинств. Двусторонние, а затем и многосторонние соглашения и договоры относительно этих мень-

шинств (первые из них появились уже в XVI веке) первоначально гарантировали лишь свободу вероисповедания. На совершение следующего концептуального сдвига и оформление идеи, согласно которой не только особые конфессиональные группы, но и отличающиеся по культуре, языку или расе общности столь же нуждаются в особых правах и защите, ушло не менее двух веков - лишь в 1815 году в заключительном акте Венского конгресса, подписанном Австрией, Великобританией, Португалией, Пруссией, Россией, Францией и Швецией, появились статьи, обеспечивающие права национальных меньшинств. В складывании той политической идеологии, в рамках которой шло развитие понятия "миноритет", весьма важную роль сыграли идеи Дж.Локка о неотъемлемости прав индивида, гарантом и инструментом защиты которых служит государство, а также представления Ж.-Ж.Руссо о природе государства как выразителя коллективной воли народа. Эти идеи лежали в основе изменения представлений о легитимных источниках власти: вместо королевской крови, божественного права на престол, наследственных прав и т.п. таким источником стала признаваться коллективная воля народа. Далее мы увидим, как эта идеологическая констелляция не только породила современное право наций на самоопределение, но и «задала рамки» для осмысления понятия "миноритет" в системе властных отношений. Именно здесь лежит причина того обстоятельства, что современное понятие "миноритет" (в качестве локуса в системе властных отношений), хотя и используется весьма широко этнологами и социологами, все же едва ли не в большей степени зависит от теоретических построений в международном праве и политологии.

Этот "отпечаток" политологической парадигмы несли уже первые социологические исследования этнических меньшинств. Обогащение содержания этого понятия и развитие соответствующей теории в социальных науках могут быть описаны как две "траектории" эволюции: первая обуславливается характером вырабатываемых в результате исследований меньшинств определений (косвенный признак зрелости теории) и заключается в движении их от остенсивных к атрибутивным (дескриптивным), а от последних - к функционалистским и операциональным; вторая траектория описывает изменения содержания самого понятия, ее фазы не поддаются однозначной характеристике и должны быть рассмотрены подробнее.

Работы, содержащие остенсивные определения национальных меньшинств (то есть статьи и монографии, в которых после слов «национальное меньшинство это ... » шел перечень известных

автору общностей) были характерны для начала века. Вполне вероятно, что этот "списочный" подход, свойственный раннему этапу становления теории, отразился и в политической культуре 1920-1930-х годов, когда даже в знаменитой системе защиты меньшинств Лиги Наций, состоявшей из комплекса дву- и многосторонних договоров, конвенций и соглашений, господствовали ссылки на конкретные группы и не было попыток выработки универсального определения. Лишь в 1940-е годы появились социологические исследования, в которых меньшинства стали объектами систематического рассмотрения. Среди наиболее значительных работ этого периода - статья Л.Вирта «Проблема миноритетных групп», появившаяся в 1945 году. В ней миноритет определялся как «группа людей, которые из-за их физических или культурных характеристик выделяются в обществе, где они живут, для дифференциального и неравноправного обращения и которые, следовательно, рассматривают себя в качестве объектов коллективной дискриминации»⁸⁷

Сильный субъективный момент, делающий существование меньшинств полностью зависимым от испытываемых их членами чувств, видимо, не удовлетворял самого автора, поэтому ниже он добавлял, что «меньшинства объективно занимают невыгодное положение в обществе». В дальнейшем анализе он полностью сосредоточивается на этом непривилегированном, неблагоприятном положении групп меньшинств, очевидно, считая именно его ключевым параметром этих общностей, поскольку, как утверждал этот автор, «люди, которых мы рассматриваем в качестве меньшинства, могут реально, с количественной точки зрения, быть большинством».⁸⁸

Последняя точка зрения продолжает иметь как сторонников, так и противников, и поскольку дискуссия на этот счет проливает свет на сущность понятия "миноритет" либо обнаруживает его бесполезность для социологического анализа (такая точка зрения в дискуссии также присутствует), уместно описать здесь узловые этапы этой дискуссии.

Первоначально осмысление двух ключевых атрибутов "миноритета" - численности и подчиненного положения - шло независимо друг от друга, либо один из этих атрибутов «выносился за скобки» содержания этого понятия, поскольку между ними

⁸⁷ *Wirth L. The Problem of Minority Groups // The Science of Man in the World Crisis. - N.Y.: Columbia UP, 1945.- P. 347.*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 349.

предполагались противоречивые отношения. Так, в одной из сравнительно недавних работ, специально посвященной этому вопросу, отмечалось: «...в подчиненном, или неравноправном, положении находились не только малочисленные народы или группы иммигрантов. Семантика термина "меньшинств" не позволяет обозначать им, например, китайцев эпохи маньчжурской династии. Поэтому об угнетенных или неравноправных больших народах предпочитают говорить, что они находятся "на положении национальных меньшинств". Тем самым подчеркивается основной смысл термина "национальное меньшинство" - угнетенность, подчиненность, неравноправность по отношению к господствующему в данной стране народу».

Но отсюда следует, по мнению автора, что термин «национальное меньшинство» в таком смысле «не применим для Советского Союза и других социалистических стран, в которых все народы независимо от их численности, национальности и других признаков равноправны во всех отношениях».⁸⁹

Такое противопоставление и рассмотрение как взаимоисключающих характеристик численности и положения в системе властных отношений были характерны и для некоторых «попыток синтеза» этих атрибутов. Например, Р.Шемерхорн на основе этих двух признаков предложил различать большинство и элиту по численности, а большинство и «подчиненные массы» - по положению в системе властных отношений. Меньшинство занимало в этой классификации то место, в котором «скрещивались» признаки малочисленности и безвластия. Приведенная классификация, однако, включает две неявные посылки, серьезно ограничивающие сферу применения понятия «меньшинство». Первая из них достаточно очевидна и в условиях современной почти глобальной «этатизации» как бы подразумевается всегда: суждение об относительной численности групп обретает смысл лишь тогда, когда эти группы принадлежат единому социальному организму, влияющему на возрастающее число сторон их социального бытия. В этом «возрастающем влиянии», в этом «втягивании» инокультурных миров в пространство осуществления судьбы государственного социума можно при желании усмотреть и его (социума) не всевластность, намек на существование локальных культур,

⁸⁹ Кузнецов А.И. Малые народы и национальные меньшинства /к постановке вопроса/. - В сб.: Расы и народы. Вып. 11.- М.: Наука, 1981. - С.13.

«не вполне» и «не совсем» вовлеченных в исполнение его судьбы; это потенциальное "самостояние" локальных культур, не вовлеченных либо вовлеченных "внешним", не имеющим для их бытия принципиальных следствий образом, указывает на первое ограничение в использовании понятия "миноритет".

Вторая посылка прочитывается реже; ее сущность была обозначена одним из политологов как «моральное суждение демократического общества».⁹⁰ Иными словами, положение группы зависит от ее численности лишь там и тогда, где и когда численность группы является ресурсом, а это случается лишь в тех условиях, когда историческое становление индивида уже свершилось и когда гарантированы его основные права, то есть в условиях демократии. В колониальных, феодальных, тоталитарных и посттоталитарных обществах о "миноритетах" говорить как бы неуместно, ибо такое словопотребление несколько не проясняет сути происходящего, поскольку в такого рода обществах процесс принятия решений целиком контролируется элитой и численное соотношение групп на него не влияет; лишь когда формальные политические права становятся реальными, численность «уязвимых групп» начинает влиять на расстановку политических сил; именно в такого рода ситуациях относительная численность миноритетов становится препятствием для эффективного участия в политическом процессе.

"Эффективность" этого участия оказывается внутри того общества, в систему которого вошла данная локальная (сословная, конфессиональная и т.д.) субкультура, непосредственно зависящая от этнической принадлежности в силу того, что любая социально-конкурсная ситуация (на рынках труда, жилья и образования), любой конфликт в правовой и социально-политической сферах, а также практически любое изменение в этих сферах и перегруппировка сил отчетливо демонстрируют представителям этнических меньшинств их неравноправный статус с представителями большинства. Такая зависимость в свою очередь порождает реакцию в форме этномобилизационных процессов, причем в среде меньшинств мобилизация происходит с охватом более широкого "спектра" ресурсов, требует большего личного вклада от каждого. Эффективность внутригрупповых санкций и действенность социальных норм у меньшинств также, как правило, оказываются более высокими, чем среди доминирующего большинства: малая численность позволяет установить

⁹⁰ *Petersen W. The Politics of Population. - N.Y.: Anchor, 1965.*

большее число значимых для этнической мобилизации связей, как бы "уплотнить" внутреннюю информационную среду и "уплотнить" группу, сделав более жесткими межгрупповые барьеры.

Именно эти процессы объясняют то обстоятельство, что этничность у меньшинств оказывается наиболее ярко выраженной; кстати, они ответственны и за тот феномен, который часто наблюдается у лидеров национальных меньшинств - концепция «этносо-тела», как это ни парадоксально, находит у них большее понимание и поддержку, чем концепция этничности. Их почти невозможно убедить, что этносов в известном смысле нет, что этничность не является врожденным свойством, что этническая подразделенность человечества - это скорее "процесс", нежели "картина" и т.п. Здравый смысл, формируемый их повседневным опытом конфронтации с большинством, есть для них лучшее доказательство "вещественности" этнической реальности, ее объективного характера, а большая личная вовлеченность и противостояние дискриминации вытесняют рефлексию эмоцией. Попытки непредвзято осмыслить ситуацию интерпретируются "своими" как предательство, измена собственному народу и неспособность противостоять агрессивному вызову доминирующего общества. Последняя интерпретация вскрывает тот смысл, который вкладывается представителями меньшинств в собственную этничность - она нередко переживается как стигма, а способность ее сохранять вопреки давлению доминирующей группы - как вызов противостоящему миру "чужих".

Лишь теперь, когда рассмотрены все три группы концепций, так или иначе объясняющие условия и причины воспроизводства этничности - этничность как дом (этничность - утилитарная ценность; она существует как средство преодоления отчуждения либо снятия «информационного пресса», а также как средство достижения политических интересов группы); этничность как речь (этничность - мировоззренческая ценность, способ концептуализации социального мира) и этничность как вызов (этничность - гуманитарная и экзистенциальная ценность; профессионалами она воспринимается как проблема выживания народов, а "этниками", и в особенности представителями меньшинств, - как печать неравноправности) - появляется возможность изложить концепцию этничности, которая, на мой взгляд, содержит возможность синтеза двух противоборствующих парадигм; парадигмы исследований этнической реальности как мира «этносов-тел» и парадигмы, где эта реальность сводится к субъективному миру этничности. Эта попытка синтеза парадоксальна и строится

на утверждении, что этносы и есть и их нет, и существуют и не существуют, иными словами, я попытаюсь теперь описать то самое "одушевление", в результате которого этничность оказывается "вложенной" в пребывающую в вещном мире "морфу", то есть ту процедуру, в результате которой социальная морфология превращается в этническую реальность, или, если угодно, в этническую картину мира.

Этничность как память, или об этнизации социума. Столкновение двух названных парадигм видится мне как один из эпизодов «борьбы титанов», эпизодов, в которых в роли "титанов" выступают экономика и психология (в хронологически более поздней версии - социология и психология), а местом "сражения" - этнология. "Социологизация" предмета, если рассматривать преимущественно ту социологию, которая оказалась наследницей экономической трактовки человека как социального существа (позитивистская социология), лежит в основе реификации этнической реальности, в то время как "психологизация" перемещает его из реальности объективной в реальность субъективную. Описывать все перипетии этой борьбы даже в общих чертах здесь неуместно, достаточно лишь отметить положение, сложившееся на сегодня: "психологизация" явно преобладает. Отступая на «поле брани», концепция «этнуса-монолита» преобразуется в более мягкие версии, в которых этносы-тела интерпретируются все более "процессуально", их границы воспринимаются как все более размытые; дело доходит даже до того, что признается роль "соглашений" между "мы" и "они" в определении границ, подчеркивается решающая роль этнического самосознания и т.п. Эта серия "уступок" привела к возникновению любопытного парадокса, неявность которого препятствует его осознанию сторонниками концепции «этнуса-тела». Суть его в том, что, с одной стороны, признается своего рода "тотальность" этнической реальности: вне ее не существует ни одна личность; атрибутами этноса выступают культура, язык, территория и т.д. Был введен также специальный термин для описания этого «колонизованного этничностью» социума - «этносоциальный организм», или ЭСО, с помощью которого предметом этнографии становилась вся социальная реальность, рассматриваемая под «этнографическим углом зрения». С другой стороны, в тезаурусе этой же концепции используется понятие «этническое самосознание», которое одновременно выступает и как продукт отражения описанной тотальности, и как фрагмент, одна из сторон целостного самосознания личности.

Если теперь задаться вопросом, каковы другие фрагменты этого самосознания, то мы станем свидетелями "распада" этнической тотальности на расовое, культурное, языковое, конфессиональное, сословное, профессиональное, территориальное, генеалогическое и этатическое "самосознание", каждое из которых является результатом отражения некоего фрагмента реальности, причем в самосознании эти фрагменты оказываются рядоположенными и иногда противопоставленными этническому, а в реальности (в соответствии с "всеохватностью" этноса-тела) - поглощенными этничностью, "атрибутами" этноса. Это логическое несоответствие "взрывает" парадигму этноса-тела изнутри, заставляя все большее число исследователей обращаться к противостоящим ей психологическим концепциям этнической реальности. На мой взгляд, такой стремительный отход от "социологизма" содержит крайности - вместе с концепцией «этноса-монолита» отвергнутым оказывается и разработанный язык описания «социальной морфологии», т.е. тех самых структур, в которые "вкладывается" этничность.

Метафора "вкладывания" становится ключевой в представляемой далее попытке синтеза и поэтому заслуживает комментария. Заявить, что этничность "вкладывается" в уже существующую «во внешнем мире» общность, природа которой может быть весьма многообразной (сословные, территориальные, конфессиональные и т.д. группы), значит описать лишь внешнюю сторону актуализации этничности, ее перехода от латентного состояния в открытое, из виртуального - в реальное. Но хотя такая концептуализация обладает некоторыми достоинствами (например, предлагает возможное решение проблемы реальности этноса, когда его очевидная "вещественность" не входит в противоречие с не менее очевидной "нетелесностью" и субъективностью), она порождает новые проблемы. В частности, она не дает ответов на вопросы, каков механизм вкладывания этничности в социальную общность, как инициируется вкладывание, в каком пространстве существует этничность до вкладывания, а если она до него не существует вообще (начальная стадия этногенеза) - то как она порождается в процессе вкладывания, что содержит в себе понятие «латентная этничность»? и т.д.

Метафора "вкладывания" описывает, кроме того, не один, а несколько качественно различных процессов: в ней неразличимы индивидуальный и коллективный «модусы вкладывания», а также возникновение этничности в этногенетическом процессе в отличие от контекстуальной актуализации; наконец, никак не обозначено место

этничности в системе конкурирующих идентификаций и лояльностей, которое может меняться в соответствии с политической ситуацией (выход этничности на первое место в системе лояльностей в ходе межэтнического конфликта).

В размышлениях о "механизмах" вкладывания какую-то помощь может оказать уже приведенное сравнение этнической общности с консенсусной группой - результатом постоянно вырабатываемого и переопределяемого консенсуса. Однако что является предметом консенсуса, по поводу чего вырабатывается "соглашение" его участниками? Ранее уже отмечалось, что этот консенсус выстраивается между "своими" и между "своими" и "чужими", внутри общности и между общностями, при этом и в первом и во втором случае речь может идти не об одном, а о двух "предметах", по поводу которых выстраивается (иногда по умолчанию и негласно) консенсус. Предметами этими являются демаркационная линия между "своими" и "чужими", с одной стороны, и допустимый, общественно признанный, легитимизированный "набор" идентификаций, обуславливающий общественно признанные, легитимные возможности выбора этнических идентификаций - с другой стороны. Именно в этих процедурах колоссальную роль начинают играть те самые знания о собственном народе и о его соседях, которые было предложено превратить в предмет особой дисциплины - этноантропологии. «Этнический фрейм», состоящий из этнических автостереотипов, сценариев поведения в стереотипных ситуациях, установок и т.д., предполагает и обычно содержит в себе также некий стандартный набор социальных ролей и идентификаций, или лояльностей. Человек может быть одновременно русским, москвичом, православным и квалифицированным рабочим. В этот фрейм включенными оказываются также прецеденты решения спорных случаев у маргиналов: например, может ли считаться русским человек, если по вероисповеданию он протестант или мусульманин. Очевидно, что уже здесь становится явным влияние общего социально-политического контекста и микроситуации: в некоторых контекстах и ситуациях - может, в других - категорически нет. В русской истории можно без труда выделить эпохи, а в ареале расселения русских - местности, где мусульманин, независимо от этнической принадлежности родителей, не мог считаться русским, при этом речь здесь не идет об ослаблении действия «мифа крови», но лишь о возрастании в некоторых случаях значимости конфессиональной идентификации и ее вхождении в этнический фрейм, в архетип "русскости". Здесь обнаруживается, что этот архетип, оказывается, содержит

локальные черты и в значительной степени зависит от этнических соседей, партнеров по контакту, «значимых других», а точнее, от стереотипизированного восприятия этих «других», от так называемых гетеростереотипов (стереотипизированного восприятия «другими» «нас») и т.п. Если в данной местности «значимые другие» - мусульмане, то маргинал может оказаться в зависимости от ситуации в условиях свободного выбора этничности либо выбора жестко детерминированного. Складывающийся и вырабатываемый на основе «персонального» и «группового» определения границ общности («мира своих») этнический фрейм может выступать в качестве «инерционной составляющей», а политический контекст - «динамической составляющей», обеспечивающих демаркацию «своих» и «чужих» в сложной топологии социального пространства, включающей все возможные виды общностей и идентификаций (сословную, территориальную, конфессиональную и т.д.).

