

*Солнце юга гаснет, а северное сияние
сверкает все более ярким светом.*

К.А. Гельвеций

*Запад клеветал и сам же верил,
И роскошно предавал Восток,
Юг мне воздух очень скупно мерял,
Усмехаясь из-за бойких строк.
Но стоял как на коленях клевер,
Влажный ветер пел в жемчужный рог,
Так мой старый друг, мой верный Север
Утешал меня, как только мог.*

А. Ахматова

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
SIBERIAN BRANCH
INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND LAW
URAL BRANCH
INSTITUTE OF HISTORY AND ARCHEOLOGY
YAMAL BRANCH
ASSOCIATION OF INDIGENOUS PEOPLES OF THE NORTH,
SIBERIA AND THE FAR EAST OF THE RUSSIAN FEDERATION

Yu.V. Popkov, E.A. Tyugashev

PHILOSOPHY OF THE NORTH
INDIGENOUS PEOPLES OF THE NORTH
IN WORLD ORDER SCENARIOS

Salehard – Novosibirsk
Siberian Research Publishing House
2006

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА
УРАЛЬСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ЯМАЛЬСКИЙ ФИЛИАЛ
ИНСТИТУТА ИСТОРИИ И АРХЕОЛОГИИ
АССОЦИАЦИЯ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА,
СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев

ФИЛОСОФИЯ СЕВЕРА

КОРЕННЫЕ МАЛОЧИСЛЕННЫЕ НАРОДЫ СЕВЕРА В СЦЕНАРИЯХ МИРОУСТРОЙСТВА

Салехард – Новосибирск
Сибирское Научное Издательство
2006

УДК 101.8:140
ББК 87.3(2)+63.529(253)-7
П 576

Рецензенты:

доктор философских наук *В.В. Мархинин*,
доктор исторических наук *В.И. Шишкин*,
кандидат философских наук *А.М. Аблажей*

Рекомендовано к печати

Ученым советом Института философии и права СО РАН

Попков Ю.В., Тюгашев Е.А.

П 576 Философия Севера: коренные малочисленные народы Севера в сценариях мироустройства. — Салехард; Новосибирск: Сибирское научное издательство, 2006. — 376 с.

ISBN 5-91124-008-4

В монографии обосновано выделение философии Севера как способа бытия мировой философии. Философия Севера тематизируется на материале взглядов на положение и будущее коренных малочисленных народов Севера, представленных в мировой философии. Показано, что рассматриваемые образцы философской рефлексии по поводу Севера и проживающих на его территории коренных народов можно рассматривать как пролегомены к основоположениям северной философии, эвристический потенциал которой будет возрастать по мере обострения глобальных противоречий современности.

Книга адресована философам, социологам, культурологам, исследователям в области национальной политики, специалистам органов государственной власти и управления, представителям организаций коренных малочисленных народов Севера.

УДК 101.8:140
ББК 87.3(2)+63.529(253)-7

ISBN 5-91124-008-4

© Попков Ю.В., 2006
© Тюгашев Е.А., 2006
© Департамент информации и общественных связей Администрации Ямало-Ненецкого автономного округа, 2006

Yu.V. Popkov, E.A. Tyugashev

P 576 Philosophy of the North: Indigenous Peoples of the North in World Order Scenarios. — Salehard; Novosibirsk: Siberian Research Publishing House, 2006. — 376 p.

ISBN 5-91124-008-4

The book offers grounds for distinguishing the philosophy of the North as a mode of being of the world philosophy. The philosophy of the North is thematized according to the views on the current state and the future of the indigenous peoples of the North represented in world philosophy. It is shown that these samples of philosophical reflection on the North and its indigenous peoples can be considered prolegomena to the foundations of the northern philosophy whose heuristic potential will be growing as the global contradictions of the modern world intensify.

The book is aimed at philosophers, sociologists, culture studies specialists, researchers of nationalities policies, executives in government and management bodies, representative of organizations of the indigenous peoples of the North.

ОГЛАВЛЕНИЕ

СЕВЕР — ЭТО НЕ ЗАПАД... И НЕ ВОСТОК.	15
ВВЕДЕНИЕ.	18
Глава 1. ГЛОБАЛЬНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ — СЕВЕР.	27
§ 1. Античные мифологемы «золотого поколения» и «золотого века» в философской интерпретации способа бытия коренных народов Севера	30
§ 2. Полярная концепция происхождения человечества в переписке Ж.С. Байи и Ф. Вольтера	32
§ 3. Изыскание В. Капниста о гипербореанах, «соотечественных» россиянам	34
§ 4. Найденный рай на Северном полюсе в историософии У.Ф. Уоррена.	35
§ 5. Неоведантизм С. Вивекананды и Б.Г. Тилака об арктической прародине человечества в «Ведах»	36
§ 6. Гиперборейский дискурс Ф. Ницше	41
§ 7. Ю. Эвола о солнечной нордической традиции и языческом империализме	43
ГЛАВА 2. КОСМОСОФИЯ СЕВЕРА.	47
§ 1. И.Г. Гердер о космогенезе человечества и народов Севера.	47
§ 2. «Ископаемое» население Сибири в философской телескопии П.Я. Чаадаева	50
§ 3. Космодицея Севера П.А. Флоренского	53
§ 4. Русский космизм об исторической прародине малочисленных народов Севера.	55
§ 5. Необуддизм Н.К. Рериха об исторической миссии северных монголоидов	58
§ 6. «Северный космизм» Ю. Шесталова	60
§ 7. Север и космос — два лика одной метафизики (позиция Московской методологической корпорации)	61

ГЛАВА 3. ГЕОСОФИЯ СЕВЕРА	63
§ 1. И.Г. Гердер о «северном строении» тела и перспектива сохранения антропокультурного разнообразия Севера . . .	64
§ 2. Эволюционизм Г. Спенсера о факторах общественного прогресса на низших стадиях общественного развития . . .	68
§ 3. Анархизм Л.И. Мечникова и концепт солидарности в оценке исторических перспектив коренных малочис- ленных народов Севера.	70
§ 4. Почвенничество, теория культурно-исторических ти- пов Н.Я. Данилевского о роли коренных малочислен- ных народов Севера в эволюции этносферы	77
§ 5. Геософия евразийства о месторазвитии коренных наро- дов Севера в мировой культуре	89
§ 6. Персистентность малочисленных народов Севера в эт- нофилософии Л.Н. Гумилева.	95
ГЛАВА 4. «СЕВЕРНЫЕ ВАРВАРЫ» И СЕВЕРНАЯ ЦИВИЛИ- ЗАЦИЯ	101
§ 1. Природа «северных варваров» в конфуцианской доктри- не мироустройства	101
§ 2. Историко-культурное влияние даосизма на охранитель- ную политику Московского царства в отношении «яса- чных иноземцев»	104
§ 3. Ф. Бэкон о месте «северных варваров» в глобальной асимметрии «Север – Юг»	107
§ 4. Оценка значимости народов Сибири для Московского царства в «Политике» Ю.Г. Крижанича	108
§ 5. Свободолюбивый характер «малых народцев» Севера в го- ризонте географического детерминизма Ш.Л. Монтескье . . .	110
§ 6. И. Кант о естественном состоянии народов, обитающих у берегов Ледовитого океана	113
§ 7. Философская этнология Ф.В.Й. Шеллинга о диспер- сности расселения коренных малочисленных народов как следствии духовного кризиса первочеловечества.	116
§ 8. Философия жизни А. Бергсона как методологическая основа теории А. Тойнби о «задержанной» цивилизации эскимосов	123
ГЛАВА 5. ФИЛОСОФИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА	126
§ 1. Теория естественного рабства Аристотеля о неспособ- ности северных варваров к государственной жизни	128

§ 2. Кинизм и космополитическая перспектива для коренных малочисленных народов Севера.	129
§ 3. Доминиканская философская традиция, Бартоломео Лас Касас и роль испанского гуманизма в освобождении от рабства коренного населения Америки	133
§ 4. «Энциклопедия» Дидро и Д'Аламбера о факторах, которые должен учитывать законодатель у диких народов, проживающих около полярного круга	136
§ 5. Неокантианство, общая теория системы социального действия Т. Парсонса и политика интеграции коренных малочисленных народов Севера	140
§ 6. Этнософия М. Херсковица и концепция культурного релятивизма как основа требования уважения культурных различий и политики мультикультурализма	146
§ 7. Вторая схоластика, социальная философия католицизма и принцип субсидиарности в развитии местного самоуправления коренных малочисленных народов	151
ГЛАВА 6. ПРОСВЕЩЕНИЕ СЕВЕРА И СЕВЕРНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА	155
§ 1. Мысли М. Монтеня о ценности «дикости» аборигенов Америки	159
§ 2. Пансофия Я.А. Коменского о «светоносности» варварских народов	160
§ 3. Ж.Ж. Руссо об универсальности «естественного человека» и роль школ-интернатов в процессе ее формирования	163
§ 4. Б. Франклин о превосходстве общественного воспитания индейцев Северной Америки	165
§ 5. К.А. Гельвеций о специфике «северного» ума и грядущей эпохе «северного» просвещения	168
§ 6. Народничество, сибирское областничество об инородческом просвещении как способе решения инородческого вопроса	171
§ 7. «Этнофильство» и признание ценности локального опыта бытия коренного населения	176
§ 8. Л. Леви-Брюль о специфике первобытного менталитета и восприятии эскимосами внешней помощи	179
ГЛАВА 7. ПО ТУ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА	182
§ 1. Гуманизм Возрождения как концептуальная основа политики изолирующего сохранения коренных малочисленных народов	184

§ 2. Гегель о месте эскимосов во всемирной истории Мирового Духа	186
§ 3. Этический сентиментализм, архетип миноритарности в восприятии северных этносов и этика ресентимента	191
§ 4. Обрядовая практика аборигенов Севера в горизонте философии прав животных Ж.Ж. Руссо.	202
§ 5. Кембриджские неоплатоники, американский трансцендентализм и движение за охрану дикой природы и населяющих ее народов	208
§ 6. Персонализм А. Сент-Экзюпери о способе бытия коренных народов, вовлеченных в орбиту цивилизационного влияния.	212
§ 7. Этика «благоговения перед жизнью» А. Швейцера и проблема исторических прав коренных народов	216
§ 8. Северный гуманизм как философская основа культурной революции среди коренных народов, традиционный образ жизни которых оказался в сфере влияния модернизации. . .	219
ГЛАВА 8. К ГАРМОНИИ СЕВЕРНОЙ ДУШИ.	222
§ 1. «...Смеются лютости борея...» (северная душа в философско-поэтическом творчестве М.В. Ломоносова и Л.В Лапцуя)	223
§ 2. И.Г. Гердер о торможении и возбуждении в психике народов Севера	225
§ 3. Феномен арктической истерии в философско-социологической интерпретации Н.К. Михайловского	226
§ 4. Dasein-анализ популяций коренных народов Северной Евразии.	229
§ 5. Психоаналитическая философия К.Г. Юнга, феномен шаманизма и процесс индивидуации в сценарной перспективе развития коренных малочисленных народов Севера	234
§ 4. Любовь и трепет в экзистенции Севера	239
ГЛАВА 9. «КРАСНЫЙ» СЕВЕР	243
§ 1. Суфийская символика Севера и метафизика цвета в искусстве аборигенов Севера	244
§ 2. Философия здравого смысла Т. Рида о своеобразии вкусов камчадалов и эскимосов	247
§ 3. Ж. де Сталь о северном характере и исторической роли северных народов в прогрессе Просвещения	249
§ 4. Северный романтизм К.Н. Батюшкова.	255

§ 5. Шеллингизм Н.И. Надеждина о роли искусства в жизни полярных народов	259
§ 6. Археологическая герменевтика А.П. Окладникова о гуманистической ценности искусства аборигенов Северной Евразии	262
Глава 10. МАРКСИЗМ И НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС НА СЕВЕРЕ	270
§ 1. Г.В. Плеханов о полиморфизме экономического быта эскимосов.	272
§ 2. Марксистско-ленинская концепция интернационализации общественной жизни как внешнего основания капиталистического развития народов Севера.	274
§ 3. Австромарксизм и историческая практика национально-культурной автономии коренных народов Севера	282
§ 4. Ленинская национальная политика в отношении «малых» народов Севера	297
§ 5. Диалектика как учение о развитии и перспектива устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера	301
§ 6. К субъектно-ориентированному подходу в разработке целевых программ развития коренных малочисленных народов Севера.	305
§ 7. Основы сценарного анализа развития коренных малочисленных народов Севера	313
§ 8. К принципам разработки Концепции устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа	324
Глава 11. ЭТНОФИЛОСОФИЯ НЕНЦЕВ.	331
§ 1. Л.В. Лапцуй как философ	332
§ 2. Бурлящий поток жизни	334
§ 3. И боги работают	340
§ 4. Темпоритмы тундры.	343
§ 5. Небесные люди	345
§ 6. Истина дружной жизни	349
§ 7. Счастье движения мысли	352
ПРОЛЕГОМЕНЫ К ФИЛОСОФИИ СЕВЕРА (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ).	356
Именной указатель	364
Указатель этнонимов	372

CONTENTS

THE NORTH IS NEITHER THE WEST... NOR THE EAST	15
INTRODUCTION.	18
CHAPTER 1. GLOBAL ORIENTATION — THE NORTH	27
§ 1. Ancient mythologemes of the “golden generation” and “golden age” in the philosophical interpretation of the mode of being of the indigenous peoples of the North	30
§ 2. The polar conception of the origin of mankind in the correspondence between J.S. Bailly and F. Voltaire	32
§ 3. Research of V. Kapnist on hyperboreans, “compatriotic” to Russians	34
§ 4. “Paradise found” at the North Pole in historiosophy of W.F. Warren	35
§ 5. Neovedantism of S. Vivekananda and B.G. Tilac on the Arctic “ancestral home” of mankind in the Vedas	36
§ 6. Hyperborean discourse of F. Nietzsche	41
§ 7. J. Evola on the Nordic sun tradition and pagan imperialism	43
CHAPTER 2. COSMOSOPHY OF THE NORTH	47
§ 1. J.G. Herder on the cosmogenesis of mankind and peoples of the North	47
§ 2. “Fossil” population of Siberia in philosophical telescoping of P. Chaadayev	50
§ 3. Cosmodicy of the North by P. Florensky.	53
§ 4. Russian cosmism on the historical ancestral home of native minorities of the North	55
§ 5. Neobuddhism of N.K. Rerikh on the historical mission of northern Mongoloids	58
§ 6. “The Northern cosmism” of Yu. Shestakov.	60
§ 7. North and Cosmos — two faces of one metaphysics (position of the Moscow methodological corporation)	61

CHAPTER 3. GEOSOPHIA OF THE NORTH	63
§ 1. J.G. Herder on the “northern composition” of the body and the prospect of maintaining the anthropocultural variety of the North	64
§ 2. Evolutionism of G. Spenser on the natural factors of social progress on the lower levels of societal development	68
§ 3. Anarchism of L.I. Mechnikov and the concept of solidarity in the evaluation of historical prospects of the indigenous peoples of the North	70
§ 4. Pochvennichestvo (native soil movement), theory of historical-cultural types of N. Danilevsky on the role of the indigenous peoples of the North in the evolution of ethnosphere . . .	77
§ 5. Geosophy of eurasianism on place-development of the indigenous peoples of the North in the world culture	89
§ 6. Persistency of indigenous peoples of the North in ethnic philosophy of L. Gumilev	95
CHAPTER 4. NORTHERN BARBARIANS AND NORTHERN CIVILISATION	101
§ 1. The nature of northern barbarians in the Confucian doctrine of the world	101
§ 2. Historical and cultural influence of Taoism on protective policy of the Moscow kingdom in relation to “yasachny aliens”.	104
§ 3. Importance of the peoples of Siberia for the Moscow kingdom in the “Politics” of Y. Krizhanich	107
§ 4. F. Bacon on the place of “northern barbarians” in the “North – South” global asymmetry	108
§ 5. Liberty-loving “small peoples” of the North in the horizon of geographic determinism of C.L. Montesquieu	110
§ 6. I. Kant on the natural state of the peoples inhabiting the shores of the Arctic ocean.	113
§ 7. Philosophical ethnology of F. Schelling on disperse habitation of the indigenous peoples as a consequence of the spiritual crisis of “first mankind”	116
§ 8. A. Bergson’s philosophy of life as the methodology for A. Toynbee’s theory on the “arrested civilization” of Eskimos . . .	123
CHAPTER 5. PHILOSOPHY OF LIBERATION OF INDIGE- NOUS PEOPLES OF THE NORTH.	126
§ 1. Aristotle’s theory of natural slavery on the incapacity of northern barbarians towards state life.	128

§ 2. Cynicism and the cosmopolitan perspective for the indigenous peoples of the North	129
§ 3. Dominican philosophical tradition, Bartolome Las Kasas and the role of Spanish humanism in liberation of the indigenous population of America from slavery	133
§ 4. Encyclopedia of Diderot and d'Alembert on factors required for the legislator of the savage peoples living close to the Arctic Circle	136
§ 5. Neokantianism, the general theory of T. Parson's system of social action and the policy of integrating the indigenous peoples of the North	140
§ 6. Ethnosophy of M. Kherskovits and the conception of cultural relativism as a ground for demanding respect for cultural differences and the policy of multiculturalism.	146
§ 7. Second Scholasticism, social philosophy of Catholicism and the principle of subsidiarity in the development of local government of the indigenous peoples	151
CHAPTER 6. ENLIGHTENMENT OF THE NORTH AND NORTHERN ENLIGHTENMENT OF MANKIND	155
§ 1. Thoughts of M. Montaigne on the value of "wilderness" of American aborigines	159
§ 2. Pansophy of J. Komensky on "luminiferous nature" of barbarian peoples	160
§ 3. Jean-Jacques Rousseau on universality of the "natural man" and the role of boarding schools in its formation	163
§ 4. B. Franklin on the superiority of the public education of the North American Indians	165
§ 5. C. Helvetius on the specific nature of the "northern" mind and the upcoming epoch of the "northern" enlightenment of mankind.	168
§ 6. Narodnichestvo ("populism"), Siberian regional movement on the education of the aliens as a way of solving the alien problem	171
§ 7. Ethnophilia and recognition of the value of the local way of being of the indigenous population	176
§ 8. L. Levy-Bruhl on the specific nature of primordial mentality and perception of external aid by the Eskimos	179
CHAPTER 7. BEYOND GOOD AND EVIL	182
§ 1. Humanism of the Renaissance as a conceptual foundation of the policy of isolating preservation of indigenous peoples	184

§ 2. Hegel on the place of Eskimos in the world history of the World Spirit	186
§ 3. Ethical sentimentalism, the archetype of minority in the perception of northern ethnoses and the ethics of ressentiment	191
§ 4. Ceremonial practice of the aborigines of the North in the horizon of animal rights philosophy of Jean-Jacques Rousseau	202
§ 5. Cambridge neoplatonists, American transcendentalism and movement for the protection of wild nature and its peoples . . .	208
§ 6. Personalism of A. de Saint-Exupéry on the mode of being of indigenous peoples influenced by civilization	212
§ 7. A. Schweitzer's ethics of "reverence of life" and the problem of historical rights of native peoples	216
§ 8. Northern humanism as the philosophical foundation of cultural revolution among indigenous peoples whose traditional mode of being was influenced by modernization . . .	219
CHAPTER 8. TOWARDS THE HARMONY OF THE NORTHERN SOUL	222
§ 1. "...and laughing at the fierceness of Boreas" (the northern soul in philosophical poetry of M. Lomonosov and L. Laptui)	223
§ 2. J.G. Herder on inhibition and excitation in the psyche of Northern peoples	225
§ 3. Phenomenon of Arctic hysteria in the philosophico-sociological interpretation of N.K. Mikhailovsky	226
§ 4. Dasein-analysis of the native population of Northern Eurasia . . .	229
§ 5. Psychoanalytical philosophy of C. Jung, the phenomenon of shamanism and the process of individuation in the scenario perspective of the development of indigenous peoples of the North	234
§ 6. Love and trembling in the existencia of the North	236
CHAPTER 9. THE "RED" NORTH.	243
§ 1. Sufi symbolism of the North and the metaphysics of color in the art of the aborigines of the North	244
§ 2. The philosophy of common sense of T. Reid on the peculiar nature of the tastes of Kamchadals and Eskimos	247
§ 3. G. de Stal on the northern character, northern literature and historical role of the northern peoples in the progress of the Enlightenment.	249

§ 4. Northern romanticism of K. Batyushkov	255
§ 5. Schelling-type philosophy of N. Nadezhdin on the role of art in the lives of polar peoples.	259
§ 6. Archeological hermeneutics of A.P. Okladnikov on the hu- manistic value of the aboriginal art of Northern Eurasia	262
CHAPTER 10. MARXISM AND THE NATIONAL QUESTION IN THE NORTH.	270
§ 1. G. Plekhanov on the polymorphism of the economic life of Eskimos	272
§ 2. Marxist-Leninist conception of internationalization of social life as an external foundation of the non-capitalist develop- ment of the peoples of the North	274
§ 3. Austro-marxism and the historical practice of national and cultural autonomy of the indigenous peoples of the North	282
§ 4. Lenin's nationalities policy in relation to the "small" peoples of the North	297
§ 5. Dialectics as a doctrine about development and the prospects of sustainable development of the indigenous peoples of the North	301
§ 6. Towards the subject-oriented approach in the development of target programs of development of the indigenous peoples of the North	305
§ 7. Foundations of scenario analysis of the development of the indigenous peoples of the North	313
§ 8. On the principles of designing the conception of sustainable development for the northern indigenous peoples of Yamal- Nenets autonomous district	324
CHAPTER 11. ETHNOPHILOSOPHY OF NENETS PEOPLE	331
§ 1. L.V. Laptui as a philosopher	332
§ 2. Boiling flow of life	334
§ 3. Gods also work	340
§ 4. Temporhythms of tundra	343
§ 5. Heavenly people	345
§ 6. Truth of the friendly life	349
§ 7. Happiness of the moving thought.	352
PROLEGOMENA TO THE PHILOSOPHY OF THE NORTH (INSTEAD OF CONCLUSION)	356



СЕВЕР — ЭТО НЕ ЗАПАД ... И НЕ ВОСТОК

Север — это не Запад, как часто считают, и не Восток. Север, Запад и Восток — далеко не одно и то же. Они представляют сосуществующие, но разные цивилизации, разные менталитеты, образы жизни, культуры.

Хрупкий мир Севера несовместим с напористой, агрессивной промышленной культурой человека Запада, направленной на истощение и разрушение природной среды. Север называют суровым, но он требует нежного, доброго и бережного к себе отношения. Его «покорение» любой ценой еще долго будет мстить будущим поколениям.

Север уникален — человек, живущий здесь в экстремальных условиях, не покоряет естественную среду обитания, а живет с ней в полной гармонии, черпая душевные силы и реализуя творческий потенциал. Коренные народы Севера, следуя традиционным нормам и правилам, сформировавшимся и установившимся за тысячелетия, со своими технологиями традиционного природопользования, щадящими природу и не приносящими ей вред, смогли не только сохранить себя в суровых природных условиях, но развить свою культуру, особый «северный» образ жизни и мышления.

Итак, Север — это не Запад, но, подчеркнем, и — не застойный Восток. Традиционализм коренных малочисленных народов Севера, освоивших и населяющих ландшафты с низкой биопродуктивностью, есть необходимо неотрадиционализм, которому сопутствуют перманентные инновации, открытость и динамизм. В условиях ограниченной емкости антропоэкологических ниш даже небольшой рост населения стимулирует миграции. Отсюда мелкодисперсный характер расселения, привычка к автономии и независимости, культура контроля больших пространств.

У аборигенного населения Севера всегда было ощущение целостности окружающего мира, чувство товарищества и взаимопомощи. Коренные северные народы умели жить самостоятельно, ни от кого не завися и ни у кого ничего не прося. И сегодня северяне отличаются самоуважением, упорным и надежным характером.

Север огромен, и у каждой северной территории — свои проблемы. Конкретный северный регион, будь то в Скандинавии, Канаде или России, имеет свою специфику, политико-правовую базу, свою историю и традиции. Но Север — это и нечто единое. Здесь существует множество общих вопросов, требующих своего решения: рациональное использование природных ресурсов, развитие транспортной инфраструктуры, квалифицированного медицинского обслуживания, сохранение уникальных биоресурсов и культуры живущих в данном регионе планеты народов. Из-за разницы веками использовавшихся в северной политике разных государств принципов и подходов эти и другие вопросы решаются чрезвычайно медленно и требуют основательного размышления, широкого обсуждения в общественном диалоге, глубоких сдвигов в общественной жизни. Большой вклад в понимание и решение вопросов развития Севера может и должна внести философия Севера — философия северной цивилизации и этнофилософия коренных малочисленных народов Севера.

Север богат не только природными, но и духовными ресурсами. Современные разработки высокотехнологичных технологий в области природопользования во многом опираются на достижения северной цивилизации, уникальный опыт и знания коренных малочисленных народов данного региона. Поэтому сохранившее свою самобытность аборигенное население представляет достояние всего человечества. Богатый духовный мир коренных жителей Севера — это не только шаманизм или прикладное искусство, которые давно привлекают внима-

ние представителей других цивилизаций. Это и особое отношение к миру, оригинальные мировоззренческие конструкции и философские представления. Мудрость Севера не затмевает философские озарения Запада и Востока, но она позволяет оценить их истинное жизненное значение.

Предлагаемая вниманию читателей книга представляет собой уникальный энциклопедический обзор взглядов и идей выдающихся мыслителей Запада и Востока о Севере, о положении и судьбах коренных малочисленных народов этого региона. Следует обратить внимание, что авторы не ограничиваются жанром интеллектуальной истории, но и предлагают оценку практической эффективности реализации рассматриваемых идей в северной политике различных государств от древности до современности. В зеркале исторического опыта прошлого иначе видится будущее.

Фундаментальный труд Ю.В. Попкова и Е.А. Тюгашева дает широкую палитру апробированных рецептов и сценариев политики в отношении коренных малочисленных народов Севера. Освоение этого арсенала может быть полезным для специалистов органов управления и лидеров Ассоциации коренных малочисленных народов Севера Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации, а также для аборигенных организаций и политиков других стран Арктического кольца.

С.Н. Харючи —

председатель Государственной думы Ямало-Ненецкого автономного округа, президент Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации, кандидат юридических наук

ВВЕДЕНИЕ

Интенсивно развивающейся отраслью современных философских исследований является философская компаративистика, в рамках которой осуществляются разноплановые сопоставления конкретных континентальных, региональных и национальных философских традиций и учений. В наиболее общем плане эти традиции и учения принято отождествлять и различать по критерию принадлежности к западной или восточной философской культуре.

Исследователями справедливо подчеркивается, что первичной и базисной оппозицией (контраверзой) компаративистов является оппозиция «Восток — Запад»¹. Так, даже издающийся с 1951 г. в Гонолулу Гавайским университетом ведущий журнал в области философской компаративистике имеет название «Philosophy East and West: a quarterly of comparative philosophy». Сформировавшееся в компаративистике видение философских культур изначально было ориентировано на примирение философии Востока и философии Запада.

Одним из способов раскрытия общности этих культур является обычно демонстрация их исторической взаимосвязи и взаимообусловленности. «Компаративистская, т. е. сравнительная, философия раскрывает не только ограниченность западного или восточного типа философствования или их региональную и культурно-историческую замкнутость, но и показывает, что этот процесс никогда таковым не был. Никогда философия Запада или Востока не питалась только своими соками: она всегда использовала и иную философскую культуру»², — констатирует Ю.А. Сандулов.

Оценивая достигнутый уровень исследований в философской компаративистике, хотелось бы отметить, что выявление многообразных

¹ См.: *Philosophy East/Philosophy West. A critical comparison of Indian, Chinese, Islamic and European Philosophy.* — Oxford, 1978; Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток — Запад. — СПб., 2004.

² Сандулов Ю.А. Предисловие // История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. В 2-х т. — СПб., 1998. — Т. 1. — С. 4.

взаимосвязей между философскими учениями Запада и Востока диссипирует, рассеивает устоявшиеся стереотипы, в рамках которых в восточном мышлении усматривался, например, иррационализм, а в западном мышлении — рационализм. Вместе с тем частный, практически точечный характер проводимых обычно кросскультурных параллелей, к сожалению, не позволяет составить целостное представление о системе категориальных признаков, конституирующих западный или восточный способ бытия мировой философии. В результате квалификация принадлежности конкретного учения к западной или восточной философии основывается на исторической принадлежности к той или иной традиции, а не опирается на верифицируемые в качестве критериальных признаков онтологические допущения. В рамках действующей парадигматики компаративистских исследований концепты западной и восточной философии являются во многом относительными, а квалификация отдельных учений как западных или восточных довольно условной.

В рассматриваемой проблемной ситуации в философской компаративистике реализуются различные исследовательские альтернативы. Как представляется, они могут быть условно маркированы по известным из европейской схоластики гносеологическим ориентациям, как то: реализм, номинализм и концептуализм. Выбор позитивной гносеологической перспективы здесь может стать решающим фактором дисциплинарного прогресса. Как хорошо известно, методологическое самоопределение в поле указанных гносеологических позиций представляется в настоящее время актуальным для многих гуманитарных дисциплин (социологии, истории, юриспруденции и пр.).

Базисной для проблемной ситуации является шаблонное, стереотипное понимание характера Запада и Востока, формируемое на основе априорного приписывания им каких-либо абстрактных сущностей (например, лево- и правополушарного мышления). Такое понимание можно соотнести с точкой зрения реализма. По отношению к «реалистической» интерпретации оппозиции «Восток — Запад» указывают различные эмпирические основания, требующие «расколдовывания» стереотипа¹. Номиналистическая альтернатива выражается в эмпирических исследованиях конкретных взаимосвязей отдельных элементов сравниваемых философских культур. Гносеологическая позиция концептуализма, которой мы придерживаемся, допускает раскрытие в по-

¹ См.: Кемеров В.Е., Коновалова Н.П. «Восток — Запад» // Современный философский словарь. — Лондон и др., 1998.

знавательном движении от абстрактного к конкретному соотношения общего и особенного в философских культурах Запада и Востока¹.