Попутно, что называется на полях, стоит заметить, что в случае «русскости», а быть может, и во многих других «случаях» полезно развести понятия «этнический фрейм» и «архетип», сколь бы условно и окказионально ни было их содержание в данном контексте: в «архетип», исходя из семантики, нужно включать некие устойчивые «кросс-региональные» и «транс-темпоральные» характеристики, в то время как «этнический фрейм», на мой взгляд, отражает как раз ситуацию «здесь и теперь». Вот почему, описывая, например, «русский характер», мы можем воспроизводить некий надвременной идеальной-типический набор черт, исходя из архетипических характеристик, а исследуя «русскость», можем обнаружить калейдоскоп непохожих друг на друга этнических авто- и гетеростереотипов, характеризующих региональную и историческую мозаику контекстов, ситуаций, проблем (пример: «русскость» сегодня в Эстонии и в Молдавии).

Изменчивость символов, на которое опирается различие «своих» и «чужих», лежит в основе хорошо известного этнографам феномена, когда этничность на протяжении небольшого исторического периода оказывается «вложенной» в общности, границы которых выстраиваются то по лингвистическим, то по сословным, территориальным, конфессиональным и т.п. различиям, тем признакам, отмечу особо, «ареалы» которых чаще не совпадают между собой, что и объясняет известную степень подвижности межэтнических границ, а следовательно, и разрушает представление об этносах как

о чем-то монолитном.

Трактовка этноса как результата операции вкладывания в общность, границы (как и сущность) которой подвержены постоянному переопределению, означает, что для исследователей этничности чрезвычайно важными оказываются знания о социальной перцепции и структуре массового сознания. В традиции, где "социологизация" предмета пока одерживает верх над его "психологизацией", то есть у менее гуманитарно и более "сциентистско" ориентированных ученых, возможна концептуализация этничности как сложного информационного взаимодействия, объектом которого являются его собственные границы (границы поля информационных связей). При таком подходе к изучению этничности для ее понимания могут оказаться полезными результаты исследований еще, по крайней мере, в двух областях - теории средств массовой информации и изучении так называемых «систем с рефлексией», или ауторефлексивных систем в теории самоорганизации. К сожалению, практически все перечисленные подходы очень скромно используются в этнологии вообще, и можно утверждать, что совсем не применяются в отечественной этнографии, если не считать отдельных попыток этносоциологов показать, с одной стороны, связь этничности со структурой массового сознания и определить, с другой стороны, вклад средств массовой информации в то, что ранее было обозначено как предмет этноантропологии, то есть в знания народа о самом себе и о своих соседях, знания об этнической реальности вообще.

Современность в данной традиции характеризуется, между прочим, еще и тем, что потоки, несущие информацию о других, их характер, интенсивность и направленность - все это подвергалось - колоссальным изменениям за время жизни одного - двух поколений: если прежде уходило десятки и сотни лет на «строительство нации», выковывание этничности, умеющей объединить массу территориальных общин и феодальных княжеств в нечто, способное к организованному и скоординированному действию в случае необходимости (межнациональный конфликт, война, экономическая конкуренция и т.п.), то сегодня - за счет немыслимого прежде масштаба тиражирования фактов, известий, слухов об отношениях "других" к "нам" и "нас" к "другим" - этническая мобилизация, национализм, ксенофобия и экспрессивная этничность становятся повседневностью. Качественное изменение информационной среды, обеспеченное развитием «масс медиа», является не менее значимым фактором в наблюдаемом

повсеместно «взрыве этничности», чем индустриализация и урбанизация.

Мысль об огромной роли средств массовой информации в формировании и воспроизводстве этничности и всей суммы знаний об этнической реальности не нова. В профессиональном сознании она заняла довольно прочное место после выхода в свет в 1950-х годах книга К.Дойча «Национализм и социальная коммуникация», но став тривиальной, она как бы "замаскировала" грандиозность влияния «символьной элиты» - журналистов, редакторов, ученых, публицистов, писателей, режиссеров и т.д., мнения которых, тиражируясь и бесконечно изливаясь на массы со страниц печатных изданий, экранов, кафедр и трибун, не только в значительной степени изменяют и формируют «этнические фреймы», но и порождают посредством этих изменений новое восприятие этнической реальности, а следовательно, и ее саму.

С другой стороны, профессиональное сознание представителей «символьной элиты» оказывается само не свободным от стереотипов сознания массового, а в конфликтных ситуациях нередко становится жертвой «привычек мысли» и им же порожденных мифов, иначе говоря, оно само оказывается «уловленным словами», находится в плену дискурса, во власти задаваемых его структурами интерпретаций. Кроме того, воля и интересы «символьной элиты» зависят от наличной структуры власти, системы референтных общностей и т.п.

Таким образом, загадка "устойчивости" «этносов-тел» отчасти объясняется инерцией существования наличной системы властных отношений, а отчасти - преемственностью и инерцией социальных структур и институтов, то есть всего того, что уже было названо социальной морфологией. "Вкладывание" этничности - это, процесс выстраивания консенсуса, и будучи процессом, имеет временные рамки, а значит, и финал. Инерция телесности если не предопределяет, то, несомненно, влияет на "адрес" очередного "вкладывания": этнизируется скорее и легче та общность, которая имеет историю и, еще важнее, - память об этой истории, содержащую фрагменты воспоминаний о прошлых "вкладываниях"; инерция формы споспешествует «вдуванию духа» в ту же "плоть". Эта телесная память и устойчивость формы, преемственность конфессиональных, локальных, сословных и т.д. "корпускул" социума и создают иллюзию стабильности этноса, возрождающегося, как феникс, из беспомысленности повседневности при очередном кризисе коллективной идентичности. «Наслоения памяти», порождаемые повторными вкладываниями

в те же "контейнеры" телесного мира, оплотняют этот мир, способствуя кристаллизации «сообществ памяти»; так иногда консенсусные группы, рожденные политическим моментом, перерастают во всеохватное "мы", противопоставляемое столь же всеохватно этнизированным "другим", при этом чем выше оказывается этническая консолидация и переживание собственной этничности у «значимых других», тем успешнее происходит "колонизация" этничностью новорожденной «мы-общности».

Вырастающая «общность исторических судеб» фокусирует потенциально бесконечный спектр "кандидатов" на этнизацию до узкого луча, освещающего единственную тело-общность-группу, содержащую в своем прошлом эпизоды этнизации и, тем не менее, способную всякий раз выступать как неожиданно новая. Так, родоплеменная общность вдруг обнаруживает себя конфессиональной или территориальной, и вот уже ее этничность, до сих пор воспринимавшаяся чисто генеалогически, в терминах кровного родства, обретает новые измерения: при очередном этномобилизационном процессе она вдруг, вкладываясь в общность с теми же персональными границами, обретает этноконфессиональный или этнотерриториальный характер, а на следующем историческом повороте, когда значимые другие выглядят во всем "своими", кроме языка, мобилизация «мира своих» происходит на лингвистическом фундаменте, и специалист по этнической истории с удивлением обнаруживает на месте прежней этноконфессиональной или этнотерриториальной общности этнолингвистическую, где утрата родного языка приравнивается с членами к утрате возможности считаться "своим", принадлежать собственному народу и называть себя его именем.

Такой взгляд на этническую реальность приводит меня к парадоксальному выводу, позволяющему провести отождествление «этнической картины мира» у сторонников концепции «этноса-монолита» с весьма близкими взглядами на этническую реальность среди представителей этнических меньшинств. Чем вызвана эта "конвергенция" - глобализацией сознания человека и связанным с ним ощущением "затерянности" мира своих в мириаде чужих миров, успехом контр-дискурса миноритетов, "имплантировавшего" собственную идеологию в сознание доминирующего общества, или, быть может, чем-то иным?

Пусть этот вопрос станет приглашением к размышлению, возвращая нас к теме статьи: «Этничность как ценность: случай миноритетов?»

ЧТО ДОЗВОЛЕНО ЮПИТЕРУ? ЧТО ДОЗВОЛЕНО БЫКУ?

(гуманистический коллапс и "новое" обоснование концепции «сбалансированного развития»)

В «Закате Европы» Освальд Шпенглер противопоставил два типа личности - Аполлонийскую, персонифицирующую классический тип культуры, и Фаустовскую, персонифицирующую западную культуру нового времени. Фаустовская личность, по Шпенглеру, идентифицирует себя как силу, постоянно преодолевающую препятствия; имидж индивидуальной жизни - в перманентном внутреннем росте; экзистенциальная катастрофа - в постоянном переживании прошлого опыта и прошлых выборов. Конфликт - квинтэссенция существования, без него жизнь человека Фаустовского типа теряет всякий смысл. Аполлонийский же тип представляет собой прямо противоположную культурную интерпретацию с "враждебным" набором базовых ценностей.

Шпенглеровская культурно-антропологическая версия, безусловно, не является уникальным и единственно возможным "ключом" в понимании природы современных универсальных или региональных культурно-нравственных конфликтов. Очевидно, однако, что культурно-антропологический пласт лежит в основе, в том числе и арктического (циркумпольного), конфликта.

Следуя шпенглеровской логике, арктический конфликт должен увидеться нами лишь с пессимистической стороны, поскольку очевидна абсолютная несовместимость культур экстравертного (наше рационалистическое мировоззрение) и интровертного (ее носители - малые народности Севера) типов, не говоря уже о потенциальной возможности обнаружения какого-либо согласия (консенсуса) между ними. Со времени Шпенглера изменилась не только сама социальная мысль, но и её социальное окружение. И если *idee fixe* Шпенглера сводилась к подчас искусственному сопоставлению современного ему сложно стратифицированного общества с примитивными культурами, а соответственно, культур гомогенных и гетерогенных, то в нынешних "постмодернистских" условиях (Ж.Лиотар), манифестирующих паритет культур, культурную самобытность и культурный плюрализм, необходимо, видимо, искать принципиально новое обоснование универсального, а тем более, регионального консенсуса культур.

Культурно-нравственный конфликт в циркумполярной зоне обретает все новые грани. Растет число субъектов конфликта, сам же конфликт становится всеобъемлющим и давно уже перерос чисто региональные рамки. Все чаще говорится о необходимости принципиально новой концепции развития Арктики - концепции «сбалансированного развития». При этом, однако, продолжают привлекаться традиционные этико-мировоззренческие обоснования "нового" консенсуса.

От какого же наследства нам, видимо, все же придется отказаться? Этико-философская традиция XIX-XX веков выработала три фундаментальные гуманистические доктрины, к которым невольно продолжают обращаться субъекты поиска согласия. Несоотнесимость мировоззренческих фундаментов консенсуса чаще всего являлась первопричиной шаткости «новых консенсусов» постмодернистского мира. Этими тремя доктринами являются: 1) рационально-гуманистическая, 2) романтически-гуманистическая, 3) либерально-гуманистическая. Единственно, что их объединяет, это - односторонность и преимущественно светская перспектива. Очертим кратко их содержание и потенциальный вклад в обоснование концепции «сбалансированного развития».

Рационально-гуманистическая доктрина по своему духу совпадает с экспериментальной наукой и является формой синтеза рационализма и гуманизма, базирующегося на авторитете частного суждения науки. Социальная наука, проповедующая научный гуманизм, «стремится» обнаружить наиболее «эффективные» средства, чтобы достичь желаемых целей или избежать нежеланных. Цели-средства мыслятся количественно, в противном случае они игнорируются как не поддающиеся научному анализу. Критерий исходной и исходящей калькуляций - удовольствие, удовлетворение, счастье (классические утилитаристские критерии). Рациональный гуманизм иногда сводит этику к знанию ментального и физического «здоровья», а также к взвешиванию желаемых и нежеланных последствий всякого утилитаристски ориентированного действия. Социальная этика рационально-гуманизма преимущественно концентрируется на: а) изучении поведения индивидов разных нравственных культур; б) конструировании образцов аномического или отклоняющегося поведения; в) формулировке «сбалансированного» образца, равно нейтрального и удовлетворяющего принципу наименьшего зла; г) рекомендациях воспитательных и дидактических средств, способствующих оптимизации результируемого «сбалансированного» образца.

По логике рационального гуманизма скорее следует сосредоточить усилия на идентификации и устранении очевидного зла, чем ратовать за крупномасштабные «программы добра» (К.Поппер). Квинтэссенцию рационально-гуманистического идеала общества - "технократию" - передал Т.Розак, полагавший, что в таком обществе правят те, кто апеллирует к экспертам и сциентистским формам знания, словами: «Нет другой апелляции, кроме как к авторитету науки».⁹¹ Им же сформулирован и «великий культурный императив», раскрываемый в трех постулатах: 1) все людские потребности по характеру - чисто технические; и если проблема не имеет технического разрешения, то это нежизненная проблема; 2) во всех сферах жизни специалисты в области public relations приобретают все большее значение; 3) эксперты, удовлетворяющие нашим желаниям и потребностям, суть дипломированные эксперты, финансируемые государством или иной корпоративной структурой («режим экспертизы»).

Этическая проблема, согласно рационально-гуманистической доктрине, разрешима на основании лишь достаточного эмпирического знания. И если две нравственные позиции противоречат друг другу, то, с этико-сциентистской точки зрения, одна из них должна быть ошибочной, даже если на сегодняшнем уровне науки мы не можем сказать, которая из них. Вслед за утверждением объективизма в морали и сама мораль превращается в рационалистический конструкт с присущим ему научным обоснованием. Так, понятие "добра", к примеру, становится уникальным, неанализируемым, чистым свойством, аналогичным другим природным свойствам объектов (Дж.Мур). Предостережением против последовательного проведения на практике принципов сциентистского гуманизма могут служить творения словесности XX столетия - "Мы", "1984" и «О дивный новый мир». Отказ от рационально-гуманистической социальной этики а) сложен, поскольку означает в первую очередь отказ от кантовской рациональной этики, и б) опасен, ибо имидж всемогущего знания все еще правит не только над умами людей, но и de facto.

Рационально-гуманистическое кредо - прогресс через знание - по сути утопично, однако главный его порок, пожалуй, заключается в "вознесении" рационально-научного знания в ранг наивысшего нравственного арбитра. Все, что кажется безрассудным, бессмысленным, абсурдным, иррациональным - отмечается как противоречащее

⁹¹ Rozak T. The Making of a Counter Culture. 1970. P.8.

идеалу позитивистского прогресса. Не отвергая огульно все содержание этой доктрины, напомним известный тезис Тертуллиана - *credo, quia absurdum* - и усомнимся в возможности монистическо-сциентистского обоснования концепции «сбалансированного развития». Обратимся теперь к главному светскому антагонисту сциентистского гуманизма.

Романтическо-гуманистическая доктрина по своей сути является "восстанием" против сциентизма, особенно против его установок на универсализм, ясность и порядок. Это "восстание" приводит к полярному сдвигу акцентов на уникальное в индивидуе и культуре, их субъективности, мистериозности, спонтанности. Идеалом становится свободная, независимая, творческая личность, отвергающая традицию и институционализированную мораль, постоянно находящаяся в поиске индивидуального опыта и аутентичного самовыражения. Романтический гуманизм отвергает в принципе объективированную мораль и объективированный долг. Социальная этика романтического гуманизма призывает человека к постоянному поиску «самого себя», развитию собственного "гения", отрицанию "дефективных" норм и правил поведения существующего общественного порядка. Утверждая субъективизм в морали, романтический гуманизм логически приходит к отрицанию собственно морали: любое моральное суждение является *argumentum ad hominem* (сравните с принципом универсализуемости Р.Хеара). Всякий нравственный конфликт, согласно логике романтического гуманизма есть одновременно конфликт факторный и ценностный. Допускается, что первый легко снимается, в то время как нет никаких гарантий разрешения второго, ибо моральный субъект всегда оставляет за собой право свободного, недетерминированного ни изнутри, ни извне выбора. При всей враждебности к сциентизму романтическому гуманизму не чуждо апеллирование к философской рационализации романтических ценностей (креативности, честности, свободы и т.п.). По логике романтического гуманизма, на вопрос: «Как должно нам жить?» люди могут давать разные ответы; даже более того - ответы одного индивидуума могут различаться во временной перспективе: «стиль момента становится темпоральным абсолютom» (Дж.Вейтман). Отвергается при этом традиционная, а тем более конвенциональная нравственность, которая, по меткому выражению Р.Хеара, "закапсулирована" в нашем языке. Свобода заключается в критике традиционной этики, нравственном агностицизме, праве каждого выбирать из богатой палитры "моральностей" нравственные

заповеди, согласно субъективному вкусу или установкам.