Сложившаяся в современном философском компаративизме проблемная ситуация неразрешима в рамках непосредственного сопоставления Запада и Востока. Определение специфики отдельного способа бытия мировой философии через противопоставления иному способу порождает эффект соотношения неопределенностей, когда признаки атрибутируются в зависимости от избранной точки отсчета. Разрешение данного противоречия является возможным путем фиксации тождества и устойчивого различия сторон мировой философии по некоторому внешнему основанию. По отношению к Западу и Востоку в качестве таких оснований объективно выступают Север и Юг. Включение в компаративный анализ всех элементов ориентационной системы мировой культуры дает возможность системно и однозначно зафиксировать содержание каждого из них². Таким образом, выявление специфики основных способов бытия мировой философии оказывается системной задачей, решая которую, нельзя установить специфику западной и восточной философии, не определив, соответственно, специфики северной и южной философии.

Заметим, что, несмотря на неустойчивость противопоставления Запада и Востока, концепты «западная философия»³ и «восточная философия»⁴ устоялись в историко-философской науке. Сомневающийся в выделении восточной философии Гегель все же начинает историко-философское изложение в «Лекциях по истории философии» с раздела «Восточная философия»: «Первой по времени является так называемая восточная философия...»⁵.

Гегель находит основания для противопоставления восточной и западной философии. Выражение «восточная философия», указы-

¹ В переходе к целостным сравнениям восточной и западной философии видит зону ближайшего компаративизма М.Я. Корнеев. См.: *Корнеев М.Я.* Логика развития зарубежной компаративистской философии в XX веке: от концептуальной Урселя-Массона до прикладной личностно-ориентированной типа «Хайдеггер и азиатская мысль» // Современная философия как феномен культуры: исследовательские традиции и инновации: Материалы научной конференции. Серия «Symposium». — СПб., 2001. — Вып. 7.

² См.: *Подосинов А.В.* Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. — М., 1999.

³ См.: *Рассел Б.* История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. В 2-х т. — Новосибирск, 1994; *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х т. — СПб., 1994–1997; *Западная философия: итоги тысячелетия.* — Екатеринбург; Бишкек, 1997.

⁴ См.: *История восточной философии: Учебное пособие.* — М., 1998.

⁵ *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. — СПб., 1999. — Кн. 1. — С. 160.

вает он, «употребляется преимущественно для обозначения того периода, когда это великое всеобщее восточное воззрение соприкоснулось с Западом, со страной ограниченной меры, где преобладает дух субъективности»¹. Восточные учения, по его оценке, «стали вносить безмерное в западный дух»². Кроме того, он обращает внимание на доминанту неопределенности в восточной мысли: «...на Востоке нет ничего твердого; сколь неопределенна субстанция восточных людей, столь же неопределенным, свободным и независимым может быть также и их характер»³.

В целом Гегель признает философию Востока в качестве не вполне истинной, но все же философии. «Философия в собственном смысле начинается на Западе, — убежден он. — Лишь на Западе восходит эта свобода самосознания; природное сознание исчезает внутрь себя, и тем самым дух погружается в себя. В блеске Востока индивидуум только исчезает; лишь на Западе свет превращается в молнию мысли, ударяющую в самое себя и создающую, исходя отсюда, свой мир»⁴.

Очевидно, что в логике Гегеля восточная философия выражает момент становления философской мысли из небытия, тогда как на Западе она объективируется в наличное бытие. Последнее все же не вполне самодостаточно. Поэтому сохранение и развитие философии на Западе в качестве некоторого результата необходимо опосредуется очередным циклом становления.

В истории философии западная философия традиционно идентифицируется как философия Запада, а восточная философия — как философия Востока⁵. Запад и Восток понимаются в этом случае как макросоциальные, т. е. глобальные миросубъекты (и, соответственно, мирообъекты) философствования. С этой точки зрения, правомерно говорить, подобно Б. Расселу, о «Мудрости Запада».

В последней четверти XX в. основное противоречие мирового развития сместилось с глобальной оси Запад — Восток на ось Север — Юг. Конституирование Севера как доминирующего субъекта глобальной рефлексии образует достаточные основания для формирования философии Севера — «северной» философии.

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии... — С. 160.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии... — С. 160.

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии... — С. 146.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии... — С. 146.

⁵ См.: *Восток и Запад в мировом историко-философском процессе* (материалы «круглого стола») // *Философские науки*. — 1988. — № 7.

Впервые Север как субъект рефлексии стал рассматриваться Лейбницем, а затем и французскими энциклопедистами, которые позиционировали Российскую империю как северную цивилизацию, способную благодаря усилиям Петра I и Екатерины II стать центром развития северной науки и северного просвещения. «Северный текст» русской культуры¹ был периферийным для отечественной философской мысли, но получил определенную концептуализацию в «северном космизме»², геософии Русского Севера³. В названных учениях Север позиционируется в качестве первоисточника мудрости для Востока и Запада.

В философии XX века тема Севера поднимается в контексте традиционалистского направления социально-философской мысли, в рамках которого актуализируются античные историософские представления о Гиперборее, Аркадии, Туле. Они разрабатывают доктрину северного происхождения индоевропейцев и пропагандируют «нордическую философию»⁴. Идеи полярного происхождения человечества в отечественной философии поддерживаются в неоевразийских⁵ и неославянофильских исследованиях⁶.

Тенденция к концептуализации философии Севера намечается в отечественном североведении, которое обосновывает фундаментальную ценность для мирового сообщества Арктики, Крайнего Севера и проживающих на его территории коренных народов⁷. Конституиро-

¹ См.: *Северный текст* в русской культуре: Материалы международной конференции (Северодвинск, 25–27 июня 2003 г.). — Архангельск, 2003.

² См.: *Шесталов Ю.* Космическое видение мира на грани тысячелетий: Книга-амулет. — СПб.; Ханты-Мансийск, 2002.

³ См.: *Теребихин Н.М.* Метафизика Севера. — Архангельск, 2004; *Теребихин Н.М.* Лукоморье: Очерки религиозной философии и маринистики Севера России. — Архангельск, 1999; *Теребихин Н.М.* Сакральная география Русского Севера: (Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры). — Архангельск, 1993.

⁴ См.: *Широкова Н.С.* Культура кельтов и нордическая традиция античности. — СПб., 2000; *Гюнтер Г.* Нордическая идея // Гюнтер Г. Избранные работы по расологии. — М., 2005; *Головин Е.* В поисках вечного Норда: Романтические поэты и открытие традиционалистской мысли / <http://traditionalib.narod.ru/slovo/traditio/golovin/golovin03.htm>.

⁵ См.: *Дугин А.Г.* Гиперборейская теория. — М., 1993; *Югай Г.А.* Общность народов Евразии — арьев и суперэтнсов. — М., 2003.

⁶ См.: *Демин В.Н.* Русь нордическая. — М., 2005; *Демин В.Н.* Гиперборея. Исторические корни русского народа. — М., 2003; *Жарникова С.В.* Архаические истоки традиционной культуры Севера. — Вологда, 2003; *Гусева Н.Р.* Русские сквозь тысячелетия: Арктическая теория. — М., 1998.

⁷ См.: *Зайдфудим П.Х., Голубчиков С.Н.* Введение в российское североведение. — М., 2003.

вание Севера как глобального субъекта и коренных народов Севера как значимых участников международных отношений, возникающих в процессе внутренней деколонизации, формирует субъектные предпосылки идентификации специфики философии Севера в горизонте фундаментальной онтологии.

Достигнутый мировой уровень разработок в данной области характеризуется интуитивно обосновываемой констатацией существования «северной» философии без какого-либо систематического категориального раскрытия ее содержания и специфики. На повестке дня экспликация онтологических оснований «северной» философии, которые были бы сопоставимы по своей специфике и содержанию с известными основаниями восточной и западной философии. Выделение «северной» философии (а затем и позиционирование философии Юга) способно сбалансировать всемирный философский процесс и стать одной из предпосылок его устойчивого развития.

Конституирование философии Севера в лоне мировой философии есть процессуальный акт, отправным пунктом которого является систематизация представлений о Севере как объекте рефлексии в самых разных философских учениях и направлениях. Север оказывался в поле зрения философов в силу различных обстоятельств, и одним из них была оценка положения и будущего народов Крайнего Севера. В картине мира каждого философа в зависимости от избранной им точки зрения эти народы репрезентировали один из вариантов исторического развития человечества в системной динамике мироустройства.

Заметим, что философская картина мира является картиной и в том смысле, которое придается этому понятию в драматургии и киноискусстве. В сочиненном философом сценарии мироустройства события развиваются, мир меняется, народы Крайнего Севера свершают то, что не противоречит онтологическим допущениям. Поэтому в сценарной интерпретации содержания произведений философской литературы даже случайные заметки о народах Крайнего Севера намечают новые сценарные ходы.

Поэтому представленный в монографии тематизированный обзор философских представлений о Севере и народах Севера следует рассматривать не столько как историографию вопроса, сколько в прагматическом горизонте — с точки зрения тех внутренних и внешних перспектив, которые открываются перед народами Крайнего Севера в мироустройстве. Это существенно прежде всего для понимания и корректировки современной этносоциальной политики.

Просмотр специализированных библиографических указателей¹, а также иной литературы по теме показал практически полное отсутствие опубликованных научных работ, посвященных проблеме философско-методологических оснований государственной национальной политики в отношении коренных малочисленных народов Севера. Даже содержание упомянутых указателей имеет частнодисциплинарный характер, не включающий традиционный философско-методологический раздел.

В современной научной литературе методологические и парадигмальные оппозиции, через призму которых характеризуется государственная национальная политика в отношении коренных малочисленных народов Севера, имеют частнонаучный характер, как то: «патернализм — партнерство»², «модернизация — неотрадиционализм»³ и др. При характеристике отдельных парадигм встречаются отсылки к тем или иным философским доктринам (философии Просвещения, марксизму-ленинизму) как общеполитическому основанию государственной национальной политики в целом, но конкретная связь философии и практики развития коренных малочисленных народов Севера, как правило, не прослеживается.

Так, в единственной, специально рассматривающей затрагиваемую проблему работе А.П. Гудымы⁴ указывается на различное видение судеб коренных малочисленных народов Севера в свете цивилизационного и формационного подходов, но детерминация этими подходами государственной национальной политики только декларируется. Учитывая тот факт, что сами эти подходы оформились в явном виде только во второй половине XX века, их методологическое влияние на историческую практику государственной национальной политики в отношении коренных малочисленных народов Севера нельзя признать значительной. Но это не означает, что в длительной истории взаимоотношений метрополий и коренных малочисленных народов Севера не существовало иных философских оснований взаимодействия.

Следует согласиться с А.П. Гудымой в том, что крайне сложный комплекс жизненных проблем малочисленных народов Севера настоя-

¹ См.: *Социально-экономическое и культурное развитие народностей Севера* (библиографический указатель литературы за 1970–1983 гг.). — Новосибирск, 1983; *Народности Севера* (указатель литературы за 1983–1986 гг.). — Новосибирск, 1988.

² См.: *От патернализма к партнерству* (строительство новых отношений народов Севера и государства). — Магадан, 1998.

³ См.: *Неотрадиционализм на Российском Севере*. — М., 1994.

⁴ Гудыма А.П. *Социально-философские основы стратегии устойчивого развития малочисленных народов Севера*. — Екатеринбург, 2000.

тельно требует своего философско-теоретического осмысления¹. В то же время нельзя принять точку зрения бывшего президента Якутии М. Николаева об отсутствии у политического руководства России государственной философии и нормальной политики в отношении Севера². Скорее, можно говорить о влиятельности старых доктрин и подходов, определяющих государственную философию и государственную политику в данном регионе. Поэтому, по всей видимости, нужны новые доктрины, новые концепции, новая парадигма действия на Севере. Они должны исходить из оценки наличного положения дел, но при этом опираться на богатый опыт интеллектуального осмысления специфики региона, своеобразия культуры народов, его населяющих, а также той роли, которые они играли и играют в глобальном мироустройстве.

Идея написания данной монографии возникла во время работы авторов над проектом «Сценарии развития коренных малочисленных народов Севера России в современную эпоху», который был реализован в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Этнокультурное взаимодействие в Евразии» (направление исследований: «Историко-культурная эволюция, современное положение и перспективы устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока»). Тогда же было опубликовано несколько статей, посвященных сценарному подходу и его использованию для анализа проблем развития коренных малочисленных народов Севера³, а также касающихся проблематики северной цивилизации⁴. В 2005 г. авторы были привлечены для осмысления теоретических и прикладных проблем развития коренных малочисленных народов Ямало-Ненецкого автономного округа. В результате был получен

¹ Гудыма А.П. Социально-философские основы стратегии... — С. 22.

² Николаев М. Арктика вызывает к мировому сообществу // Независимая газета. — 1994. — 20 окт.

³ См.: Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Сценарный подход в социальном познании // Социальные взаимодействия в транзитивном обществе. — Новосибирск, 2004; Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Концептуальные основания сценарного анализа этносоциального развития // Гуманитарные науки в Сибири. — 2004. — № 3; Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Сценарный подход к анализу развития коренных малочисленных народов Севера: актуальность, критерии, опыт использования // Уральский исторический вестник. — 2005. — № 12: Ямальский выпуск.

⁴ См.: Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Идея северной цивилизации: онтологизация дискурса // Северный регион: наука, образование, культура. — 2004. — № 2; Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Роль арктической цивилизации в разрешении глобальных противоречий // Северная цивилизация: становление, проблемы, перспективы: Материалы I Конгресса (Сургут, 10–11 июня 2004 г.) — Сургут, 2004.

первичный материал для постановки и последующего развертывания всего комплекса проблем, затрагиваемых в настоящем издании.

Предлагаемое исследование реализует методологические традиции Новосибирского социально-философского сообщества¹ и опирается на многолетний опыт проведенных членами этого сообщества исследований актуальных проблем развития коренных малочисленных народов Севера². Надеемся, что настоящая работа придаст импульс к систематической концептуализации интенций и интуиций этнофилософии народов Севера и окажет содействие в самоопределении и экспликации философии Севера в системе способов бытия мировой философии.

¹ См.: *Фофанов В.П.* Социальная философия: к новой исследовательской программе // Гуманитарные науки в Сибири. — 1997. — № 1; *Тюгашев Е.А., Попков Ю.В., Таратута В.П.* Новосибирское социально-философское сообщество: основатели и традиции // Гуманитарные науки в Сибири. — 1999. — № 1; *Тюгашев Е.А.* Феномен философии в работах ученых Новосибирского академгородка: исследовательские перспективы // Философия образования. Том XII. Модернизация отечественного образования: сущность, проблемы, перспективы. Часть 1. — Новосибирск, 2005.

² См.: *Социальные проблемы труда у народностей Севера.* — Новосибирск, 1986; *Культура народов Севера: Традиции и современность.* — Новосибирск, 1986; *Проблемы современного социального развития народностей Севера.* — Новосибирск, 1987; *Бойко В.И.* Социально-экономическое развитие народностей Севера. — Новосибирск, 1988; *Концепция социального и экономического развития народностей Севера на период до 2010 г.* — Новосибирск, 1989. *Ларченко С.Г., Еремин С.Н.* Межкультурные взаимодействия в историческом процессе. — Новосибирск, 1989; *Попков Ю.В.* Процесс интернационализации у народностей Севера: теоретико-методологический аспект. — Новосибирск, 1990; *Мархинин В.В., Удалова И.В.* Этнос в ситуации выбора будущего. — Новосибирск, 1993; *Попков Ю.В., Тюгашев Е.А., Савостьянов А.Н., Черкашина М.В.* С позиций Крайнего Севера: в «тундрах» современного глобализма. — Новосибирск, 1997.; *Попков Ю.В.* Интернационализация в традиционном и современном обществах. — Новосибирск, 2000; *Этносоциальные процессы в Сибири: Тематический сборник* / Под ред. Ю.В. Попкова. Вып. I–VII. Новосибирск, 1997–2006; *Тюгашев Е.А., Выдрин Г.А., Попков Ю.В.* Этноконфессиональные процессы в современной Югре. — Новосибирск, 2004; и др.

Глава 1

ГЛОБАЛЬНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ — СЕВЕР

Под ориентацией как таковой обычно понимают субъективную локализацию тела в пространственно-временном континууме по определенным его сторонам. В философии вопрос о познавательной ценности ориентации и самоориентации был поставлен И. Кантом в связи с обсуждением идей М. Мендельсона¹. Ориентировочное знание оценивалось как знание непосредственное и прагматичное, составляющее основу применения разума. Сегодня понятийное поле ориентации включает понятия точки зрения, направления, перспективы, горизонта и др., характеризующие познавательные возможности субъекта.

Современная философия ориентации относит себя к такому положению дел, когда наблюдаются внезапные и непрестанные перемены условий жизни. Вот что по этому поводу пишет В. Штегмайер: «Ориентации, с одной стороны, всегда целостны; можно ориентироваться или нет, с другой стороны, многообразны; можно в различных областях жизни и жизненных ситуациях следовать совершенно различным ориентациям. Следовательно, можно от случая к случаю меняться среди ориентаций. Поэтому ориентации являются ограниченными в пространстве и времени (хотя это не надо понимать в каком-то внешне измеримом смысле); они есть ориентации в ограниченных областях жизни и на ограниченное время. Если возможно менять ориентации, если возможно переходить от одной к другой, то это значит, что ориентации должны быть в одном отношении связаны с чем-нибудь, а в другом — независимы друг от друга; они образуют друг с другом структуру от-

¹ См.: Кант И. Что значит ориентировать себя в мышлении? // Кант И. Сочинения в 8 т. — М., 1994. — Т. 8.

крытой ризомы. Таким образом, если ориентация в одной области жизни терпит крах, другая ориентация в другой области жизни может помочь дальше жить. Ризома ориентации в целом способна удерживать локальные дезориентации»¹.

Ориентация разрешает противоречие, возникающее вследствие множественности ситуаций. В пространственно-временном континууме социального организма единой ситуации не существует: ситуации множественны, сосуществуют и сменяют друг друга. Следовательно, на истинном пути возникает антиномия самобытия в единстве и множестве ситуаций.

К. Ясперс характеризует указанную антиномию следующим образом. Во-первых, «фиксация конечной ситуации в своем знании бытия сама по себе замыкает сознание в узости его случайности»². Познание ситуации заключает в ситуацию: конечная случайность принимается за абсолютизм. Во-вторых, «импульс к постижению целого должен потерпеть неудачу из-за неминуемого распада целого на отдельные перспективы и констелляции, из которых затем вновь пытаются построить целое». Удастся ли попытка вновь построить целое? По мнению К. Ясперса, нет: «Абстрактный образ целого служит успокоением для того, кто стоит как бы в стороне и фактически ни в чем не участвует, разве что сожалея, восхваляя или вдохновенно надеясь — так, будто он говорит о чем-то, его не касающемся»³. В практическом плане, полагает К. Ясперс, «полная уверенность особенного» и «абстрактный образ целого» — и то и другое препятствуют проникновению в собственную основу, ведут к инертности, к желанию удовлетвориться собственной деятельностью⁴.

Есть ли альтернатива обоим этим заблуждениям — фиксации в узости случайности и успокоению в абстрактном образе целого? Как полагает К. Ясперс, «обоим этим заблуждениям противостоит отношение к бытию как к ориентирующемуся самобытию; целью уяснения ситуации является возможность сознательно с наиболь-

¹ Штегмайер В. Основные черты философии ориентации // Стратегии ориентации в постсовременности. — СПб., 1996. — С. 9.

² Ясперс К. Духовная ситуация нашего времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991. — С. 304.

³ Ясперс К. Духовная ситуация нашего времени. — С. 304.

⁴ Ясперс К. Духовная ситуация нашего времени. — С. 304.

шей решимостью постигнуть собственное становление в особенной ситуации»¹. Необходима выработка ориентации в комплексе ситуаций. И наиболее существенной является ориентация в той особой ситуации, в которой происходит собственное становление.

Человек никогда полностью не сориентирован. Жизненная ориентация состоит в умении жить дальше, а умение жить дальше состоит, в конечном счете, в умении ориентироваться среди своих различных ориентиров и в разных областях жизни. Именно этот способ ориентации — удерживать одно, пока изменяют другое, — может подхватить дезориентации в одной области, пока в других областях ориентации еще работают. Процессы ориентации всегда являются процессами переориентации. Только при радикальной временности ориентиров ориентации можно жить. Только тогда становится возможным перестроиться в новых ситуациях жизни, возможным жить в радикальной временности. Таким образом, сам субъект становится временным — собственной историей, удерживающим и в преемственности сохраняющим себя.

Среди ориентационных систем мировых культур выделяются системы с преобладающей на определенных этапах развития этих культур северной ориентацией. Наиболее влиятельной в этом отношении оказалась жреческо-астрологическая традиция, ведущая из Древнего Вавилона через гностиков и мандеев к средневековым еретическим учениям, оказавшим большое влияние на утверждение в Европе в XV–XVI вв. северной ориентации². Наблюдение за незаходящими полярными звездами, определение земной оси привлекали внимание к Северу как к некоторой константе универсума.

О метафизической ценности ориентации на Север интересные мысли высказал Г. Джемаль. Ориентацию на Север он интерпретирует как обращение в себя, поворот субъективной воли в себя, отказ от всякого возможного опыта и тем самым избавление от иллюзий³. Север предстает метафизическим пунктом, который, пребывая вне опыта, не имеет общей меры с бытием и представляет собой разрыв внутри сплошного бытия.

¹ Ясперс К. Духовная ситуация нашего времени. — С. 304.

² См.: Подосинов А.В. *Ex oriente lux!* Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. — М., 1999.

³ См.: Джемаль Г. Ориентация — Север // Волшебная гора. — 1997. — № VI.

Единственная бытийная кристаллизация, осуществляющаяся на Севере, согласно Г. Джемалю, это замерзание жизни, ее приостановка в абсолютном холоде. Отсутствие здесь жизни не позволяет ей питаться собственной смертью. Отсутствие энергетической перспективы снимает жизненный интерес к Северу, оставляет его наедине с собой.

Становление Севером Г. Джемаль рассматривает в качестве врата к универсальной ситуации субъективного духа — к потерянности как к единственному ориентиру. Север, на его взгляд, это полное не-возможного, последний рубеж реальности, в котором все узлы бытия развязаны. Бытийные проблемы лишены смысла на Севере, ибо Север сам есть уникальная проблема, не признающая никаких других.

§ 1. Античные мифологемы «золотого поколения» и «золотого века» в философской интерпретации способа бытия коренных народов Севера

Легендарная эпоха «золотого века» локализовалась античными мыслителями в различных регионах, в том числе и в районах Севера — так называемой Гиперборее. Плиний Старший говорил о гиперборейцах как о реальном древнем народе, жившем у Полярного круга и генетически связанном с эллинами через культ Аполлона Гиперборейского. В его «Естественной истории» говорится: «За этими (Рипейскими) горами, по ту сторону Аквилона счастливый народ (если можно этому верить), который называется гиперборейцами, достигает весьма преклонных лет и прославлен чудесными легендами... Солнце светит там в течение полугода... светила там восходят только однажды в год при летнем солнцестоянии, а заходят только при зимнем. Страна эта... с благоприятным климатом и лишена всякого вредного ветра. Домами для этих жителей являются рощи, леса; культ Богов справляется отдельными людьми и всем обществом; там неизвестны раздоры и всякие болезни. Смерть приходит там только от пресыщения жизнью» (IV, 26).

Как отмечает Ю.Г. Чернышов, в первоначальной версии мифа, излагавшейся Гесиодом, «золотой век» описывался как время жизни «золотого рода» («золотого поколения») людей¹. «Золотому роду» приписывалось обладание эликсиром бессмертия, т. е. «фило-

¹ См.: Чернышов Ю.Г. Социально-утопические идеи и миф о «золотом веке» в древнем Риме: В 2 ч. — Новосибирск, 1994.

софским камнем» — предметом устремлений практиковавших алхимию философов. Вместе с тем сама организация жизни людей «золотого века» представляла собой загадку, решение которой таило открытие ключей к счастью человечества.

Общим лейтмотивом в философских интерпретациях «золотого века», содержащихся в трудах античных мыслителей, является довольство малым на лоне природы. Ссылаясь на Посидония, Сенека сообщает, что в том веке, который зовут золотым, царствовали мудрецы. «Мудрецу легко было прокормиться»¹, — говорит он. Следуя природе и благодаря ей, люди тех времен, как и скифы «в наши дни», как пишет Сенека, жили легко: «Все, что теперь достается ценной бесчисленных хлопот: и кров, и покров, согревающий тело, и пища, — попадалось на каждом шагу и давалось задаром или стоило малого труда, потому что меру указывала необходимость. Мы сами сделали все драгоценным и редким, сделали так, что без великого и многообразного умения ничего нельзя добыть. А природа дает вдоволь всего, что ей требуется»². Образ «золотого века» был особенно популярен среди эпикурейцев, которые собственно и призывали довольствоваться немногим. Они были убеждены, что в будущем когда-то наступит «золотой век»³.

Широкие контакты римлян с варварами породили скептическое отношение к мифам о первобытном благоденствии. На смену античной идеализации варварского образа жизни⁴ пришли представления о дикой и бескультурной, звероподобной жизни. В эпоху Возрождения открытие Нового Света было вновь воспринято как встреча с золотым веком человечества, с дикими народами, которым удалось избежать злодеяний цивилизации, и живущими в обстановке добродетели, чистоты и счастья⁵.

¹ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. — Кемерово, 1986. — Письмо ХС.

² Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. — Письмо ХС.

³ См.: Шахнович М.М. Мифологемы «остров блаженных» и «золотой век» в римском эпикуреизме // Образ рая: от мифа к утопии. Серия «Symposium», выпуск 31. — СПб., 2003.

⁴ См.: Широкова Н.С. Идеализация варваров в античной литературной традиции // Античный полис. — Л., 1979.

⁵ В 1947 г. Й. Хеффнер защитил во Фрайбурге (Брайсгау) диссертацию на тему: «Христианство и человеческое достоинство. Задачи испанской колониальной этики в Золотом веке».

§ 2. Полярная концепция происхождения человечества в переписке Ж.С. Байи и Ф. Вольтера

В «Письмах об Атлантиде Платона и о древней истории Азии» Ж.С. Байи (1736–1793), известный французский ученый и первый председатель национального собрания революционной Франции, предложил локализовать платоновскую Атлантиду в легендарной Гиперборее. Развивая свою идею, он собрал многочисленные свидетельства и выдвинул концепцию северного происхождения человечества. На его взгляд, постепенное охлаждение Земли привело сначала к зарождению жизни и человечества на северном полюсе, а впоследствии — к исходу к экватору. Обращаясь к Вольтеру, он говорит: «Но меня печалит, что Север — очевидец стольких древних установлений, край Золотого века — ныне стал оплотом вечной зимы. Я тоскую по Золотому веку — моему далекому прошлому, и свои самые сладкие мгновения переживаю тогда, когда говорю о философии и истинах с великим человеком, который соблаговолил преклонить свой слух к моим речам»¹.

Движущей силой всемирно-исторического процесса Ж.С. Байи считает периодические великие переселения народов, совершающиеся в направлении с Севера на Юг. «Излишки населения Севера постоянно питали переселения. Состояние войны между севером и югом Азии существует почти с самого начала света»².

Тема вечной войны между северными и южными народами традиционна для геополитической мысли. Но в отличие от своих предшественников, в частности Ш.Л. Монтескье, Ж.С. Байи дает несколько иные сравнительные характеристики этих народов. Свобода атрибутируется им народам Юга: «Находившиеся под защитой гор богатые и изнеженные народы некоторое время дышали свободно, между тем как хищные и алчные народы множились и закалялись, дабы преодолеть противостоящие оным преграды»³.

Отсутствие свободы на Севере обусловлено, по мнению Ж.С. Байи, климатическими условиями. В связи с этим он прово-

¹ *Байи Ж.С.* Письма об Атлантиде Платона и о древней истории Азии // Атлантида и Гиперборея: Мифы и факты. — М., 2003. — С. 242.

² *Байи Ж.С.* Письма об Атлантиде Платона и о древней истории Азии. — С. 230.

³ *Байи Ж.С.* Письма об Атлантиде Платона и о древней истории Азии. — С. 230.

дит любопытное антропоэкологическое рассуждение, обрисовывая следующую ситуацию: «Однако огромные просторы Татарии ныне в огромном запустении; люди разбросаны то там, то здесь: некогда их теснили, и они вырывались из тисков подобно тому, как теснимые берегами воды стремнины разливаются окрест. Сия почти пустынная область была оплотом огромной массы людей; отсюда шли целые полководья людские»¹. Далее Ж.С. Байи спрашивает: «Отчего же природа столь скупко обходится с растительностью и людьми? Бесплодность и запустение идут рука об руку. Бесплодность ли вызвала запустение, либо запустение привело к бесплодности?»². И предлагает следующее неожиданное решение: «Когда род людской удаляется либо редет, место оногo занимают чащобы, охлаждая собою воздух; почва сбивается в комья, земля отвердевает; единственно, может человек взбороздить ее лоно и облегчить испарения. Коль поднимается меньше пара, оскудевают источники, а с ними падает плодородие. Человеку, похоже, самой его деятельностью определено осуществлять смешение стихий и круговорот их; он питается плодами земли подобно животным, кои за ним следуют, а их останки удобряют землю: он освобождает почву, вспахивает землю, и поднимается пар, дабы затем выпасть в виде росы. Оставьте в покое природу, и воды скопятся в низинах, кои станут сырыми и холодными и безводными»³. Когда люди покинули Татарию, то, как полагает Ж.С. Байи, она стала засушливей, холодней и менее плодородной.

Деятельность населяющих северные территории народов оценивается Ж.С. Байи не только как исключительно негативный фактор, пагубно воздействующий на живую природу. Выступая в качестве составляющей антропобиогеноценозов, коренное и пришлое население воспринимается как важный регулятор локальных природных процессов.

¹ *Байи Ж.С.* Письма об Атлантиде Платона и о древней истории Азии. — С. 150.

² *Байи Ж.С.* Письма об Атлантиде Платона и о древней истории Азии. — С. 150.