Словом, романтический гуманизм оставляет лишь одну возможность - арифметический free style в консенсусе. Отметим также, что доктрина романтического гуманизма куда ближе духу нашего времени, освобождающего нравственного субъекта от этосной зашоренности, однако при этом все же лишает общество, по крайней мере теперешнее, шанса на выживание и возможности говорить единым языком морали.

Попытку "очеловечивания" рационального гуманизма и "институционализации" романтического гуманизма предпринимает неоклассическая доктрина либерального гуманизма.

Либерально-гуманистическая доктрина отрицает рационально-гуманистический постулат - об универсальных нравственных принципах, которым должны следовать все люди. Нормы, критерии, правила, нравственные принципы - все они формируются моральным сообществом людей, а оно в свою очередь допускает лишь один абсолют - универсальную добродетель справедливости. А отсюда - установка на взаимопомощь, взаимное обережение членов сообщества от несправедливости и, наконец, постулирование высшей добродетели - честности.⁹²

Либеральный гуманизм, синтезируя в себе рационализм и романтизм в морали, при этом строго отмежевывается от них. Утверждается, в частности, четкая граница между сферой морали и этической сферой. Первая имеет дело с правилами поведения, насущно необходимыми для существования (функционирования и выживания) общества - условия, в свою очередь, необходимого для реализации любых человеческих идеалов. Внутри этой сферы (и только внутри нее) возможна рациональная процедура обнаружения истины средствами морали (в том числе и моральным языком). В этической сфере истины могут никак не совпадать друг с другом, оставаясь при этом истинами *sui generis* и уважая истинность друг в друге. Как бы поверх этого этического релятивизма располагается надсфера "извечных" истин, будирующих этическое воображение, но сохраняющих неизменными дескриптивные утверждения о человеке и мире. Описание всей этой сферы, по логике либерального гуманизма, приводит к позитивной оценке оцениваемого разнообразия,

⁹² Обо всем этом подробнее см.: *Strawson P. Freedom and Resentment*. Ldn. 1974.

причем всякое искусственное или естественное сжатие этого разнообразия порождает "обеднение" самого общества. Допущение множественности конфликтующих картин мира и есть сущностная характеристика либерального гуманизма. Его социальная этика в противоположность классическому либерализму не строится на базе объективистской моральной философии (объективированного знания о счастье, удовольствии, успехе и т.п.). Не смыкается она и с романтическим видением социального универсума морали (бесконечное поле идеалов, гармонизирующихся в "общинной" социальной нравственности). П.Строусон называет наиболее типичные идеальные картины жизни: а) идеал самопожертвования долгу и служению другим; б) идеал личного достоинства и превосходства; в) идеал аскетизма; г) идеал действия, господства и власти; д) идеал культивирования роскоши; е) идеал солидарности и кооперативных усилий и т.д. Каждый из них может стать субстанцией личностного идеала. «Человек, живущий в либеральном обществе, идентифицирует себя в воображаемой системе идеалов жизни совместно с идеалами других членов сообщества, даже если он и не разделяет их» (Б.Митчелл).

Казалось бы, вот она "новая" подлинно гуманистическая платформа консенсуса культур, проповедующая плюрализм и сохраняющая самобытную уникальность любой культурной формы. Парадоксальность же ситуации как раз и заключается в том, что именно либерально-гуманистическая доктрина все больше и чаще становится главным объектом критики как со стороны светских, так и сакральных "интерпретаторов". Мир последних двух десятилетий, по наблюдениям социологов, переживает весьма затянувшуюся глобальную "тихую" революцию: сдвиг центра тяжести с материалистических ценностей к постматериалистическим (Р.Ингльхарг). Весьма вероятно, что так оно и происходит в странах демократии южнее 60 северной широты. Арктическая, же зона ставит перед мировым сообществом принципиально новую задачу - свести к единому знаменателю не просто «идеалы разных членов сообщества», а антропологически разные типы культур. И здесь, как выясняется, классические и даже неоклассические доктрины гуманизма оказываются, в общем, беспомощными. Тем более ситуация драматизирована на русском Севере, где сталкиваются доморальные (коренные народности Севера) и неморальные (этатизированный этос) субъекты. И те и другие воспринимают своих оппонентов в категориях «языческого паганства», но все еще в русле светской перспективы. В этом смысле концепция «сбалансированного развития», вынужденная начинать

все ab ovo, искусственно подчас сакрализует идеациональные первоосновы совместного (в широком смысле понятия) бытия. И, может быть, вопреки светско-гуманистической перспективе эта концепция не расширяет, а суживает горизонт того, что все же «дозволено бы-ку». Примечательно, что прецедентов такого светско-сакрального консенсуса уже в наше столетие было немало. Все они могут показаться на первый взгляд банальными (чаще всего они строятся на принципе святости человеческой жизни), однако, мне кажется, - лишь на первый взгляд. Сошлемся на один, довольно показательный, пример.

Г.Харт в книге «Концепция права» (Оксфорд, 1961) сформулировал «минимальное содержание естественного права», развивая традиционно метафизическое понимание блага. «Минимальное содержание права и морали», по Харту, сводится к пяти трюизмам, без которых невозможно выживание любого сообщества людей.

1). Уязвимость человека - sine qua non главной заповеди любой нравственно-правовой системы: «Не убий!».

2). Аппроксиматичное равенство диктует настоятельную необходимость в любом сообществе налаженной системы взаимоотношений и компромиссов - первоосновы всяких легальных или нравственных обязательств.

3). Ограниченный альтруизм («Люди суть ни дьяволы... ни ангелы... а нечто среднее между этими экстремами, что вынуждает их к поиску системы взаимотерпения...»).

4). Ограниченные ресурсы. Базовые потребности человека невелики, но их удовлетворение непросто и делает необходимым институт частной собственности (хотя необязательно частной), что в свою очередь способствует выработке в людях чувства уважения к собственности.

5). Минимальное взаимопонимание и усилие воли. Правила взаимоуважения, почтения к собственности в социальном общении просты; взаимная польза от них самоочевидна. Люди чаще всего осознают это и готовы жертвовать своими непосредственными интересами, однако время от времени жизнь искушает их отдать предпочтение последним, и в отсутствии налаженной системы поощрения и наказания людям вряд ли удастся противостоять этим искушениям.⁹³

⁹³ Hart P. The Concept of Law. Oxford. 1961. P. 190-193.

Рассматривая этот список как с точки зрения сакральной, так и светской перспективы, отметим, что упомянутые в нем обязательства и добродетели не столько «логически необходимые», как полагал бы И.Кант, сколько, цитируя П.Строусона, «по-человечески неизбежные», а посему и являются «новой» светско-сакральной платформой концепции «сбалансированного развития».

Ю.М.Федоров

МЕНТАЛЬНАЯ СТРУКТУРА КОНФЛИКТА

Классическая теория конфликта, разработанная в послевоенный период Козером и его последователями, вполне адекватно воспроизводит деструктивные процессы в ситуации относительной стабильности целостной социальной системы. И в то же время, как показывает практика конфликтологических исследований, ее эффективность существенно понижается, как только речь идет о конфликтах, протекающих на фоне глобальных потрясений и катастроф. Если конфликт в нормативных структурах еще можно рассматривать в качестве социальной патологии, то конфликт в «конфликтующих структурах» - своеобразная норма развития, природа которого охватывает не отношения между социальными объектами, а ментальное пространство межсубъектного взаимодействия. Классическая конфликтология в основном схватывает противоречия между социальными объективациями, базируется на категориальном ряде, восходящем к мирожизненному принципу «иметь» (Э. Фромм), и совершенно игнорирует огромный спектр экзистенциальных коллизий, восходящих к принципу «быть». Создание постклассической конфликтологии крайне необходимо.

Известный поворот к преодолению объективистского подхода в отечественной конфликтологии, к пониманию субъективной, ментальной природы конфликта наметился в дискуссии «круглого стола», организованного под эгидой бывшего Кабинета Министров СССР и проходившего в подмосковном местечке Востряково в июне и октябре 1991 года. Участникам дискуссии по ряду принципиальных вопросов методологии конфликтологии удалось прийти к консенсусу. Согласились с мнением практиков, эмпирически отслеживающих динамику протекания межнациональных конфликтов, что далеко не

все конфликтологические схемы, наработанные на Западе, действуют "у нас": слишком огромна разница в культурном и ментальном контексте, преодолевать вторую пока удается не позитивным развитием теории, а "вживанием" в ситуацию. Евразийский культурный и ментальный континуумы требуют принципиально иных методологических основоположений в конфликтологии, релевантных исторически сложившейся в этой части мира шкале ценностей и притязаний.

В процессе дискуссии отмечалось также, что современная конфликтология основное свое внимание концентрирует на предмете (объекте) конфликта: ресурсы, собственность, власть и пр. Конфликт чаще всего определяется как столкновение, вызванное противоречиями установок, целей и способов действия по отношению к предмету или ситуации.⁹⁴ При этом в тени остается главный вопрос: кто именно стоит за этими установками, целями, интересами, способами действия, то есть что собой представляют субъекты конфликтного взаимодействия. Вместо субъектов чаще всего рассматриваются «стороны конфликта», которые довольно легко в столь некорректном анализе замещаются "псевдосубъектами", «подставными субъектами». В контексте глобальных социальных потрясений природа конфликта должна быть понята как преимущественно субъективная, духовная, ментальная, а не как банальный деструктивный процесс, сторонами которого выступают «объективированные субъекты», движимые потребностью обладать «предельной полезностью» объекта, понимаемой в духе Бем-Баверка. Исходным пунктом конфликтологического анализа должен стать сравнительный анализ ментальностей субъектов, вовлеченных в конфликт, и выяснение места и роли, какие занимает предмет (объект) спора в структуре средств их укоренения в бытие.

Участники «круглого стола» пришли к единому мнению, что конфликтология как особая отрасль научного знания должна преодолеть в себе узкосоциетальный подход и более широко опираться на разнообразные формы рациональности, в том числе и на вненаучные. Особую роль в ней должна занять гуманитарная экспертиза хода и разрешения конфликтного взаимодействия, в связи с тем, что наиболее полным и глубинным преодолением конфликта является не нахождение призрачного паритета в совместном владении объектом,

⁹⁴ Щепаньский Ян. Элементарные понятия социологии. - М.: Прогресс, 1969, с.148.

а коренные изменения в менталитетах конфликтующих субъектов, соответствующие принципу приоритетности самообладания над любыми формами внешнего обладания.

В данной статье предпринимается попытка вскрыть ментальную структуру реально протекающего конфликта, каким является Ямальский конфликт. Он интересен прежде всего тем, что противостоящие в нем стороны (субъекты) довольно резко различаются между собой именно ментальными, духовными ипостасями. А потому он оказывается почти идеальным для модельного воспроизведения, так необходимого при уточнении основных теоретических посылок конфликтологии. Ямальский конфликт был подвергнут предварительной гуманитарной экспертизе,⁹⁵ авторы ее высказали ряд принципиальных положений, на которые мы будем опираться.

Итак, как только центр тяжести в конфликтологии переносится с объекта на субъект, сразу же конфликт начинает обретать черты иерархической процессуальной системы, с ее многомерностью и многоуровневостью, охватывающей собой весь ментальный и онтологический континуумы человека. Но для того, чтобы конфликтология стала субъективной, ментальной, она должна быть "привязана" к мировоззрению, которое учитывает онтологический статус субъекта.⁹⁶ Человек одновременно существует в космическом, родовом, социальном и природном универсумах, укорененный в них различными уровнями своей целостности. Человеческие общности, которые могут в определенной степени рассматриваться как генерализованные субъекты, различаются между собой прежде всего по степени распакованности (запакованности) семантического континуума, детерминирующей состояние их менталитета (см. табл.1). Конфликт от всех иных видов деструкции отличается тем, что охватывает собой весь ментальный и онтологический континуумы человека, как явные, так еще и непроявленные их структуры.

⁹⁵ См.: Ямальский конфликт: гуманитарная экспертиза (Материалы экспертного опроса). - Тюмень, 1991.

⁹⁶ Мы не будем пересказывать суть разрабатываемой нами концепции универсума, основывающейся на признании онтологического статуса субъекта, так как краткое ее изложение содержится в нашей статье «Этика Севера как космология морали», помещенной в этом же сборнике. Все последующее изложение базируется на основных положениях этой концепции.

В предлагаемой таблице менталитет субъекта представлен в качестве некоего интегративного целого, компонентами которого выступают иерархически взаимосвязанные блоки сознания, исторически образовавшиеся в процессе распаковывания (запаковывания) семантического и онтологического континуумов. А, В, С, Д - основные иерархические слои, уровни, компоненты менталитета.

А - высший и самый глубинный слой человеческого менталитета, его космическое сознание (протосознание), основу которого составляют моральные протофеномены свободы, способствующие субъекту в качестве микрокосма укореняться в макрокосм. Это «абсолютное Я» человека, которое посредством символов культа и практики трансцендирования систематически реинтегрируется в бесконечность Мироздания.

В - «родовое Я» человека, основу которого составляют моральные феномены парадигмы добра, посредством которых он систематически реинтегрируется в человеческий универсум (род), активно присваивая свои феноменальные, родовые сущностные силы. Целостность родовому субъекту придают ценности культуры, которые он продуцирует или воспроизводит (оживляет) в процессе актуализации в «Я» другого человека (Ты).

С - «социальное Я» человека, выступающего в качестве нецелостного, частичного субъекта - совокупности интериоризованных общественных ролей, позиций, статусов, отношений. Нецелостные субъекты интегрируются в социальную целостность посредством нормативов должностования, выступающих также и в форме эпифеноменов морали (социальная технология).

Д - внешний срез, уровень менталитета, «рациональное Я», которое посредством знаний, интегрируемых наукой, и процесса дескриптивизации укореняется (адаптируется) в порядок естественной необходимости.

В табл.1 представлены все возможные сочетания компонентов человеческого менталитета в его исторических и эмпирических опосредованиях. Сверху вниз идет обогащение ментальной системы все новыми и новыми компонентами, система становится все более и более распакованной и проявленной. Однако наряду с новыми истинными структурными образованиями, являющимися следствием естественного распаковывания, в ней образуются и ложные ментальные подсистемы, которые, порой становясь доминирующими в системе, превращаются в мощный внутренний фактор личностного самоотчуждения и самообъективирования. Остановимся на

Таблица 1

Типология субъекта по степени
распакованности (запакованности) менталитета

Возможные сочетания компонентов менталитета А В С Д	Степень распакованности (запакованности) менталитета	Индекс состояния	Уровень целостности субъекта	Онтологический слой
+ - - - + + - - + - + - + + + - + - - + + + - + + - + + + + + +	А В С Д А В С Д А В С Д А В С Д А В С Д А В С Д А В С Д А В С Д	1 2 3 4 5 6 7 8	Абсолютный субъект	Космический универсум (Абсолют)
- + - - - + + - - + - + - + + +	А В С Д А В С Д А В С Д А В С Д	9 10 11 12	Целостный субъект	Человеческий универсум (Род)
- - + - - - + +	А В С Д А В С Д	13 14	Частичный субъект	Социальный универсум (Социум)
- - - +	А В С Д	15	Гносеологический субъект	Природный универсум (Натура)
- - - -	А В С Д	16	Абсолютный объект	Небытие

краткой характеристике ментальных структур, различающихся по степени распакованности (запакованности) семантического и онтологического континуумов.

1. Идеальные ментальные системы (1, 2, 4, 8). Это целостные, а главное истинные типы человеческого менталитета, различающиеся между собой лишь уровнем распакованности семантического и онтологического континуумов. В структуре "Я" субъекта более поздние ментальные напластования не только не отрицают, игнорируют предшествующие им по генезису, но и субординированы с ними по иерархическому принципу. Развивая учение об эманации, Плотин говорил: «душа создает, не пребывая неизменной... но ничто не отнято и не отсечено от предшествующего и имеется продвижение от первого к последнему, причем всегда остается (порождающее - Ю.Ф.) на своем месте, в то время как рожденное занимает другое положение, худшее. Однако каждое становится тождественным тому, за чем следует, пока следует».⁹⁷

Идеальные ментальные системы связаны между собой не только генетически, но и функционально, так как за исключением протосознания являются «вложенными системами». Высшие ментальные структуры в более проявленных, распакованных системах управляют низшими, хотя каждая из них относительно автономна и регулируется парадигмой морали, имманентной способу ее укорененности в соответствующую онтологическую нишу. Отношения между субъектами, чей менталитет идеален, могут нести в себе противоречия, вызванные степенью распакованности семантического и онтологического континуумов, но отнюдь не антагонизм, так как у них всегда существует одно или несколько оснований для взаимопонимания.

2. Центрированные или акцентуированные ментальные системы (1, 9, 13, 15). Элементы компоненты менталитета в них переструктурированы под приоритеты одной из порожденных подсистем. Они оказываются адекватны ситуации в мироздании, когда его структура центрируется на определенном онтологическом слое (космоцентризм, антропоцентризм, социоцентризм, природоцентризм-наукоцентризм). Истинным "центризмом" является лишь космоцентризм, структурирующий собой все истинные онтологические слои. Все остальные "центризмы" - сложный синтез истинных и ложных онтологий, степень неистинности которых возрастает по мере

⁹⁷ Антология мировой философии в 4-х томах, Т.1, Ч.1. - М.: Мысль, 1969, с.549-550

продвижения от первичного онтологического слоя к последнему.

Если посмотреть на табл.1, то за исключением (1) у всех остальных центрированных типов менталитета отсутствуют высшие, порождающие структуры: перед плюсом стоит знак минус (отсутствие компонента). Но этот знак минус можно интерпретировать и по-другому. Высшая порождающая структура не просто отсутствует, а оказывается замещенной порожденной и в запакованной форме содержится в ней, составляя собой компонент ложного сознания. Центрированные ментальные системы, строго говоря, несоотносимы между собой, в реальном взаимодействии субъекты, являющиеся их носителями, всячески пытаются сохранить свою собственную акцентированность и изменить чужую. Зона согласия и понимания между ними крайне ограничена.

3. Эклектические ментальные системы, различающиеся между собой по способу синтезирования истинных и ложных компонентов сознания. Среди них можно выделить полецентричные ментальные системы, эклектическая системность которых структурируется конфликтующими между собой уровнями, слоями "Я" (3, 5, 6, 7, 11). От всех прочих они отличаются тем, что между более высоким и более низким уровнем менталитета отсутствует один или несколько промежуточных блоков, уровней. Более низкие уровни менталитета в таких системах возникают не путем естественного распаковывания, а путем искусственного интроецирования, запаковывания. Так, например, (3) может быть интерпретирована как ментальная система, образованная за счет искусственного "внедрения", "вмонтажирования" в протосознание космического субъекта идеологических форм социального сознания (помощь «старшего брата»). Эти системы могут быть названы и маргинальными в том плане, что они балансируют между истинным и ложным бытием и с трудом поддаются реконструкции в качестве одной из истинных форм сознания. Искусственный трансплантат в сфере духа ведет не к возрождению, а к вырождению духа.

Другой разновидностью эклектических систем являются псевдоцелостные ментальные системы (10, 12, 14), у которых отсутствуют один или несколько высших уровней или, если быть более точными, присутствуют в качестве запакованных, а следовательно, ложных. Ментальная система, какой бы она ни была упорядоченной, если вырастает на ложной основе, не может не быть ложной и эклектической. В последовательной череде этих систем ядро личности все

более и более расширяется в своем объеме за счет поглощения, Инкорпорирования низшими компонентами менталитета высших, постепенно превращающегося в «черную дыру» духа, откуда начинают все более интенсивно извергаться ложные семантические и онтологические формы, Собственно говоря (15) - это бесструктурное, унитарное сознание абстрактного «гносеологического субъекта», которое в случае "разрывов" во внешней оболочке, отделяющей его от «реальной действительности» (16), ведет к абсолютному небытию Субъекта, то есть к слиянию с абсолютным Объектом.

Ход и разрешение конфликта всегда сопровождаются структурными изменениями, происходящими в менталитете взаимодействующих субъектов. По отношению к внутреннему миру человека конфликт выполняет как деструктивную, так и конструктивную функции. Проявление деструкции весьма разнообразно. Конфликт может оказаться способом центрирования структуры менталитета на более низших, нежели прежде, уровнях Я. Посредством идеологического насилия в структуре Я могут возникнуть ложные ячейки сознания. В крайне негативном своем проявлении конфликт может привести к полному разрушению менталитета. Деструктивным конфликт бывает всегда, когда ведет к понижению уровня целостности субъекта, препятствует процессу естественного распаковывания им своего менталитета.

Конструктивные воздействия конфликта столь же многообразны. Он часто служит мощным источником преобразования субъекта, осознания им своих нереализованных ресурсов. Конфликт в состоянии центрировать структуру менталитета на самых высших уровнях Я, подчинять низшие уровни Я высшим. Конфликт по отношению к эклектическим формам менталитета иногда выполняет интегративную функцию. Высшим конструктивным его проявлением может явиться достраивание менталитета до идеальных форм. Конструктивным конфликт оказывается в тех случаях, когда субъект в результате его разрешения повышает уровень своей целостности.

Перейдем к рассмотрению ментальной структуры Ямальского конфликта. Существуют различные подходы к выделению противостоящих в нем сторон. Мы не будем особо останавливаться на их анализе, а выберем для целей нашего исследования один, наиболее полно соответствующий принципу субъективности. Основными противостоящими субъектами данного конфликта являются:

- 1 - этноукорененное население;
- 2 - старожильческое население;
- 3 - ведомственное население;
- 4 - добывающее ведомство.

Каждый из выделенных субъектов характеризуется мотивами, целями, ценностями и возможностями, но прежде всего - структурой менталитета и уровнем укорененности в ту или иную онтологическую нишу, выступающим по отношению к объекту (предмету конфликта) исходным экзистенциальным фактором.

1.Этноукорененное население. Идеальным типом менталитета этноукорененного в Север субъекта (коренные народы Севера) является космологический (1), основывающийся на символах культа и протофеноменах парадигмы свободы. Основная часть экспертов, участвовавшая в гуманитарной экспертизе сущности и содержания Ямальского конфликта, идентифицирует этноукорененного субъекта с субъектом, чей менталитет - адекват специфическим условиям формирования ноосферы на Севере, т.е. с космологическим субъектом. «Вопреки расхожему представлению об отсталости и примитивизме северян, сегодня они являются носителями очень специфической арктической культуры, в освоении которой коренные жители, бесспорно, стоят намного выше приезжих. Главным же достоинством этой культуры является расширение исторически обжитой человеком территории за географические пределы, которые, казалось, ограничивали распространение человека как вида» (Р.С.Гольдберг, Т.С.Гольдберг - 49, 50).⁹⁸

Мы уже высказывали гипотезу, что космологический субъект (микрокосм) в состоянии распаковывать свой менталитет и соответственно семантический и онтологический континуумы лишь в рамках космического универсума, протобытия, протосознания. Пределом естественного распаковывания его экзистенции является человеческий универсум, с его культурными ценностями и нравственными феноменами парадигмы добра. За пределами космического универсума начинается деградация космологического протосубъекта, разрушение целостности его менталитета, насыщение его структуры элементами ложного сознания, "наведение" которых осуществляется процессом интенсивного общения с антропо- и социоукорененными субъектами, с их развитыми культурой и социальной технологией.

Актуальными состояниями менталитета современных этноукорененных субъектов (согласно табл.2) являются показатели 3, 5, 7. Компонент С (социальное сознание, «социальное Я»), искусственно

⁹⁸ Здесь и далее в скобках указываются фамилии экспертов и страницы источника: Ямальский конфликт: гуманитарная экспертиза (Материалы экспертного опроса) - Тюмень, 1991

Таблица 2

Ментальная структура Ямальского конфликта

Индексы состояний менталитета конфликтующих субъектов				
Показатели	Население			
	Этноукорененное	Старожильческое	Ведомственное	Добывающее ведомство
Этноукорененное население	$\frac{1}{3, 5, 7}$	$\frac{1, 3, 5, 7}{2, 4, 8, 10, 13}$	$\frac{1, 3, 5, 7}{4, 7, 10, 13, 14}$	$\frac{1, 3, 5, 7}{8, 4, 15}$
Старожильческое население	$\frac{2, 4, 7, 8, 10, 13}{1, 3, 5, 7}$	$\frac{2}{4, 7, 8, 10, 13}$	$\frac{2, 4, 7, 8, 10, 13}{4, 7, 10, 13, 14}$	$\frac{2, 4, 7, 8, 10, 13}{8, 14, 15}$
Ведомственное население	$\frac{4, 7, 10, 13, 14}{1, 3, 5, 7}$	$\frac{4, 7, 10, 13, 14}{2, 4, 7, 8, 10, 13}$	$\frac{4}{7, 10, 13, 14}$	$\frac{4, 7, 10, 13, 14}{8, 14, 15}$
Добывающее ведомство	$\frac{8, 14, 15}{1, 3, 5, 7}$	$\frac{8, 14, 15}{2, 4, 7, 8, 10, 13}$	$\frac{8, 14, 15}{4, 7, 10, 13, 14}$	$\frac{8}{14, 15}$

Примечание. В клетках по диагонали в числителе – идеальный тип менталитета субъекта, в знаменателе – его актуальные состояния. В остальных клетках в числителе и знаменателе – актуальные состояния менталитета конфликтующих субъектов.

интроецированный в космологический менталитет, не что иное, как ложное Я, ложный компонент сознания, не только разрывающий целостность «абсолютного Я», но и превращающий его в функцию от инкорпорированного искусственным, насильственным образом социального сознания, предельно насыщенного ложными ментальными элементами (идеологемами). Роль рецессивных ментальных структур здесь выполняют социальные псевдоценности, подкрепляемые нормативами и репрессалиями долженствования.

Эксперты довольно единодушны во мнении, что интенсивные контакты народов Севера с "недокультурой" неокочевников с Большой Земли и «плодами цивилизации» существенно подорвали их традиционные формы жизнедеятельности. «Драматизм положения состоит в том, что рост культурных и, значит, материальных и духовных потребностей аборигенов давно уже не может быть обеспечен одними традиционными занятиями» (Г.А.Агранат - 11). «Автохтоны уже приобщились к цивилизации, потеряли прежнюю "автономную плавучесть", которую вырабатывали тысячелетиями, и, безусловно, будут рваться к ларькам со спиртом, продпромтоварами, от которых их можно отгородить только колючей проволокой...» (И.В.Бестужев-Лада - 26, 27). «Коренное население и о себе, и о своей земле сейчас знает гораздо меньше, чем их отцы и деды» (А.И.Пика - 92).

Еще более разрушительным для целостности космологического сознания явилось искусственное интроецирование в него компонента Д (дескриптивное сознание, «рациональное Я»). С одной стороны, оно существенно сузило базу для самотрансцендирования в Абсолют, а с другой - создало гиперэклектическую ментальную систему, не способную укореняться ни в одну из онтологических ниш бытия. Субъект - носитель оказался ненужным добывающим ведомствам в связи с низкими качествами, делающими его непригодным для «промышленного освоения Севера». Парадокс, но носитель «специфической арктической культуры» стал неуместен в Арктике, стал препятствием ее "развития". «Этническая специфика, относительно невысокий образовательный и профессиональный ценз, нехватка работы ограничивают возможность приобщения к пришлой цивилизации» (Г.А.Агранат - 12). «Что касается коренного населения, то оно, к сожалению, неоднородно по отношению к грядущему освоению. Десятилетия люмпенизации и уничтожения традиционного образа жизни сформировали значительные, группы (боюсь, что преобладающие

в численном отношении), для которых судьба Ямала не имеет никакого значения. Эти люди просто не могут подняться выше самого что ни на есть обыденного, сиюминутного сознания» (Е.Ш.Гонтмахер - 52). «Продолжение индустриального освоения в том виде, как оно шло до сих пор, означает гибель народа как народа, т.к. уничтожается его культура и он превращается в пасынков технической цивилизации» (О.А.Донских - 57).

Соотношение состояний менталитета этноукорененного субъекта с иными субъектами, вовлеченными в Ямальский конфликт, включает в себя довольно узкий интервал континуума понимания (7), да и то с небольшими группами старожильческого и ведомственного населения; с добывающим же ведомством (псевдосубъект) нет никаких общих ментальных образований и состояний. Не случайно эксперт констатирует: «Условием подлинного столкновения мнений явилось... возникновение искусственного языка дискуссии, который, создавая "канал" интеракции, делал, однако, иллюзорным ее предмет. Общим знаменателем дискуссии сторон, ее взаимоприемлемым формальным языком стала, таким образом, демагогия...политическая терминология для коренных народов неестественна. Ее преобладание отражает здесь не семантический компромисс, но качественное изменение соотношений сил, втянутых в конфликт сторон, когда его отраслевой субъект вынудил оппонента принять свой язык» (Л.С.Березин- 19, 20).

По отношению к этноукорененному субъекту ведомственный субъект (псевдосубъект) - злой дух конфликта, хитростью и насилием разукореняющий его в Космосе, разрушающий его дом, ойкос.

Пытаясь выяснить первопричину Ямальского конфликта, эксперт высказывает предположение, что она заключается в разных способах укоренения в Север народов, ведущих патриархальный и индустриальный способы производства и воспроизводства условий существования. «Главное несовпадение заключается в том, что коренное население рассматривает территорию преимущественно как "ландшафт", отражая интересы едва ли не присваивающей цивилизации, а отраслевое население - как "недра", находя именно здесь требуемые средства жизни... Объективным ограничителем патриархальной жизни являются недра, индустриальной - ландшафт. Налицо, таким образом, тотальное несовпадение объектной интерпретации уже не территории, но проблемы в целом» (Л.С.Березин -19). Но в данном случае Эксперт несколько категоричен в своих суждениях. Этносы Севера укоренены не в ландшафт (в протокультуре

отсутствует не только ландшафт, но и природа, частью которой он является у так называемых цивилизованных народов), они укоренены в ойкос, дом, каким является весь целостный космический универсум. А потому все, что отчуждается в доме «младшего брата» в пользу социума, в котором преимущественно укоренен его названный «старший брат», не просто изъятие того, что не входит в онтологию космологического субъекта, а преднамеренное разрушение Космоса (колыбели человечества), последней опорой которого выступают своды ойкоса, дома Человека Севера. Подземный мир в мифологии северных народов не менее значим для их судеб, нежели надземный, а борьба за контроль над ним началась еще задолго до технологической экспансии «старшего брата». В мифологии ненцев верховному божеству - демиургу Нуму противостоит злое божество - Нга. Ему также не чужды и демиургические способности, так он упорядочивает мир тем, что придает земле устойчивость, подложив под нее кита, а сверху водрузив гигантский камень - Уральские горы. Постоянным местообитанием Нги является подземный мир, которым он овладел обманом. Нга в свое время попросил Нума выделить ему столько места для жилья, сколько займет кончик палки. Нум согласился, но хитрый Нга протыкает палкой поверхность земли и завладевает всем нижним миром, откуда через своих слуг, злых духов нгылека насылает на людей болезни, а сам пожирает души умерших.⁹⁹ Миф этот является весьма пророческим и современным, если под Нгой понимать добывающее ведомство, опирающееся на технологию, позволяющую сверлить в земле дырки, подрывающее космологические устои Нума - доверчивые народы Севера. Ямальский конфликт для этноукорененного в Север народа - не просто «ландшафтный конфликт», лишаящий его традиционных средств существования, а конфликт экзистенциальный, любой компромисс в котором объективно чреват небытием.

2. Старожильческое население. Идеальным типом менталитета старожильческого субъекта является антропный (2), исторически образовавшийся в процессе естественного распаковывания семантического и онтологического континуумов до патриархальных форм жизнедеятельности и ценностей традиционной народной культуры. Длительное общение с этноукорененным субъектом благотворно повлияло на реконструкцию в структуре его менталитета космологического уровня. Старожильческое население выступало своеобразным

⁹⁹ Хелимский Е.А. Нга. - Мифологический словарь. - М.: Советская энциклопедия, 1990, с.384-385.

буфером между этноукорененным населением и эпизодически проникавшими на Север "второпроходцами", "освоителями", существенно смягчавшим удары, наносимые технологической цивилизацией. Однако под массивными ударами своих единокровных братьев старожильческая община на Севере стала быстро дифференцироваться и распадаться. Ее менталитет довольно пестр по актуальным состояниям (4, 7, 8, 10, 13 - табл.2) и включает в себя весьма широкий спектр структурных соответствий с менталитетами ведомственного населения и ведомственным псевдосубъектом. Обнаруживается явная дивергенция менталитетов старожильческого и этноукорененного субъектов и конвергенция с менталитетами иных конфликтующих субъектов. В любом случае и здесь приходится говорить о деградационных процессах, происходящих в одном из субъектов, вовлеченном в Ямальский конфликт.