³ *Байи Ж.С.* Письма об Атлантиде Платона и о древней истории Азии. — С. 150–151.

§ 3. Изыскание В. Капниста о гипербореанах, «соотечественных» россиянам

В 1815 году в журнале «Чтение в Беседе любителей русского слова» известный стихотворец и драматург В.В. Капнист (1758–1823) опубликовал эссе под названием «Краткое изыскание о гипербореанах. О коренном российском стихосложении»¹. В этом сочинении автор на основе обзора античных свидетельств о гиперборейцах и мнений европейских ученых доказывал, что не только «науки и просвещение воссияли от северных стран», но и что Россию можно считать колыбелью Атлантов, «первых просветителей вселенных»².

В целом В.В. Капнист полагает, что «по причине первобытного знойного состояния земли, повсеместных вулканов и пожаров, оставивших на ней неизгладимые следы, первое сродное человеку обиталище долженствовало быть почти около самой северной оси»³. Постепенное охлаждение земли стимулировало изобретения и прогресс, но все же «нестерпимые морозы и умножение народа принудили северных жителей, убегая отечественные края, разнесть в южные, умеренно прохладившиеся пределы с знаниями своими предание о золотом Сатурновом веке и обожании солнца или огня»⁴. В.В. Капнисту исторически естественным представляется переселение народов от севера к югу.

Гиперборейцев В.В. Капнист именует «нашими предками», «древнейшим северным соотечественным нам народом»⁵. Он даже думал, что русские шапки-ушанки были отмечены античными авторами в свидетельстве Плиния о конноногих и всеухих панагиенах, обвивающих своими ушами все тело.

Выдвинутые В.В. Капнистом идеи, как известно, нашли отзвук в сердцах российских литераторов. Именовал себя гиперборейцем А.А. Фет. Серебряный век русской культуры — век гиперборейской самоидентификации его наиболее выдающихся деятелей.

¹ Капнист В.В. Краткое изыскание о гипербореянах. О коренном российском стихосложении // Капнист В.В. Собр. соч. в 2-х т. — М.—Л., 1960. — Т. 2.

² Капнист В.В. Краткое изыскание о гипербореянах. — С. 176.

³ Капнист В.В. Краткое изыскание о гипербореянах. — С. 175.

⁴ Капнист В.В. Краткое изыскание о гипербореянах. — С. 175.

⁵ Капнист В.В. Краткое изыскание о гипербореянах. — С. 167.

§ 4. Найденный рай на Северном полюсе в историософии У.Ф. Уоррена

На Северном полюсе локализовал отправной пункт человеческой истории американский историк ректор Бостонского университета У.Ф. Уоррен, опубликовавший в 1885 г. труд «Найденный рай: колыбель человечества на Северном полюсе»¹. Автор убежден, что обосновал гипотезу о расположении изначального Эдема у Северного полюса.

Свою философскую позицию У.Ф. Уоррен определяет как «широко мыслящий натурализм». Общественное мнение, по его мнению, многие годы воспитывалось «в пределах узкого натурализма, и мировоззрению отводился лишь небольшой уголок для чего-то экстраординарного, кажущегося сверхъестественным»². Новая философия, на его взгляд, в состоянии показать, что «все экстраординарные эффекты порождаются адекватными экстраординарными причинами»³.

В пользу своей гипотезы У.Ф. Уоррен приводит аргументы историографические, теологические, геологические, астрономические, географические, климатологические, палеоботанические, палеозоологические, палеоантропологические, этнографические и т. п. Он систематизировал представления о колыбели человечества, существующие в различных религиозно-мифологических традициях. С позиций своей гипотезы он также разъясняет ряд концептов мировой культуры («пуп Земли», «срединное дерево» и т. п.), а также показывает эвристическое значение полученных результатов для различных отраслей современной науки.

Обращаясь к материалам по коренным народам Севера, У.Ф. Уоррен ссылается на сообщения о том, что айны ведут свое происхождение с севера⁴. Этим объясняется ориентация погребений и вера о том, что души уходят в страну предков на Дальнем Севере. О былом изобилии жизни на Севере свидетельствуют, на его взгляд, и верования остяков (хантов), что «мамонт — это подземное

¹ Уоррен У.Ф. Найденный рай на северном полюсе. — М., 2003.

² Уоррен У.Ф. Найденный рай на северном полюсе. — С. 6.

³ Уоррен У.Ф. Найденный рай на северном полюсе. — С. 7.

⁴ Уоррен У.Ф. Найденный рай на северном полюсе. — С. 235.

животное, прокладывающее себе путь сквозь почву, подобно кроту, и живущее там по сию пору»¹.

Катаклизм Потопа сформировал, согласно У.Ф. Уоррену, новые условия существования человечества, а именно: «1) изгнание с родины, поскольку великий ледниковый период заставил полностью отказаться от материнской области человеческой семьи; 2) рассеяние, ибо морозные и обезжизненные условия даже того региона, что сейчас является северной умеренной зоной, сделали напряженной и трудной борьбу за средства пропитания; 3) ухудшение физического сложения, соответствующего биологическим условиям новой и ухудшившейся окружающей среды; 4) как естественное следствие всего этого, сокращение обычной продолжительности жизни, существовавшей в прошлом»².

В рамках предложенной У.Ф. Уорреном концепции население Крайнего Севера проживает в условиях, в наибольшей мере соответствующих описанным выше. Они по-прежнему подвергаются наказанию, предназначенному когда-то всему человечеству, но хранят верность родине.

§ 5. Неоведантизм С. Вивекананды и Б.Г. Тилака об арктической прародине человечества в «Ведах»

Философская традиция Индии берет свое начало в «Ведах», на основе которых возник ряд религиозно-философских школ. Группа школ, признающие сакральный авторитет «Вед», включала санкхью, йогу, ньяя, вайшешiku, мимансу и веданту. К школам, отрицающим сакральный авторитет «Вед», причисляются буддизм, джайнизм и локаята. К сегодняшнему времени сохранили влияние буддизм, джайнизм и веданта. Последняя в XIX веке обрела второе рождение в форме неоведанты и стала идеологией современной Индии.

Одним из представителей неоведанты был выдающийся деятель национально-освободительного движения в Индии последней четверти XIX — начала XX вв. Бал Гангадхар Тилак (1856–1920)³.

¹ Уоррен У.Ф. Найденный рай на северном полюсе. — С. 282.

² Уоррен У.Ф. Найденный рай на северном полюсе. — С. 400.

³ См.: Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б.Г. Тилака. — М., 1958.

Он подхватил учение С. Вивекананды о практическом значении веданты, о ее неразрывности с индуизмом и всем образом жизни индийского общества.

Б.Г. Тилак также считал, что любой индеец не только знает догматику индуизма и помнит гимны из «Вед», но и строит свою жизнь в соответствии с ними. Поэтому всякий призыв к действию, обращенный к индийцам, не должен находиться в противоречии с их религиозными воззрениями, а, наоборот, опираться на них. В качестве базисного текста культуры, вокруг которого могло быть объединено индийское общество, Б.Г. Тилак видел «Веды».

Предприняв их исследование в своей ранней работе «Orion, Studies in the Antiquity of the Vedas», он пришел к выводу, что это одно из древнейших учений, разработанное около 4500 лет до н. э. Эту точку зрения он обосновывал, опираясь на интерпретацию астрономических наблюдений, содержащихся в санскритских текстах. В следующей работе «The Arctic Home of the Vedas» (1898)¹ он пришел к выводу о том, что авторы Ригведы были знакомы с климатическими условиями, свойственными только арктическим областям. Мифы других народов, относящихся к европейским ветвям арийской расы, тоже, на его взгляд, указывают на Северный полюс как на историческую родину народов и других рас.

Вывод Б.Г. Тилака отвечал общей установке неоведантизма о единстве всего человечества, его религий и духовных учений. Идее монизма, единства и недвойственности мира в неоведантизме придавалось большое значение. «Эта идея Веданты — единственная идея, заслуживающая того, чтобы существовать. Пусть завтра исчезнут все книги. Какое кому дело, пришла ли эта идея раньше всего индусам, евреям или народу, живущему на северном полюсе?»², — говорил С. Вивекананда.

Из идеи веданты о том, что все, проявляющееся как многое, — как бы ни были велики различия в разных его проявлениях, — есть в сущности одно, вытекает, по мнению С. Вивекананды, ряд важных следствий. Так, например, открывается, что человек един с Богом. Поэтому «Веданта не возлагает никакой ответственности на

¹ См.: Тилак Б.Г. Арктическая родина в «Ведах». — М., 2001.

² Вивекананда С. Джнана-йога // Вивекананда С. Философия йоги. — Магнитогорск, 1992. — С. 321.

маленькие божества»¹. «Маленькая индивидуальность» не должна возлагать вину за свое положение на кого-либо другого. Человек сам ответственен за свое бытие.

Путь действий, труда, положительной силы представляется С. Вивекананде единственным, но далеко не всегда адекватно осознаваемым: «Человечество представляется мне собранием людей, замерзающих в снегу, о которых я когда-то читал. Говорят, что они чувствуют сильный позыв ко сну и, когда их стараются насильно разбудить, говорят: “Дайте мне спать. Так прекрасно спать в снегу!” — и во сне умирают. То же происходит и со всеми нами. Мы в течение всей жизни постоянно замерзаем, начиная с ног, и нам всем хочется спать. Но мы должны проснуться и стремиться к идеалу...»².

Отрицая взгляды о дуализме мироздания, Веданта учит о тщетности надежд об избавлении страданий после смерти. *«Философия Веданты настаивает также, что мы не можем избежать неизбежного путем самоубийства, не можем уклониться от наших испытаний»*³. С. Вивекананда, напоминает, что Карма-Йога учит: «Трудитесь неустанно, но отрешитесь от всякой привязанности к труду. Не отождествляйте себя ни с чем вне вас. Держите ваш ум свободным»⁴.

Позиция С. Вивекананды представляется разумной и оправданной в контексте гипотезы об арктической прародине человечества. Расселение человечества в результате глобальных миграций необходимо вело к смене ландшафта обитания и базисных отраслей хозяйственной деятельности. Нордически бесстрастное отношение к труду выглядит неизбежностью, с которой вынуждены были мириться выходцы из арктической прародины.

Обосновываемая С. Вивеканандой установка на бесстрастное отношение к труду, на отсутствие привязанности к конкретному виду труда представляется актуальной в перспективе современной диверсификации структуры занятости коренных малочисленных

¹ Вивекананда С. Джнана-Йога. — С. 276.

² Вивекананда С. Практическая веданта // Вивекананда С. Философия йоги. — Магнитогорск, 1992. — С. 331.

³ Вивекананда С. Джнана-Йога. — С. 279.

⁴ Вивекананда С. Карма-Йога // Вивекананда С. Философия йоги. — Магнитогорск, 1992. — С. 66.

народов Севера. Такая перспектива обусловлена как объективной ситуацией, связанной, в частности, с продолжающимся сужением сферы традиционных отраслей хозяйства, так и новыми трудовыми ориентациями населения. Согласно результатам одного из опросов родителей старшеклассников из числа коренного населения (он проводился в ноябре–декабре 1999 г. в Ханты-Мансийском автономном округе, опрошено 243 чел.), подавляющее большинство респондентов (88 %) высказываются за получение их детьми высшего профессионального образования. Причем они предпочитают по преимуществу такие специальности, как юрист (21 %), врач (13 %), инженер (11 %), учитель (10 %), экономист (10 %), компьютерщик (10 %). Только 1 % родителей желают для своих детей работу в сфере оленеводства, 2 — в сфере охоты и рыболовства, 3 — в лесной промышленности, 2 % — в художественных промыслах¹.

В этой связи остается актуальной сформулированная новосибирскими исследователями еще в середине 1980-х гг. задача осуществления трудового воспитания и профориентации исходя, с одной стороны, из необходимости обеспечения каждому учащемуся реальных и максимально широких возможностей выбора профессии, с другой — из устойчивой ориентации выпускников школ в первую очередь на те профессии, специальности и отрасли хозяйства северных регионов, где наиболее остро ощущается потребность в молодых кадрах². Ими подчеркивалась также необходимость того, чтобы подрастающие поколения коренных народов преодолевали сравнительно узкий круг традиционных занятий и прилагали свои силы в самых разнообразных сферах деятельности, но в то же время с интересом осваивали традиционные занятия родителей, с тем чтобы иметь дополнительную возможность жизнеобеспечения и удовлетворения традиционных этнокультурных потребностей.

Сочетание традиционной занятости коренного населения Сибири и современной профессиональной структуры представляет собой сложную социокультурную проблему. Так, описанный еще

¹ См.: Мартынов М.Ю. Программа непрерывного профессионального образования для коренных народов Севера в Сургутском университете // Северный регион: наука, образование, культура. — 2000. — № 2. — С. 198–199.

² См.: Турченко В.Н., Траскунова М.М., Еремин С.Н. О совершенствовании системы образования и подготовки к труду молодежи в условиях Советского Севера // Культура народов Севера: традиции и современность. — Новосибирск, 1986. — С. 126.

В.Г. Таном-Богоразом в его первой повести «Кривоногий» традиционный архетип «хранителя» оленьего стада в современности может трансформироваться не только в работу сторожа в поселке или воспитателя в интернате¹, но и в статус хранителя природы Севера².

Этот возможный профиль деятельности коренных народов предусматривается Принципами и правилами взаимодействия коренных и традиционных народов и охраняемых территорий Всемирной комиссии по охраняемым территориям Международного союза по охране дикой природы. Первый принцип данного международного документа гласит: «Коренные и другие традиционные народы имеют давние связи с природой и ее глубокое понимание. Ими сделан важный вклад в сохранение и поддержание в естественном состоянии многих наиболее уязвимых экосистем путем практики неистощительного ресурсопользования и уважения к природе как основы их культуры. Поэтому не может быть изначального конфликта между целями особо охраняемых природных территорий и существованием коренных и других традиционных народов внутри и вокруг особо охраняемых природных территорий. Более того, они должны быть признаны как равные полноправные партнеры в развитии и внедрении природоохранных стратегий, затрагивающих их жизненное пространство. Особенно это важно при организации и управлении особо охраняемыми природными территориями»³.

Поэтому перспективным представляется формирование новых отрядов гуманитарной интеллигенции коренных народов — юристов, менеджеров и экономистов, работников сфер государственного управления и сервиса, о чем подробнее будет сказано далее.

¹ Одна из воспитательниц школы-интерната в интервью отметила: «У детей нет желания учиться, стремления достигнуть большего, они не направлены на успех, для них подрабатывать сторожами — то же самое, что не работать вообще, или то же, что работать учителем» (*Мартынов М.Ю., Дорогонько Е.В., Ненашев М.А., Шадрина В.В.* Молодежь коренных национальностей Севера: проблемы национального образования и выбор жизненных стратегий (на примере народов ханты и манси) // Северный регион: наука, образование, культура. — 2003. — № 2. — С. 73).

² См.: *Сондыков В.* Каюры планетарного сознания // Литературная Россия. — 2002. — 21 июня.

³ *Принципы и правила взаимодействия коренных и традиционных народов и охраняемых территорий Всемирной комиссии по охраняемым территориям Международного союза по охране дикой природы* // Живая Арктика. — 1999. — № 2.

§ 6. Гиперборейский дискурс Ф. Ницше

Тема Севера была затронута Ф. Ницше в его произведении «Антихрист. Проклятие христианству» (1895 г.)¹. Как известно, философ придавал исключительное значение этой книге. При подготовке первого издания предполагалось, что книга будет одновременно переведена на семь языков и выйдет одновременно по всей Европе тиражом не менее миллиона экземпляров на каждом языке.

Начинается же «Антихрист» таким откровением: «Обратимся к себе. Мы гипербореи — мы достаточно хорошо знаем, как далеко в стороне мы живем от других. “Ни земель, ни водой ты не найдешь пути к гиперборейцам” — так понимал нас еще Пиндар. По ту сторону севера, льда, смерти — наша жизнь, наше счастье. Мы открыли счастье, мы знаем путь, мы нашли выход из целых тысячелетий лабиринта. Кто же нашел его? — Неужели современный человек? — “Я не знаю, куда деваться; я все, что не знает, куда деваться”, — вздыхает современный человек. Этой современностью болели мы, мы болели ленивым миром, трусливым компромиссом, всей добродетельной нечистоплотностью современных Да и Нет. Эта терпимость, *largeur* сердца, которая все “извиняет”, потому что все “понимает”, действует на нас, как сирокко. Лучше жить среди льдов, чем под теплыми веяниями современных добродетелей. Мы были достаточно смелы, мы не щадили ни себя, ни других, но мы долго не знали, куда нам направить нашу смелость. Мы были мрачны, нас называли фаталистами. Нашим фатумом было: полнота, напряжение, накопление сил. Мы жаждали молнии и дел, мы оставались вдали от счастья немощных, от “смирения”. Грозовые тучи вокруг, мрак внутри нас: мы не имели пути, формула нашего счастья: одно Да, одно Нет, одна прямая линия, одна цель»².

Гиперборейский манифест Ф. Ницше декларирует серию ценностей с нордическим позиционированием, противопоставляемым ценностям народов, проживающих в странах с более теплым климатом. Ф. Ницше также приветствует «объективную и холод-

¹ См.: *Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству* // Ницше Ф. Соч. В 2-х т. — М., 1997. — Т. 2.

² *Ницше Ф. Антихрист...* — С. 637.

ную» постановку проблем буддизмом¹. Холод выступает для него специфической мерой повышения качества жизни: «Жизнь, по мере возвышения, всегда становится суровее, — увеличивается холод, увеличивается ответственность»². И философское мышление Ф. Ницше понимал как пребывание мысли исключительно во льдах: «Философия ... добровольная жизнь во льдах и на высокогорных вершинах»³.

В поэтическом тексте «С высоких гор. Заключительная песнь», который завершает программное произведение «По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего», Ф. Ницше отмечает отчужденность, возникшую вследствие продвижения его литературного героя на Север:

*«Искал я, где суровый край ветров?
Я шел в пустыни
Полярных стран, безлюдные доныне,
Забыл людей, хулы, мольбы, богов?
Стал призраком, блуждающим средь льдов?
Только друг Заратустра посещает его»⁴*

Ницшеанская метафорика льда активно использовалась идеологией национал-социализма. Лед ассоциировался с презрением, твердостью, холодностью ко всему низшему, а также как победа над чистой водой — женской текучестью, бесформенностью и подвижностью⁵.

Не исключена, на наш взгляд, и возможность рецепции гиперборейского дискурса Ф. Ницше для обсуждения духовного мира аборигенов Севера. Для этого достаточно признать «небезлюдность» пустынь полярных стран и обнаружить с этнографической достоверностью антропологическую действительность нордических ценностей.

¹ Ницше Ф. Антихрист... — С. 649, 652.

² Ницше Ф. Антихрист... — С. 690.

³ Цит. по: Хайдеггер М. Введение в метафизику. — СПб., 1998. — С. 97.

⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Ницше Ф. Соч. В 2-х т. — М., 1997. — Т. 2. — С. 407.

В отношении проводимого Ф. Ницше отождествления жизни во льдах и в горах обратим внимание на одну из концепций происхождения лапландцев, усматривающую их родство с альпийскими народами Европы (См.: Боси Р. Лапландцы: Охотники за северными оленями. — М., 2004. — С. 164).

⁵ Вахитов Р. «Ледниковый период». Фильм Александра Буреава // Красная Евразия // http://redeurasia.narod.ru/zloba_dnya/. См. также: Инполитов А. Эстетика льда // <http://www.museum.ru/museum/muar>.

§ 7. Ю. Эвола о солнечной нордической традиции и языческом империализме

Констатируя вслед за Ф. Ницше и О. Шпенглером упадок Запада, итальянский мыслитель-традиционалист Ю. Эвола спасение видит в возрождении язычества, в обращении к солнечной нордической традиции. «...Некоторые люди снова будут готовы к этому долгому пути, — писал он, — к долгому риску, к долгому созерцанию и к долгому молчанию; при этом снова повеет ветер далекого — ветер древней нордической традиции — и спящие Запада проснутся»¹.

Под солнечной нордической традицией Ю. Эвола понимает содержащиеся в различных традициях воспоминания о нордической родине и нордической культуре, о трансцендентной, нечеловеческой духовности, тесно связанной с победоносным превосходством формы над хаосом, победой сверхчеловеческого и небесного надо всем человеческим и земным, с идеалами достоинства и благородства. «Солнечность» он полагает основным символом трансцендентного мужества.

Ю. Эвола призывал к решительному безусловному, интегральному возврату к нордическо-языческой традиции, к восстановлению ее ценностей в языческом Империализме. К нордическим ценностям он относил честь и верность, порядок и иерархию, индивидуальность и чистоту. Эти ценности были тайным наследием, передаваемым по тайной цепи от немногих к немногим. Теперь же, пишет Ю. Эвола, «в тишине, в строгой дисциплине самообладания и самоопределения мы должны с холодным настойчивым усердием создать из единиц элиту, возрождающую солнечную мудрость»². Обновленное, одухотворенное, терпкое переживание мира откроет «то чувство свободы и величия, то космическое дыхание, даже самого слабого дуновения которого еще не знали “мертвые” Европы»³.

По убеждению Ю. Эволы, нет ничего хуже человеческого, слишком человеческого. «Человеческое» следует преодолеть полностью, безжалостно. Люди должны возвратиться к самим себе, они должны в самих себе искать свою причину, и свою цель, и свою ценность. Они научатся чувствовать себя одинокими, без помощи и без закона. Обра-

¹ Эвола Ю. Языческий империализм. — М., 1990. — С. 14.

² Эвола Ю. Языческий империализм. — С. 14.

³ Эвола Ю. Языческий империализм. — С. 15.

тив спокойный взгляд внутрь себя, узнают, что ничего не надо продвигать, не на что надеяться и нечего бояться. В любви и в ненависти увидят лишь нищету и слабость. Они замкнутся в активном безразличии и смогут все, благодаря своей обновленной невинности.

Речь фактически идет о возрождении (или перерождении) человека в сверхчеловека. «Возможность поставить свою собственную особую жизнь во главу угла и, смеясь, смотреть в бездну, возможность беспрестанно давать и одинаково относиться как к победе, так и к поражению, как к успеху, так и к неудаче родится из того превосходства, которое позволит отныне управлять своим собственным существом как вещью, и которое проснется в истинном познании принципа, более могущественного, нежели смерть и разложение»¹, — пишет Ю. Эвола. У реинтегрированных таким образом людей появятся новые цели, новые глаза, новые крылья. Индивидуумы снова будут иметь начало и конец в них самих. «Они станут закрытыми в себе как мир, как скала, как вершина — имея дело только со своей силой или со своей слабостью, — отмечает он. — Каждый займет свой пост, — пост в борьбе; каждый обретет свое качество, свою жизнь, свое достоинство, свою особенную силу, ни на что не похожую, непреходящую»².

Нордическую мораль Ю. Эвола формулирует так: возвыситься над потребностью «доверия» и «понимания», над скверной братства, над безволием любви и самолюбия, над ощущением себя похожим на других и равным другим. Ценностью тогда станет непередаваемость, уникальность. Но отношения — «честно признаваемые, тайно воспламененные в дисциплине духа, но внешне резкие и содержащие в сверкающей строгости полную меру неизмеримого, бесконечного: по-военному, как в походе, как в сражении. Точные отношения, Порядок, Космос, Иерархия»³.

Каков же исход мобилизации лучших? В чем практически выразится языческий империализм? Ю. Эвола дает следующий ответ: «Предельно индивидуализированные группы, организующиеся в действии без посредников и смягчений, одни из них — как отдельные мужи, так и целые племена — блистательно возвысятся, другие

¹ Эвола Ю. Языческий империализм. — С. 114.

² Эвола Ю. Языческий империализм. — С. 115.

³ Эвола Ю. Языческий империализм. — С. 115–116.

будут безжалостно уничтожены». Произойдет, таким образом, ротация элит. «Сверху солнечные и самодостаточные существа, властелины с “глубоким, далеким и грозным взором”, которые ничего не берут, а, напротив, дают от избытка света и могущества, и которые стремятся к решительному течению жизни со все более удивительной интенсивностью, одновременно с этим становясь все более неподвижными в своей сверхъестественной законности»¹, — возторгается Ю. Эвола. «И в мире ясности, — заключает он, — отразятся тогда слова предвестника Ницше, понимаемые в трансцендентном смысле: “Как прекрасны, как чисты эти свободные, неразгоряченные более духом силы!”»².

Миссия возрождения солнечной нордической традиции должна была принадлежать, по мысли Ю. Эволы, романо-германскому миру. Вторая мировая война не реализовала его мечту, но политика «северного измерения» в Европейском Союзе сохраняет избранную ориентацию — Север.

Пророчества о «смерти Запада» перед демографическим натиском с Юга актуализировали тематику языческого империализма. Она прослеживается в неоязыческих культах и движениях, активно прорабатывается в литературных утопиях. Нордический империализм язычников Севера также становится объектом фантазмагорической рефлексии.

Здесь можно отметить описание восстания ненцев на Ямале в политическом романе Э. Тополя «Красный газ» (1984 г.). Один из героев романа, ненец-подросток, декламирует:

*«Нут и шар» — Клянусь медведем!
Страшно будет! Вы не бойтесь!
Будет смерть, пожары, голод;
От старухи — алой смерти,
Как испуганные волки,
Бросив все, покинув тундру,
Побегут за горы люди —
Люди русские от смерти!
«Нут и шар!...»³*

¹ Эвола Ю. Языческий империализм. — С. 116.

² Эвола Ю. Языческий империализм. — С. 116.

³ Тополь Э. Красный газ. — М., 2005. — С. 175–176.

Описываемые в романе восставшие ненцы, поджигавшие буровые вышки, подлинно действовали как «предельно индивидуализированные группы, организующиеся в действии без посредников и смягчений». По сюжету романа, обладающие колоссальной мощью советские Вооруженные силы наводят в тундре порядок, и восстание терпит поражение.

Иной сценарий развертывания событий представлен в тексте песни «Монгольская степь», исполняемой рок-группой «Наутилус помпилиус»:

*Эскимосские танки входят в города
глыбами льда на дымящихся баинях —
глыбами льда на дымящихся баинях —
белый медведь и стальная звезда.*

«Эскимосские танки» — это футуромиф. Но батальоны северян довольно эффективно использовались обеими противоборствующими сторонами во время Второй мировой войны. Поэтому укрепление силовых структур в регионах Севера кадрами из числа представителей коренных малочисленных народов Севера представляется позитивной перспективой. Ведь это их родина, и они не могут быть лишены права обеспечивать ее безопасность.

Глава 2 КОСМОСОФИЯ СЕВЕРА

В предметной области космософии наиболее плодотворно работает Г. Гачев. Единство макрокосма и микрокосма он представляет в опосредованности промежуточными уровнями, а также в детализации по конкретным стихиям в мироздании. «Подобно тому, как человек есть троичное единство — тело, душа, дух — так и каждая национальная целостность, — пишет он, — есть космо-психо-логос, т. е. единство местной природы (космос), характера народа (психея) и его склада мышления (логос)». В качестве объекта космософии он считал возможным рассматривать и север Евразии. «Космос России — Север суровый присоединен к линии умеренных широт. Космос США — к линии умеренных широт присоединен Юг»¹.

Онтологическое сближение Космоса и Севера — давняя культурная традиция². Она восходит к эзотерике Полярной звезды, опирается на сходящийся ряд восприятий этих феноменов и является теперь достоянием повседневного, практически неосознаваемого дискурса. В языке северян не-северная реальность идентифицируется как «земная», а собственно северная реальность — как «неземная». Так на Севере космизм из образа мысли превратился в образ жизни.

§ 1. И.Г. Гердер о космогенезе человечества и народов Севера

Приступая к изложению своих идей в области философии истории человечества, известный немецкий философ И.Г. Гердер — ученик И. Канта — выдвигает положение: «Философия истории че-

¹ Гачев Г. Космософия России и русский логос // Гачев Г. Ментальности народов мира. — М., 2003. — С. 213.

² См.: Космос Севера. — Тюмень, 1996; Екатеринбург, 2000, 2002, 2005.

ловеческого рода должна начать с небес, чтобы быть достойной своего имени»¹. Свою мысль он аргументирует так: «Поскольку дом наш — Земля не сама по себе наделена способностью создавать и сохранять органические существа, не сама собою устроилась и обрела свою форму, а все это — форму, устройство, способность рождать существа — получает от сил, пронизывающих целую нашу вселенную, то и Землю нужно прежде всего рассмотреть не отдельно, а в хоре миров, куда она помещена»². Особое значение для Земли имеет, на его взгляд, пребывание в «храме Солнца», так как от Солнца — свет, тепло, жизнь и цветение на Земле.

Поскольку Земля в составе Солнечной системы представляет, по его мнению, необходимое звено в строе мироздания, то человек, как и мельчайшая пылинка, есть микрокосм. «Он был сыном всех стихий и веществ, избраннейшей их квинтэссенцией, и он мог быть лишь последнее любимое дитя, рожденное в лоне природы, и чтобы зачат и воспринят он был, потребовалось множество процессов и переворотов, совершившихся на Земле»³, — пишет И.Г. Гердер.

Бесконечное разнообразие мира определяет, по И.Г. Гердеру, и специфику каждой его части. Особенность Земли, как подчеркивает он, заключается в наклоне земной оси относительно экватора Солнца. Эта причина способствовала многообразию живых существ на Земле. Благодаря такому наклону к плоскости эклиптики вся Земля обитаема, и на Земле складываются климатические зоны, сменяющие друг друга⁴. Народы мира обитают во всех климатических поясах, и эти народы столь же необходимы для мироздания, как и все существующее в нем.

Характеризуя «органическое строение» народов, живущих близ Северного полюса, И.Г. Гердер оценивает эту климатическую зону как сферу продолжающегося космогенеза Земли. «...Северный океан, — пишет он, — скрывает в себе страшное количество обитателей, его можно назвать материнской утробой жизни, а берега его можно рассматривать как край, с которого начинается развитие живых существ земли — мхов, насекомых, червей. Морские птицы взмахами крыльев приветствуют сушу, где мало своих пернатых, на землю выходят из

¹ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — М., 1977. — С. 13.

² Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 13.

³ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 20.

⁴ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 23.

океана морские животные, амфибии, чтобы согреть свое тело редкими в этих широтах лучами солнца. Вода кишит живыми существами, но мы стоим словно на грани живого творения земли»¹.

В народах Крайнего Севера И.Г. Гердер видит первую ступень лестницы антропогенеза. Рассказывая об образе жизни эскимосов, он заключает: «человек живет почти как медведь». «И все же он остается человеком, и даже в кажущихся совсем не человеческими чертах, если рассмотреть их повнимательнее, становится зримой человечность»², — далее пишет он.

Может возникнуть впечатление, что, находясь на грани творения, народы Крайнего Севера воплощают в себе первочеловечность. И.Г. Гердер не обсуждает этот вопрос, но замечает: «Природа хотела испытать, вынесет ли род человеческий подобные тягости, и человек выдержал испытание»³. Следовательно, районы Крайнего Севера он рассматривает как территорию экстремального опыта.

В других разделах своего труда И.Г. Гердер обосновывает концепцию центральноазиатского происхождения человека. С плоскогорий Центральной Азии племена мигрируют в различные регионы Земли, в том числе и на Крайний Север. Таким образом, народы Крайнего Севера формируются довольно поздно, но, согласно И.Г. Гердеру, в результате адаптации к экстремальным условиям регрессируют к начальной ступени антропогенеза.

Данную закономерность он иллюстрирует примером аборигенов южных приполярных территорий: «...Это бедный, холодный край земли, Огненная Земля, и живут на ней пещерасы, быть может самая низкая разновидность людей. Они мелки, безобразны, от них идет невыносимый запах, они питаются ракушками, одеваются шкурами тюленя, целый год страдают от нестерпимого холода, и, хотя вокруг них много лесов, у них нет прочных домов и огня. Счастье еще, что природа, жалея человека, положила здесь конец земле, — продолжайся она дальше на юг, к южному полюсу, какие прискорбные подобию людей прозябали бы здесь на невыносимом морозе, отнимающем у человека чувства и рассудок»⁴.

¹ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 141.

² Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 143.

³ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 141.

⁴ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 166.

Первые волны миграций в приполярные районы, потомками которых являются многие коренные малочисленные народы современного Севера, привели не только к антропологическому «вырождению». Главным результатом стал неоценимый опыт адаптации к экстремальным условиям. Вслед за первопроходцами и первопоселенцами новые и новые поколения людей, освоив науку выживания в экстремальных условиях, стремятся на Север и дальше — в Ближний Космос.

§ 2. «Ископаемое» население Сибири в философской телескопии П.Я. Чаадаева

Философская деятельность П.Я. Чаадаева связана с журналом «Телескоп», название которого имело программный характер. Для редактора журнала Н.И. Надеждина «телескопическое» видение было отлично от повседневного и называлось также «высшим взглядом», т. е. философским пониманием действительности.

К образу телескопа прибегал и П.Я. Чаадаев. «Не могу надиться на то, — писал он гр. Сиркуру во Францию, — что делается с вашими наиболее серьезными мыслителями, как только они оказывают честь заговорить о нас. Точно мы живем на другой планете, и они могут наблюдать нас лишь при помощи одного из тех телескопов, которые дают обратное изображение»¹. Таким образом, страны и народы Земли воспринимались настолько далекими друг от друга, что уподоблялись разным планетам.

П.Я. Чаадаев приводит следующий пример такой аберрации: «Люди Европы странно ошибаются на наш счет. Вот, к примеру, Жуффруа сообщает нам, что наше предназначение — цивилизовать Азию. Прекрасно; но спросите его, пожалуйста, где те народы Азии, которые были цивилизованы нами? Разве что мастодонты и остальное ископаемое население Сибири; насколько мне известно, это единственный род существ, выведенный нами из мрака, да и то благодаря Палассам и Фишерам»².

В приведенном замечании обращает на себя внимание причисление народов Сибири к мамонтам. Народы Сибири представляют

¹ Чаадаев П.Я. Гр. Сиркуру. 15 янв. 1845 // Чаадаев П.Я. Избранные сочинения и письма. — М., 1991. — С. 438.

² Чаадаев П.Я. А.И. Тургеневу. Октябрь–ноябрь 1935 г. // Чаадаев П.Я. Избранные сочинения и письма. — М., 1991. — С. 374.

ся настолько далекими, что воспринимаются также в «телескопическом» видении с сопутствующими историческими абберациями.

Впрочем, П.Я. Чаадаев вводит соответствующие поправки. Он отдает себе отчет в действительном положении аборигенов Севера на исторической лестнице. «Нам не было дела до великой всемирной работы. Выдающиеся качества, которыми религия одарила современные народы и которые в глазах здравого смысла ставят их настолько выше древних, насколько последние выше готтентотов или лапландцев; новые силы, которыми она обогатила человеческий ум; нравы, которые под влиянием преклонения перед безоружной властью стали столь же мягкими, как ранее они были жестоки, — все это прошло мимо нас»¹, — сетует он.

Да и сама характеристика «ископаемые» употребляется в контексте его философского языка не в уничижительном смысле. «Ископаемые» народы противопоставляются народам «историческим» по конкретному основанию: «Серьезная мысль нашего времени требует прежде всего строгого мышления, добросовестного анализа тех моментов, когда жизнь обнаруживалась у данного народа с большей или меньшей глубиной, когда его социальный принцип проявлялся во всей своей чистоте, ибо в этом — будущее, в этом элементы его возможного прогресса. Если такие моменты редки в вашей истории, если жизнь у вас не была мощной и глубокой, если закон, которому подчинены ваши судьбы, представляет собою не лучезарное начало, окрепшее в ярком свете национальных подвигов, а нечто бледное и тусклое, скрывающееся от солнечного света в подземных сферах вашего социального существования, — не отталкивайте истины, не воображайте, что вы жили жизнью народов исторических, когда на самом деле, похороненные в вашей необъятной гробнице, вы жили только жизнью ископаемых. Но если в этой пустоте вы как-нибудь наткнетесь на момент, когда народ действительно жил, когда его сердце начинало биться по-настоящему, если вы услышите, как шумит и встает вокруг вас народная волна, — о, тогда остановитесь, размышляйте, изучайте, — ваш труд не будет потерян: вы узнаете, на что способен ваш народ в великие

¹ Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Избранные сочинения и письма. — М., 1991. — С. 33.

дни, чего он может ждать в будущем»¹. Следовательно, оценка исторического потенциала конкретного народа вариабельна. Переоценка ценности народа является фактором скачкообразного возрастания его потенциала.

Не лишним будет заметить, что «телескопических», «инопланетных» ошибок П.Я. Чаадаев (писавший свои сочинения, как известно, на французском языке) не избежал и в «высшем взгляде» на Россию. «Говорят про Россию, — писал он, — что она не принадлежит ни к Европе, ни к Азии, что это особый мир. Пусть будет так, Но надо еще доказать, что человечество, помимо двух своих сторон, определяемых словами — Запад и Восток, обладает еще третьей стороной»².

Искомое доказательство, как нам кажется, содержится в «Апологии сумасшедшего»: «Мы просто северный народ и по идеям, как и по климату, очень далеки от благоуханной долины Кашмира и священных берегов Ганга»³. Там же содержится указание на четвертую сторону света — Юг: «Некоторые из наших областей, правда, граничат с государствами Востока, но наши центры не там, не там наша жизнь, и она никогда там не будет, пока какое-нибудь планетное возмущение не сдвинет с места земную ось или новый геологический переворот опять не бросит южные организмы в полярные льды»⁴.

Правда, в тех «Отрывках и афоризмах» П.Я. Чаадаев не забывает о Севере: «К тому же из тех излучений научной мысли, которые случайно заносят на наши отдаленные прибрежья дуновения Запада, сколько сбившихся с пути, сколько застывших под леденящим

¹ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П.Я. Избранные сочинения и письма. — М., 1991. — С. 151–152.

² Чаадаев П.Я. Отрывки и афоризмы // Чаадаев П.Я. Избранные сочинения и письма. — М., 1991. — С. 174–175.

³ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего. — С. 150.

На фоне распространенного убеждения о так и не разрешенном вопросе о положении России по оси Запад—Восток исключением является следующий аналитический вывод Е.Б. Рашковского и В.Г. Хороса: «Итак, согласно трудам Чаадаева, России свойственна какая-то особая, еще не проявленная цивилизационно-культурная специфика. Она не знает ни западных, ни восточных форм концентрации духа. Географически она — между Западом и Востоком, но культурологически — она ни Запад, ни Восток, но скорее Север» (См.: Рашковский Е.Б., Хорос В.Г. Проблема «Запад — Россия — Восток» в философском наследии П.Я. Чаадаева // Восток—Запад: Исследования. Переводы. Публикации. — М., 1988. — С. 132–133).

⁴ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего. — С. 150–151.

дыханием севера»¹. Север, согласно П.Я. Чаадаеву, превращает нас в доисторический, ископаемый народ, призванный преподать какой-то великий урок отдаленным потомкам.

§ 3. Космодицея Севера П.А. Флоренского

Трудности северного образа жизни определяются, в частности, существованием вечной мерзлоты. Известный русский философ П.А. Флоренский увидел в мерзлоте, которую он длительное время изучал в БАМЛаге на Сковородинской мерзлотной станции, символ хранилища вечности.

В предисловии к лирической поэме «Оро»², первоначально названной «Орочоны» и посвященной мальчику-ороченку, П.А. Флоренский следующим образом раскрывает символику мерзлоты: «Мерзлота, как тройной символ — природы, народа и личности, таит в себе силы разрушительные и творческие. Выходя наружу, они могут стать губительными. Золото, таящееся в мерзлоте, обращается в золотой пожар, губящий достояние ороченов — тайгу мох, (пожар), разгоняющий дичь — источник их жизни. Пожары производят золотопромышленники — их погоня за золотом — источник бедствий, а потому и вырождения ороченов. Вечная мерзлота разрушает, когда ее начинают “обживать” и “освоить”. Отсюда — “не трогай мерзлоты” ороченов. Но то же — о душе. Прикрытые мерзлотой таятся в ней горечи, обиды и печальные наблюдения прошлого. Не надо копаться в ее недрах. Мерзлотная бодрость дает силу справиться с разрушающими силами хаоса. Мерзлота — это эллинизм».

Как подчеркивает московский методолог С.И. Генисаретский, мерзлота стала столь емким для о. Павла символом потому, что она способна сдерживать своими хрустальными изваяниями силы хаоса³. Но они же — источник космического порядка, если над ними — «мерзлотная бодрость», волевой Логос, сдерживающий энтропию.

¹ Чаадаев П.Я. Отрывки и афоризмы. — С. 198.

² Флоренский П. Оро. Лирическая поэма. — М., 1998.

³ Генисаретский С.И. Огонь в мерзлоте (о. Павел Флоренский о символизме мерзлоты) // Салехард 98. Российский фестиваль антропологических фильмов (23–30 авг. 1998 г.). — М., 1998. — С. 13 // <http://prometa.ru/institute/paragraph/9>.

Космизация П.А. Флоренским образа мерзлоты прослеживается в строчках:

*Хрустальный купол проступил,
Заглубев, как небосвод.
Но свод небес — не тот же ль лед?
«Оро» (VII)*

Ледяное дыхание космоса, космическая тотальность мерзлоты становятся ориентирами личности:

*Себя смиряя вновь и вновь,
Я в жилах заморозил кровь,
Благоуханье теплых роз
Замуровал в ледяной торос.
Так мысли пламенной прибой
Остыв, закован сам собой.
«Оро» (0)*

Коллеги С.И. Генисаретского по Московской методологической корпорации отмечают, что «мерзлота — это то, что вымораживает нечистые помыслы, мерзлота — это то, что лечит, останавливая боль, замораживая функционирование всех систем органической ткани... мерзлота — это и то, что может сохранять и замораживать историю»¹. Так и народы Севера воспринимаются прежде всего как «народы с их исходной, как бы остановленной, “замороженной”, оформленной историей и культурой, субъектно готовые к любому новому уровню и глубине общения. Это застывший огромный палеоэтногенофонд, способный в любой момент разморозиться, вступить во взрывную волну циркулирующего взаимопознания-понимания палеоэтноонтологических историй и запустить новую волну, новый этап этногенеза»².

Московские методологи считают возможной новую взрывную, пассионарную волну — пассионарный «разогрев». «Событие России, — пишут они, — состоит в том, чтобы на огромных, прежде всего северных, пространствах образовать бесчисленный ареал общения живых “говорящих” (разговаривающих) культур разной палеосимволической глубины и древности»³. Этот ареал — не клад-

¹ Громыко Ю.В., Зайдфудим П.Х., Крупнов Ю.В. Зачем России Север? // Громыко Ю.В. СТЫКИ—2. — М., 2001 // <http://mmk-mission.ru>.

² Громыко Ю.В., Зайдфудим П.Х., Крупнов Ю.В. Зачем России Север?

³ Громыко Ю.В., Зайдфудим П.Х., Крупнов Ю.В. Зачем России Север?

бище, а заповедник культур — сохраняет резервные, пока «заповеданные» возможности этносоциогенеза.

§ 4. Русский космизм об исторической прародине малочисленных народов Севера

Тема Севера и населяющих его коренных народов рассматривается в таком направлении отечественной философской мысли как русский космизм.

Основоположник русского космизма Н.Ф. Федоров (1828–1903) в качестве одной из конкретных мер по реализации своих идей предлагал перенести столицу Российского государства на Север, в район полуострова Рыбачий. «Для нас, — отмечал он, — отрезанных от океана, запертых в Балтийском, Черном и Японском морях, для нас есть только один выход в океан, выход в Студеном море, в никогда не замерзающих заливах Рыбачьего полуострова, в бывших владениях Троицко-Печенгского монастыря, сожженного шведами (1590 г.), основанного св. Трифоном, апостолом лопарей, на границе Западного (атлантического) океана с Северным, или, вернее, на первом, чем на последнем, потому что Рыбачий полуостров омывается Гольфстримом. Только временная морская столица-порт, как конечный пункт Владивосточной трансконтинентальной дороги, может нас избавить от англо-немецкого господства, надвигающегося на нас... Столица, перенесенная на перешеек или волоки между Мотовскою губою и Варангским заливом, имея передовой пост на мысу под 70° северной широты (на 10° севернее Петербурга и почти на 15° от Москвы), получит многообразное значение: заменит С.-Петербург, освободит Россию от западного влияния... Перемена жизни в перенесении столицы находит свое наглядное выражение. Как есть полюсы геометрические, магнитные, термические (наибольшего холода), так будет полюс социальный — полярная столица»¹.

Перенос столицы России Н.Ф. Федоров, как мы видим, мотивировал конкретными геополитическими, цивилизационными и географическими соображениями. Комментируя взгляды Н.Ф. Федорова на северную будущность России, В.Н. Демин указывает, что само по-

¹ Федоров Н.Ф. О полярной столице // Федоров Н.Ф. Собр. соч. в 4-т. — М., 1997. — Т. 4. — С. 383–385.

нятие Севера неотделимо от космистской философии Н.Ф. Федорова. Ведь Север — в первую очередь понятие космическое, поскольку связано с положением в данный момент некоторого участка поверхности Земли по отношению к плоскости орбитального движения планеты вокруг Солнца. С космической точки зрения Север располагается там, где в зените будет стоять Полярная звезда, медленно вращаться коловоротом ковши Большой и Малой Медведиц, а Солнце — ежегодно создавать полярный день и полярную ночь. Симметрично противоположные полюса неизбежно вписываются во взаимодействующие поля, связанные с другими планетами Солнечной системы, самим Солнцем и другими звездами, нашей Галактикой и другими галактиками Вселенной. Все это, как убежден В.Н. Демин, обеспечивает направленный ток космической энергии, который в наибольшей степени являет свою мощь именно в полярных областях, направленно пронизывая человека, максимально космизируя его, превращая во вселенское существо и многократно усиливая скрытые в нем творческие и иные потенции¹.

В серии своих публикаций, раскрывающих эвристический потенциал русского космизма, В.Н. Демин развивает темы северной идентичности России и легендарной Гипербореи как исторической прародины всего человечества, в том числе коренных малочисленных народов современного Севера².

Так, начиная свою книгу «Русь нордическая», он пишет: «Представить Россию без Севера — все равно, что Землю без Солнца. Русский человек (да и любой россиянин тоже) — ничто без своей северной составляющей. Показать это и доказать (в очередной раз!) — основная задача настоящей книги»³. А завершая книгу, В.Н. Демин замечает: «Главная идея настоящей книги (о чем было заявлено в самом ее начале) заключается в утверждении: Россия — не Запад и не Восток, Россия — это прежде всего Север, причем не столько в географическом смысле данного понятия, сколько в формационном, социокультурном и духовном. Именно

¹ Демин В.Н. Русь нордическая. — М., 2005. — С. 330–331.

² См., например: Демин В.Н., Селезнев В.П. К звездам быстрее света: Русский космизм вчера, сегодня, завтра. — М., 1993; Демин В.Н. Гиперборея — утро цивилизации. — М., 1997; Демин В.Н. Русь гиперборейская. — М., 2002.

³ Демин В.Н. Русь нордическая. — С. 7.

в данном смысле мы с полной на то уверенностью можем говорить о России как главной наследнице и хранительнице нордических гиперборейских традиций»¹.

В этой же работе В.Н. Демин, завершая обзор представленности гиперборейской традиции в культурах коренных малочисленных народов современного Севера, формулирует риторический вопрос: «Но разве северные народы России не гиперборейского происхождения?»². Он отыскивает интересные параллели. На его взгляд, не случайно в северном искусстве сложился настоящий культ крылатых людей. Так, стилизованные бронзовые изображения птицелюдей были найдены в разных местах Прикамского региона и Приполярного Урала. Лопари-саамы носили головные уборы — высушенные шкурки водоплавающих птиц, снятые вместе с перьями. Во время традиционных празднеств саамы, одетые в костюмы птиц, исполняли «птичий танец». Ссылаясь на Овидия, который писал об одеянии гиперборейцев — «будто бы тело у них одевается в легкие перья», — В.Н. Демин приходит к мысли о существовании в прошлом особой «перьевогой цивилизации»³.

В отношении ранней этнической истории народов Крайнего Севера В.Н. Демин разделяет устоявшееся мнение, что большинство из них мигрировало сюда из южных краев в начале новой эры. Но эти миграционные волны он считает уже возвратными. Высказывая свой собственный взгляд на эту проблему, он уточняет: «Я считаю, что, хотя протоэтнотысы перечисленных народов появились в циркумполярных областях Евразии сравнительно недавно (то есть в начале новой эры), двигались они в северном направлении по проторенным путям, тем самым, по которым некогда мигрировали в обратном направлении с севера на юг — их еще более далекие прапредки — гиперборейцы»⁴.

Таким образом, согласно В.Н. Демину, малочисленные народы современного Севера, будучи потомками гиперборейцев, в отличие от всех остальных народов обрели здесь свою историческую прародину.

¹ Демин В.Н. Русь нордическая. — С. 425.

² Демин В.Н. Русь нордическая. — С. 424.

³ См.: Демин В.Н. Шамбала — северный исток всесветной мудрости // Литературная Россия. — 1999. — № 33.

⁴ Демин В.Н. Русь нордическая. — С. 380.

§ 5. Необуддизм Н.К. Рериха об исторической миссии северных монголоидов

Методологическая установка Г.В. Лейбница на синтез, на примирение противоположностей получила развитие в идее исторической роли Севера в разрешении противоречия между Западом и Востоком на Севере. Эта мысль стала довольно шаблонной для Нового времени. «Восток и Запад, как два дракона, бросающиеся волнующимся морем, тщетно борются, чтоб завоевать драгоценный камень жизни», — приводит Н.К. Рерих слова одного из современников. Сам же он указывает: «Свет благоразумия снова пойдет от Севера. Религия разума и любви успешно сложится на Севере, Север — новое духовное средоточие духовной сущности землян. Восток и Запад сойдутся, на Севере сойдутся, религия просветления человеческого гения зиждется на трех достижениях: на разуме, любви и воле».

Все творчество Н.К. Рериха пронизано темой Севера. Он близко соприкоснулся с ним во время пребывания в декабре 1916 — апреле 1919 годов в Карелии и Финляндии. С Севером у него связаны многие стихи, повесть «Пламя», пьеса «Милосердие», около двухсот картин и этюдов¹. В повести «Пламя» он пишет следующие строки: «Вообще помни о Севере. Если кто-нибудь тебе скажет, что Север мрачен и беден, то знай, что он Севера не знает. Ту радость и бодрость, и силу, которую дает Север, вряд ли можно найти в других местах. Но подойди к Северу без предубеждения. Где найдешь такую синеву далей? Такое серебро вод? Такую звонкую медь полуночных восходов? Такое чудо северных сияний?»².

Рерих воспринимал Север как прошлое мира, и к легендарному прошлому Севера обращался он в своих картинах и литературных произведениях. Художник населяет Север различными персонажами, характерными для эпического сознания северных народов. Интерес к древностям Севера у Н.К. Рериха пробудился еще в студенческие годы. Занимаясь археологией, он имел самые тесные контак-

¹ См.: *Сойни Е.Г.* Северная страница в творческой биографии Н.К. Рериха // Россия—Индия: перспективы регионального сотрудничества. — М., 2001. См. также: *Сойни Е.Г.* Николай Рерих и Север. — Петрозаводск, 1987; *Сойни Е.* Северный лик Николая Рериха. — Самара, 2001.

² *Рерих Н.К.* Пламя // Рерих Н.К. О вечном... — М., 1994. — С. 402.

ты с кругом Петербургской палеоэтнологической школы¹. Эти интересы Н.К. Рериха получили дальнейшее развитие в Трансгималайских экспедициях.

В своих работах Н.К. Рерих большое внимание уделял фигуре так называемого «будущего героя Севера» — Гесер-хана, главного персонажа тибетской, монгольской, уйгурской, бурятской, тувинской и алтайской мифологий. Предполагалось, что его новое воплощение произойдет в северной Шамбале, где он объединит своих сотрудников и вождей, сопровождавших его в прошлой жизни.

В легендарном указе Гесера, передаваемом из поколения в поколение тибетскими ламами, говорится: «У Меня много сокровищ, но могу дать их Моему народу лишь в назначенный срок. Когда воинство Северной Шамбалы принесет копие спасения, тогда открою горные тайники, и разделите с воинством Мои сокровища поровну и живите в справедливости. Тому Моему Указу скоро поспеть над всеми пустынями. Когда золото Мое было развеяно ветрами, положил срок, когда люди Северной Шамбалы придут собирать Мое Имуущество. Тогда заготовит Мой народ мешки для богатства, и каждому дам справедливую долю... Можно найти песок золотой, можно найти драгоценные камни, но истинное богатство придет лишь с людьми Северной Шамбалы, когда придет время послать их. Так заповедано»².

Грядущее возвращение «героя Севера» предвещает будничные героизм масс Севера. Ремифологизация социума необходимо протекает в форме интеграции мифологических персонажей и субъектов массового действия. Эта мысль в художественной форме была выражена в следующих строках стихотворения А. Ахматовой «Ты, Азия, — родина родин!» (1944 г.):

*«Но близилась светлая эра
К навеки священным местам.
Где ты воспевала Гесера,
Все стали Гесерами там».*

Дальше А. Ахматова видит Азию «с оливковой веткой в руках». Этот образ, на наш взгляд, едва ли соответствует известному из эпо-

¹ См.: Мельников В.Л. Н.К. Рерих и Санкт-Петербургская палеоэтнологическая школа // Петербургский Рериховский сборник. — СПб., 1997. — Вып. I.

² Демин В.Н. Шамбала — северный исток всесветной мудрости // Литературная Россия. — 1999. — № 33.

са характеру Гесера. Поэтому возможные деяния «будущих героев Севера» вызывают не только чувство умиротворения.

§ 6. «Северный космизм» Ю. Шесталова

Излагая свои идеи, В.Н. Демин ссылается на размышления мансийского поэта Ю. Шесталова, усматривающего символический характер совпадения имени бога «Торум» и сакральных лексем «Троян», «Тур», «Тора», «Тор», «Таароа», «Тара» и пр. В этом совпадении поэт видит признак «единства землян, вышедших когда-то из ЕДИНОЙ ГИПЕРБОРЕИ»¹.

Как и Н.К. Рерих, Ю. Шесталов констатирует несходимость парных противоположностей Запада и Востока. («Запад есть Запад, Восток есть Восток, И вместе им не сойтись!» — восклицал Р. Киплинг). И далее указывает, что философское время и Востока и Запада прошло: «Невозможно дважды войти в одну и ту же реку». Отсюда он делает геософский вывод: «Время Севера наступает. Тысячелетие Севера наступает»².

В этом новом тысячелетии храмом человечества будет Северный полюс как венец Природы³. «Разве случайно отважные земляне рвутся к Северному полюсу? Пешком, на собаках, шхунах, самолетах летят плывут, идут к Северному полюсу... Тонут, замерзают, сходят с ума — но жажда достижения Северного полюса не гаснет в душе землян. Почему? Нет ли разгадки в философии манси, душа которых устремлена на Северный полюс?»⁴, — задает риторический вопрос Ю. Шесталов.

Роль Севера поэт видит в синтезе неразрешимых, несходящихся противоположностей, составляющих культурно-генетические коды западной и восточной цивилизаций:

*«Эпоха высоких энергий
Требует нового мышления —*

¹ Демин В.Н. Русь нордическая. — С. 33.

² Шесталов Ю.Н. Север и космическое видение мира на рубеже тысячелетий // Коренные малочисленные народы России на пороге XXI века: проблемы, перспективы, приоритеты: Материалы Всероссийского конгресса. — СПб., 2000. — С. 58.

³ См.: Шесталов Ю. Амулет спасения // Литературная Россия. — 2002. — 21 июня.

⁴ Шесталов Ю. Космическое видение мира на грани тысячелетий: Книга-амулет. — СПб.; Ханты-Мансийск, 2002. — С. 67.

*Мышления синтеза, а не расчленения.
Синтез науки и религий,
Интуиции и искусств —
Основа высокого знания —
Планетарного сознания».*

«Запад и Восток сойдутся на Севере, сольются, — утверждает Ю. Шесталов. — Север утолит энергетический голод земли нефтью, газом. Север утолит экологический голод земли чистым воздухом, водой, кристальным льдом. Север утолит философский голод земли спасительным понятием Севера. Душа людей Севера сохранила не только чистоту человека, природы космоса, но и энергетику просветления»¹.

Ю. Шесталов убежден, что в новом тысячелетии — тысячелетии Севера — будут править философы. Но важнее всего, с точки зрения поэта, то, что «на Севере много настоящих философов, и они должны прийти в жизнь»².

Можно сказать, что экспликация и концептуализация системной совокупности этнофилософий народов Севера рассматривается Ю. Шесталовым как фактор глобального значения.

§ 7. Север и космос — два лика одной метафизики (позиция Московской методологической корпорации)

Во втором тысячелетии России на известный вопрос П.Я. Чаадаева о том, что Россия дала миру, ответ находится легко — это Север и Космос. Возможно, в глубинных интенциях православия коренится стремление русского человека к продвижению к кромке бытия и его бескрайности. Быть русским — это значит «болеть» романтикой освоения Ближнего и Дальнего Севера и Космоса.

Представители Московской методологической корпорации доказывают, что важнейшим стратегическим ресурсом в России является тысячелетняя история и опыт освоения земель и жизни на Севере³. Но освоение космоса, как подчеркивают методологи, во многом сходно с освоением жизни в экстремальных точках земного

¹ Шесталов Ю.Н. Север и космическое видение мира... — С. 59.

² Шесталов Ю.Н. Север и космическое видение мира... — С. 59.

³ Громыко Ю.В., Зайдфудим П.Х., Крупнов Ю.В. Зачем России Север? // Громыко Ю.В. СТЫКИ—2. — М., 2001 // <http://mmk-mission.ru>.

пространства — под водой, в пустыне, под землей, на горных вершинах и на вечной мерзлоте. Опыт подобной экстрематики, использование отработанных искусственных систем жизнеобеспечения являются объективными предпосылками освоения Космоса. А в качестве субъектной предпосылки выступает душевно-телесная организация особого антропологического типа человека-испытателя, человека-первопроходца, живущего в непосредственной близости к Полярному кругу.

Люди, вступая в состязание с Севером, формируют особую душевно-телесную организацию, утверждают методологи. Подобную душевно-телесную организацию, как предполагается, имело в том числе коренное население русского и нерусского Севера. Высоко оценивая антропологический потенциал коренного населения Севера, представители Московской методологической корпорации предлагают создать этнопарки как альтернативную форму организации взаимодействия коренных народов Севера и индустриального хозяйства.

Современная цивилизация, как пишут методологи, имея громадные технологические достижения, практически никак не использует опыт коренных народов Севера. Поэтому цивилизованность очень быстро оборачивается цивилизаторским варварством. Ведь неизвестно, чья цивилизация древнее, культурнее и лучше приспособлена к жизни на Севере.

Этнопарки призваны сохранить накопленный опыт жизни в экстремальных природных условиях. Предполагается, что такая форма организации может быть связана с освоением новых нетрадиционных для данного народа профессиональных функций: управление финансами, торговля, юридическая практика и др. могут осваиваться в структуре этнопарка. Будучи открытым по отношению к окружающему миру, этнопарк должен быть центром этнических коммуникаций, зоной контакта и освоения элементов индустриально-информационной культуры, источником распространения полезных инноваций.

Глава 3

ГЕОСОФИЯ СЕВЕРА

В массиве «софийных» дисциплин определенное место занимает геософия. Последняя понимается по-разному, но преобладают две основные трактовки. Во-первых, она рассматривается как культурно-историческая геополитика, интерпретирующая возникновение, развитие и взаимодействие цивилизаций с позиций географического детерминизма, т. е. в обусловленности характера цивилизации природой ее ойкумены¹. Во-вторых, геософия трактуется как «землемудрие» — учение об умной сущности Земли. В этом случае к жанру геософии относятся идеи В.И. Вернадского о ноосфере и «Гея-гипотеза» Д. Лавлока².