К сожалению, старожильческое население не обратило на себя пристального взора Эксперта, и насчет его менталитета мы располагаем весьма незначительным числом экспертных суждений и оценок. Приведем одно из них. «Принадлежащие к этой группе индивиды могут "сражаться" по обе стороны "баррикады". Причина этого отнюдь не в их конформизме, а в том, что данная группа естественным образом играет роль центра в расстановке участвующих в конфликте политических сил, соединяя в себе черты и интересы крайних сторон. С одной стороны, так же, как и этническое население, она, будучи постоянным населением, ориентирована на сохранение чистоты природных условий жизни в субрегионе, ограничение appetitов отраслевой элиты, стремящейся вытеснить старожилов из системы политико-административного управления. С другой стороны, она традиционно выступала орудием и авангардом европейской экспансии, в субрегионе... объективно центристское положение старожильческого населения превращает его в естественного субъекта социально-политического консенсуса, ограждая от присущего другим субъектам конфликта экстремизма и нетерпимости» (Л.С.Березин - 24).

Для старожильческого субъекта этот конфликт выступает экзистенциальным постольку, поскольку кладет предел его антропологическому существованию, но таков уж удел всех естественно сложившихся в России общин, разгромленных валом социальной и промышленной революции. Процесс насильственного разукоренения старожильческого населения в антропо-космологические условия Севера ведет к утрате промежуточного типа менталитета, выполнявшего функцию ретрансляции трансцендентных ценностей и норм

космологической морали в нравственные основоположения морали общностей, ориентированных не на символы культа, а на ценности культуры и нормы социальной технологии. С разложением старожильческой общины Севера навсегда будет утрачен мостик, связывающий «арктическую культуру» с так называемой «технологической цивилизацией».

3. Ведомственное население. Идеальным типом менталитета индивидов, чья деятельность связана с функционированием добывающих ведомств на цивилизационных началах, выступает такое состояние структуры Я, в котором органически взаимосвязанными оказываются компоненты А, В и С (4). Но это возможно лишь при условии, когда производными по отношению к космологическим и антропным отношениям субъекта выступают его социальные, и тем более технологические связи, а не наоборот. Крайний социоцентризм, безраздельно господствующий в универсуме человеческих отношений, в нашем агонизирующем обществе насильственно институционализировал обратную иерархию приоритетов в системе отношений субъекта. Потому и наиболее актуализированными состояниями ведомственного населения как специфического субъекта конфликтного взаимодействия выступают состояния менталитета, характеризующиеся явными признаками вырождения и довольно слабой пригодностью не только к общественной, но и сугубо производственной деятельности (7, 10, 13, 14 - табл.2).

Мигрантское население, ни этноукорененное, ни культурноукорененное субъектом, является носителем довольно "пестрой" типологии ментальной эклектики, выстраивающейся по основанию социального компонента (С). В структуре его Я преобладают ложные ментальные образования, кумулирующие активность на создание ложных онтологий, протобытие этноукорененного и событие старожильческого субъекта. «Не обладая высокой культурой, мигрант не испытывает потребности и в освоении новой для себя культуры местного населения, что еще более увеличивает дистанцию между ним и коренным жителем» (Р.С.Гольдберг, Т.С.Гольдберг - 49). Эксперт подтверждает, что тезис о неизбежной моральной ущербности, нигилизме "неомигрантов" весьма и весьма правомерен. За последние 20-30 лет появился огромный пласт общества: мигранты (бродяги, комсомольцы "ударных строек", покорители, добровольцы); люди, лишённые нравственных устоев, преследующие узкоэгоистические цели» (А.Ф.Рочев - 106).

Отраслевое население в качестве субъекта конфликтного взаимодействия является глубоко эшелонированным «от Москвы до самых до окраин» (Л.С.Березин - 21). Эксперт выделяет в нем несколько групп людей с различными ценностными основаниями. «Первая группа - это люди, совершенно лишенные их, кроме сугубо меркантильных (повышенная зарплата). Они готовы к освоению Ямала любой ценой. Эту группу представляют в основном рабочие, ее можно условно назвать "рвачи". Вторая группа - специалисты, убежденные в том, что держава нуждается в Ямальском газе... их можно назвать "технократы". Часть высших руководителей, в том числе сидящих в Москве, имеет ведомственный... и, возможно, карьерный интерес. В нашей политической истории немало таких деятелей взойшло наверх благодаря "стройкам века". Эта группа - "политиков"» (Е.Ш.Гонтмахер - 52).

Ведомственное население по своим социальным ориентациям является прямым антагонистом этноукорененного и старожильческого населения, всей своей жизнедеятельностью ставящее предел их ментальному и физическому существованию, Эксперт выделяет ряд устойчивых в конфликте ориентаций ведомственного населения, которые направлены на существенное изменение онтологического и ментального статусов «противной стороны». К ним относятся: "конкистадорство" - прямой технологический колониализм на базе индустриализма и имперско-державной идеологии; «функциональное прогрессорство» - стремление к плоской ассимиляции, адаптации коренного этноса с его бытом, культурой, способами освоения территории, стремление к индустриальной цивилизации (отсюда - совхозы вместо общинных форм хозяйствования, программы "вовлечения" коренного населения в промышленную деятельность, внедрение письменной литературы и т.д.); "либеральное (сциентистское) прогрессорство" - "щадящий" режим постепенной ассимиляции коренного этноса и экологизации индустриального природопользования на основе научных рекомендаций и идеологии либерализма» (Л.С.Березин-22). Как считает Эксперт, в конфликте противостоят, «с одной стороны, традиционная культура с богатым религиозно-нравственным и житейским опытом, с другой - культура мужчин, приехавших тяжелым трудом заработать большие деньги... речь идет не о приоритете одной культуры в отношении другой, а о культуре и некоей "недокультуре"» (О.А.Донских - 59).

Идеальным вариантом позитивной реконструкции менталитета ведомственного населения, исходя из данных табл.2, являлся бы

его перевод в «состояние 4», тогда - этот субъект по отношению к первым двум не выступал бы в качестве воплощенного зла, носителя деструктивных тенденций. Для этого в структуре его менталитета должны быть восстановлены блоки А и В, то есть субъект должен вновь обрести космологический и антропологический уровни сознания. Это возможно лишь при условии, если он полностью освоит протокультуру этноукорененного субъекта и культуру старожильческого субъекта и откажется использовать репрессивную технологию, разрушающую их ойкос. Но в таком случае он в качестве социоукорененного более уместным окажется в тех регионах страны, в которых позволительна цивилизованная освоительная деятельность, в том числе и индустриальная. На Севере ему еще долго не будет места, так как его онтология и менталитет не подлежат социетальной форме распаковывания.

4. Добывающее ведомство. Это скорее всего «подставной субъект» кофликтного взаимодействия - видимая часть «айсберга зла», вынесенного «социальными течениями» к берегам Севера. Как и любой другой социальный институт, он является к тому же и «ложным субъектом», «ложной общностью», чьи интересы в основном направлены против индивидов, составляющих его псевдоцелостность. Однако в идеале его менталитет должен соответствовать «состоянию 8» (см. табл.2), когда структура некоего «генерализованного Я» оказывается из полного набора ментальных компонентов. На самом же деле в его актуализированных состояниях безраздельно господствуют «состояния 14 и 15». Высшие уровни менталитета полностью запакованы в низшие социетальные и сциентистские структуры, а потому оказываются по своему актуализированному потенциалу наиболее ложными и извращенными по сравнению с состоянием менталитета у иных противостоящих в конфликте сторон. Несомненно, что по отношению к целостности менталитета и онтологии Севера, ведомственный псевдосубъект является злым демиургом, современным технологическим Нгой. На этом выводе настаивают все без исключения эксперты. «Монополизм нефтедобывающих отраслей усугубил отчуждение в сфере труда, привел к стагнации традиционные уклады экономической жизни» (М.М.Метаков - 77). «Коренные жители будут принесены в жертву "высшим" государственным интересам» (Ю.А.Кукевич - 73), а "покорители" в случае их победы на Ямале, вычерпав наиболее доступную часть запасов, вероятно, попытаются "скрыться с места преступления", передислоцироваться на новые

территории, чтобы их в свою очередь опустошить и разрушить» (Н.Д.Зотов - 63).

Добывающее ведомство является носителем не только репрессивной технологии, но и репрессивной идеологии и абсолютно ложной морали. Эксперт резюмирует: «если хотя бы один раз, хотя бы в одном районе Севера "покорители" и власти не обманули коренное население, нынешнее и все дальнейшие подобные противостояния могли опираться на прецедент "цивилизованного" решения. Но ведь пока весь наш опыт - обман, хищничество, невыполнение обещаний, насильственные переселения, разграбленные земли, построенные не на тех местах поселки, полное игнорирование коренного населения, где просто нет места "взаимопониманию" сторон» (И.И.Крупник - 68).

«Именно этот псевдосубъект, репрезентирующий собой интересы агонизирующей тоталитарной Системы, основной виновник Ямальской трагедии. Освоение Севера открывает ему финансовый рог изобилия» (Ю.А.Кукевич-72), однако «достаточно осознать зло грядущего национально-культурного исчезновения северных народов, чтобы счесть освоение морально недопустимым» (Н.Д.Зотов - 63).

Выявление ментальной структуры конфликта позволяет выяснить степень его истинности. Когда акцент делается на предмет, объект конфликтного взаимодействия, стороны, субъекты, в него вовлеченные, рассматриваются чуть ли не абсолютно сопоставимыми и рядоположными, и вся проблема выхода из конфликта видится в нахождении консенсуса в способах совместного владения ими, а не в конструктивных изменениях, которые должны произойти в менталитетах конфликтующих субъектов. Перенос акцента в конфликтологическом исследовании с объекта на субъект позволяет отталкиваться не от абстрактных, а от конкретных ментальных и онтологических структур взаимодействующих сторон, стимулируя протекание конфликта в интересах становления и развития истинных его компонентов и максимальной локализации ложных. И тогда предмет, объект конфликта, может быть осознан в качестве многомерной проекции ложных ментальных и онтологических структур взаимодействующих субъектов, утрачивающих по мере разрешения конфликта свою псевдофеноменальность и псевдоценность. Сами того не подозревая, многие участники гуманитарной экспертизы в своих суждениях исходили именно из этой неявной мировоззренческой посылки.

Так, например, один из Экспертов считает, что газ не является предметом конфликта на Ямале, за ним стоит нечто другое - внепредметное и экзистенциальное. «Образ конфликта "коренные жители" - "мигранты" отпадает "с порога": нефть не входит в рацион коренных жителей. Следовательно, здесь просто несопоставимы миры, один из которых вытесняет другой... имеет место простое вытеснение одного мира другим» (А.Б.Франц - 123). Мир протокультуры умертвляется технологической цивилизацией. Отсюда довольно неожиданно, но весьма конструктивно прозвучал лозунг: «Вперед... к конфликту!» Ямальского конфликта просто не существует, считает Эксперт, по той простой причине, что в конфликте обе стороны всегда находятся в равном или сопоставимом отношении к ресурсу, из-за которого имеет место конфликт. Надо создать ситуацию, в которой субъекты окажутся сопоставимыми по отношению к оспариваемым ресурсам» (А.Б.Франц - 122). Но сопоставимыми они могут быть лишь при условии возрождения их менталитетов в качестве истинных духовных целостностей. Таким образом, предметность конфликта оказывается лишь косвенно связанной с оспариваемыми внешними ресурсами, ее основу составляет совокупность актуализированных состояний менталитета и их соотношение с истинной духовностью, то есть совокупность сугубо внутренних ресурсов. В Ямальском конфликте в основном все противостоящие субъекты являются носителями ложных сознаний, силой исторических обстоятельств вовлеченных в процесс "созидания" ложных онтологических ниш на Севере, а потому данный конфликт не может рассматриваться иначе как, в основном, ложный. И в этом плане призыв Эксперта к развязыванию конфликта является обоснованным и конструктивным. Но конфликт этот должен быть конституирован не по отношению к внешним ресурсам, а по отношению к ресурсам внутренним, реконструкция которых возможна лишь в рамках всеобъемлющей программы духовного возрождения всех без исключения субъектов взаимодействия.

"Субъективная", ментальная конфликтология должна исходить из признания приоритетности высших ментальных и онтологических уровней над низшими. Любые "прогрессивные" изменения, планируемые свыше или инициируемые снизу, должны проходить систему экспертиз их соответствия иерархии приоритетов высших форм экзистенции над низшими. Так, стратегия «освоения севера» должна быть подвержена экспертизам в такой последовательности: научная (технологическая), социальная, гуманитарная и

ноологическая (трансцендентная). Каждому типу экспертизы должен соответствовать и тип эксперта, владеющего определенными формами знания (дескриптивной, прескриптивной, эвалюативной, трансцендентной).

Сциентистская экспертиза (технологическая) должна дать заключение о том, насколько «проект освоения» в состоянии быть обеспечен современным уровнем развития науки, технологии и сложившейся «внедренческой практикой». Разновидностью сциентистской экспертизы может быть экологическая экспертиза, которая должна установить пределы технологического воздействия на природные процессы, с тем чтобы не вызвать в них необратимых деградиционных изменений. Собственно говоря, по своему характеру это сугубо «объективистская экспертиза», учитывающая состояние менталитета укорененного в «естественную необходимость» субъекта лишь постольку, поскольку он является носителем "рацио", способным приводить в движение технологические и производственные силы.

Над сциентистской экспертизой должна надстраиваться социетальная, выполняющая по отношению к первой функцию «экспертизы экспертизы» и формулирующая те пределы для технологического освоения, в рамках которых возможно стабильное воспроизводство субъектов в качестве «социальных агентов», столь необходимых для стабилизации целостности складывающегося социума. Социетальная экспертиза должна включать в себя политическую, экономическую, социологическую, социально-психологическую и прочие частные экспертизы. Экспертами здесь выступают политические деятели, экономисты, юристы, общественные деятели, специалисты в сфере управления. Социетальная экспертиза должна исходить из признания примата социальной целесообразности над порядком так называемой «естественной необходимости», фиксируемой средствами сциентистской рефлексии.

По отношению к социальной, экспертизе гуманитарная экспертиза выступает как оценивающая процедура более высокого уровня. Это и есть «человеческое измерение» социальных, экономических, политических, технологических и иных факторов, либо способствующих, либо замедляющих становление и развитие целостности человеческого духа. В рамках этой экспертизы все структуры оцениваются лишь с точки зрения того, насколько они соответствуют идеалам гуманизма, всестороннего и универсального развития человека. Гуманитарная экспертиза основывается на использовании эвалюативной формы знания, носителем которой в той или иной мере выступают люди

”как люди”, а не как социальные функции. Известно, что наиболее концентрированно этой формой неявного знания владеет интеллигенция.

Высшей формой экспертизы, экспертизой всех возможных форм экспертиз выступает ноологическая (трансцендентная), базирующаяся на неявных трансцендентных знаниях. Ее целью является выяснение соответствия технологической, социетальной, гуманитарной версий стратегии освоения Севера задачам формирования ноосферы, укоренения микрокосма в макрокосме в качестве свободного, трансцендирующего Себя в Абсолют Субъекта. Экспертом в ноологической экспертизе может выступать Субъект, репрезентирующий Собой Абсолют. Таковыми раньше были пророки и святые. По крайней мере, и сейчас еще на Севере есть шаманы, знающие места, трогать которые запрещено в связи с их трансцендентностью и святостью. Вопрос лишь в том, прислушаются ли к ним те, кто считает себя «вершителями судеб», верящие лишь в «прогрессивный и поступательный ход истории». К сожалению, имя им - ”легион”.

А.В.Артеев, Л.С.Березин

ЯМАЛЬСКИЙ КОНФЛИКТ В ОБЩЕСТВЕННОМ МНЕНИИ

Столкновение двух типов культур - традиционной и индустриальной - высекло очередную искру конфликта, на сей раз - ямальского.

И снова, увы, тупики взаимного непонимания участников конфликта. Проблема стагнировала, перешла в режим самовоспроизводства. Создавая новые и усугубляя прежние трудности практического разрешения, она таким негативным способом облегчает поиск своего алгоритма, стандартизированной матрицы подобного рода конфликтов, их природы, субъектов и преследуемых ими целей.

Глубоко заблуждаются те, кто полагает ямальский конфликт застывшим, покорно ”ждушим” своего разрешения. Строить на этом свою стратегию, рассчитывая на его ”консервацию” до получения приемлемого решения, было бы наивно. Нет, конфликт уже разрешается, меняя свою форму, трансформируя субъектов, диспозицию их интересов. К сожалению, его динамика не ведет к взаимопониманию

сторон даже в оценке предмета конфликта.

Как нечто мыслимое ямальский конфликт структурирован: первоначально - по процессам-тенденциям, приписываемым ему в качестве содержания.

Первый процесс, многоаспектный в своей конфликтности, можно определить понятием из сферы катастрофики - "экоцид". Конечно, употребленный термин - из разряда "пограничных". Но, судя по выступлениям общественности, ситуация в природопользовании видится в драматической, а то и в трагической окраске.

И.Воронцов (предс. Госкомприроды СССР): «Итог министерского надругательства над природой - деградация экологических систем и резкое ухудшение условий жизни коренного населения» («Красный Север», май 1990, N 20).

В.Соснин (с.н.с. экологического стационара Уральского НЦ АН СССР): «Безусловно, вторжение в природу Ямала имеет явно отрицательные последствия» («Вестник Заполярья», 25 сент., 1990).

Н.Петровский (активист экологического движения на Ямале): «Ведомства-освоители, советская власть, руководящие органы КПСС округа и области должны публично ... признать, если, действительно, так считают нужным: "Да, ямальский газ Родине необходим немедленно, и альтернативы ему нет, поэтому мы вынуждены принести газу в жертву Ямал с его тундрой, рыбой, оленями и народом". Это "вопрос, который является главным и который необходимо признать сутью ямальской проблемы ...» («Красный Север», май 1990, N 18).

Высказывание Н.Петровского несет в себе типичную сильную оппозицию «власть (экономическая, государственная, идеологическая) - общественность». Власть - жестока и корыстна, общественность служит во имя народа и бескорыстна. Н.Петровский: «Почему выступления "зеленой", общественности против варварского освоения полуострова встречают яростный протест...? Кроме ссылок на безальтернативность ямальского газа, сказывается заинтересованность больших и малых руководителей ...» («Красный Север», май 1990, N 18).

Итак, попрание элементарных норм природопользования налицо. «От железной поступи армады вздрагивает... тело полуострова Ямал. От привнесенного тепла... плавится вечная мерзлота, оплывают... массы грунтов, обваливаются... берега рек. Под первыми постройками, которыми любят их создатели, обнаруживаются ледокарстовые пустоты. Постройки проседают. Полуостров молчаливо протестует против методов и способов, технологий, пришедших из

средней полосы ...» (Е.Лебедев, госинспектор Ямало-Ненецкой инспекции рыбоохраны. - «Красный Север», сентябрь 1990, N 39).

Экологическая безнравственность идет рука об руку с экологической преступностью. Эта сторона конфликта уже легитимировалась и институализировалась.

В.Лукичев (бывший начальник Государственной экологической инспекции при Ямало-Ненецком окрисполкоме): «Политика министерств, ведомств не отвечает сегодня тем законам..., в которых закреплена тезис "все ради человека...". Наблюдается своеобразный геноцид по отношению к территории. Органы советской власти в... округе, с точки зрения земельного законодательства, довольно часто идут на поводу у министерств и ведомств. Окрисполком в деле охраны природы и землепользования не стоит на точке зрения соблюдения закона... то, что они делают в части промышленного освоения полуострова Ямал - явное беззаконие» («Красный Север», февраль 1990, N 7).

Л.Плескач (старший помощник прокурора Ямало-Ненецкого автономного округа): «Обследование Ямала в местах начавшегося освоения со всей остротой показало, как необходима неотложная правовая защита природы и Человека на этом полуострове. Необходимы не только предупредительные..., но также меры административной и уголовной ответственности» («Красный Север», январь 1990, N 1).

Природа и Человек... Экология человека... Экоцид и этноцид... Этносоциальное неблагополучие, «изгнание из Рая»...

"Этноцид" легко выделяется в качестве еще одной тенденции ямальского конфликта. По сути, этот процесс есть не что иное, как своеобразный «менталитет аборигенов», находящийся в индустриальном населении универсально деструктивное начало экономической, социокультурной и нравственной жизни региона.

В.Лукичев: «Геноцид коренного населения можно трансформировать в геноциде земли. Дело в том, что люди эти сегодня зависят от того состояния, в котором находится природная среда, ведь они не оторвались от нее, в отличие от нас» («Красный Север», февраль 1990, N 7).

Охотники-ханты (всего 92 подписи): «Нас выгоняют с наших законных земель, угрожают нам, говоря: "Все равно вас выселим, не дадим вам жить. Стране нужна нефть, даже ценой вашей жизни. Мы создадим вам невыносимые условия". Помилосердствуйте!» («Красный Север», март 1990, N 12).

Н.Шамсутдинов:

«Ждали в тундре друзей,
а меж тем
Так прошли по избитой земле
новоселы,
Подсекая хозяевам корни, что тем
Либо в поисках новых
угодий скитаться...
Либо спиваться –
Нет исхода на отчей земле...»
(«Красный Север», июнь 1990, N 24)

Таков лейтмотив восприятия социокультурных реалий освоения полуострова местной интеллигенцией. Судя по содержанию и смысловой направленности публикаций в национальной прессе, наблюдается тенденция развертывания и углубления в сознании представителей коренных народностей этнокультурного мифа эсхатологической ориентации, включающего, по крайней мере, две сквозных темы: 1) об этническом благополучии Ямала, напрямую выводимом из господства доиндустриальных форм природопользования; 2) о его разрушении с приходом нефтегазодобывающего сообщества, обладающего психологией «перекати - поля».

К.Хороля, А.Анагуричи, Н.Харючи и др. (всего 50 подписей), оленеводы совхоза "Ныдинский": «Сотни тысяч временных поселенцев из центральных регионов приезжают на Север, искренне полагая, что он ничей, что они здесь первые и все принадлежит им по праву покорителей. Но тысячи лет северные земли и воды кормили своих истинных детей - ненцев, хантов, селькупов, зырян. Эти люди выработали законы общения с природой. И только они, а не варвары-освоители должны пользоваться по своему усмотрению землей и теми богатствами, что в ней есть» («Красный Север», апрель 1990, N 17).

Эта своего рода «декларация естественных прав человека» недвусмысленно обнажает дихотомию «собственно человек-варвар», уже живущую в дискурсе аборигенов. Эта оппозиция стара, как мир - извечный продукт столкновения в едином пространстве несовместимых социокультурных парадигм.

Причем патриархальное население в этом смысле не является ведущей стороной: его представители просто-напросто зеркально присвоили логику поведения и оценки, свойственные отраслевому населению.

П.Макаренко (директор. Тарко-Салинской школы-интерната): «Хотя в лучшую сторону изменилось отношение в целом к коренному населению и к его детям со стороны приезжего населения,... забота о детях коренных национальностей - пустой звук без восстановления, полной справедливости к их родителям. Даже ребенок не поверит, глядя на бесцеремонное поведение некоторых геологов и добытчиков нефти и газа, что это действительно интернационалисты. Трудно говорить с детьми из тех мест, где был раньше их родной очаг, лес, река, могилы предков, которых уже на сегодняшний день там нет... Как ранят ребячью душу неосторожно и безответственно брошенные слова прохожих - и взрослых, и детей - о какой-то их неполноценности или просто принадлежности к коренной национальности, сказанные с язвительной интонацией, враждебно...» («Красный Север», май 1990, N 20).

А.Янгасова (преподаватель Салехардского педучилища): «Мы, северяне, никогда не думали о национальной розни, пока не стало оскверняться самое дорогое для нас: святые места, захоронения, пока не стали стрелять наших оленей. Человек на Севере оказался беззащитным, но ведь и нам нужно как-то защищаться от великого нашествия техники и бескультурья освоителей. И называть нас за это экстремистами нельзя» («Красный Север», январь 1990, N 4).

В.Камитов (г.Надым): «К сожалению, не привыкло русскоязычное население интересоваться делами коренных северян» («Красный Север», январь 1990, N 3).

Нарастание маргинальных начал в самосознании, переживание собственной социальной ущербности представителями коренных народностей стали в настоящее время атрибутивными характеристиками этносоциального воспроизводства.

Н.Хатанзеева (работница совхоза "Ныдинский"): «А что мы имеем за многолетний труд в тундре? Практически ничего. А приедем, проработавшим 15 лет, на "Большой Земле" могут дать квартиру, или они могут купить кооперативную квартиру. Нам же никто не предложит благоустроенную квартиру даже в Надыме» («Красный Север», август 1990, N 33).

В.Камитов: «Бурное индустриальное развитие шло параллельно с деградацией в его старожильческой части. Ветшает в селах жилье, построенное в пятидесятые-шестидесятые годы. Забвением покрываются уходящие в глубокое прошлое местные традиции. Становится реальностью грозный призрак безработицы...» («Красный Север», январь 1990, N 3).

А.Янгасова: «Тундра оставлена мне в наследство предками. Правда, моего чума давно уже нет, но раньше я могла его поставить

в любом месте, потому что все это - моя родина, а я в ней - хозяйка. Так раньше считалось. Сейчас все по-другому. Вокруг исковерканная земля - результат работы "освоителей Севера". Идет медленное генетическое уничтожение северных народов: вода отравлена нефтепродуктами, земля - химикатами. Началось уничтожение нравов, морали, языка, культуры. Ненецкая писательница Анна Неркаги... назвала все происходящее на Ямале колонизацией. Да, я повторяю то же самое слово. Действительно, у нас идет настоящая колонизация». («Красный Север», январь 1990, N 4).

Думается, нет оснований подозревать представителей отраслевого населения в неискренности, когда они выражают обиду и возмущение атмосферой враждебности, которой их окружило коренное население.

А.Москаленко (рабочий треста "Ямалгеолстрой"): «Получается так, что в... ведомствах работают совершенно чужие люди - как будто из загранки, а поэтому они русского языка не понимают и совершенно безразличны к проблемам округа» («Красный Север», сентябрь 1990, N 39).

А.Вылиток (зам. главного инженера ПСМО "Ямалтрансстрой"): «К сожалению, еженедельник "Красный Север" занял одностороннюю позицию в освещении проблем экологии... "Туда нельзя, сюда нельзя, никуда нельзя...". Решение может быть одно: взвешенный подход к различным точкам зрения, наличие гарантий от шараханья к крайностям... Железные дороги... нигде... не несли черное начало в отношениях людей, а служат и будут служить как лучшее средство сообщения между людьми... Надо, чтобы железная дорога... не только не затронула коренные интересы местного населения, а способствовала улучшению его жизни» («Красный Север», март 1990, N 12).

С.Копылов (нач.отряда охраны недр и окружающей среды ПО "Уренгойнефтегазгеология"): «Я, как представитель службы по охране окружающей среды объединения, могу уверенно сказать, что ни один... будь то руководитель или рабочий, не приехал на Север для того, чтобы своим трудом губить природу, Но они в настоящее время бессильны что-либо сделать, чтобы не наносить вред природе существующей технологией».

Работники ПМК-1 ПО "Союзгазавтотранс" (всего 90 подписей): «Мы не хотим, чтобы малочисленные коренные народы Севера и другие люди нашей страны, "потомки" видели и считали нас, строителей, виновными во всех бедах (экология и т.п.), которые коснулись полуострова Ямал. Сегодня, например, не поднимается вопрос о

здоровье приезжих людей, работающих здесь» («Красный Север», май 1990, N 18).

Т.Ковригина (генеральный директор ПО "Заполярьегазгеология"): «Нельзя, отстаивая интересы одних, в нашем случае коренных жителей, полностью игнорировать судьбы других... Многие мои коллеги крепко сроднились с этой землей, семьи пустили здесь корни, да и жилье на Большой Земле есть далеко не у всех...» («Красный Север», июнь 1990, N 25).

Столкновение мнений, однако, выявило их не просто несовпадение (это как раз было бы плодотворно, открывая пути достижения какого-либо компромисса), а принципиальную непересекаемость. Стороны по-разному представляют себе объект спора и, следовательно, не имеют предмета дискуссии и соглашения.

Спорная территория для одних (коренного населения) выступает абсолютно замкнутой и самодостаточной средой жизнедеятельности, для других (отраслевого населения) - средой преимущественно производственной деятельности.

Для первых она опосредует исключительно внутренние социальные связи, являясь средством тотальной самоидентификации и самовыражения, для других - внешние, вплоть до глобальных, социальные и экономические связи, выступая средством лишь частичной репрезентации. Но главное несовпадение заключается в том, что коренное население рассматривает территорию преимущественно как "ландшафт", отражая интересы едва ли не присваивающей цивилизации, а отраслевое население - как "недра", находя именно здесь требуемые средства к жизни и сферу реализации собственных интересов (в данном случае - корпоративно-отраслевых). Объективным ограничителем патриархальной жизни здесь являются недра, индустриальной - ландшафт. Налицо, таким образом, тотальное несовпадение объектной интерпретации уже не территории, но проблемы в целом.

Естественным продолжением данной диспозиции выступает и интерпретация сторонами этносоциального аспекта конфликта. Если коренное население рассматривает его как самодостаточную проблему, то отраслевое население - как атрибутивную. Даже гуманитарно ориентированные представители последнего вольно или невольно интерпретируют коренные народы субрегиона как простую часть северной экосистемы, биоценоза, объективно нуждающуюся в защите так же, как арктическая флора и фауна.

Т.Ковригина: «Осваивать, но с природоохраняющими технологиями, с компенсационными мероприятиями...» («Красный Север», июнь 1990, N 25).

А.Грицаенко (инженер отдела охраны недр и окружающей среды ПО "Уренгойнефтегазгеология"): «Почему бы областному комитету охраны природы не проявить себя инициатором в проведении "ярмарки идей", разработок, связанных с решением экологических проблем... совместно с институтами и ведомствами?» («Красный Север», октябрь 1990, N 41).

Д.Зотов (зам. председателя Арктической комиссии Совмина СССР): «Ученым и техникам на местах придется разработать те методы, которые сохранили бы Ямал. К 1998 году мы хотели бы получить от науки конкретные рекомендации на этот счет. Но сумеем ли мы к этому времени подготовиться? А если не сумеем, то будем принимать другие решения, хотя эти решения могут нанести удар по экономике... Приоритетное значение имеет социальное развитие народностей на Ямале, создание им определенной базы. И они сами ищут пути, как выйти из создавшегося положения» («Красный Север», март 1990, N 10).

Несовпадение объектной интерпретации проблемы, заданное разным дискурсом участвующих в конфликте сторон, "снимает" предметность дискуссии. Позиции сторон не совпадают не только содержательно, но и семантически. Одной из них спор ведется в терминах гуманитарно - бытийственных, восходящих к общечеловеческой проблематике, другой - в технико-политико-экономических, отсылающих к общественно-государственным аспектам проблемы. Условием подлинного столкновения мнений являлся здесь искусственный язык дискуссии, который, создавая "канал" интеракции, делал, однако, иллюзорным ее предмет. Общим знаменателем дискуссии сторон, ее взаимоприемлемым формальным языком стала, таким образом, демагогия. Внешним выражением этого процесса явилась резкая политизация конфликта. В выступлениях ненецкой интеллигенции стали преобладать термины «административно-командная система», «партийно-ведомственная монополия», «диктат и ответственность центра» и т.д.

Н.Ядне (нач. отдела кадров управления механизации ПО "Арктикнефтегазстрой"): «Партия должна хотя бы извиниться перед народом за то, что народ оказался в таком плачевном состоянии... Я давно убедилась в том, что национальными кадрами у нас никто не занимался. В течение многих лет в нас, в том числе и во мне, не

видели ни партийного, ни советского работника» («Красный Север», июнь 1990, N 23).

С.Харючи (председатель ассоциации «Ямал-потомкам!»): «Совершенно не учитывалось представительство этих народов в руководящих органах. А потом разводим руками и удивляемся: откуда такая иждивенческая психология у этих народов» («Красный Север», июнь 1990, N 29).

Н.Ядне: «Под руководством КПСС малочисленные народы Севера, лишенные права быть хозяевами своей земли, остались на грани вымирания. Варварски разрушена вся тундра, земля моих предков. Я больше не желаю быть соучастницей обмана и преступлений против своего... народа» («Красный Север», ноябрь 1990, N 44).

Подчеркнем, что речь идет не о простом изменении семантики спора, но о новой качественной стадии конфликта, отражающей глубокие изменения в структуре его субъектов и расстановке противоборствующих сил. Дело в том, что политическая терминология для коренных народов неестественна. Ее преобладание отражает здесь не семантический компромисс, но качественное изменение соотношения сил втянутых в конфликт сторон, когда его отраслевой субъект вынудил оппонента принять свой язык. Промежуточным результатом этого процесса стало совместное выдвижение ими лозунга «политического суверенитета» автономного округа, целью которого является использование природных богатств территории в интересах исключительно ее населения.

Из материалов пресс-опроса: «Я не против провозглашения республики. Тот положительный момент, что земля и недра будут принадлежать народам, которые здесь живут, многое перевешивает». «Республика? Безусловно, крайне необходимое дело. В округе наконец-то должен появиться хозяин. Ведь все беды округа от того, что львиная доля доходов, получаемых на нашей земле, идет в союзный карман и там где-то растворяется. Округ выполняет роль сырьевого придатка Союза, порождая бездеятельность и отсутствие инициативы у номинальных его руководителей» («Красный Север», октябрь 1990, N 41).

С.Харюч: «Необходимо повышение статуса Ямало-Ненецкого округа до автономной области...» («Красный Север», февраль 1990, N 5).