Уходящее корнями в мифологему матери-Земли представление о глубокой обусловленности этносоциальных организмов местобитанием может быть конкретизировано идеями об естественно-исторической обусловленности судьбы народов, значимом воздействии характера и уровня развития естественных производительных сил на параметры воспроизводства этничности. В этом контексте известная взаимосвязь этноса и ландшафта необходимо приобретает метафизическое измерение³.

Так, еще согласно Г.В.Ф. Гегелю, «всеобщая планетарная жизнь природного духа дифференцируется в конкретные различия земли и распадается на особых природных духов, которые в целом выра-

¹ См.: *Савицкий П.Н.* Географический обзор России—Евразии // Мир Россия—Евразия. Антология. — М., 1995. — С. 227.

² См.: *Эпштейн М.* Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. — СПб., 2001. — С. 73 // http://topos.ru/veer/48/fs_sophia_disciplines.html.

³ См.: *Подорога В.А.* Метафизика ландшафта (Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX вв.) — М., 1993.

жают природу географических частей света и образуют различие рас»¹. Эти локальные духи он называет «местными духами»². Взаимодействие природных духов, присущих различным географическим частям света и находящих выражение в характере рас и народов, конституирует всемирно-исторический процесс.

В «Философии духа» Г.В.Ф. Гегель подробно характеризует различные национальные характеры и прослеживает влияние на них ландшафта. «Неизменность климата, всей совокупности свойств и особенностей страны, в которой та или иная нация имеет свое постоянное местопребывание, — считает он, — способствует неизменности ее характера»³. Указываемая взаимосвязь этноса и ландшафта прослеживается и в отношении коренных народов Крайнего Севера.

§ 1. И.Г. Гердер о «северном строении» тела и перспектива сохранения антропокультурного разнообразия Севера

Некоторые мысли в указанном направлении высказывал И.Г. Гердер. Он изначально фиксирует свою геософскую позицию, утверждая: «Мы рассматриваем сейчас Землю как сцену, на которой разворачивалась человеческая история...»⁴. Сцена не безразлична к проигрываемым на ней сценариям. «В одних местах нравы, образ жизни людей сохранялись тысячелетиями, в других они менялись под влиянием внешних причин, — писал И.Г. Гердер, — но всякий раз изменения происходили под соразмерным воздействием той земли, от которой исходило влияние, и той, на которую это влияние распространялось»⁵.

Земля — мера всего. Отсюда: «Каждая порода людей естественным образом складывается и растет лишь в подобающей ей области Земли»⁶. Кроме того: «Наши мысли, наши силы и способности, очевидно, коренятся в строении нашей Земли и не перестают изменять-

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Том III. Энциклопедия философских наук. — М., 1956. — Ч. 3. Философия духа. — С. 69.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — Ч. 3... — С. 75.

³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — Ч. 3... — С. 76.

⁴ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — М., 1977. — С. 33.

⁵ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 30.

⁶ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 42.

ся и преобразовываться до тех пор, пока не достигают возможной для нашего мира чистоты и тонкости...»¹. В итоге связь родной земли и народившегося на ней народа оказывается этногенетической: «Все чувственно воспринимающие мир, во всем строении своем приспособленные к своей земле народы столь верны почве земли, неотделимы от нее. Все устройство их тела, весь образ жизни, все радости и занятия, к которым приучены они с детства, весь кругозор их представлений — все определено климатически. Отнимите у них землю, и вы отнимите у них все»².

И.Г. Гердер иллюстрирует сформулированные положения на обширном эмпирическом материале. У народов Севера (эскимосов, лапландцев, самоедов, тунгусов, остяков) он выделяет своеобразное «северное строение» тела: «Что касается народов, живущих на побережье Ледовитого океана на широких просторах Российской империи.... Как бы ни смешались друг с другом многие из этих народов, как бы не оттеснены они были с нажитых мест, мы видим, что, несмотря на всю разницу в происхождении, иго северного строения тела как бы подмяло их под себя и приковало все к той же полярной цепи»³.

Так, под воздействием холода живые организмы буквально сжимаются. Человеческое тело «сдавливается», кровообращение «сужается»⁴. И это соразмерно другим организмам: «Если в тех краях человек отстаёт в росте, то ещё больше отстаёт растительность»⁵. Он делает также следующее замечание: «Есть острое значило бы для них казнить свое тело, склонное к внутреннему гниению, — ведь у столь многих из них отняла жизнь “бешеная вода” — водка»⁶.

Мухоморы, безусловно, менее вредны, чем водка. Этот естественный пищевой галлюциноген потребляют и олени. Поэтому изменение пищевого рациона в этом и во многих других случаях вызывает обоснованную тревогу.

¹ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 17.

² Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 175.

³ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 143.

⁴ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 141.

⁵ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 142.

⁶ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 142.

Особенностью просветительства Гердера является отказ от одностороннего рационализма и подчеркивание многообразия творческих проявлений человека и различных народов¹. Он пишет о бесконечном разнообразии природы, племен и культур, которое столь же бесконечно меняется и возрастает в эволюционном процессе. Сохранение биокультурного разнообразия, привычного и адаптированного к ландшафту образа жизни коренных народов он считает условием их самосохранения: «Если бы каждая нация продолжала жить на своем месте, нашу Землю можно было бы рассматривать как сад, где всякое растение человеческой породы цветет, как положено ему, с присущей каждому формой и естеством, одно — здесь, другое — там, где живет и всякий род живых существ, здесь — один, там — другой, всякий со свойственным ему характером и инстинктом»².

Переселения, на его взгляд, губят в конечном счете народы, а укорененность обеспечивает устойчивость существования на протяжении всей истории. В связи с этим он формулирует следующий закон: «Закон возмездия — вечный, установленный природой порядок. Чаша весов не может опуститься, чтобы другая не поднялась, — так и политическое равновесие: оно не может быть нарушено, права народов, права всего человечества не могут быть попорчены, чтобы не воспоследовала месть и чтобы нагроможденная безмерность не рухнула вниз с тем более страшным шумом и грохотом»³.

Стабильность существования коренных народов Крайнего Севера, с точки зрения введенного критерия, выглядит проблематичной. И.Г. Гердер по отношению ко многим народам отмечает привязанность к исторической родине, относительную изолированность местообитания благодаря изрезанности ландшафта. На этом фоне исключением выглядит Северная Азия: «Северная Азия, отделенная от Южной высокою стеною гор, и сложилась иначе, однако и здесь, при всем различии народов, существует все же одна и та же основа всего. Татария, самая огромная площадь ровной земли, кишит народами самого разного происхождения, и, однако, все они стоят примерно на одной ступени развития: они не разделены морями, и все они бурлят и кипят на одной-единственной наклоненной

¹ Гердер И.Г. // Философский энциклопедический словарь. — М., 1983. — С. 110.

² Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 345.

³ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 408.

к северу плоскости»¹. Таким образом, Северная Азия, согласно И.Г. Гердеру, представляет собой территорию интенсивно протекающих этносоциальных процессов, миграции и миксации населяющих ее народов, быстро протекающего этногенеза.

С точки зрения современной теории сохранения биоразнообразия исторические перспективы выживания коренных малочисленных народов Севера выглядят неоднозначно. С одной стороны, в условиях глобальных кризисов биосферы сменяются в первую очередь широко распространенные формы жизни. Необходимый же уровень биоразнообразия поддерживается за счет возрастания количества новых широко распространяющихся видов-специалистов и более старых видов-генералистов². С другой стороны, чтобы избежать исчезновения, коренным малочисленным народам Севера необходимо предотвратить, определяющих подверженность вымиранию, действие критических факторов:

- узости ареала обитания;
- представленности одной или несколькими популяциями;
- небольших размеров популяций, тенденции к постепенному уменьшению размеров популяций;
- низкой плотности популяций;
- способа жизнеобеспечения, требующего больших ареалов природопользования;
- низкой способности к расселению;
- необходимости сезонной миграции между местообитаниями, необходимыми для прохождения всего жизненного цикла;
- низкого генетического разнообразия;
- узкой экологической специализации;
- адаптированности к стабильным средам;
- традиции образования постоянных или временных агрегаций³.

Биокультурное разнообразие находится, следовательно, не столько в статическом, сколько в динамическом равновесии. Эта

¹ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 32.

² См.: Старобогатов Я.И., Левченко В.Ф.. Возрастание биоразнообразия как основной путь эволюции экосистем // <http://www.spb.ecology.net.ru/entry/biodiversity>; Николаев Б. Будущее эвенков // Илин. Республиканская газета коренных малочисленных народов Севера РС(Я). — 2001. — 13 марта.

³ См.: Примаков Р. Основы сохранения биоразнообразия. — М., 2002.

закономерность нашла отражение в принятой ЮНЕСКО «Всеобщей декларации о культурном разнообразии». Статья 1 «Культурное разнообразие как общее достояние человечества» провозглашает: «Формы культуры изменяются во времени и пространстве. Это культурное разнообразие проявляется в неповторимости и многообразии особенностей, присущих группам и сообществам, составляющим человечество. Будучи источником обменов, новаторства и творчества, культурное разнообразие так же необходимо для человечества, как биоразнообразие для живой природы. В этом смысле оно является общим достоянием человечества и должно быть признано и закреплено в интересах нынешнего и будущих поколений»¹.

Сохранение биокультурного разнообразия является предпосылкой его развития. Признанием этого фундаментального обстоятельства является, на наш взгляд, содержащееся в «Конвенции о биологическом разнообразии»² указание на желательность обеспечения уважения, сохранения и поддержания знаний, нововведений и практики коренных и местных общин, которые имеют значение для сохранения и устойчивого использования биологического разнообразия, а также их более широкого применения с одобрения и при участии носителей таких знаний, совместного пользования на справедливой основе вытекающими выгодами.

§ 2. Эволюционизм Г. Спенсера о факторах общественного прогресса на низших стадиях общественного развития

Ядром синтетической философии Г. Спенсера является эволюционизм, т. е. учение об общемировом прогрессе, протекающем на основе множества мельчайших изменений, дифференциации однородного и интеграции разнородного в связные совокупности. Эволюционный процесс продолжается до достижения равновесия, но непрерывное перераспределение материи и движения в мире стимулируют разложение организованных совокупностей и создают материал для последующей эволюции.

¹ Всеобщая декларация о культурном разнообразии // <http://ifap.ru/ofdocs/culture.htm>.

² Конвенция о биологическом разнообразии // <http://www.un.org/russian/document/convents/biodiv.htm>.

Основоположения своего учения Г. Спенсер применяет и для оценки изменений в жизни первобытных народов, соприкасающихся с цивилизацией. Так, например, он замечает: «Духовная и телесная организации, приспособленные для дикой жизни, должны лишь постепенно приспосабливаться для оседлой жизни. Внезапные переходы от дикой жизни к жизни цивилизованной — фатальны. Дикари Парагвая, которых хотели сразу привести к промышленной жизни, начали страдать бесплодием. Правильный труд ненавистен дикарю; предусмотрительность, свойственная более высокоразвитой жизни, приобретается лишь постепенно»¹.

Вместе с тем в общественной организации племен, ведущих присваивающее хозяйство, он усматривает внутренние предпосылки общественного прогресса. Одним из таких факторов является общественное разделение труда, возникающее в том числе и под влиянием географических условий. «Уже на самых низших стадиях общественного развития замечается разделение занятия под влиянием этих условий. Так, остяки делятся на две группы: охотники и рыболовы; рыболовы живут на берегу Оби, а охотники в других частях территории»², — пишет Г. Спенсер.

Разделение труда создает условия для общественного прогресса, но разделение территориальных групп сдерживает социальную интеграцию. Он констатирует следующий факт: «Обитатели пустынь, так же как и обитатели горных местностей, нелегко спланиваются: легкость, с которой можно спастись от преследования, соединенная со способностью жить в безлюдных областях, сильно мешает социальной субординации»³.

В контексте универсального эволюционизма Г. Спенсера развитие коренных малочисленных народов Севера представляется неизбежностью. Множество малозаметных разнонаправленных мельчайших изменений составляют бытие архаических социумов, для которых не характерно застойное существование.

Так, в специальном исследовании по проблеме соотношения традиций и инноваций Г.П. Харючи приходит к следующему выводу: «Ненецкая культура, как и любая другая, испытывает потреб-

¹ Спенсер Г. Синтетическая философия. — Киев, 1997. — С. 393.

² Спенсер Г. Синтетическая философия. — С. 394.

³ Спенсер Г. Синтетическая философия. — С. 254.

ность в инновациях, благодаря которым она повышает эффективность своей основной функции — адаптации к природной и социальной среде. У ненцев исследуемого периода фиксируются три основных трансформации культуры — спонтанная, стимулированная и заимствованная. Немаловажным фактором введения инноваций была и остается тяга к новому, что выражается в быстром внедрении новых орудий труда, продуктов питания, в замене традиционных материалов новыми»¹.

Традиционализм коренных народов Севера является, безусловно, относительным. Природное человеческое любопытство, миграции, межэтнические контакты, диффузия достижений культуры неизбежно трансформируют общественную жизнь. Например, в силу действия табу на упоминание имен уничтоженных предметов практически полное обновление словаря языка локальной группы могло происходить в течение нескольких десятков лет. При этом этноязыковая общность не считала, что сменила язык². Таким образом, эволюционные изменения, будучи незаметными и безболезненными, могут приводить к качественной трансформации культуры.

§ 3. Анархизм Л.И. Мечникова и концепт солидарности в оценке исторических перспектив коренных малочисленных народов Севера

Известный ученый-географ Л.И. Мечников по своим философским взглядам был анархистом. Он был близок к П.А. Кропоткину, а предисловие к его труду «Цивилизация и великие исторические реки» написал известный французский географ и тоже анархист Э. Реклю.

По своему философскому содержанию анархизм позиционируется отрицательно — утверждением «безначальности» мира и «безначалия» в нем. В этом отношении анархизм противопоставляет себя любому «архизму» в его природной, материалистической или духовной, идеалистической ипостаси. В XIX в. анархическую философскую традицию объединяло скептическое отношение к эмпиризму позити-

¹ Харючи Г.П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса. — Томск, 2001. — С. 199.

² См.: Степанов Ю.С. Основы общего языкознания. — М., 1975. — С. 168.

вистской философии, органицизму и эволюционизму в понимании общественной жизни с их гиперболизацией закона борьбы за существование¹. «Не будем забывать, — писал Л.И. Мечников, — что последнее слово самой жестокой войны — это *мир*»².

В анархической картине мира развитие совершается в солидарном взаимодействии бесчисленных сил. «Истинные, творческие силы, создающие глубокие изменения на поверхности нашей планеты, — это дождевые капли, ручьи, звонкие и прозрачные потоки, воздушные течения, непрерывные и постоянные колебания температуры, смена тепла и холода — одним, словом, целый легион агентов, которые своей незаметной, но непрерывной и продолжительной деятельностью разрушают гранитные утесы и создают, откладывая песчинку за песчинкой, целые острова и даже огромные материки»³, — писал Л.И. Мечников. Социальный прогресс, как убежден автор, находится в обратном отношении к степени насилия, принуждения и власти, но в прямом отношении к «степени развития свободы и самосознания, или *безвластия, анархии*»⁴. Рост сознательной, свободной солидарности людей, совместно творящих историю, Л.И. Мечников рассматривал как решающий критерий прогресса.

На ранних стадиях исторической эволюции, согласно Л.И. Мечникову, преобладают «подневольные» и «подчиненные» союзы, первые из которых основаны на принуждении, а вторые — на вынужденном разделении труда. Современный исторический период исследователем характеризуется как этап распространения европейской цивилизации, стремящейся «стать универсальной, проникнуть во все, даже глухие уголки земного шара и заглушить все местные различия»⁵. Вместе с тем, по его мнению, она не всесильна, и ей остаются неподвластными многие народы.

В качестве примера Л.И. Мечников приводит папуасов Новой Гвинеи, а также племена туземцев, «живущих в самых первобытных условиях и ведущих самый ужасный образ жизни» в Австр-

¹ Критическому анализу учения Г. Спенсера специально посвящена статья: Мечников Л.И. Школа борьбы в социологии // Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки; Статьи. — М., 1995.

² Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. — С. 270.

³ Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. — С. 236.

⁴ Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. — С. 236.

⁵ Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. — С. 284.

ралии рядом с цветущими и вполне европейскими городами. Он говорит и том, что «североамериканские краснокожие индейцы продолжают оставаться кочующими охотниками в самых недрах американской цивилизации, правда, не особенно утонченной, но по крепости и своей интенсивности превосходящей даже европейскую»¹. Таким образом, констатируется поразительная устойчивость ряда аборигенных племен, которые сохраняют первобытный образ жизни даже в условиях полного господства промышленной цивилизации. Под влиянием резкого контраста между соседствующими современным и первобытным образами жизни возникает впечатление, что аборигенные группы находятся в «естественном состоянии», вне истории и за пределами цивилизации.

В то же время Л.И. Мечников отстаивает точку зрения, в соответствии с которой «народов природы» в строгом смысле этого слова не существует: «Самые отсталые племена, стоящие на наиболее низкой ступени развития, все же обладают некоторыми зачатками культуры; они успели еще с начала четвертичного периода, а может быть, и раньше, худо ли, хорошо ли приспособиться к окружающей среде, успели приобрести, хотя бы и в слабой степени, разумную власть над своими инстинктами и над природой, одержать большие победы над космическими силами, сумели превратить себе на пользу то или иное растение, научились приручать животных и почти всюду пользуются огнем»². Он отмечает также наличие языка, элементарного политического и семейного строя, они, наконец, владеют хотя и примитивным, но все-таки членораздельным языком. На этом основании Л.И. Мечников не считает возможным исключать примитивные народы из числа «исторических»: «Все это скромное культурное “имущество” является наследием многих поколений, оно составляет сумму приобретенных благ; народ, обладающий этими благами, уже имеет свою историю, правда неписаную, а следовательно, имеет право на причисление себя к семье цивилизованных народов»³. С другой стороны, по его мнению, и современные общества нельзя признать в полной мере цивилизованными: «Варварство мы видим всюду; нет ни од-

¹ Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. — С. 285.

² Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. — С. 287–288.

³ Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. — С. 233.

ного человеческого общества, как бы оно высоко ни стояло по своему культурному развитию, которое было бы вполне свободно от всех пережитков варварства и дикарства»¹.

В целом Л.И. Мечников считает вопрос о границах варварства и цивилизации пока неразрешимым. Он высказывает также предположение, что это вопрос, возможно, не настолько существенный, как это иногда представляется. Поскольку в «природе развитие никогда не идет по прямой линии», то «между англичанином, например, и новозеландским маори, между дикарем африканского племени батеке и самым просвещенным чиновником Бельгийского Конго существует не только разница, при помощи которой мы отличаем “цивилизацию” от “варварства”, но существуют наравне с этим и другие различия, которые затемняют вопрос и усложняют дело». Из-за наличия множества звеньев, форм и оттенков исторического развития, как констатирует Л.И. Мечников, «мы в своих наблюдениях подпадаем все более и более случайности и под влияние наших субъективных симпатий и тенденций, окончательно делающих нашу оценку недоказательной, противоречивой и произвольной»².

В историософском плане в качестве несомненных критериев и признаков прогресса Л.И. Мечников все же признает «усовершенствование техники» и «нарастание общечеловеческой солидарности». С точки зрения этих критериев он выделяет «народы-счастливыцы» и «исторические народы». На долю последних выпал «тяжкий, очень часто кровавый труд ... ради пользы неизвестного будущего»³. Великие исторические реки, стали на его взгляд, географическими стимулами сознательной самоорганизации народов.

Вместе с тем цивилизационный потенциал крупных рек различен. Так, «зачатки цивилизации, возникшие на берегах великих рек, оканчивающихся в ледяных пустынях арктической области, не могли нормальным путем развиваться в следующую, вторую, морскую стадию...». Правда, как уточняет он, в бассейнах этих рек никакой цивилизации не было: «...околополярные области совершенно непригодны для развития и образования мощных человеческих кол-

¹ Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. — С. 233.

² Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. — С. 234.

³ Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. — С. 288.

лективов»¹. Амур, Енисей в верхнем своем течении и Ангара, наоборот, слишком благоприятствовали человеку и вследствие этого, по мнению Л.И. Мечникова, оказались непригодными для развития и прогресса цивилизации².

В дальнейшем Л.И. Мечников не исключает возможности развития цивилизации на данных территориях. Он пишет: «Наконец, новейшие путешествия Норденшельда вдоль северных берегов Сибири и восточных берегов Азии показывают, что культурная ценность Северного Полярного океана отнюдь не равняется нулю, как это полагали раньше»³. В данном случае может действовать эффект «распространения цивилизации». Так, «калмыки из русских степей, тунгусы Сибири, мандшу с берегов Амура и Уссури, жители Фунцзяня и Кантона, имеют единый корень и происходят из одного и того же центра — из области *“Ста семей”*»⁴.

Оценивая перспективы коренных народов в условиях распространения культуры великих цивилизаций, Л.И. Мечников оспаривает выдвинутый социал-дарвинизмом «неумолимый закон борьбы», в силу которого низшие расы неизбежно должны вымирать при каждом соприкосновении своем с более цивилизованными народами⁵. Для него это всего лишь одна из множества тенденций в развитии межэтнических отношений. Там, где «цивилизаторы являются менее кровожадными, или по другим каким-нибудь обстоятельствам, или между низшею и высшею расами установились не охотничьи и не прямо воинственные отношения, туземцы будут более или менее благоденствовать не только в тесном соседстве с этими культурными расами, но даже под игом этих рас»⁶. В качестве примера Л.И. Мечников указывает на то, что «якуты и буряты Восточной Сибири не только не обнаруживают никакой склонности к такому вымиранию, но даже довольно значительно увеличиваются в числе»⁷.

¹ Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. — С. 273.

² Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. — С. 357.

³ Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. — С. 336.

⁴ Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. — С. 425.

⁵ Мечников Л.И. Школа борьбы в социологии // Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки; Статьи. — М., 1995. — С. 161.

⁶ Мечников Л.И. Школа борьбы в социологии. — С. 161.

⁷ Мечников Л.И. Школа борьбы в социологии. — С. 161.

Л.И. Мечников считает, что как между животными, так и между людьми, стоящими на очень различных ступенях культурного и антропологического развития, могут складываться различные типы отношений, не исчерпывающиеся типом «хищник — жертва». Он указывает на возможность возникновения конкурентных отношений, отношений кооперации, отношений нейтрализма. Так, иногда колонизаторы «находят для себя выгоднее предоставлять этим туземцам такие производительные поприща, которые для самих себя они считают слишком низменными»¹.

В исторической судьбе аборигенов Сибири большое значение имели отношения конкуренции: «Так исчезли, например, с лица земли целые десятки охотничьих племен Сибири вследствие того только, что русские охотники, гораздо лучше вооруженные, истребляли их дичь и тем заставляли их углубляться в такие тущобы, где существование их становилось невозможным по сотне самых разнообразных причин»². Такие отношения Л.И. Мечников находит тождественными «с теми отношениями, которые очень часто встречаются в растительном и животном царстве, где особи, не пожирающие друг друга, но черпающие свое питание из одной общей среды, находятся между собою во взаимодействии, очень удовлетворительно объясняемом дарвиновским законом борьбы: особи более алчные так основательно высасывают из среды все пригодные им элементы, что для менее счастливых соперников уже и не остается ничего»³.

Л.И. Мечников обращает внимание на роль хозяйственно-культурного типа этноса, как правило, специализированного на потреблении конкретного природного ресурса: «Вся жизнь эскимоса, все моменты его отдыха и труда отмечены, так сказать, общением с китообразными животными полярных морей. Тунгусы руководствуются в своих переселениях чутьем своих оленей»⁴. В рамках традиционного природопользования истощение биоресурсов действительно необходимо влечет за собой трансформацию способа воспроизводства этноса, не исключая исчезновения последнего.

¹ Мечников Л.И. Школа борьбы в социологии. — С. 162–163.

² Мечников Л.И. Школа борьбы в социологии. — С. 162.

³ Мечников Л.И. Школа борьбы в социологии. — С. 162.

⁴ Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. — С. 281.

Для описания межэтнических взаимодействий в этносфере Л.И. Мечников, очевидно, использует известную в экологии типологию межпопуляционных взаимодействий, включающую отношения нейтрализма, хищничества, конкуренции, паразитизма, комменсализма и аменсализма, протокооперации и мутуализма¹. Отношения между пришлым и коренным населением могут, таким образом, складываться многовариантно.

Отрицательные взаимодействия в межпопуляционных отношениях преобладают чаще всего там, где контакт между популяциями установился недавно или когда в экосистеме произошли значительные или внезапные, возможно, временные изменения. Общеэкологической закономерностью является то, что при синхронной эволюции под давлением естественного отбора степень отрицательного влияния в стабильной экосистеме уменьшается. В рамках действия этой закономерности для коренных малочисленных народов Севера представляется возможным как сохранение традиционных экологических ниш, так и включение в более перспективные взаимодействия.

В философии анархизма солидарность рассматривается как главный критерий и путь органической эволюции и общественного прогресса. «Но будем ли мы изучать историю “малых” или “великих” наций, мы всюду натолкнемся на факт, что только благодаря солидарности, свободному объединению усилий совершается прогресс»², — писал Э. Реклю. Поступательная солидаризация сообществ достигается вначале на основе внешнего принудительного объединения и формирования в этих рамках субординированных союзов и группировок, а затем в силу свободного договора на основе общности интересов, личных наклонностей и сознательного стремления.

На современном этапе общественного развития коренные малочисленные народы Севера выходят из периода солидаризации на внешней основе — в составе «подневольных объединений» и «подчиненных группировок и союзов». Для них открывается историческая возможность солидарной самоорганизации в составе «свободных объединений». Наступление этого этапа Л.И. Мечников связывал с воплощением в жизнь принципов знаменитой «Декларации прав человека и гражданина», т. е. свободы, равенства и братства.

¹ Одум Ю. Основы экологии. — М., 1975. — С. 273–276.

² Реклю Э. Предисловие // Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. — С. 230.

§ 4. Почвенничество, теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского о роли коренных малочисленных народов Севера в эволюции этносферы

Труд Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» обычно воспринимается и интерпретируется в двух аспектах — абстрактно-теоретическом и конкретно-эмпирическом. В абстрактно-теоретическом аспекте объектом анализа является его философия истории и, прежде всего, теория культурно-исторических типов¹. В конкретно-эмпирическом аспекте особый интерес исследователей вызывают характеристика отдельных народов и оценка их исторических перспектив². Выделенные аспекты анализа взаимосвязаны, поскольку состоятельность концепции оценивается по ее эвристическому потенциалу, возможностям системно ассимилировать тот эмпирический материал, который привлекается для ее обоснования. Соответственно, ограниченность, неполнота используемого эмпирического материала не позволяют в полной мере реализовать методологические возможности теоретической конструкции, вследствие чего неизбежными становятся системные «сбои», ошибки, проявляющиеся в недостаточно обоснованных исторических оценках и прогнозах, за что Н.Я. Данилевский неоднократно подвергался критике.

Наиболее впечатляющей особенностью картины человеческой истории, которую изображает Н.Я. Данилевский в труде «Россия и Европа», является масштабное многоуровневое видение всемирно-исторического процесса. Для нас достаточно привычным и естественным является философско-историческое мышление в категориях цивилизаций, государств, отдельных народов и выдающихся личностей. Сложившиеся теоретические модели обычно замыкают научное рассуждение в пределах одного из уровней абстракции, допуская включение в предмет анализа отдельных вертикальных связей между уровнями разного порядка (например, при обсуждении роли личности в истории), но объемное видение конкретной целостности многоуровневого, «многоэтажного» движения истории остается за пределами разрешающей способности концептуальных

¹ См., например: *Бажов С.И.* Философия истории Н.Я. Данилевского. — М., 1997; *Султанов К.Ф.* Социальная философия Н.Я. Данилевского. — СПб., 2001.

² См., например: *Балуев Б.П.* Споры о судьбах России: Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». — М., 2001.

схем. Поэтому мега-, макро- и микроуровни исторического процесса каждый в отдельности представим, но вкупе они слабо соотносимы, почему и вызывают большой интерес представителей самых разных гуманитарных наук подходы к охвату исторического материала, предлагаемые Ф. Броделем и другими исследователями французской исторической школы «Анналов».

Историософия Н.Я. Данилевского представляет собой одну из ранних попыток понять многоуровневый, многоосновный характер детерминации исторического процесса. Главным методологическим средством описания вертикальных связей стал для него концепт «почвы», вошедший в широкий оборот в «докучаевскую» эпоху естественнонаучного мышления. Тогда же в России приобрело популярность и почвенничество — литературно-философское направление, представлявшее консервативную форму философского романтизма. Для социально-философской рефлексии романтизма одним из базисных было представление о «национальной почве», а нация осмыслялась как исходный принцип философствования. Для русского почвенничества, как отмечает В.В. Зеньковский, были характерны вера в «грунт» («почву», «народ»), культ «почвы» как бесконечно глубокой непосредственности¹.

Вместе с тем понятие почвы имело и концептуальное значение. Так, для А.А. Григорьева, представлявшего окружающий мир как «жизнь», выделение «почвы» является способом объективного исследования жизненных процессов: «Но этот кипящий океан жизни оставляет постепенные отсадки своего кипения в прошедшем, — и в прошедшем, т. е. в отсадках этих мы и можем уловлять органические законы совершившихся жизненных процессов. Больше еще: имеем право и возможность, уловивши в отсадках процессов несколько повторившихся не раз законов, умозаключать о возможности их нового повторения, хотя, конечно, в совершенно новых, неведомых нам формах. Затем, так как отсадки могут быть разбиты на известные категории — и так как каждая категория жизненных процессов может быть названа известным именем, — это имя, составляющее, так сказать, душу процесса, становится для нас на степень

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х т. — Ростов-на-Дону, 1999. — Т. 1. — С. 464.

силы жизненной, породившей и руководившей этот процесс. Вместе с тем, рассматривая один за другим эти различные, как пласты, лежащие перед нами в осадках процессы, мы не можем не видеть между ними преемственной логической связи, не можем, одним словом, не дойти до органического созерцания»¹. Представление о «почве», как мы видим, позволяет А.А. Григорьеву зафиксировать гетерохронную целостность протекавших некогда процессов.