У.Кушубаев (геолог объединения "Ямалгеофизика"): «Необходимо создание в ближайшие год-два Ямало-Ненецкой автономной области...» («Красный Север», июнь 1990, N 23).

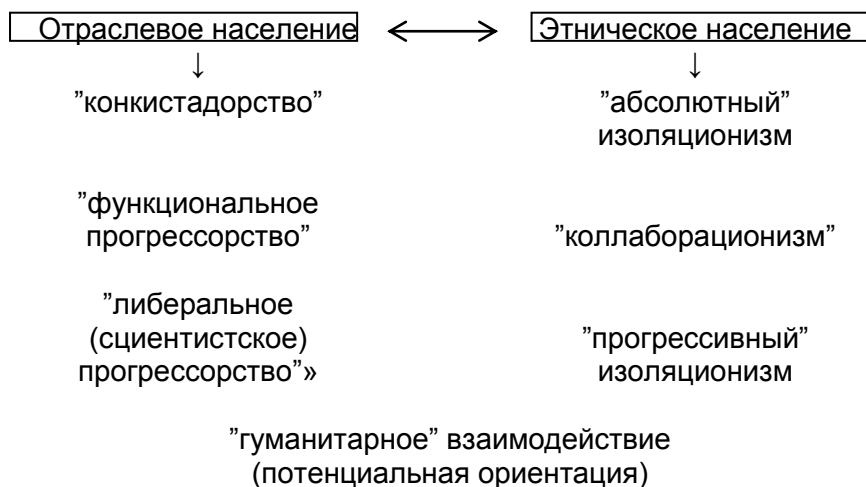
Г.Бурцев (бывший председатель исполкома Ямало-Ненецкого окрисполкома): «... все кричат, что не надо быть сырьевым придатком, но выступают против того, чтобы продукцию производили у нас. Получается, что газ нельзя продавать, потому что позорно быть сырьевым придатком, а продукцию нельзя производить, потому что это вредно. Может быть, на более высоком уровне цивилизации наши отношения с природой станут более гармоничными. Но жизнь ведь не остановишь» («Красный Север», октябрь 1990, N 40).

А.Кузин (зам.председателя Ямало-Ненецкого окружного Совета народных депутатов): «... мы... в окрсовете, осуществляя налоговую политику, будем обеспечивать право всех районов развиваться одинаково хорошо. Это будет... Пока нет... у окрсовета права на собственность, нужно бороться за это право... Если окрсовет получил право собственности, то нужно понимать, что получил его ненецкий народ...» («Красный Север», октябрь 1990, N 41).

Казалось бы, лозунг "суверенизации" взаимно уравнивает интересы сторон в борьбе с единым внешним "врагом" - имперским «грабителем-колонизатором»; при этом безразлично, выступает ли им Тюмень или Россия. Однако не все здесь столь просто. Лозунг "суверенитета" исходит из двух, по крайней мере, посылок: 1. Богатство данной территории - это ее недра, "стоимость" которых нужно перераспределить. 2. Территория не самодостаточна, но включена в систему межрегиональных и международных связей. Компромисс состоялся, но на "территории" одной из конфликтующих сторон - отраслевого населения, которое, таким образом, воспроизводит в ограниченных субрегиональных рамках модель своего универсального бытия. В такой форме компромисс может быть лишь промежуточным, но не конечным результатом разрешения конфликта. Он, однако, отражает существенные изменения в структуре коренного этноса, которая все более приобретает искусственный характер политического расслоения. Не случайно, что дискуссии вокруг "суверенитета" выявили три позиции этнических аборигенов: 1. Полная поддержка самостоятельности, в том числе права собственности округа на землю и недра. 2. Полное их отрицание. 3. Пролонгирование лозунга "автономии" вплоть до района. Очевидно, что конфликт разрешается, но в иллюзорных формах.

Сложившаяся динамика конфликта обуславливает глубокие изменения в структуре и ориентациях его субъектов. Строго говоря, их всего три: 1. Этническое население. 2. Старожильческое население. 3. Отраслевое население. Последний субъект, правда, глубоко

"эшелонирован" - «от Москвы до самых до окраин». Присутствующих в конфликте ориентаций (как с той, так и с другой стороны) несколько больше, причем они образуют своеобразные взаимосвязанные "пары".



"Конкистадорство" здесь означает прямой техноэкологический колониализм на базе индустриализма и имперско-державной идеологии; «функциональное прогрессорство» - стремление к плоской ассимиляции, адаптации коренного этноса с его бытом, культурой, способами освоения территории к индустриальной цивилизации (отсюда - совхозы вместо общинных форм хозяйствования, программы "вовлечения" коренного населения в промышленную деятельность, внедрение письменной литературы и т.д.); «либеральное (сциентистское) прогрессорство» - "щадящий" режим постепенной ассимиляции коренного этноса и экологизации индустриального природопользования на основе научных рекомендаций и идеологии либерализма.

С противоположной стороны этим ориентациям соответствуют "абсолютный" изоляциялизм, т.е. полное отрицание права на индустриальное освоение территории, возвращение к "чистой" патриархальности, полная автаркия коренного населения и всей "спорной" территории, поскольку они взаимно репрезентируют друг друга; "коллорационизм", связанный с возникновением "элиты" коренного этноса на основе соучастия в распределении власти и ресурсов; "прогрессивный" изоляциялизм, т.е. сосуществование в субрегионе различных цивилизаций на основе, с одной стороны, их полной или частичной автономности, а с другой - постепенное "втягивание" ко-

ренного этноса в европейскую цивилизацию посредством как стимулирования его естественного развития, так и различных форм патернализма.

Наличие значительного числа ориентаций говорит о расслоении субъектов конфликта, потере ими изначальной "чистоты" и монолитности. В этом - еще одно проявление динамики конфликта, его промежуточный результат. Более того, идет интенсивное взаимопроникновение сторон, прежде всего, с точки зрения направленности и способа выражения интересов. Парадоксально, но этот процесс сопровождается ростом их взаимной агрессивности и непримиримости. Удивить, однако, это может лишь на первый взгляд. Дело в том, что традиционная культура играет, пользуясь языком генетики, роль рецессивного признака сложившейся субрегиональной социальной среды, тогда как индустриальная цивилизация - роль доминантного признака, обладая значительно большим потенциалом ассимиляции, "заражения". Присущий последней способ организации социального пространства, главными чертами которого являются монополизм и тоталитарность, воспроизводится не только в себе, но и в своем антагонисте. Тоталитаризм мышления и действий (нетерпимость и агрессия, стремление к доминированию вплоть до «полной победы») в результате взаимопроникновения субъектов конфликта в равной мере теперь присущ обеим его сторонам. То, что представители коренного этноса являются "новичками" в политике, этой неестественной для них организации и репрезентации интересов, «благородство помыслов и целей» создают для тоталитаризма в их среде, может быть, даже более прочную нравственную и идеологическую основу.

Внимательный читатель, видимо, отметит, что, рассуждая о распределении сформировавшихся в конфликте ориентаций, мы говорим лишь о двух его субъектах. Причина, однако, не в том, что третий из них - старожильческое население - выпал из поля нашего внимания. Отсутствие видимых путей разрешения конфликта и связанный с этим рост взаимной агрессивности сторон превращают его в поистине «третьего лишнего». Старожильческое население отнюдь не играет при этом роль «молчаливого большинства», однако его голос, "растворяется" в дискуссии, не имеет специфического "тембра".

Принадлежащие к этой группе индивиды могут "сражаться" по обе стороны "баррикады". Причина этого отнюдь не в их конформизме, а в том, что данная группа естественным образом играет роль центра в расстановке участвующих в конфликте политических сил, соединяя в себе черты и интересы крайних позиций.

С одной стороны, так же, как этническое население, старожилы, будучи постоянным населением, ориентированы на сохранение чистоты природных условий жизни в субрегионе, ограничение appetитов отраслевой элиты, стремящейся вытеснить коренных жителей из системы политико-административного управления. С другой стороны, старожилы традиционно выступали орудием и авангардом европейской экспансии в субрегионе,- кроме того, внутренняя дисциплина иерархически организованной политической системы вынуждает их, в основном государственных чиновников и служащих, выполнять предначертания центральной власти, о вещественные в планах освоения недр субрегиона и выделяемых на эти цели капиталовложениях.

Объективно центристское положение старожильского населения превращает его в естественного субъекта социально - политического консенсуса, ограждая от присущего другим субъектам конфликта экстремизма и нетерпимости. Не случайно, что среди старожилов ничтожно мала доля приверженцев идеи окружного суверенитета.

Итак, субъект «ямальского согласия» найден, важно сейчас исследовать комплекс его интересов и ориентаций, чтобы сформировать содержательную основу политического консенсуса в этом арктическом субрегионе.

А.И.Пика

ЯМАЛЬСКИЙ КОНФЛИКТ: ПРОМЫШЛЕННОЕ ОСВОЕНИЕ И КОРЕННОЕ НАСЕЛЕНИЕ¹⁰⁰

Предполагаемое освоение газоконденсатных месторождений на полуострове Ямал затрагивает интересы всех жителей Ямало-Ненецкого автономного округа Тюменской области, но в большей степени интересы жителей Ямальского и Приуральского районов, значительная часть которых - оленеводы и охотники, до настоящего времени ведущие кочевой образ жизни.

¹⁰⁰ Статья написана на основе доклада автора на международной конференции «Природоохранные меры при разработке нефтяных и газовых месторождений в Арктических регионах» (г. Надым, 20-24 января 1991 г.).

Газовые скважины, вахтовые поселки, трубопроводы, железнодорожная магистраль и другие транспортные коммуникации будут располагаться на оленьих пастбищах и промысловых угодьях нескольких крупных оленеводческих хозяйств, а всего в зону промышленного освоения предположительно попадает более 10 поселков и факторий. Изъятие части территорий из традиционного природопользования местного населения, дальнейшее ухудшение состояния ямальских тундр могут привести к дезорганизации промыслово-олeneводческого хозяйства Ямала, а вслед за этим и всего традиционного хозяйственного комплекса местного населения, что неминуемо повлечет за собой изменение сложившейся системы расселения, повлияет на демографические процессы. Поэтому учет социально-демографической ситуации, и в особенности этнического фактора, справедливая социальная политика при планировании, обустройстве и эксплуатации месторождений природного газа на п-ве Ямал представляются необходимыми.

Население Ямальского и Приуральского районов по своим социально-экономическим, этнокультурным характеристикам и образу жизни можно разделить на две категории - аборигенное население ямальских тундр и некоренное приезжее, в основном русскоязычное, среди которого лишь небольшую часть составляют старожилы и уроженцы Севера. Численность приезжего населения в Ямальском и Приуральском районах более 70 тыс. человек, большинство проживает в городских поселениях (города Салехард, Лабытнанги, поселок городского типа Харп; так, население Салехарда - 32,3 тыс. человек).

Численность некоренного населения, проживающего в сельской местности в Приуральском районе (включая территорию, подчиненную Лабытнангскому горсовету) - 3,6 тыс., в Ямальском районе - 7,5 тыс. человек. Более половины из них - русские, остальные - лица различных национальностей. Численность приезжего населения на Ямале росла особенно быстрыми темпами с середины 1970-х до середины 1980-х годов. Так, по данным переписи численность некоренного населения в Ямальском районе составила: в 1959 г. - 3368, в 1970 г. - 3579, в 1979 г. - 5516, в 1989 г. - 7600 человек. Темпы прироста численности за межпереписной период 1970-1979 гг. составили 4,9%, в 1979-1989 гг. - 3,3%. Рост численности шел в основном за счет миграции. В 1976-1986 гг. в Ямальский район ежегодно приезжали 800 -1300, а уезжали 300-900 человек. Положительное сальдо миграции с 1976 года (+ 590 человек) неуклонно снижалось и составило в 1985 году лишь +144 человека. С 1987 года в Ямальском районе наблюдается отрицательное сальдо миграции, то есть выезжает

из района больше, чем приезжает: 1987 г. - 190, 1988 г. - 282, 1989 г. - 298 человек.

Приезжее население, мигранты (исключая вахтовиков, которые здесь не рассматриваются), это в основном мужчины без семьи в возрасте 20-45 лет со средним, средним техническим и специальным образованием, женщин значительно меньше. Основная причина приезда на Север - высокие заработки. Приезжее население достаточно активно и мобильно в социальном и профессиональном плане заполняет свободные рабочие места там, где вероятность высоких заработков больше - в основном в нефтегазовом комплексе, геологии, строительстве.

Освоение газоконденсатных и нефтяных месторождений Ямала для большинства приезжих - желанная цель, возможность хорошо заработать в короткие сроки и уехать на родину. Негативные экологические последствия, инженерно-технические трудности не только не пугают большую часть приезжих, но усиливают энтузиазм, так как деньги платят за любую работу, и чем больше сложностей, тем больше заработки.

Положение коренного (аборигенного) населения Ямала в сложившейся ситуации иное. Ямальские и приуральские тундры населяют два народа: ненцы, по языку относящиеся к самодийской ветви урало-алтайской языковой семьи, и ханты, принадлежащие угорской ветви той же языковой семьи. Ненцы и ханты Ямала и Приуралья по своему традиционному хозяйственному типу - кочевники-оленоводы. Часть населения занимается рыболовным промыслом и живет оседло по берегам Оби и ее притоков. Продолжительность и амплитуда кочевания на Ямале довольно велики: кочуют круглый год, протяженность осенних и весенних сезонных перекочевок 500-700 км. Летом стада пасутся в тундровой зоне в западной части Ямала, на зимовку уходят в таежную зону.

Традиционное ненецкое общество имело родовую структуру в которую были включены и хантыйские роды. Родовое деление во многом сохраняется и сейчас. Ненецкие роды - еркары, их насчитывается более 100, и в районе Ямала они делятся на две фратриальные группы: Вануйто и Харючи. Родовая экзогамия и родственные связи и сейчас играют важную роль в жизни ненцев и хантов, особенно у кочевников.

В Приуральском районе на 01.01.90 г. проживали 2256 ненцев, 1649 хантов и 19 человек других коренных северных национальностей; в Ямальском районе - 7701 ненец, 319 хантов и 19 человек других коренных северных национальностей.

Общее количество коренного населения в обоих районах составляет 11963 человека. Численность кочевого населения в Ямальском районе (на 01.01.90 г.) составила 4270 человек, т.е. 53,2%. Примерно такое же соотношение и в Приуральском районе. Характерно, что число кочевых хозяйств и населения в них с 1986 года имеет тенденцию к росту.

Коренное население занято в основном в традиционных отраслях хозяйства - оленеводстве, рыболовном и охотничьем промыслах, а также (в основном женщины) в клеточном звероводстве. Численность занятого трудоспособного населения Ямальского и Приуральского районов (на 01.01.87 г.) - более 5,8 тыс., в том числе 2,6 тыс. женщин. В совхозном оленеводстве заняты 671 человек (в том числе 300 женщин), на рыбодобыче - 410, на обработке рыбы - 234, в звероводстве - 79 и в животноводстве - 59 человек. Служащие, инженерно-технические работники и прочие - 225 человек.

Основные промыслово-олeneводческие хозяйства, в которых занято коренное население, это совхозы "Салехардский" и "Байдарацкий" с поголовьем оленей 24,4 тыс., личных оленей более 33 тыс. (в Приуральском районе), совхозы "Россия", "Ярсалинский", "Ямальский" с поголовьем оленей 82,6 тыс. и личных оленей 83,9 тыс. голов (в Ямальском районе). Всего же в этих районах имеется во всех категориях хозяйств 223,9 тыс. голов оленей, а в Ямало-Ненецком округе более 470 тыс. Уже сейчас большинство оленьих пастбищ и маршрутов кочевания расположено вблизи площадей, объектов и коммуникаций нефтегазовых месторождений.

Кроме оленеводческих совхозов коренное население занято также на государственных рыбозаводах, в основном на промысле и обработке рыбы. В Приуральском районе на Аксарковском рыбозаводе работает более 400 ненцев и хантов, в Ямальском районе на Пуйковском (п.Салемал) и Новопортовском рыбозаводах занято более 800 человек коренного населения. До 1987 года рыбозаводы имели свои оленьи стада и отведенные им пастбища. В настоящее время все стада рыбозаводов переданы совхозу "Ярсалинский".

Кроме занятых на государственных предприятиях и в учреждениях, имеется еще одна категория населения - это так называемые "охотники", а по существу, ненцы-олeneводы, не занятые на госпредприятиях и выпасающие стада личных оленей. В Ямальском районе в 1983 году таких хозяйств насчитывалось 343 с кочующим населением более 1750 человек. Ямальская группа коренного населения имеет наибольшую долю кочующего населения - 70-80% (в совхозах "Ярсалинский" и "Ямальский"), в то время как в целом по

округу этот показатель составляет не более 40%. Ямал - одно из немногих мест, где преемственность оленеводческого труда, традиции кочевого образа жизни, национальная культура, язык и самосознание еще сохраняются. Крупномасштабное промышленное освоение Ямальского полуострова несет угрозу существованию кочевого оленеводства, а с ним - и существованию традиционного хозяйства, культуры и образа жизни коренного населения.