Н.Я. Данилевский прибегает к метафоре почвы для описания исторической преемственности цивилизаций. Отличая «уединенные» цивилизации от «преемственных», специфику последних он видит в том, что плоды их деятельности передаются «как материалы для питания или как удобрение (то есть обогащение разными усвояемыми, ассимилируемыми веществами) той почвы, на которой должен был развиваться последующий тип»². Именно так, полагает Н.Я. Данилевский, Египет и Финикия действовали на Грецию, Греция — на Рим, а Рим и Греция — на германо-романскую Европу.

В отношении использованной Н.Я. Данилевским метафоры почвы нельзя сказать, что она обнаружила новый мир, как говорили тогда о почвоведении В.В. Докучаева, открывшего царство природы, соединявшее живой и неживой мир. Но эта метафора положила начало новым измерениям всемирно-исторического процесса. В мире человечества, сравниваемого Н.Я. Данилевским со структурой Солнечной системы, которая имеет не только планеты, но и кометы, и метеориты, и иные формы космической материи, он выделил несколько типов этнических образований³.

Во-первых, это «великие племена», конституированные в осуществляющий «положительную деятельность» самобытный культурно-исторический тип (цивилизацию).

Во-вторых, «временно появляющиеся феномены» (гунны, монголы, турки), которые, «совершив свой разрушительный подвиг, помогши испустить дух борющимся со смертью цивилизациям и разнеся

¹Григорьев А.А. Парадоксы органической критики (письма к Ф.М. Достоевскому). Письмо первое. Органический взгляд // Авдеева Л.Р. Русские мыслители: Ап.А. Григорьев, Н.Я. Данилевский, Н.Н. Страхов. — М., 1992. — С. 144.

²Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. — М., 1991. — С. 88.

³Данилевский Н.Я. Россия и Европа... — С. 88–90.

их остатки, скрываются в прежнее ничтожество». Н.Я. Данилевский называет эти народы «отрицательными деятелями человечества».

В-третьих, это племена, не имевшие «ни положительной, ни отрицательной исторической роли», но служившие чужим целям в качестве этнографического материала, «как бы неорганическим веществом», входящим в состав главных культурно-исторических типов. Иногда нисходят на эту ступень, согласно Н.Я. Данилевскому, отмершие и разложившиеся культурно-исторические типы.

Н.Я. Данилевский признает историческую относительность бытия конкретного народа в той или иной исторической роли. Вместе с тем на каждом этапе всемирно-исторического процесса бытие народа в одной из этих ролей оказывается неизбежным.

Таким образом, в модели Н.Я. Данилевского всемирно-исторический процесс актуально (в синхронии) предстает как взаимодействие народов, выступающих в качестве положительных и отрицательных деятелей человечества. Остальные племена и народы составляют бездеятельный этнографический материал, рассматриваются как внешнее условие и ресурс, обеспечивающие функционирование указанных деятелей.

Обратим внимание на то, что в своей работе Н.Я. Данилевский дает подробную характеристику только одного структурного элемента предложенной модели — положительных деятелей, которые определены как специфические культурно-исторические типы и соотнесены с самобытными цивилизациями. На этом основании и принято говорить о его теории культурно-исторических типов.

Важно также отметить, что из всех культурно-исторических типов объектом исследования стали лишь Европа и Россия, и даже не собственно эти типы, а только отношения между ними. Систематически романо-германский и славянский типы по каким-либо теоретически обоснованным стандартным параметрам так и не были охарактеризованы. Подобная центрация исследовательского сознания ведет к возможности появления систематических ошибок, которые, впрочем, не должны рассматриваться как основание для дискредитации подхода в целом. Общим механизмом преодоления смысловых искажений, вносимых эффектом центрации, выступает процесс децентрации.

Как представляется, эвристический потенциал философско-исторической концепции Н.Я. Данилевского не ограничивается только теорией культурно-исторических типов. Более того, интерпретация всемирной истории только как взаимодействия цивилизаций (или культурно-исторических типов) с позиций его историософии является существенным упрощением. Положительные «деятели» исторически несамодостаточны и необходимо должны быть соотнесены, по крайней мере, с отрицательными «деятелями». Только при этом условии взгляд на всемирную историю будет модельно сбалансированным. Соответственно, в рамках историософии Н.Я. Данилевского концептуально возможной представляется и теория «бичей Божиих», т. е. отрицательных исторических «деятелей». В этом направлении на конкретно-эмпирическом уровне исследования активно вели, как известно, евразийцы.

Ведущие субъекты всемирно-исторического процесса (т. е. его «великие деятели») поглощают, ассимилируют и используют окружающую этническую среду, произрастая в ней и отмирая в нее. В этом процессе «великие деятели» тождественны внешнему этнографическому материалу, возникая из него и исчезая в нем. Бытие в роли субстрата оказывается одной из закономерных фаз в метаморфозах этногенеза любого субъекта.

Этнографическое состояние Н.Я. Данилевский рассматривает как необходимый и важнейший период в развитии каждого племени. В этот период, как пишет он, «закладываются те особенности в складе ума, чувства и воли, которые составляют всю оригинальность племени, налагают на него печать особого типа общечеловеческого развития и дают ему способность к самобытной деятельности»¹. Племенные особенности выражаются в языке, в мифическом мировоззрении, в эпических преданиях, в основных формах быта. В период цивилизации эти особенности племени достигают своего расцвета и предела в развитии.

В племенной период народы, согласно Н.Я. Данилевскому, обладают «значительною гибкостью, мягкостью организма»². Они легко вступают в междетнические соединения, либо смешиваясь,

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа... — С. 107.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа... — С. 223.

либо включаясь в более многочисленные племена. Таким образом, в этнографическом состоянии наблюдается непрерывный и протекающий с высокой скоростью этнический круговорот, смешивающий большие и малые племена.

Для того чтобы племя стало культурно-историческим, утверждает Н.Я. Данилевский, оно должно, сначала потерять «большей или меньшей частью первобытную племенную независимость (племенную волю в той или в другой форме)», а далее освободиться от этой зависимости и заменить «утраченную древнюю волю правильной свободой»¹. Зависимость, какой бы тяжелой она ни была, исследователь считает благодетельной для народа, так как она позволяет преодолеть «племенную необузданную волю», приучает подчинять личную волю общей цели, дисциплинировать волю, «делая ее гибкою, готовою на всякий подвиг», в том числе и по свержению этой зависимости². Н.Я. Данилевский полагает, что только те народы, которые прошли школу исторической дисциплины и аскезы различных форм зависимости (рабства, данничества, феодализма), способны отстоять государственную самостоятельность, необходимую для культурно-исторического развития. Впрочем, на его взгляд, и владычество над другими народами, требующее постоянного подчинения частной воли общей для его сохранения, также содействует самоорганизации племени.

Кроме государственно организованных великих племен в этносфере существуют, как указывает Н.Я. Данилевский, многочисленные племена (финские, татарские, самоедские, остяцкие, а также баски и кельты), которые «предназначены к тому, чтобы сливаться постепенно и нечувствительно с той исторической народностью, среди которой они рассеяны, ассимилироваться ею и служить к увеличению разнообразия ее исторических проявлений»³. Эти «племенные недоростки», как убежден Н.Я. Данилевский, «составляют лишь материал, которым верховная национальность может распоряжаться по своему произволу»⁴. Данные племена не нуждаются

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа... — С. 112.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа... — С. 233.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа... — С. 26–27.

⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа... — С. 346.

в собственной государственности, «ибо, не имея ее в сознании, они и потребности в ней не чувствуют, и даже чувствовать не могут».

Подобную точку зрения А.П. Гудыма справедливо оценивает как выражение великодержавной, имперской национальной политики в отношении малочисленных народов¹. Но основание такого взгляда она усматривает не столько в личной идейно-политической позиции Н.Я. Данилевского, сколько в общей логике теории локальных цивилизаций, не допускающей иных исторических перспектив для «нецивилизованных» народов.

Думается, что здесь проблема не столько в общей логике цивилизационного подхода вообще, или теории культурно-исторических типов в частности. Локальная цивилизация всегда сосуществует с «варварской» периферией, а в рамках глобальной этнолингвистической непрерывности отдельные культурно-исторические типы соединены и пронизаны множеством этнокультурных групп и контактов.

Так, когда Н.Я. Данилевский обсуждает вопрос о возможности государственного самоопределения этнических групп, входящих в состав России, он допускает, что при слабости России, усилении ее зависимости от других великих держав эти этносы естественным образом могут изменить свою геополитическую ориентацию и стать спутниками, тяготеющими к иному культурно-историческому типу. Так, «порождаются те молодая Армения, молодая Грузия, о которых мы недавно услышали, а, может быть, народятся и молодая Мордва, молодая Чувашия, молодая Якутия, молодая Юкагрия, о которых не отчаиваемся еще услышать»².

Данный исторический вариант развития представляется Н.Я. Данилевскому тем более вероятным, что европейская общественность отчетливо дифференцирует и даже противопоставляет коренные народы пришлому русскому населению. «Прочтите отзывы путешественников, пользующихся очень большой популярностью за границей, — говорит Н.Я. Данилевский, — вы увидите в них симпатию к самоедам, корякам, якутам, татарам, к кому угодно, только не к русскому народу»³. Симпатии Европы к коренным народам Сибири серьезно беспокоят его, так он видит в них «подземную работу»,

¹ См.: Гудыма А.П. Социально-философские основы стратегии устойчивого развития малочисленных народов Севера. — Екатеринбург, 2000. — С. 92.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа... — С. 278.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа... — С. 52.

поощряющую крайний партикуляризм и угрожающую целостности государства.

Таким образом, можно заметить, что учение Н.Я. Данилевского содержит различные оценки будущего коренных народов Сибири — от ненасильственного поглощения «племенных недоростков» русскоязычным массивом до образования «молодой Якутии» или «молодой Юкагирии». Примечательно, что второй вариант развития событий учение Н.Я. Данилевского предусматривает как необходимое условие грядущей смены культурно-исторических типов.

Обоснованному выбору оптимистического варианта развития коренных народов Сибири способствует общий дух почвенничества, в котором высоко оценивается культуuroобразующая роль «почвы». Так, еще А.И. Герцен в цикле статей «Концы и начала» возлагал особые надежды на плодородный этнографический материал: «История представляет нам *на самом деле* схваченную, не осевшую, оседающую формацию, хранящую в памяти своей главные фазы развития и их переливы. Одни части рода человеческого достигли соответствующей формы и победили, так сказать, историю; другие в разгаре деятельности и борьбы творят ее; третьи, как недавно обсохнувшее дно моря, готовы для всяких семян, для всяких посевов и всем дают неистощимую, тучную почву»¹.

Как подчеркивает Н.Я. Данилевский, во всемирной истории не раз случалось так, что на руинах древних цивилизаций варвары полупервобытной периферии формировали новые культурно-исторические типы. Приведя многочисленные исторические примеры, он резюмирует: «Итак, древняя область персов, Македония, страна парфян, Астурия, Суздаль и Москва, Пьемонт, Бранденбург, Пруссия — страны, сохранившие еще свою племенную этнографическую энергию в то время, когда области, заселенные ранее их развившимися и вступившими на деятельное политическое и культурное поприще братьями (Мидия, Греция, Персидская монархия, Испания, Юго-Западная Русь, Италия, Средняя и Западная Германия), уже потеряли свою политическую силу или подпали под власть иноплеменников, или владели бессильное существование, — яви-

¹ Герцен А. И. Концы и начала // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти томах. — М., 1959. — Т. XVI. — С. 173.

лись восстановителями, возобновителями исторической жизни этих раньше начавших жить братьев»¹.

Народы варварской периферии Н.Я. Данилевский называет «хранителями запаса сил своего племени». Возможность активного включения этих народов во всемирно-исторический процесс определяется, как доказывает он, особым историческим законом — «законом сохранения запаса исторических сил». Достигшие более высокой степени культуры народы он сравнивает со скороспелыми первоцветами, родившимися из находящегося в исторической подпочве этнографического тела. «Между тем остальная часть племени, под охранительным покровом могучей природы (лесов, степей, горных хребтов) продолжает вести свою тихую, по большей части еще племенную, этнографическую жизнь, не расточая, а все еще скопляя элементы будущей силы. Расположившись на границах области распространения своего племени, эта запасная часть его часто вливает свою кровь, свою жизнь, свой дух в чуждые инородческие племена, в соседстве и даже вперемежку с которыми оно живет, мало-помалу уподобляет их себе и таким образом составляет обширный запас сил, как бы политический и культурный резерв, который в свое время явится на выручку своих аванпостов, когда в них станет иссякать внутренний источник жизни или сломят их внешние бури»². Роль новых положительных исторических деятелей обычно играли периферийные племена, сохранившие еще нравственную силу и свою племенную этнографическую энергию.

Таким образом, племена, не имевшие «ни положительной, ни отрицательной исторической роли», могут быть не только «неорганическим веществом» всемирной истории. Они составляют ее исторический запас, культурный резерв, вовлекающийся в борьбу по мере исчерпания потенциала основных прежде игроков. В синхронии эти народы могут выглядеть пассивными объектами, опосредствующими взаимодействия ведущих культурно-исторических типов. Но в диахронии очень часто они оказываются сторонними наблюдателями, находящимися как бы на скамейке запасных, но при необходимости незамедлительно совершающими ротацию этни-

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа... — С. 440.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа... — С. 437.

ческих элит. Такое повсеместно происходящее обновление социальных организмов составляет, по мнению Н.Я. Данилевского, род этнографической аксиомы.

Объективным основанием для замены этнического субстрата и конституирования на этом основании качественно новых культурно-исторических типов является ограниченность конкретных форм социального прогресса. «Таким образом, усложнение, нераздельное с совершенствованием, кладет необходимый предел существенному прогрессу в той отрасли человеческого ведения (или вообще человеческой деятельности), на которую в течение долгого времени было обращено внимание, — в том направлении, на которое преимущественно употреблялись усилия. Дабы поступательное движение вообще не прекратилось в жизни всего человечества, необходимо, чтобы, дойдя в одном направлении до известной степени совершенства, началось оно с новой точки исхода и шло по другому пути, т. е. надо чтобы вступили на поприще деятельности другие психические особенности, другой склад ума, чувств и воли, которыми обладают только народы другого культурно-исторического типа. Прогресс, как мы сказали выше, состоит не в том, чтобы идти все в одном направлении (в таком случае он скоро бы прекратился), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях. Поэтому ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтоб она представляла высшую точку развития, в сравнении с ее предшественницами или современницами, во всех сторонах развития»¹.

Конкретные особенности отдельного этноса определяют его поступательное движение в определенном направлении, но тем самым и ограничивают его. Локальный предел снимается тем, что развитие продолжается нелинейно — с новой исходной точки и по другому пути. Соответственно, чтобы «культурородная сила не иссякла в человеческом роде вообще, необходимо, чтобы носителями ее являлись новые деятели, новые племена с иным психическим строем»².

Разнообразие этнографической среды и дополнительных по отношению друг к другу культурно-исторических типов позво-

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа... — С. 109.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа... — С. 426.

ляет обеспечить разновременное и разноместное (т. е. разнотипное) выражение «разнообразных сторон, особенностей и направлений жизненной деятельности, лежащих виртуально (в возможности, *in potentia*) в идее человечества, и часто несовместимых как в одном человеке, так и в одном культурно-историческом типе развития»¹.

Позитивная историческая деятельность «варваров периферии» ведет, согласно Н.Я. Данилевскому, к поглощению прежнего ведущего культурно-исторического типа, к этнообразованию на новой исторической основе. На примере США он показывает, что принципиально новая самобытная цивилизация может возникать в рамках исторически предшествующего языкового (англосаксонского) типа. Ассимиляция различных этнических групп на англосаксонской основе порождает внутреннее разнообразие цивилизации.

Автор убежден: «цивилизация разнообразнее и богаче, чем разнообразнее, независимее составные элементы, т. е. народности, входящие в образование типа»². Разнообразие состава — это одно из условий полноты жизни и развития культурно-исторических типов. В этом случае непрерывность прогресса может обеспечиваться за счет смены этнокультурных лидеров в составе соответствующей культурно-исторической системы.

Возникающий вследствие этого национальный вопрос разрешаться может, на его взгляд, по-разному. При существенном различии языков он считает целесообразным федеративное устройство государства, а при единстве языков — унитарное.

Заметим, что мировой опыт показал возможность образования различных государств-наций на основе одного языка (например, арабский или англоязычный миры). Взаимодействие мировых языков (как и мировых религий) с локальными этническими субстратами не блокировало процессы этногенеза, а создало для них новое основание и оформление.

Применительно к анализу перспектив развития коренных малочисленных народов из теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского следует, что:

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа... — С. 116.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа... — С. 101.

- 1) возможно исторически длительное существование этих народов в составе ведущего культурно-исторического типа;
- 2) существование коренных малочисленных народов в составе этого типа обеспечивает его внутреннее разнообразие и выступает предпосылкой его прогресса;
- 3) коренные малочисленные народы имеют возможность сохранить этническую самобытность и обеспечить национальное возрождение, используя язык ведущей этнической общности в качестве родного;
- 4) коренные малочисленные народы в зависимости от своей «нравственной силы» и «этнографической энергии» способны оказывать стимулирующее влияние на развитие человечества, в том числе путем образования нового культурно-исторического типа;
- 5) для выживания и возрождения коренных малочисленных народов наиболее важным представляется эффективное раскрытие накопленного этнокультурного потенциала, тех особенностей этнического типа, которые расширяют культурное разнообразие человечества.

Чтобы реализовать указанные возможности, аборигены Севера располагают определенным историческим опытом. Как говорилось выше, согласно Н.Я. Данилевскому, для становления племени в качестве культурно-исторического оно должно сначала потерять первобытную племенную независимость, пройти школу исторической дисциплины и аскезы в рамках тех или иных форм зависимости, а также дисциплинировать волю и научиться подчинять ее общей цели.

Характеризуя исторический путь народов Севера, Ф.С. Донской отмечает: «Коренные малочисленные народы России не знали ни рабства, ни крепостничества. Это обстоятельство способствовало развитию у этих народов самосознания и свободолюбия»¹. Вместе с тем следует заметить, что они все-таки пребывали в определенной зависимости, «знали» данничество и в специфической форме — феодализм. Поэтому можно считать, что народы Севера прошли школу исторической дисциплины и выработали определенные элементы коллективной самоорганизованности.

¹ Донской Ф.С. Присоединение Азиатского Севера и Дальнего Востока к русскому государству и интеграция коренных малочисленных народов в общероссийскую культуру // Интеграция коренных малочисленных народов Сибирского Севера и Дальнего Востока в общероссийскую культуру. — Якутск, 2003. — С. 23.

§ 5. Геософия евразийства о месторазвитии коренных народов Севера в мировой культуре

Евразийцы не выделяют коренные малочисленные народы Севера из всей целокупности этнокультурного массива Евразии. Последняя же понимается не столько как материк, сколько как «многонародная личность» в совокупности с ее физическим окружением.

Н.С. Трубецкой дает следующую этнографическую характеристику Евразии: «Население этой части света неоднородно и принадлежит к различным расам. Между русским, с одной стороны, и бурятом или самоедом — с другой, различие очень велико. Но характерно, что между этими крайними точками существует целая непрерывная цепь промежуточных переходных звеньев. В отношении внешнего антропологического типа лица и строения тела нет резкой разницы между великорусом и мордвином или зырянником; но от зырянника и мордвина опять-таки нет резкого перехода к черемису или вотяку; по типу волжско-камские финны (мордва, вотяки, черемисы) близко сходны с волжскими тюрками (чуваши, татарами, мешеряками); татарский тип так же постепенно переходит к типу башкир и киргизов, от которых путем таких же постепенных переходов приходим к типу собственно монголов, калмыков и бурят. Таким образом, вся Евразия в вышеупомянутом смысле этого слова представляет собой географически и антропологически некое единое целое»¹.

Из фундаментального факта антропогеографической непрерывности Евразии Н.С. Трубецкой, как мы видим, делает вывод об ее цельности. Что же это означает?

Во-первых, самодостаточность Евразии, обусловленную ее исчерпывающим внутренним разнообразием.

Во-вторых, географическую возможность и историческую необходимость государственного объединения Евразии².

Более подробно необходимость геополитической интеграции Евразии обосновывает П.Н. Савицкий: «Природа евразийского мира минимально благоприятна для разного рода “сепаратизмов” — будь то политических, культурных или экономических. “Мозаически-дроб-

¹ Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Трубецкой Н.С. История, культура. Язык. — М., 1995 — С. 214.

² Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана... — С. 214.

ное” строение Европы и Азии содействует возникновению небольших замкнутых, обособленных мирков. Здесь есть материальные предпосылки для существования малых государств, особых для каждого города или провинции культурных укладов, экономических областей, обладающих большим хозяйственным разнообразием на узком пространстве. Совсем иное дело в Евразии. Широко выкроенная сфера “флагоподобного” расположения зон не содействует ничему подобному. Бесконечные равнины приучают к широте горизонта, к размаху геополитических комбинаций. В пределах степей, передвигаясь по суше, в пределах лесов — по воде многочисленных здесь рек и озер, человек находился тут в постоянной миграции, непрерывно меняя свое место обитания. Этнические и культурные элементы пребывали в интенсивном взаимодействии, скрещивании и перемешивании. В Европе и Азии временами бывало возможно жить только интересами своей колокольни. В Евразии, если это и удастся, то в историческом смысле на чрезвычайно короткий срок. На севере Евразии имеются сотни тысяч кв. км лесов, среди которых нет ни одного гектара пашни. Как прожить обитателям этих пространств без соприкосновения с более южными областями? На юге на не меньших просторах расстилаются степи, пригодные для скотоводства, а отчасти и для земледелия, при том, однако, что на пространстве многих тысяч кв. км здесь нет ни одного дерева. Как прожить населению этих областей без хозяйственного взаимодействия с севером? Природа Евразии в гораздо большей степени подсказывает людям необходимость политического, культурного и экономического объединения, чем мы наблюдаем то в Европе и Азии. Недаром именно в рамках евразийских степей и пустынь существовал такой “унифицированный” во многих отношениях уклад, как быт кочевников — на всем пространстве его бытования: от Венгрии до Маньчжурии и на всем протяжении истории — от скифов до современных монголов. Недаром в просторах Евразии рождались такие великие политические объединительные попытки, как скифская, гуннская, монгольская (XIII–XIV вв.) и др. Эти попытки охватывали не только степь и пустыню, но и лежащую к северу от них лесную зону и более южную область “горного окаймления” Евразии»¹.

¹ Савицкий П.Н. Географические и геополитические основы евразийства // Савицкий П.Н. Континент Евразия. — М., 1997. — С. 301–302.

Сам процесс государственного объединения, безусловно, имеет противоречивый характер. Н.С. Трубецкой обращает внимание, что правительство России «готово было всюду проводить насильственную ассимиляцию и культурно обезличивать вновь присоединенные области»¹. Вместе с тем стихийный процесс перемешивания народов и культур реализовывал, в конечном счете, те ценностные ориентации, которые определялись объективными историко-географическими условиями Евразии.

Это выражалось в следующих процессах:

- в доминировании ценности миксации, смешивания культур: «в новоприсоединенных областях сами собой вырабатывались особые смешанные бытовые типы»²;
- «братание племен Евразии» как специфическая форма государственного строительства³;
- снятие антропологического отчуждения путем соединения разных племен Евразии в одну общую семью, что заставляет «каждого из них смотреть на русскую государственность как на свою собственную, родную»⁴;
- вследствие периодической «глубокой перепашки всего социального организма нации, поднявшей наверх те слои, которые прежде были внизу»⁵, образуются источники постоянной энергетической подпитки, формирующей стационарные конвекционные потоки народонаселения, типичные для Евразии.

Все это, как полагает Н.С. Трубецкой, является основанием «для целой радуги родственных друг другу евразийских культур»⁶.

Внутренне единство евразийской культуры базируется, по его мнению, на «туранском» этнопсихологическом типе. Поясняя термин «туранский», он пишет: «Под именем “туранских”, или “ура-ло-алтайских”, народов разумеют следующие пять групп народов:

¹ Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана... — С. 262.

² Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана... — С. 262.

³ «Недаром над Евразией веет дух своеобразного “братства народов”, имеющий свои корни в вековых соприкосновениях и культурных слияниях народов различных рас — от германской (крымские готы) и славянской до тунгусско-маньчжурской, через звенья финских, турецких, монгольских народов», — писал П.Н. Савицкий (См.: Савицкий П.Н. Географические и геополитические основы евразийства. — С. 302.)

⁴ Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана... — С. 262.

⁵ Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана... — С. 262.

⁶ Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана... — С. 262.

Народы угро-финские, которые по признакам языкового родства подразделяются на западных финнов (эстов, карелов, собственно финнов и ряд мелких племен), лопарей в Швеции, Норвегии, северной Финляндии и в России (на Кольском полуострове), мордву, черемисов, пермских финнов (зырян и вотяков) и угров (мадьяр или венгерцев в Венгрии и Трансильвании и “обских угров”, т. е. вогулов и остяков в северо-западной Сибири); к той же группе угро-финских народов принадлежали и вымершие (точнее, вполне обрусевшие) древние племена: меря (по языку родственная черемисам), весь (по языку западнофинское племя), мурома и мещера, упоминаемые русскими летописями.

Самоеды, делившиеся на несколько племен, ныне почти вымершие и сохранившиеся лишь в незначительном количестве в Архангельской губернии и северо-западной Сибири.

Тюрки, к которым принадлежат турки-османы, разные татары (крымские, казанские, азербайджанские, тобольские и т. д.), мещеряки, тептяри, балкарцы (карачаевцы, урусбиевцы и проч.), кумыки, башкиры, киргизы-кайсаки, кара-киргизы, туркмены, сарты, узбеки, алтайцы, якуты, чуваша и целый ряд древних исчезнувших народов, из которых наиболее известными являются хазары, болгары (волжско-камские и “аспаруховы”), половцы (иначе, куманы, или кипчаки), уйгуры и проч.

Монголы, к которым принадлежат в пределах России калмыки и буряты, а за ее пределами — собственно монголы в Монголии.

Маньчжуры, к которым, кроме собственно маньчжуров, принадлежат еще гольды и тунгусы (ныне почти поголовно вымершие или обрусевшие)»¹.

Наиболее ярко туранский психический облик выступает, по Н.С. Трубецкому, у тюрков, духовный мир которых в нормальном состоянии характеризуется состоянием устойчивого равновесия, душевной ясностью и спокойствием, простыми и симметричными схемами мышления, отсутствием разлада между мыслью и внешней действительностью. Отсюда — культурная устойчивость и сила туранского типа, установка на культурно-историческую преемственность и экономию национальных сил.

¹ Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н.С. История, культура. Язык. — С. 142.

По мнению Н.С. Трубецкого, монголы отличаются от тюрков более резким, а угрофинны — более слабым проявлением всех типических черт туранской психологии.

В результате анализа лингвистического материала Н.С. Трубецкой приходит к следующим выводам об особенностях психики угрофиннов: 1) меньшая последовательность, допускающая множество исключений; 2) большее разнообразие и дивергентность; 3) отсутствие всякого размаха, стесненность; 4) слабость оказываемого духовного влияния во внешних контактах, но сильная духовная восприимчивость («непрерывное заимствование отовсюду»¹); 5) относительно сильное взаимовлияние внутри угро-финнского мира.

Социокультурное значимое своеобразие культуры отдельных угро-финских племен Н.С. Трубецкой видит, во-первых, в том, что, «раз позаимствовав у данного народа какой-нибудь элемент культуры, угрофинны сохраняют этот элемент в более древнем, архаическом виде, чем тот вид, в котором этот элемент сохраняется у его первоначального носителя...»²; и, во-вторых, в том, что «угрофинны синтезируют элементы, заимствованные из нескольких разнородных культур»³.

Н.С. Трубецкой настаивает на единстве туранского этнопсихологического типа, «по отношению к которому этнопсихологический тип тюркский, монгольский и угро-финский являются оттенками или вариантами»⁴. Это означает, что тот вариант туранского типа, который репрезентируется племенами угрофиннов, а также сходными с ними другими коренными малочисленными народами Евразии, специализируется — с точки зрения информационного метаболизма — на хранении и накоплении полученной из различных источников информации, что создает предпосылки для ее творческого синтеза.

Этот вывод об информационной специализации туранских народов, относимый и к коренным малочисленным народам Севера, представляет интерес в связи с отмеченным П.Н. Савицким северным градиентом миграции центров мировой культуры.

¹ Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания. — С. 153.

² Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания. — С. 153.

³ Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания. — С. 153.

⁴ Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания. — С. 154.

Формулируя «культурно-климатическую» концепцию миграции культуры в направлении «полюсов холода», находящихся в глубине Северной Америки и «Евразии», П.Н. Савицкий указывает на следующую эмпирически фиксируемую тенденцию: «Культурные сосредоточия западной части “старого света” располагались: до 1000 г. до Р. Х. — в областях со средними годовыми температурами около + 20 °С и выше; от 1000 г. до Р. Х. до эпохи Р. Х. — в областях со средними годовыми температурами около + 15 °С и выше; от эпохи Р. Х. до 1000 г. по Р. Х. в областях со средними годовыми температурами — около + 10 °С и выше; от 1000 г. по Р. Х. и до настоящего времени в областях со средними годовыми температурами около + 5 °С и выше»¹. П.Н. Савицкий считает резонным предположить, что в третьем тысячелетии по Р. Х., продолжая в том же темпе, как в прошлом, свое движение навстречу холоду, культурные сосредоточия мира передвинутся в сторону климатических зон со средними годовыми около 0°².

П.Н. Савицкий оговаривается, что не приписывает этой схеме процесса географически-культурных перемещений характера безусловной точности, что тенденцию такой эволюции он устанавливает всецело эмпирически и что он не ставит себе задачи дать причинное ее истолкование. Но, проводя аналогию с эволюцией органического мира, предлагает считать холод определяющим фактором эволюции: «Он обуславливает видоизменения органического мира. Не увлекает ли он в свои пределы и человеческую культуру, в ее напряженнейших проявлениях? А рано или поздно не прикончит ли ледяным своим прикосновением существование и органического мира, и человеческой культуры?... Тема, дающая пищу для фантазии...»³.

Выявляемая П.Н. Савицким закономерность, в соответствии с которой «более “поздние” культуры рождаются во все более холодных странах», дает основания для оптимистического прогноза в отношении исторических перспектив циркумполярных культур. Переживаемое в настоящее время глобальное потепление создает для этого необходимую ресурсную базу.

¹ Савицкий П.Н. Миграция культуры // Савицкий П.Н. Континент Евразия. — С. 374.

² Савицкий П.Н. Миграция культуры. — С. 377.

³ Савицкий П.Н. Миграция культуры. — С. 376.

§ 6. Персистентность малочисленных народов Севера в этнофилософии Л.Н. Гумилева

По своим философским взглядам Л.Н. Гумилев был евразийцем. Среди круга философских источников евразийцев наибольший интерес у него вызывали идеи К.Н. Леонтьева. На вопрос В. Огрызко «Кто из философов Вам ближе?», исследователь ответил: «Константин Леонтьев. Мне близка правильность его высказываний по поводу исторических процессов»¹.

Этнофилософия Л.Н. Гумилева рассматривает коренные малочисленные народы Севера как пример реликтовых этносов, переживших самих себя и находящихся в завершающей, мемориальной фазе². Он их называет персистентными, т. е. статичными. Для них характерны застойность и упрощенность этносистемы. Эти народы находятся в состоянии гомеостаза с окружающей средой, являясь завершающей составной частью биоценоза³.

Применительно к обским уграм Л.Н. Гумилев указывает, что манси и ханты (вогулы и остяки) — это реликты некогда могучего этноса Сыбир (или Сибир), в среднегреческом произношении — савир, в древнерусском — север, северяне, которых еще в XVII в. называли «севрюки». Фаза подъема в этногенезе этих народов приходится, согласно Л.Н. Гумилеву, на III в. н.э., когда южносибирские и приуральские финно-угры были организованы в Угорское Северное государство, расположенное на окраине лесной зоны, примерно около современного Омска. Миграция угров, самодийцев и лопарей на север произошла вследствие великой засухи III в., а также, возможно, вследствие военного разгрома предками аваров. Угро-самодийцы обрели новую родину, заменив собой древние циркумполярные этносы, от которых сохранился только один реликт — кеты. Кроме того, они вступили в симбиоз с местным финским субстратом, образовав бинарные этнические системы, включающие два компонента: финский — древний и угорский — пришлый (напри-

¹ Гумилев Л.Н. «Искать то, что верно» (Беседу вел Вячеслав Огрызко) // Гумилев Л.Н. Чтобы свеча не погасла: Сборник эссе, интервью, стихотворений, переводов. — М., 2003. — С. 49.

² Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. — Л., 1990. — С. 119.

³ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли... — С. 196.

мер, мордва: эрзя — финны, мокша — угры; мари: горные черемисы — финны, луговые — угры).

Группу коренных малочисленных народов Севера объединяет, согласно Л.Н. Гумилеву, общая географическая судьба: большинство из них — мигранты, переселенцы, вынужденные реадaptироваться к новому для них ландшафту. «Родиной северных народов, исходной родиной, была цветущая евразийская степь, окаймленная непроходимой сибирской тайгой»¹, — утверждал он. Предки эскимосов, по его мнению, были родом из Микронезии. Критерий общности географической судьбы позволял ему относить к северным народам и русские старожильческие группы: казаков на Колыме, староверов, русско-сибирских метисов.

С точки зрения К.П. Иванова, ученика и последователя Л.Н. Гумилева, сибирские охотники и оленеводы: самоеды (ненцы), ханты, манси, нганасаны, селькупы, тунгусы (эвенки и эвены), юкагиры, коряки, чукчи — представляют еще недавно самостоятельный *циркумполярный суперэтнос*. Его отделяла от России невидимая граница распространения вечной мерзлоты. К северу от нее, в зональные ландшафты тайги и тундры, русская земледельческая культура не проникала. Зато на смену травяному покрову здесь приходят ягельники — экологическая ниша северного оленя, домашнего и дикого, с которыми неразрывно связано существование северных народов².

Эти народы образуют верхнее, завершающее звено экосистемы и находятся в своеобразной конкуренции с крупными хищниками (волк, медведь). Они брали от природы ее избытки, берегли ее фонды и любили ее. В гомеостатичных этносах, как считает Л.Н. Гумилев, сокращается патриотизм — жертвенная любовь к традициям далекого прошлого, но его заменяет «натализм» — любовь к родной природе. Их уносит поток природного этногенеза, и остающиеся тихие индивидуумы следуют императиву: «Будь сам собой доволен. Живи и не мешай другим, соблюдай все законы, и мы тебя вообще не тронем». В гомеостатическом обществе жить можно, жить легко.

¹ Гумилев Л.Н., Окладников А.П. Феномен культуры малых народов Севера // Гумилев Л.Н. Чтобы свеча не погасла: Сборник эссе, интервью, стихотворений, переводов. — М., 2003. — С. 367.

² Иванов К.П. Проблемы этнической географии. — СПб., 1998 // <http://gumilevica/kulichku/ru/IKP/ipk.110.htm>.

Это, можно сказать, возвращение утраченного рая, которого никогда не было, заключает Л.Н. Гумилев. Так, ирокезы из воинов превратились в музейные экспонаты.

Рассматривая этносы как процессы, Л.Н. Гумилев констатирует, что все они смертны и имеют право на смерть¹. Вместе с тем гомеостатическая система имеет начало — затухание первичного пассионарного толчка, но не имеет естественного конца. Ее будущее многовариантно и определяется как соотношением его пассионарности с пассионарностью контрагентов, так и возможностью этногенетических трансформаций.

Поэтому, отвечая на вопрос, нужно ли охранять реликтовые культуры и как это сделать, Л.Н. Гумилев оговаривает два возможных варианта политики.

Во-первых, он считает необходимым охранять этносы и ареалы их обитания: «...Я предлагаю поддерживать все правительственные мероприятия по охране природы, а тем самым и северных народов»². С данной точки зрения Л.Н. Гумилев считает целесообразным организацию резерваций. «Надо народности Севера беречь. Они заслуживают того, чтобы создать для них заповедные зоны, куда приезжее население пускали бы только по пропускам»³, — отмечает он.

Во-вторых, он не исключает эволюционной перспективности культурной ассимиляции, продолжающей на новом витке этногенеза. «Все сказанное не означает, что этносы Севера приближаются к “конечной” цели своего развития, — пишет Л.Н. Гумилев. — У этногенеза всегда более сложная дорога, и сколько раз было, что этногенные процессы “перетасовывают” и новые системные связи живых представителей старого этноса. И сколько раз волны событий (а сегодня у нас, в нашей стране такое заботливое, уважительное отношение к народам, живущим в трудных природных условиях) возносили “традиционные” этносы на новый виток этнического и социального развития»⁴.

¹ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли... — С. 121.

² Гумилев Л.Н., Окладников А.П. Феномен культуры малых народов Севера. — С. 373.

³ Гумилев Л.Н. «Искать то, что верно» (Беседу вел Вячеслав Огрызко). — С. 42.

⁴ Гумилев Л.Н., Окладников А.П. Феномен культуры малых народов Севера. — С. 373.

Более основательно изучением положения коренных малочисленных народов Севера занимались ученики и последователи Л.Н. Гумилева. Наглядное подтверждение идей о реликтовых этносах они нашли во время экспедиций НИИ географии Ленинградского государственного университета на Обский Север в 1987–1988 гг. Свои впечатления от встреч с ханты и манси К.П. Иванов и Ю.В. Громов описывают так: «Это были самые настоящие люди фазы гомеостаза по Л. Н. Гумилеву: нерешительные, молчаливые и беззащитные перед железным натиском газонефтяного добывающего комплекса, лишаящего их родовых охотничьих угодий и пастбищ, и перед Госпланом, настойчиво призывающим коренных охотников и оленеводов отказываться от “отсталого” кочевого образа жизни»¹.

На основе теории Л.Н. Гумилева К.П. Иванов и С.А. Хрущев сформулировали следующие оценки и положения политики в отношении малочисленных народов Севера России:

«1) малочисленные народы Севера России — это гомеостатические этносы, неустойчивые и слабо резистентные к внешним воздействиям. Такие мероприятия как советизация, коллективизация, перевод на оседлость и сселение, обучение детей в интернатах включили механизмы необратимой дезадаптации, ставящей под угрозу не только потерю этнической самобытности, но и само существование народов Севера;

2) народы Севера как персистентные этносы находятся в конечной, а не в начальной фазе этногенеза. Степень их адаптации к неустойчивым и малопродуктивным биоценозам Севера настолько велика, что позволяет им в них существовать без усовершенствования орудий труда и оружия. Поэтому применение к народам Севера понятий традиционной этнографии “дикость” и “примитив” просто неуместно;

3) безусловный отказ от политики тотального госпатернализма. Народам Севера надо самим решать степень нашего экономического и культурного вмешательства;

4) отказ от директивной опеки не означает полного устранения государства от решения проблем малочисленных народов Севера. Важными направлениями для государственной деятельности здесь

¹ Иванов К.П., Громов Ю.В. Этногеографическое исследование субпассионарности у народов Севера // География и хозяйство.— Л., 1991. — Вып. 4: Районы проживания малочисленных народов Севера.

являются обеспечение нормального функционирования социальной инфраструктуры и транспорта, контрольно-охранительная деятельность, посредничество при согласовании интересов коренного населения и предприятий, ведущих эксплуатацию природных ресурсов, мониторинг и охрана окружающей среды, особенно в зонах интенсивного промышленного освоения;

5) этноценозы малочисленных народов Севера — это сложнокомпонентная системная целостность “этнос-ландшафт”, в которой единство системообразующих связей и соответствующий им характер традиционного природопользования полагают активную координацию мер, направленных как на сохранение природной среды обитания (“кормящих” ландшафтов), так и на достижение устойчивого этнодемографического и социального развития этнических популяций»¹.

В качестве первоочередных практических шагов на основе сформулированных положений К.П. Иванов и С.А. Хрущев предлагают следующие:

- сохранение оставшихся кочевых популяций народов Севера на основе разработки и реализации программ развития кочевого образа жизни для каждого северного этноса в отдельности;
- совмещение сроков обучения детей с каждым конкретным кочевым хозяйственным циклом, развитие кочевых начальных школ и семейного образования;
- использование естественно идущей метисации среди северных популяций для их омоложения;
- скорейшее определение и выделение зон традиционного природопользования для народов Севера.

Соглашаясь со многими, хотя и не со всеми, положениями Л.Н. Гумилева и его последователей относительно современного положения коренных народов Севера, вряд ли можно однозначно признать идею о реликтовости соответствующих этносов. Применительно к данной группе народов специалистами высказывается мнение, что большая их часть характеризуется сочетанием глубокой древности корневых оснований культурно-антропологического типа, с одной стороны,

¹ Иванов К.П., Хрущев С.А. Значение теории Л.Н. Гумилева для изучения малочисленных народов Севера России // Сборник тезисов 2-х Гумилевских чтений. — СПб., 1998 // <http://kuluchki.com/~gumilev/GW/gw228/htm>.

и исторической молодости консолидированных этнических общностей — с другой. Вступление этих народов в завершающую фазу этногенеза отстоит от наших дней не далее, чем на глубину 150 лет¹.

О продолжающемся процессе этногенеза народов Севера писал в свое время М.А. Сергеев. В качестве новых образований он рассматривал этнографические группы «яранов», «камчадалов», «марковцев», «индигирщиков», «омоков». Процессы этногенеза, на его взгляд, могли бы в перспективе привести к образованию и других «национальных меньшинств»².

Учитывая данные факты, а также то, что многие коренные народы Севера образовались на основе племенных субстратов только в советский период и в значительной степени представляют собой продукт этнолингвистического строительства, не совсем точно видеть в коренных малочисленных народах Севера реликтовые этносы. Сегодня часть из них являют этнические новообразования различной степени жизнеспособности, находящиеся в начальной фазе этногенеза.

¹ См., например: *Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации.* — Иркутск, 2002.

² *Сергеев М.А. Некапиталистический путь развития малых народов Севера.* — М., 1955. — С. 527–528.

Глава 4

«СЕВЕРНЫЕ ВАРВАРЫ» И СЕВЕРНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

В историософии традиционных обществ богатый, цивилизованный Юг противопоставлялся бедному, суровому Северу. Сегодня мы наблюдаем инверсию этого социокультурного архетипа и не всегда обращаем внимание на ряд известных исторических фактов, свидетельствующих о роли «северных варваров» в возникновении и развитии многих цивилизаций Юга.

Последние время от времени разлагались в изобилии, праздности и роскоши, и только вторжения с Севера реанимировали и стимулировали цивилизационный процесс. Парадоксальным образом «северные варвары» оказывались носителями цивилизации и гарантами цивилизованности. Активно обсуждаемая в настоящее время идея северной цивилизации¹ должна поэтому рассматриваться не только как предвосхищение перспективного геополитического проекта, но и как рефлексия вклада северных варваров в мировой цивилизационный процесс.

§ 1. Природа «северных варваров» в конфуцианской доктрине мироустройства

Довольно острой проблема отношений с северными варварами — хунну (сюнну) — была для Древнего Китая. Китайская геополитика

¹ См.: Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Идея северной цивилизации: онтологизация дискурса // Северный регион: наука, образование, культура. Научный и культурно-просветительский журнал. — Сургут, 2004. — № 2. См. также: I конгресс «Северная цивилизация: становление, проблемы, перспективы» // 60 параллель. — Сургут, 2004. — № 3. — Специальный выпуск — приложение.

литическая мысль, опираясь на общие представления о мироустройстве, разрабатывала различные пути решения этой проблемы¹.

Географическая картина мира в Китае выстраивается на основе натурфилософских представлений о пяти стихиях, условно занимающих четыре стороны света и центр. Север интерпретируется как сторона света, принадлежащая стихии *инь*. На севере расположена «высочайшая древность», «древняя страна заходящей предрассветной Луны», «Темная старина» (Монголия). Это район вечной мерзлоты и кладбищ динозавров.

Ханьская мысль представляла собой район обитания сюнну как район *инь*. В одном из докладов трону Хань о войнах с сюннами Чао Цо (205–154 гг. до н.э.) говорил: «Ведь земля [варваров] ху и мо является местом скопления инь, “там кора деревьев в три цуня толщиной, а толщина льда в шесть чи”. [Варвары] едят мясо и пьют кобылье молоко. Люди этого народа имеют частный рисунок кожи, птицы покрыты густым пухом и перьями, а звери — [густой] шерстью. По своей природе они могут переносить холод»².

Мировоззрение Чао Цо является, по оценке Е.А. Торчинова, синкретическим легистско-конфуцианским³. Представления конфуцианцев о природе «северных варваров» излагал также китайский историк I в. Бань Гу.

Распространенным мнением во время, когда жил Бань Гу, было следующее утверждение, которое приводит он: «Северная страна — это [район] старшего *инь*, поэтому [тамошние варвары] низки и жадны»⁴. Человеческие качества северных варваров, согласно конфуцианской доктрине, определялись господствующей в районе их проживания стихией мироздания. Бань Гу следующим образом излагает результаты конфуцианской дискуссии 79 г.: «Восточная страна света — [это район] младшего *ян*, [тамошних варваров] легко духовно преобразить... Северная страна света — [это район]

¹ См.: *Китай и соседи в древности и средневековье*. — М., 1970.

² Бань Гу. «Хань шу» (фрагмент главы 49). Жизнеописание Чао Цо // Торчинов Е.А. Доклады Чао Цо о сюнну // Страны и народы Востока. — М., 2005. — Вып. XXXII: Дальний Восток. Кн. 4. Проблемы географии и внешней политики в «Истории Хань» Бань Гу: Исследования и переводы. — С. 401.

³ См.: Торчинов Е.А. Доклады Чао Цо о сюнну. — С. 384.

⁴ Цит. по: Кроль Ю.Л. Отношение империи и сюнну глазами Бань Гу // Страны и народы Востока... — Вып. XXXII... — С. 192.

старшего *инь*, отсюда низость и жадность [тамошних варваров], поэтому мало [возможностей] и трудно духовно преобразить их»¹. Бань Гу также писал: «Варвары от [восточных] *и* до [северных] *ди* по сравнению с [населением] государства центра [живут] в отдаленном районе и [имеют другие обычаи, они не рождены гармоничными дыханиями (*ци*) центра, не являются [людьми], которых обряды и чувство долга в состоянии преобразить духовно, поэтому [наш царь] не относится к ним как к подданным»².

Местоположение варваров определялось их пребыванием в так называемых «внешних» землях, отделенных от «внутренних» земель неодолимыми естественными преградами в виде гор и пустынь. Из пространственной отдаленности варваров вытекали определенные принципы внешней политики по отношению к ним. «Обладающий устройтельной силою *дэ* император преобразжал ею жителей “внутренних” и “внешних” округов, добиваясь, чтобы *ян* в их природе превалировало над *инь*, “нравственные инстинкты” — над “чувствами”, но далее на пути распространения влияния *ян* стояли естественные преграды, мешавшие этому влиянию проникнуть к жителям “внешних земель”, где жили варвары; следуя своей природе, где преобладало *инь*, те нападали на Китай, встречали укрепленную границу и получали военный отпор, соответствующий началу *инь*; но если они приходили с добром, с выражением покорности, то им отвечали добром»³, — пишет Ю.Л. Кроль.

Природа сюнну воспринималась как объективно неизменная. Поэтому относиться к ним следовало не как к подданным: «совершенномудрые цари содержали их как птиц и зверей».

Возможно, с территориализацией кочующих народов Севера и образованием этнолингвистической непрерывности открывается возможность оказания на них постоянного, устойчивого влияния из мироустроительного центра. Но если народы Севера в состоянии уйти из-под этого попечительства, то разработанная конфуцианцами модель государственной внешней политики представляется рациональной.

¹ Кроль Ю.Л. Китайцы и «варвары» в системе конфуцианских представлений о вселенной (II в. до н.э. — II в. н.э.) // Народы Азии и Африки. — 1978. — № 6. — С. 50.

² Цит. по: Кроль Ю.Л. Отношение империи и сюнну глазами Бань Гу. — С. 189.

³ Кроль Ю.Л. Отношение империи и сюнну глазами Бань Гу. — С. 205–206.

§ 2. Историко-культурное влияние даосизма на охранительную политику Московского царства в отношении «ясачных иноземцев»

В ряде правовых актов периода Московского царства отражены основные принципы государственной политики в отношении «иноземцев» — народов Поволжья и Приуралья, Сибири и Дальнего Востока. Они состояли в минимальном вмешательстве во внутренние дела, поддержке внутреннего самоуправления, обеспечении защиты от внешних врагов, невмешательстве в дела религий и взимании достаточно небольшой по размерам дани.

Показательным в данном отношении является наименование указа *«Именной, данный Сибирскому приказу, указ царей Ивана и Петра Алексеевичей о запрещении воеводам казнить и пытать без доклада государям сибирских ясачных иноземцев, об охранении их от обид, налогов и притеснений; о посылке для ясачного сбора людей добрых по градскому выбору и о наблюдении, чтобы они ясаших людей не грабили, запрещенными товарами не торговали, вина не курили и не продавали» (от 1695 г., декабря 26)*¹.

Как полагает С.Г. Скобелев, этот опыт базировался на практике управления подвластными народами, применявшейся здесь ранее монголо-татарами, что было единственно возможным и приемлемым для Сибири в условиях XVII — середины XIX вв.² В советское время потребовались существенные корректировки этого способа управления, но в основе своей принципы государственного регулирования остались прежними. Опыт Российской империи и СССР применительно к Сибири, как считает С.Г. Скобелев, очень похож на аналогичный опыт Китая. Это объясняется тем, что усвоенные у татаро-монголов русским самодержавием принципы управления другими этносами были заимствованы из китайской государственной практики. Поскольку китайская политическая традиция опиралась на конкретные философские учения, то можно предположить, что опосредованным

¹ *Словно-правовое* положение и административное устройство коренных народов Северо-Западной Сибири (конец XVI — начало XX века): Сборник правовых актов и документов. — Тюмень, 1999. — С. 58.

² Скобелев С. Г. Коренные народы Сибири: опыт управления в Российской империи и СССР (XVII–XX вв.) // <http://zaimka.ru/power/skobelev5.shtml>.

образом ряд принципов этих учений был реализован в политике Московского царства в отношении коренных народов Севера.

Принцип минимального вмешательства в жизнь коренных народов соответствует основным началам даосизма, в частности, его учению о *недеянии*. Проверая эту гипотезу, обратим внимание, что в начале XIII в. лидеры даосской школы «цюань чжэнь» предприняли небезуспешную попытку сделать даосизм официальной идеологией империи Чингисхана. Монгольские правители Китая некоторое время покровительствовали даосизму, пока тот не потерпел поражение в диспутах с буддистами в 1255–1256 гг. и в 1281 г., посвященных теории «просвещения варваров»¹. Таким образом, даосизм мог оказать непосредственное влияние на государственную политику Чингизидов.

Следует также отметить определенное концептуальное сходство даосизма и содержания ряда формул правовых актов Московского царства. Так, в *«Наказе царя Василия Ивановича [Шуйского] сургутским воеводам Федору Васильевичу Волынскому и Ивану Владимировичу Благому об оглашении государева жалованного слова князям и лучшим людям остяков и самоедов и раздаче им государева жалованья (от 1608 г., февраля 16)»* содержится формула «в покое и тишине»: «...чтоб им, сибирским всяким людем, ни в чем нужи не было, и они б, Сибирские земли всякие люди, жили в царском жалованьи в покое и в тишине безо всякого сумнения и промыслы всякими промыслили...»². Та же формула употребляется в *«Наказе ближнему боярину князю Черкасскому, назначенному в Тобольск воеводою, об управлении казенными, земскими и военными делами (от 1697 г., сентября 1)»*³.

Мотив покоя и тишины является одним из ведущих в даосизме. Так, в трактате «Гуань-цзы» говорится: «Закон жизни сердца таков, что сердцу требуется покой и тишина»⁴. «Природа Пути такова, что он не терпит шума и крика. Только взрастив покой в сердце, можно обрести путь»⁵. Также говорится «Коли сердце покойно, то и государство покойно... Когда сердце покойно внутри, из уст исходят по-

¹ Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. — СПб., 1998. — С. 379.

² Сословно-правовое положение и административное устройство коренных народов... — С. 45.

³ Сословно-правовое положение и административное устройство коренных народов... — С. 60.

⁴ Даосские главы из трактата «Гуан-цзы» // Чжуан-цзы. Ле-цзы. — М., 1995. — С. 399.

⁵ Даосские главы из трактата «Гуан-цзы». — С. 400.

койные речи и в народе все дела решатся покойно. А потому воспитывают людей не наказания, устрашают людей не угрозы...»¹.

По отношению же к «ясачным людям» в «*Наказе ближнему боярину князю Черкасскому...*» говорится, что следует собирать ясак и поминки «ласкою, а не жесточью», во всем проявлять «ласку, привет и бережение»².

Как отмечается в «*Именном указе... царей Ивана и Петра Алексеевичей...*» от «воеводского и ясашных сборщиков воровства, и мученья, и грабежа, и разорения, многие ясачные люди отошли в подданство в Китайское государство и в разная дальняя безвестная места, а иные от того сами себя разными случаи побивали...»³. Цель же политики Московского царства состояла в том, «чтоб Сибирская земля пространилась, а не опустела»⁴.

Принимаемые государством меры, по оценке С.Г. Скобелева, оказались достаточно эффективными там, где быстро устанавливалась твердая государственная власть (это было характерно почти для всей территории Сибири). В результате коренное население испытывало минимум лишений, что положительно сказалось на численности коренных жителей: к концу XIX в. она выросла в 4 раза. Поскольку на протяжении трех веков коренное население несло несколько меньшую тяжесть податного обложения, чем русское, то в XVII в. появляется и такая категория населения, как русские ясачные люди, различными путями сумевшие записаться в состав ясачных.

Будучи относительно успешной, государственная политика невмешательства в жизнь коренных народов имела концептуальные ограничения. В Китае ориентированная на совершенствование личности государя даосская доктрина уступила место неоконфуцианству, ориентированному на идеологическое обеспечение бюрократического механизма государственного управления. Соответственно, с упрочением в России *регулярного государства*, правительство стало более активно вмешиваться в жизнь теперь уже «иноверцев».

¹ *Даосские главы* из трактата «Гуан-цзы». — С. 398.

² *Сословно-правовое* положение и административное устройство коренных народов... — С. 62.

³ *Сословно-правовое* положение и административное устройство коренных народов... — С. 59.

⁴ *Сословно-правовое* положение и административное устройство коренных народов... — С. 62.

§ 3. Ф. Бэкон о месте «северных варваров» в глобальной асимметрии «Север – Юг»

Диспозиция сторон света представлялась значимой для Ф. Бэкона. Соотношения Запада и Востока, Севера и Юга представлялись ему ценностно нагруженными, но качественно различающимися по способу пространственной локализации.

Так, он чисто эмпирически констатирует следующую закономерность: «В древности войны имели преимущественно направление с востока на запад, ибо персы, ассирийцы, арабы, татары (т. е. все завоеватели) были народами восточными»¹. Западный градиент переселения народов на территории Евразии не объясняется, но признается в виде определенной константы естественно-исторического процесса.

Вместе с тем Ф. Бэкон указывает на относительность оппозиции «Запад – Восток»: «Восток и запад не являются, однако, постоянными точками на небе; так же и о войнах нельзя с точностью заключить, свойственно ли им восточное направление или западное. Тогда как север и юг являются направлениями постоянными; и редко или даже никогда не случалось южному народу завоевать северный, а бывало как раз наоборот»². Таким образом, он фиксирует глобальную асимметрию «Север – Юг», стороны которой представляются субстанционально различными, а следовательно, находящимися в некотором постоянном соотношении. В этом соотношении безусловно доминирует Север.

Глобальное доминирование Севера выражается в том, что он как бы «нависает» над Югом и время от времени на него обрушивается. Периодические вторжения народов Севера Ф. Бэкон объясняет колебаниями в численности населения: «И еще заметим: когда мир населен не варварскими племенами, но преимущественно такими, которые воздерживаются от брака и деторождения, если не имеют средств к жизни (а это в наши дни наблюдается почти повсеместно, исключая Татарию), то нечего опасаться нашествий. Но когда имеются огромные скопления людей, продолжающих плодиться, не заботясь о средствах к существованию, тогда неизбежно раз или два в столетие часть этого народа будет наводнять соседние страны; это

¹ Бэкон Ф. *Опыты, или наставления нравственные и политические* // Бэкон Ф. Соч. в 2-х т. — М., 1972. — Т. 2. — С. 484.

² Бэкон Ф. *Опыты, или наставления нравственные и политические*. — С. 484–485.

у древних народов севера решалось жребием; кому оставаться дома, а кому искать счастья по свету»¹.

В современной экологии эти колебания численности называются «волнами жизни» или волнами численности (популяционными волнами). Под ними понимаются присущие всем видам периодические и аperiodические изменения численности особей в результате влияния абиотических и биотических факторов, воздействующих на популяцию. В рассматриваемом Ф. Бэконом случае перемещение особей осуществляется на значительные расстояния за пределы репродукционного ареала. Волны численности считаются опасными для выживания малочисленных популяций.

Наблюдающийся у «северных варваров» феномен «волн жизни» является проявлением ограниченности демографической емкости кормящего ландшафта. Вместе с тем это и признак объективно складывающейся ситуации высокой опасности для популяций малочисленных народов. «Отсюда явствует, — пишет Ф. Бэкон, — что жители северных стран по природе своей более воинственны, будь то влияние звезд этого полушария или следствие расположения на севере больших материков, тогда как юг, насколько известно, почти целиком занят морями; или же (что всего вероятнее) следствие холодного климата северных стран, который без помощи военного обучения всего более укрепляет тела и горячит сердца»².

Большая и органическая «воинственность» коренных жителей северных территорий, безусловно, являлась фактором, возмущавшим течение жизни южных соседей. Поэтому замирение «северных варваров» для многих государств было актуальной военно-политической задачей.

§ 4. Оценка значимости народов Сибири для Московского царства в «Политике» Ю. Г. Крижанича

Основной труд первого панславянского мыслителя Ю.Г. Крижанича «Политика»³ написан в 1663–1666 гг. во время пребывания в тобольской ссылке. В центре его историософской концепции нахо-

¹ Бэкон Ф. Опыты, или наставления нравственные и политические. — С. 485.

² Бэкон Ф. Опыты, или наставления нравственные и политические. — С. 485.

³ См.: Крижанич Ю. Политика. — М., 1997.

дится идея восходящей «исторической звезды» Руси, которая призвана объединить славянские народы.

Этнополитически установки Ю.Г. Крижанича характеризуются неприятием «онемечивания» и «ополячивания», а также указанием на необходимость жесткого противостояния тюркским этносам на южных рубежах страны. Вырабатывая для московской политики систему геоэкономических и геополитических ориентаций, Ю.Г. Крижанич уделил также определенное внимание оценке коренных народов Сибири.

Счастье Русской земли Ю.Г. Крижанич видит в безопасных рубежах со стороны Студеного моря и таких «слабых» соседей, как калмыки, самоеды и иные сибирские народы, от которых нечего бояться тяжких набегов и жестоких войн¹. Эти народы (калмыков, остяков, татар) он называет «отсталыми» и «дикими», так как они не имеют жилья и «человеческих порядков». «Мы превосходим их человечностью, но, с другой стороны, некоторые из них превосходят нас ловкостью, другие проворством и почти все плутовством либо хитростью»². Поэтому необходимо, по мнению Ю.Г. Крижанича, учиться у этих народов, например, у самоедов Сибири — выделке кож, стрелковому строю и т. п. «Не следует полностью доверяться одним лишь вероломным немцам. Надо посмотреть и на иные народы»³, — убежден исследователь.

Но определяющим в отношениях с народами Сибири мыслитель полагает перспективную возможность стратегического партнерства, основанного на экономической необходимости друг в друге. Дефицит денежной массы в государстве позволял беспрепятственно расширять обмен только в северо-восточном направлении: «Одним словом, говоря о Сибири, надо знать, что Сибирь безмерно выгодна и необходима для этого царства. Ибо от всех тамошних народов мы можем добывать их товары без денег за наши простые отечественные товары, то есть за простые ткани и полотна, за соль и за жито. И те товары там дорого ценятся»⁴.