Но уже сейчас, до начала освоения и эксплуатации газовых месторождений Ямала, обострились проблемы социальной справедливости, экологические и демографические проблемы коренного населения, связанные с промышленными, в основном геологоразведочными, работами. Значительная часть пастбищ была выведена из оборота, ухудшилось общее экологическое состояние тундр. Сокращение оленьих пастбищ, охотничьих и рыболовных угодий наряду с ростом поголовья оленей привело к дальнейшему разрушению пастбищ. Это повлекло за собой уменьшение численности коренного населения, занятого в традиционных отраслях хозяйства, а во многих национальных поселках безработица среди коренного населения стала устойчивым социальным явлением. Так, в 1987 году нетрудоустроенных лиц коренной национальности в Ямало-Ненецком округе насчитывалось 1453 человека (в том числе 1233 женщины), более половины из них (883 человека) - жители Ямальского и Приуральского районов. Из 1,1 тыс. нетрудоустроенных кочевников ("охотники") более 500 приходилось также на эти два района.

Остро стоят социально-бытовые и медико-демографические проблемы коренного населения. Очень высока общая и младенческая смертность населения. Средняя продолжительность жизни для новорожденного коренной национальности в Тюменской области на 18 лет меньше, чем в среднем для жителей РСФСР - 44,3 для мужчин и 54,2 года для женщин. Причина - как недостаточное и неэффективное медицинское обслуживание и плохие бытовые условия жизни, так и все увеличивающаяся социальная дезадаптация населения, индикатор роста которой - смертность от убийств и самоубийств для коренного населения Тюменской области; в расчете на 100 тыс. населения она выросла до 86 по самоубийствам и 22 по убийствам (данные специальной обработки госстатистики на 1988-1989 гг.) при среднесоюзном уровне 19 и 7 соответственно. Компенсировать столь высокую смертность может лишь столь же высокая рождаемость. Ямальские ненцы, особенно занятые в оленеводстве и ведущие

кочевой образ жизни, имеют самую высокую рождаемость среди северных народов. Именно оленеводческий уклад поддерживает у ненцев традиции высокой рождаемости и тем спасает ненцев от сокращения численности, которое уже наблюдается у соседних оседлых и малооленных хантов и манси. С разрушением оленеводческого уклада демографический баланс может быть нарушен, и ненцы также начнут уменьшаться в численности.

Социально-бытовые проблемы чрезвычайно остры как у кочевого, так и у оседлого населения. Не хватает жилья, производственных площадей, в ветхом состоянии находятся многие школьные помещения, дома культуры, больницы. Сокращение оленеводства из-за нефтегазового освоения и приток населения из тундры в поселки еще больше усилят давление населения на социально-бытовую инфраструктуру. Ухудшение условий жизни, и без того нелегких, трудности адаптации к быстрым переменам неминуемо приведут к таким негативным социальным последствиям для коренного населения Ямала и Приуралья, как рост безработицы, алкоголизма, преступности, самоубийств, уровень которых и так достаточно высок в этих районах.

Все это делает необходимым обратиться к этической проблеме разработки месторождений природного газа на п-ве Ямал: как сделать так, чтобы коренные жители - ненцы и ханты, не потеряв своей исторической родины и родной природы, не утратив национальной самобытности, смогли воспользоваться всеми благами и выгодами, которые дают природные богатства Ямала другим народам; чтобы коренное население не рассматривалось как досадное препятствие «на пути быстрого и эффективного решения крупной народнохозяйственной задачи», а стало самостоятельной конструктивной силой в сложившейся ситуации?

Пути решения проблемы. В 1987-1990 гг. Госплан СССР и Госкомприрода СССР провели экспертизы технико-экономических обоснований промышленного освоения Ямала. Вопрос о судьбе коренного населения был признан одним из важных, требующих решения, и недостаточно разработанных в предлагаемых проектных документах. Постановлением государственной экспертной комиссии Госплана СССР от 12.11.87 г. N 21 было рекомендовано Тюменскому облисполкому с участием Мингазпрома СССР (ныне госконцерн "Газпром"), АН СССР, Мингео СССР «разработать комплексную программу улучшения жизни коренного населения п-ва Ямал и охраны среды его обитания, в связи с широким промышленным освоением

района, за счет средств, выделяемых на развитие газовой промышленности».

В 1989 году на экспертизах Госкомприроды СССР проблема коренного населения формулировалась уже как проблема «выживания коренного населения в условиях крупномасштабного индустриального освоения п-ва Ямал». Ее предлагалось рассматривать в трех аспектах:

1. Вопрос о земле и сохранении традиционного природопользования.
2. Вопрос о финансовой и материальной компенсации.
3. Вопрос о формах национально-культурного и хозяйственного самоуправления коренного населения на местном уровне и о программах социального развития.

Эксперты отмечали, что в условиях значительной техногенной нагрузки на территорию Ямальского района - строительство магистральных газопроводов, железнодорожной линии, автотрасс, массовое использование всех видов транспорта, энергетических и буровых установок - «дальнейшее развитие традиционных отраслей и промыслов, обеспечивающих сохранение национальной самобытности коренных народностей Севера» (как это записано в проектных документах), вряд ли возможно. По вопросу о земле и компенсациях было рекомендовано придерживаться положений подписанной СССР летом 1989 года Конвенции Международной организации труда N 169 «О коренных народах, ведущих племенной образ жизни в независимых странах», где сказано о недопустимости изъятия земель, принадлежащих и используемых коренным населением, без его согласия и о компенсациях.

Представленная на обсуждение экспертов Госкомприроды СССР согласованная программа компенсационного строительства жилья, объектов социального и производственного назначения Мингазпрома СССР и Ямало-Ненецкого окрисполкома для коренного населения (объем работ более 344 млн. руб.) была подвергнута критике. Отмечалось, что такой упрощенный подход к проблеме компенсаций недостаточен, он не увязан с вопросами о земле, природопользовании и социальными программами. Общая сумма компенсации научно не обоснована и не одобрена самим коренным населением. Но главным недостатком этой компенсационной программы было признано то, что коренному населению не была предоставлена возможность в составлении и реализации самой программы: и в прошлом, когда у коренных жителей все отбирали и мало что давали взамен, и сейчас,

когда хотят что-то дать, они остаются в стороне от принятия решений и планирования, их социальная активность не востребована. Такое положение, сохраняющееся уже много лет, привело к устойчивому стереотипу социальной психологии малых народов Севера - социальной апатии, безразличию, самопораженческому поведению.

В ходе экспертизы и коррекции проектных документов с учетом предложений экспертов дополнительно к «Схеме развития нефтяной и газовой промышленности п-ва Ямал до 2010 г.» была подготовлена научная разработка «Предложения по учету интересов коренного национального населения при промышленном освоении газовых месторождений п-ва Ямал» (исполнитель ЛенНИИградостроительства, 1989). Этот документ признали в целом удовлетворительным, в нем была представлена достаточно подробная и объективная информация о коренном населении Ямала, предложен общий подход к решению вопросов.

Основные подходы и ориентации в решении проблемы коренного населения представляются нам следующими. Совет народных депутатов Тюменской области принял решение об образовании «территорий традиционного природопользования народов Севера». Утверждено положение о статусе таких территорий, определены их площади и границы. По Приуральскому району площадь их составила более 6,5 млн. га (98,5% территории района), по Ямальскому - 14,5 млн. га (97,9%). Необходимо стремиться к тому, чтобы статус таких территорий, права и полномочия советских и хозяйственных органов и учреждений были обозначены более четко, определена также процедура переговоров и вынесения решения коренного населения по вопросу отчуждения земель из состава территорий традиционного природопользования для нужд промышленного развития. Важно, чтобы позиции коренного населения как субъекта коллективного владения территориями традиционного природопользования укрепились. Целесообразно ограничить права Советов народных депутатов (их исполкомов) любого уровня на отвод земель в пределах территорий традиционного природопользования. Решения по отводу земли могут получить силу только после консультаций с коренным населением и его одобрения. Доступ к земле и ресурсам промышленные предприятия, как правило, должны получать в обмен на денежные или материальные компенсации, гарантом выполнения которых выступает окружной Совет народных депутатов и окружной суд.

Рекомендуемое направление в решении проблемы сохранения Ямальского оленеводства и кочевого образа жизни части коренного населения может быть сформулировано следующим образом: «Сокращение поголовья оленей без сокращения числа оленеводов». Но это не должно быть понято как программа сокращения личного оленеводства, что уже давно входит в планы агропромышленного руководства округа. Эта программа должна проходить без ущерба для личного имущества коренного населения, а значит, сокращению подлежит именно совхозное поголовье оленей, распродажа оставшейся части совхозных оленей оленеводам на льготных условиях. Доходы от ликвидации 50-60 тыс. голов совхозных оленей, средства от продажи оставшейся части совхозного поголовья, возможно, некоторая часть компенсационных средств могли бы стать достаточным «выкупным платежом» Ямало-Ненецкому окрагропрому за передачу всех имеющихся основных фондов и недвижимости в руки ненецкой оленеводческой кооперации.

Ни в одной стране мира домашние северные олени не могут принадлежать государству или частным лицам. Это запрещено законом. Сейчас представляется хорошая возможность вернуть несправедливо отобранных государством (в 1961 году) оленей их настоящим хозяевам - ненцам и хантам. По-настоящему народное, а не "министерское" оленеводство на Ямале скорее и лучше смогло бы адаптироваться к сложным промышленно-экологическим условиям, обеспечило бы более высокий уровень жизни оленеводов и их семей и решило бы проблему питания для национальных поселков. Закупки оленины для нужд приезжих, вне среды коренного населения, следовало бы производить по договорным ценам, более высоким, чем для коренного населения, проживающего на территории традиционного природопользования.

Ненцы вполне могли бы сами решить пастбищную проблему путем разукрупнения слишком больших совхозных стад (2-3 тыс. голов), выработать более экологически гибкие формы хозяйствования, чем те, на какие способны местные совхозы. А главное - это вернуло бы людям чувство социальной справедливости, изначальный жизненный смысл, естественную целесообразность оленеводческого труда и кочевой жизни в тундре как свободного хозяина, а не всеми смекаемого и жалеемого "пролетария" в чуме у костра. Это способствовало бы укреплению этнокультурных ценностей и самобытности ненецкого народа, позволило бы ему сохраниться и выжить в непростых условиях промышленного освоения.

Как уже отмечалось, в вопросе о компенсациях основным недостатком инициативы концерна "Газпром" является то, что коренному населению не предоставлена возможность самому стать участником этой программы, оно должно лишь пассивно ждать, когда ему что-то построят и передадут. В настоящее время эта программа фактически не выполняется, и неопределенность положения в этом вопросе вызывает недовольство коренного населения. Они чувствуют себя обманутыми. В ходе обсуждения этой проблемы при экспертизах в Госплане СССР и Госкомприроде СССР высказывались следующие предложения. Целесообразно организовать, наряду с уже имеющейся национальной ассоциацией «Ямал-потомкам», уже не политическую, а производственную ассоциацию коренных жителей Ямала и Приполярного Урала и соответствующий ее денежный фонд. Для обеспечения активности местного населения планируемую в качестве компенсаций сумму около 1 млрд. рублей можно распределить следующим образом:

1. 2/3 суммы направить на строительство жилья, производственных, социальных, культурных и бытовых объектов в ямальских поселках;
2. 1/3 суммы выделить для создания фонда производственной ассоциации коренных жителей Ямала и Приполярного Урала.

Именно выполнение пункта 2, и только его, стало бы настоящей справедливой компенсацией коренному населению, в отличие от пункта 1, где людям наконец обещают дать то, что им и так давно положено было получить без всякого газа и нефти. Справедливость компенсации исключительно коренному населению Ямала мы видим в том, что если трудности периода нефтегазового освоения для приезжих это факт их личной судьбы, то для ненцев и хантов это угрожающая реальность, затрагивающая судьбу целого народа.

Необходимость создания ассоциации и ее фонда мы видим в том, что одной лишь программой строительства жилья (что, конечно, очень нужно) нельзя разрешить проблемы адаптации коренного населения к новым условиям, дать импульс их более активному социальному развитию. Опыт исследовательской работы в национальных поселках Севера, общение с коренным населением показали, что острота социальных, национальных, демографических, медицинских и прочих проблем в крупных поселках, где ведется жилищное строительство, нередко может быть выше, чем там, где почти ничего не строят. Главная стратегическая цель компенсаций, на наш взгляд, за-

ключается не в том, чтобы «быстрее что-то дать людям», а чтобы вовлечь их в процесс социального и экономического развития, сделать их субъектом, а не объектом надвигающихся перемен.

Как можно использовать фонд ассоциации коренных жителей? Первая часть (20-30%) - активный фонд экономических инициатив. Деньги помещаются в Государственный Российский Банк, из них на льготных условиях производится финансирование экономических инициатив оленеводов, рыбаков, охотников, жителей коренной национальности, желающих производить товары и услуги для населения. Фонд мог бы участвовать в краткосрочных финансовых операциях и вне районов Севера, например, в приобретении и продаже акций, ценных бумаг госпредприятий и фирм. Важно, чтобы финансы находились там, где они могли бы пополняться за счет банковского процента либо восполняться за счет возвращения ссуд.

Вторая часть (70-80%) - фонд поддержки внеэкономических инициатив и гарантии на будущее. Эти деньги должны храниться обязательно в коммерческом банке (банках?), где идут проценты по вкладам. Этот фонд не должен расходоваться, оставаясь как бы фондом гарантии для будущих поколений - ведь нефть и газ Ямала принадлежат не только ныне живущему поколению людей, нужно думать о внуках и правнуках. Из этого фонда в распоряжение ассоциации коренного населения будут попадать до определенного срока лишь проценты по вкладу, например 2-3 млн. в год. Часть этих денег может использоваться для безвозмездной помощи тем, кто в ней нуждается: многодетным семьям, одиноким, старым, инвалидам, студентам, молодоженам и проч. Вопросы предоставления денежной помощи коренные жители будут решать сами. Главная задача этого фонда - привлечь население к общественной деятельности и обеспечить разработку и эффективное внедрение различных социальных, культурных, лингвистических, медико-демографических и прочих программ развития. На эти деньги можно было бы издавать местную газету, бюллетень новостей на национальных языках, организовать культурные мероприятия (фестивали, концерты), приглашать гостей из других районов Севера, осуществлять международные контакты. Все важнейшие финансовые решения должно принимать само коренное население через своих представителей в правлении фонда и, ассоциации.

Формирование такого фонда могло бы быть и поэтапным на основе передачи значительной суммы (несколько сотен миллионов рублей) сразу, а оставшейся части - в течение ряда лет уже из прибыли от продажи газа, но не более чем в продолжение 5-7 лет (в США Федерации аборигенов Аляски по Закону 1971 г. (ANCSA) пере-

водилось до 2% от прибылей в течение ряда лет до пополнения обусловленного законом фонда в 1 млрд. долларов).

Таким образом, передача коренному населению денежной компенсации в форме образования фонда ассоциации коренного населения Ямала и Приполярного Урала не станет тяжелой для осваивающих ведомств и не усугубит инфляционных процессов в стране, так как ежегодно на непроизводственные нужды будет тратиться лишь небольшая часть денег. Но это позволило бы разбудить общественное самосознание и инициативу, обеспечить вовлечение коренного населения как самостоятельной конструктивной силы в процесс промышленного освоения Ямальского полуострова. Таким мы видим справедливое решение Ямальского конфликта.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. Север: поисковое поле этических исследований

Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Этика Севера в структуре общественной нравственности	5
Федоров Ю.М. Этика Севера как космология морали	29
Ганжин В.Т. Арктический этос глазами страноведческой криоэтики	52
Ганопольский М.Г. Этика Севера: предпосылки организационного видения	70

Раздел II. Ценности Севера и арктическая конфликтология

Соколовский С.В. Этничность как ценность: случай меньшинств	98
Согомонов АЛО. Что дозволено Юпитеру? Что дозволено быку?	127
Федоров Ю.М. Ментальная структура конфликта	134
Артеев А.В., Березин Л.С. Ямальский конфликт в общественном мнении	154
Пика А.И. Ямальский конфликт: промышленное освоение и коренное население	166

ЭТИКА СЕВЕРА

Том I

Редактор Л.И. Дюканова
Корректор В.Г. Лихачева

Подписано в печать 14.12.92г. Формат 60x84 1/16. Бумага типограф-
ская N 2. Печать офсетная. Печ. л. 11,97.
Усл. печ. л. 11,3. Уч.-изд.л. 10,8. Тираж 300 экз. Заказ 1.
С 59

Издательство ТГУ, 634029, Томск, ул. Никитина, 4
Ротапринт ТГУ, 634029, Томск, ул. Никитина, 4