¹ Крижанич Ю. Политика. — С. 256, 175.

² Крижанич Ю. Политика. — С. 190.

³ Крижанич Ю. Политика. — С. 102.

⁴ Крижанич Ю. Политика. — С. 36.

Таким образом, народы Сибири не представляли военной угрозы для Русской земли и выступали субъектом взаимовыгодного экономического обмена. В известном смысле от успеха этого сотрудничества зависело будущее России и всего славянского единства.

§ 5. Свободолюбивый характер «малых народцев» Севера в горизонте географического детерминизма Ш.Л. Монтескье

В трактате «О духе законов» Ш.Л. Монтескье подробно рассматривает различия в общественной жизни народов, обусловленные спецификой климатических условий. Он различает жаркие и холодные климаты, выделяя, соответственно, южные и северные народы, которые обладают, как он доказывает, существенными антропологическими особенностями.

Приведем его физиологические наблюдения о людях холодного климата: «Холодный воздух производит сжатие окончаний внешних волокон нашего тела, отчего напряжение их увеличивается и усиливается приток крови от конечностей к сердцу. Он вызывает сокращение этих мышц и таким образом еще более увеличивает их силу. Наоборот, теплый воздух ослабляет наружные волокна, растягивает их и, следовательно, уменьшает их силу и упругость. Поэтому в холодных климатах люди крепче. Деятельность сердца и реакция окончаний волокон там совершаются лучше, жидкости находятся в большем равновесии, кровь энергичнее стремится к сердцу, и сердце в свою очередь обладает большей силой. Эта большая сила должна иметь немало последствий, каковы, например, большее доверие к самому себе, т. е. большее мужество, большее сознание своего превосходства, т. е. меньшее желание мстить, большая уверенность в своей безопасности, т. е. больше прямоты, меньше подозрительности, политиканства и хитрости»¹.

Свои наблюдения о характере людей холодных климатов Монтескье подтверждает на примере разных народов, проживающих на севере Европы и Азии. Характеризуя климат Азии, Ш. Монтескье ссылается на сообщение, в котором говорится: «Север Азии, этот обширный материк, который простирается от сорокового градуса

¹ Монтескье Ш.Л. О духе законов. — М., 1999. — С. 198.

или около того до полюса и от границ Московии до Великого океана, лежит в очень холодном климате; что эта громадная область пересечена от запада к востоку горной цепью, к северу от которой находится Сибирь, а к югу — великая Татария; что климат Сибири до того суров, что в этой стране, за исключением немногих мест, земледелие невозможно; что хотя у русских по всему течению Иртыша есть поселения, но они там ничего не возделывают; что в этой стране растут лишь низкорослые ели да кустарник, а туземцы разделены на несколько бедствующих народцев, подобных тем, которые встречаются в Канаде; что причина этого холода заключается, с одной стороны, в гористом характере местности, а с другой — в том, что горы идут там, понижаясь от юга к северу, так что северный ветер, не встречая препятствия, дует в ней повсюду; что этот ветер, сделавший необитаемой Новую Землю, обдувая Сибирь, делает ее непригодной для земледелия; в Европе: же, напротив, горы Норвегии и Лапландии составляют превосходные преграды, прикрывающие от этого ветра северные...»¹

Татария — один из излюбленных эмпирических объектов Ш. Монтескье. Комментируя различия в физиологической чувствительности, в том числе по отношению к чувству боли, он пишет: «Чтобы пробудить в москвите чувствительность, надо с него содрать кожу»².

Из различий в чувствительности вытекает, согласно Ш. Монтескье, своеобразие нравов. «При такой нежности органов людей жарких стран душа их в высшей степени восприимчива ко всему, что связано с соединением обоих полов: там все ведет к этому предмету, — пишет он. — В северном климате физическая сторона любви едва ощущается с достаточной силой; в умеренном климате любовь, сопровождаемая бесчисленными аксессуарами, прельщает разными приманками, которые кажутся любовью, хотя на самом деле все это еще не любовь; в более жарком климате любовь любят ради нее самой, там она единственная причина счастья, там она сама жизнь. В южных странах организм нежный, слабый, но чувствительный, предается любви, которая непрерывно зарождается и удовлетворяется в гареме, а при более независимом положении женщин связана

¹ Монтескье Ш.Л. О духе законов. — С. 200.

² Монтескье Ш.Л. О духе законов. — С. 235–236.

со множеством опасностей. В северных странах организм здоровый, крепко сложенный, но тяжеловесный, находит удовольствие во всякой деятельности, которая может расшевелить душу: в охоте, странствованиях, войне, в вине. В северном климате вы увидите людей, у которых мало пороков, немало добродетелей и много искренности и прямоты. По мере приближения к югу вы как бы удаляетесь от самой морали: там вместе с усилением страстей умножаются преступления, и каждый старается превзойти других во всем, что может благоприятствовать этим страстям. В странах умеренного климата вы увидите народы, непостоянные в своем поведении и даже в своих пороках и добродетелях, так как недостаточно определенные свойства этого климата не в состоянии дать им устойчивость»¹.

По уровню социальной организации Ш. Монтескье различает дикие и варварские народы. Первые, как пишет он, «представляют собой малые, рассеянные народцы, которые по каким-либо особым причинам не могут объединиться, между тем как варвары — это малые народцы, которые смогли объединиться»².

К диким народам мыслитель относит народы охотничьи, к варварским — народы пастушеские. Охотничий образ жизни определяет, на его взгляд, целый ряд черт общественной жизни. «Так как эти народы не занимают определенного пространства с точно обозначенными границами, то у них всегда будет много причин для раздоров. Они будут спорить из-за неводеланных земель, как у нас спорят из-за наследств. Они будут вести частые войны друг с другом за места для охоты или рыбной ловли, за корм для скота, за похищение их рабов...»³, — пишет он.

Как пример он приводит народы, живущие на севере Азии: «Народы Сибири не могут вести совместного образа жизни, потому что в таком случае им нечем было бы питаться»⁴. В противоположность этому татары, как варварский народ, способны, по мнению Ш. Монтескье, к совместной жизни на некоторое время, так как они могут на некоторое время согнать свои стада в одно место.

¹ Монтескье Ш.Л. О духе законов. — С. 200.

² Монтескье Ш.Л. О духе законов. — С. 245.

³ Монтескье Ш.Л. О духе законов. — С. 245–246.

⁴ Монтескье Ш.Л. О духе законов. — С. 245.

Общее, наиболее фундаментальное различие в характере климата оказывает влияние и на правовую организацию «диких» народов Севера. В целом для Ш. Монтескье не удивительно, что «малодушные народов жаркого климата почти всегда приводило их к рабству, между тем как мужество народов холодного климата сохраняло за ними свободу»¹. Этот вывод он делает на материале стран Старого света, но считает его справедливым и в отношении Америки: «...Деспотические государства Мексики и Перу лежали близ экватора, а почти все свободные племена жили и теперь еще живут ближе к полюсам»².

Таким образом, последние островки свободы на планете в XVIII в. Ш. Монтескье видел на приполярных территориях Северной Америки и Евразии, где проживают «малые народцы» Севера.

§ 6. И. Кант о естественном состоянии народов, обитающих у берегов Ледовитого океана

В трактате «К вечному миру»³ И. Кант, определяя условия его достижения, рассматривает в качестве исходного естественное состояние. Это состояние характеризуется, как он полагает, следующими установлениями природы:

«1) она позаботилась о том, чтобы люди имели возможность жить во всех краях земли;

2) посредством *войны* она рассеяла людей повсюду, забросив их даже в самые негостеприимные края, чтобы заселить их;

3) войной же она принудила людей вступать в отношения, в большей или меньшей степени основанные на законе»⁴.

Эти тезисы И. Кант поясняет на примере коренных жителей Севера, о благе которых позаботилась сама природа: «Достоин удивления уже то обстоятельство, что в холодных пустынях у Ледовитого океана все же растет мох, выкапываемый из-под снега *северным оленем*, который сам в свою очередь служит пищей или упряжным жи-

¹ Монтескье Ш.Л. О духе законов. — С. 235.

² Монтескье Ш.Л. О духе законов. — С. 235.

³ См.: Кант И. К вечному миру // Кант И. Критика способности суждения. — СПб., 1995.

⁴ Кант И. К вечному миру. — С. 455.

вотным осякам или самоедам; или то, что в солончаковых песчаных пустынях водится *верблюды*, который как бы создан для путешествия по ним, чтобы и они не остались неиспользованными. Еще более ясно обнаруживается цель природы, если известно, что у берегов Ледовитого океана кроме пушных зверей водятся еще тюлени, моржи и киты, мясо которых прибрежные жители употребляют в пищу, а жиром пользуются для отопления. Но более всего заботливость природы возбуждает удивление тем, что она доставляет в эти лишенные растительности страны плавучий лес (причем даже не известно, откуда он), без которого прибрежные жители не могли бы изготовлять ни судов, ни оружия, ни жилищ. В этих местах люди так заняты борьбой со зверями, что они не могут не жить между собой в мире. — Но *загнаны* они были *сюда*, вероятно, не чем иным, как войной»¹.

Объективная телеология природы оказывается такова, что для человека как своего венца она в любых условиях готова предоставить средства жизнеобеспечения. Или, наоборот, если человек где-то живет, то он всегда способен оказаться на вершине пищевой пирамиды.

Забота природы, по И. Канту, есть в то же время и ее деспотизм: «Природа, позаботившись о том, чтобы люди *могли* жить на земле повсеместно, вместе с тем имела деспотическое намерение: люди *должны* жить повсюду, хотя бы против их склонности; однако это долженствование не предполагает в то же время понятия долга, которое обязывало бы людей к этому моральным законом. А средством для достижения этой своей цели природа избрала войну»².

Война есть не что иное, как способ добиться верховенства в пищевой цепи. Борьба со зверями в экстремальных условиях является борьбой за место «под солнцем». И пока в конкретных условиях человек еще не царь природы, то среди людей царит мир. Как предполагает И. Кант, подобный мир (или перемирие) существует в условиях Крайнего Севера. Если человек добился положения «царя природы», то среди людей возобновляется война, разъединяющая противоборствующие стороны. О проигравшей стороне заботится природа, использующая мигрантов для достраивания пищевых пирамид в прежде необжитых районах.

¹ Кант И. К вечному миру. — С. 455–456.

² Кант И. К вечному миру. — С. 456.

Народонаселение Земли, включая коренные народы Севера, представляет, по И. Канту, разбросанные далеко друг от друга родственные группы. «Мы видим народы, — пишет он, — у которых единство языка указывает на единство их происхождения, как, с одной стороны, *самоеды* у Ледовитого океана, а с другой — родственный им по языку народ на *Алтайских* горах, отдаленный от первых на двести миль. Между ними вклинился другой народ — монгольского происхождения, кочевой и потому воинственный, оттеснив одну часть их племени далеко от другой в самые негостеприимные северные края, где они не поселились бы, конечно, по собственной воле. Точно так же *финны* в самой северной части Европы (известные под именем *лопарей*) были отделены от *венгров*, удаленных от них на столь же значительное расстояние, но родственников им по языку, вторгнувшимися между ними готскими и сарматскими народами. И что, кроме войны, которой природа пользуется как средством для повсеместного заселения земли, могло загнать *эскимосов* (может быть, бродячее древнеевропейское племя, совершенно отличное от всех американских племен) на север, а *нешересов* на юг Америки до Огненной Земли?»¹.

Философ указывает условия, ограничивающие разъединение групп людей. На земной поверхности, указывает он, как на поверхности шара, люди не могут рассеяться до бесконечности и потому должны терпеть соседство других. Моря и пустыни, разъединяющие людей, преодолеваются кораблями или верблюдами. Это вынужденное соседство создает определенные правовые последствия.

Во-первых, земная поверхность принадлежит всему человечеству в силу права общего владения. Первоначально никто не имеет большего права на существование в данном месте земли, чем любой другой. Отсюда — право посещения любого района Земли².

Во-вторых, «более или менее тесное общение между народами земли развилось всюду настолько, что нарушение права в *одном* месте чувствуется во *всех* других»³.

По впечатлению И. Канта, в правовом поле Земли уже в XVIII в. стало тесно. Он рассматривает любопытную модельную ситуацию, связанную с нарушением прав жизнеобеспечения, сходную с совре-

¹ Кант И. К вечному миру. — С. 456–457.

² Кант И. К вечному миру. — С. 451.

³ Кант И. К вечному миру. — С. 453.

менными проблемами трансграничных потоков возобновляемых природных ресурсов: «Можно было бы спросить: если природа захотела, чтобы эти берега Ледовитого океана не остались необитаемыми, то что станет с их жителями, когда она не будет больше доставлять им (как можно ожидать) плавучего леса? Ведь весьма вероятно, что с успехами культуры обитатели умеренного пояса земли будут лучше использовать лес, который растет на берегах их рек, и не будут допускать, чтобы он падал в реки и уплывал в море. Я отвечаю: жители берегов Оби, Енисея, Лены и т. д. будут доставлять им этот лес, продавая его и выменивая на него продукты животного царства, которыми так богато море у полярных берегов, если только она (природа) заставит сначала эти племена жить в мире»¹.

Как видим, необходимость борьбы за выживание и вынуждает людей к миру. Поэтому даже монополизация топляка, создающая дефицит одного из жизнеобеспечивающих ресурсов, заставляет бороться за каждую лесину и жить в мире.

§ 7. Философская этнология Ф.В.Й. Шеллинга о дисперсности расселения коренных малочисленных народов как следствии духовного кризиса первочеловечества

В лекциях по философии мифологии Ф.В.Й. Шеллинг рассмотрел ряд вопросов происхождения народов в связи с анализом генезиса мифологических представлений. Этот круг вопросов он отнес к области философской этнологии.

О реакции научной общественности на постановку вопросов философской этнологии Ф.В.Й. Шеллинг говорил следующее: «Когда вопрос “Как возникли народы?” впервые разнесся из моей аудитории и достиг более широких кругов, прием, какой отчасти встретил он, ясно показал, сколь новым и неожиданным был он для многих; с тех пор у меня был не один случай понаблюдать, как мало задумывались люди над первыми элементами *философской* этнологии, предполагающей в качестве своей предпосылки этнологию»².

¹ Кант И. К вечному миру. — С. 455–456.

² Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2-х т. — М., 1989. — Т. 2. — С. 267.

Масштаб проблемы происхождения народов он сравнивал с проблемой происхождения жизни. «Переход от гомогенного бытия к более высокому и развитому, когда уже существуют народы, т. е. наделенные духовными различиями целостности, не совершается сам собою, как не совершается сам собою, например, переход от неорганической природы к органической; оба процесса вполне сопоставимы»¹, — пишет философ.

Известные альтернативы в решении проблемы происхождения жизни — абиогенный и биогенный пути происхождения — имели аналоги и в решении вопроса о происхождении народов. «Как возникли народы? — спрашивает он. — Кто считает этот вопрос излишним, должен был бы выставить такое положение: народы существуют *испокон века*. Или же иное: народы возникают *сами собою*»². Концепция «самовозникновения» народов, очевидно, в чем-то напоминает концепцию «самозарождения» жизни.

Отвечая на вопросы «как возникли народы?» и «какова причина разделения человечества на отдельные народы?», Ф.В.Й. Шеллинг полемизирует с введенным Ж.С. Байи концептом «первородного племени» как пример способа объяснения, уже принимавшего существование народов за данность³. Он пишет, что понятие «первородного племени» само уничтожает себя: «Потому что либо мы мыслим это племя со свойствами реального народа, а тогда оно не может содержать в себе единство и уже предполагает существование иных народов, либо же мы мыслим его без всякого своеобразия, без индивидуального сознания, но тогда это не народ, а первозданное человечество, нечто более общее, чем народ»⁴.

Под народами Ф.В.Й. Шеллинг понимает качественно различные группы человечества. Поэтому он сомневается, что народы могли возникнуть вследствие обычного размножения и расселения членов «первородного племени». «Пусть они возникают вследствие постоянного умножения человеческих родов, вследствие чего они вообще населяют все большее пространство, а, кроме того, генеало-

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии. — С. 268.

² Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии. — С. 238.

³ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии. — С. 236.

⁴ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии — С. 222.

гические линии все более расходятся между собой. Однако все это вело бы к возникновению колен, а не народов»¹.

Ф.В.Й. Шеллинг подчеркивает, что от одного внешнего размежевания, пространственного разобщения колена еще не превращаются в народы. И наоборот: единство племени не препятствует его разобщению и складыванию отдельных народов. Нельзя объяснить происхождение различных народов, на его взгляд, ни чисто внешними, чисто природными событиями, ни расово-антропологическими различиями, которые могли бы повлечь за собой также известные духовные, моральные и психологические различия².

Исторический опыт показывает, считает Ф.В.Й. Шеллинг, что, скорее духовные и нравственные различия вызывают физическую несовместимость известных человеческих пород: «Сюда, же вероятно, относится и то, что дикари, вступив в общение с европейцами, быстро вымирают, — если народности не защищены своей многочисленностью, как китайцы или индийцы, или климатом, как негры, то им словно на роду написано исчезать без следа, соприкоснувшись с европейцами»³.

Обобщая свое эмпирическое заключение, философ выдвигает концепцию духовной детерминации происхождения народов: «Всем изложенным мы, видимо, подготовлены к такому вопросу: не были ли расходящиеся направления физического развития не причиной, а, напротив, лишь побочным следствием великих духовных движений, связанных с возникновением и образованием народов? Ведь само собой приходит на память то, что в некоторых случаях полная духовная неподвижность задерживает в чем-то физическое развитие и, напротив, большая неподвижность духа вызывает определенное физическое развитие или отклонения, что с многообразием духовного развития умножаются и усложняются болезни людей; в полном соответствии с тем наблюдением, что в жизни индивидуума перенесенная болезнь нередко отмечает момент глубокого духовного перерождения, новые, энергично проявляющиеся болезни человечества выступают как симптомы, параллельные великим процессам духовной эмансипации. И если народы разделены не просто пространственно и внешне и точно так же не просто разобщены природными различиями, если они ду-

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии. — С. 238.

² Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии. — С. 239–240.

³ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии. — С. 240–241.

ховно и внутренне исключают друг друга, а в то же время непреодолимая сила удерживает их вместе, то ни изначального единства еще не разобщенного человечества (за ним мы обязаны ведь признать какую-либо длительность существования) нельзя мыслить помимо духовной силы (которая удерживала бы человечество в неподвижности и подавляла бы даже наличествующие в нем побегі отклоняющегося в разные стороны физического развития), ни возможно представлять себе, чтобы человечество покинуло это состояние, когда имелись только различия колен, но не народов, помимо *духовного кризиса* глубочайшего значения, который должен был бы происходить в основания человеческого сознания и быть достаточно сильным, чтобы человечество могло или принуждено было разобщиться и образовать народы»¹.

Этногенез Ф.В.Й. Шеллинг рассматривает как опосредствующее звено теогонического процесса. Внутреннее единство Бога, его изначальный монизм определяли единство первочеловечества, его гомогенность. Соответственно, политеизм стал фактором его разложения, распада на различные народы. «Тот самый Бог, — утверждает мыслитель, — который в своей несокрушимой самотождественности поддерживал единство, должен был — не равный себе самому, переменчивый — рассеяться в человеческом роде, который прежде собирал воедино; как в своей тождественности он был причиной единства, так теперь в своей множественности он стал причиной для того, чтобы народы рассеивались»². На взгляд Ф.В.Й. Шеллинга, «жало внутреннего беспокойства», «чувство, что народ перестал уже быть целым человечеством, а стал лишь частью его», что он «достался в удел особенному Богу или особенным Богам», — все это гнало людей из страны в страну, от берега к берегу, пока «народ не видел, что остался наедине с собою, отделился от всех чужеродных и нашел определенное ему, сообразное ему местопребывание»³. Этому беспокойству и страху сопутствовало, по его мнению, и опасение того, что разрушение первозданного единства завершится «полнейшей утратой сознания единства и тем самым — всего человеческого»⁴.

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии. — С. 242–243.

² Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии. — С. 247.

³ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии. — С. 252.

⁴ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии. — С. 252.

Как наглядный пример фактически совершившегося вырождения человеческого рода Ф.В.Й. Шеллинг приводит аборигенов Южной Америки. «Вновь припоминаю, — пишет он, — не раз уже названное разложившееся и лишь с внешней стороны человекоподобное население Южной Америки. Совершенно невозможно видеть в нем пример *первого*, как предполагают — самого грубого и приближающегося к животному, состояния; напротив, они самым определенным образом опровергают ложный взгляд на такое тупое первобытное состояние человеческого рода — опровергают тем, что показывают: отсюда невозможно поступательное движение вперед... Мне представляется, что они сложились в итоге того самого кризиса, в котором все прочее человечество сохранило основу человеческого сознания, тогда как они навсегда утратили ее. Они — живое свидетельство совершившегося, ничем не заторможенного распада, которое в этом случае ничем не сдерживалось; проклятие исполнилось в них вполне, они рассеялись — вот паства без пастыря; они не стали народом и погибли в том самом кризисе, который наделил все народы их бытием»¹.

Таким образом, в образе жизни наиболее отсталых племен Ф.В.Й. Шеллинг не видит сохранения остатков первобытного общества. Но для него это и не более поздняя модификация первобытных структур. Традиционный образ жизни он воспринимает как продукт регресса, общественного распада и утраты человечности, проявляющийся в редукции различных форм социальной деятельности.

В рамках теогонического — и тем самым этногонического — процесса развитие человечества могло совершаться, по Ф.В.Й. Шеллингу, дивергентно, т. е. различными путями — как прогрессивно, так и регрессивно. Возможность регресса прачеловечества, деструкции его социальности определялась тем, что его первобытное состояние предполагало наличие некоторых общественных институтов: «Ибо праисторическое, предшествующее возникновению народов состояние, к которому причастны и они, — это состояние, как достаточно ясно вытекает из наших объяснений, отнюдь не было бескультурным состоянием животной грубости, от которого нельзя было бы перейти к общественному развитию. Ведь человечество в том состоянии по меньшей мере подразделялось на колена, а там, где существуют подобные роды, есть и брак, и семья, им подобные отношения;

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии. — С. 253.

кроме того, колена, еще не превратившиеся в народы, знают хотя бы движимое имущество, а коль скоро есть такая собственность, то существуют, бесспорно, и договоры, но ведь не может же быть так, чтобы политический распад низвел это целое, которое было народом, у которого были соответствующие нравы, законы, гражданские институты и все, что непременно связано с ними, своеобразные религиозные представления и обряды, — чтобы распад низвел это целое на уровень абсолютного беззакония и бесчеловечности (дикости) вроде той, в какой пребывают эти племена, не имеющие ни малейшего понятия о законе, обязательстве, правопорядке и к тому же лишенные каких-либо религиозных представлений. Природные катастрофы могут разрушить народ в материальном отношении, но они не могут отнять у него предание, память, прошлое — так, как у этой человеческой породы, лишенной прошлого наподобие звериного племени. Однако такое состояние нетрудно понять, если только эти существа есть часть первоначального человечества, такая часть, в которой потухло всякое сознание единства»¹.

Альтернативой утасаживающей социальности являлся, согласно Ф.В.Й. Шеллингу, страх, ужас перед утратой «сознания единства» и «вместе с тем и всякого подлинно человеческого сознания»². Этот ужас стимулировал многообразную деятельность по сохранению общего наследия. «Люди делали все, чтобы удержать ускользающее»³, — пишет он. А именно, предпринимались усилия по: 1) образованию союзов (каст), 2) разработке жреческих уставов и доктрин, 3) созиданию монументов, 4) строительству укрепленных городов. Достижения цивилизации, таким образом, интерпретируются Ф.В.Й. Шеллингом как результаты компенсаторной социальной деятельности, восполняющей в искусственных формах и новообразованиях утраченные части былого целого, прежнего единства. Эту функцию выполняли, как он утверждает, и первые религиозные обряды, и первые гражданские учреждения.

В противоположность этой цивилизующей интенции, ориентированной на воспроизводство отдельными народами универсальности прачеловечества в специфически конкретных формах, асоци-

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии. — С. 253–254.

² Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии. — С. 255.

³ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии. — С. 256.

альный процесс выражался в стремлении «каждого индивида замкнуться в себе и обеспечить себе свое достоинство». Так, Ф.В.Й. Шеллинг вспоминает циклопов, у которых каждый с женами и детьми живет сам по себе «о других не заботясь». В свидетельстве Гомера он усматривает одну из первых фиксаций процессов социального распада. «Здесь уже было положено начало совершенно распавшимся племенам, которые отличаются как раз тем, что никто не заботится о других, что, живя рядом, они остаются друг для друга столь же чужими, как животные, и что они не связаны сознанием сопринадлежности, — пишет Ф.В.Й. Шеллинг. — В Новом Свете это состояние, представленное гомеровскими циклопами, сохранилось, тогда как в Греции подобно же племя захлестнулось все более мощным напором движения и сохранилось лишь в памяти народа, возникшего благодаря этому движению»¹.

Как видим, дисперсность расселения родоплеменных групп аборигенов Ф.В.Й. Шеллинг объясняет тем, что гипотетический духовный кризис, стимулированный теогоническим процессом, не все первочеловечество смогло успешно преодолеть. Поступательное развитие человечества реализовалось в становлении цивилизации и сопутствующего этногенеза. Часть населения перешла в устойчиво дисперсное, рассеянное состояние, характеризующееся утратой сознания общечеловеческого единства и в исторически регрессивной перспективе — самой человечности. Свои суждения Ф.В.Й. Шеллинг иллюстрирует на примере аборигенов Южной Америки. Едва ли можно сомневаться в том, что он мог бы распространить эти оценки и на коренных жителей Крайнего Севера.

Оценивая позицию Ф.В.Й. Шеллинга, следует признать, что она обладает определенной эвристической силой. Как известно, присутствующий многим коренным народам, в том числе и Севера, архаический этноцентризм выражается в признании себя «настоящими людьми». Остальные люди, следовательно, воспринимаются как «ненастоящие», неподлинные. В горизонте указанного этноцентризма представляет интерес, каким же образом у отдельных народов протекал процесс становления общечеловеческой идентичности, взаимного признания друг у друга человеческого достоинства и формирования чувства «всечеловечности».

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии. — С. 257.

§ 8. Философия жизни А. Бергсона как методологическая основа теории А. Тойнби о «задержанной» цивилизации эскимосов

В своей классификации цивилизаций А. Тойнби выделяет особый класс цивилизаций, которые родились, но были остановлены в своем развитии после рождения. Он называет их «задержанными» цивилизациями¹. В онтологической схеме А. Бергсона, на которого неоднократно ссылается А. Тойнби, эта эволюционная линия маркируется как «ощепенение», а другие «великие направления эволюции жизни» специфицируются как опирающиеся на «инстинкт» и «интеллект»². Примеры «ощепенения» по А. Бергсону — это царство растений, а в мире животных — общества пчел и муравьев.

А. Тойнби к задержанным цивилизациям относит, в частности, общества полинезийцев и эскимосов — «народов, у которых нет истории». Эскимосы, пишет он, смело повели наступление на арктическую среду и вполне приспособились к превратностям Севера. Наказанием за умелое приспособление к арктическому окружению и использование скрытых Севером богатств стало жесткое подчинение жизни эскимосов годовому циклу сурового арктического климата: все трудоспособные члены племени обязаны выполнять в течение года определенные операции, которые соответствуют различным временам года. Тирания арктической природы властно вводит жесткое расписание жизни арктического охотника, считает А. Тойнби. В результате они стали не хозяевами, а рабами тундры — вечными узниками климатического годового цикла. Наладив контакт с тундрой, эскимосы утратили связь с миром³.

Прогноз будущего для задержанных цивилизации неблагоприятен: они терпят фиаско, пытаясь преодолеть возникшие препятствия «рывком». Пока неподвижны — они живы. Неподвижность сочетается с сильной напряженностью. В конце концов, они гибнут, либо «окачeneв», либо возобновляя движение.

¹ Представления о застойности общественной жизни диких народов циркулировали в античности: *Верлинский А.Л.* Первобытная стагнация в античных теориях // Античное общество: проблемы истории и культуры. Доклады научной конференции 9–11 марта 1995 г. — СПб., 1995.

² *Бергсон А.* Творческая эволюция. — М., 1998. — С. 150–164.

³ *Тойнби А.Дж.* Постигание истории. — М., 1991. — С. 182–183.

Для задержанных цивилизаций, согласно А. Тойнби, характерна многосложность и полиморфность. Наличие каст и специализация — наиболее яркие особенности задержанных цивилизаций. Жизненный уклад общества эскимосов обеспечивается не только охотниками, но и собаками, необходимыми для охоты и транспорта. В субарктической ветви кочевого пастушества на территории евразийской тундры уклад обеспечивался тремя составными: люди-охотники, ездовые олени и олени мясомолочные. Эта «кастовая система» трансформировала включенные в нее компоненты. Эскимосская собака, лошадь и верблюд кочевника частично очеловечены партнерством с Человеком, который не только использует их, но и ухаживает за своими помощниками. С другой стороны, в других задержанных цивилизациях оттоманский раб и спартанский илот частично обесчеловечены, поскольку к ним относятся как к домашнему скоту.

А. Тойнби подчеркивает, что человеческий разум отличает редкостная многогранность. Неисчерпаемы его возможности анализа, синтеза, отражения, способности хранить информацию, перерабатывать и воплощать посредством воли и рук человека в дела. Но насильственно сковывая человеческий разум, низводя функции человека к искусственно выработанной сумме навыков и умений, эскимосы, кочевники, османы и спартанцы предали свою человеческую сущность. Они встали на порочный путь, ведущий от гуманизма к анимализму, — путь, обратный тому, что проделало Человечество, стимулируемое величайшими творческими актами живой истории Вселенной.

Судьба задержанных цивилизаций демонстрирует, по мнению А. Тойнби, такой аспект эволюционного процесса как выпадание, деградация некоторых видов. Регресс проявляется не только как структурный распад, но и как противоположность распада — жесткая структурная специализация. В основе этих явлений лежит общая причина — необходимость приспособления к узким, ограниченным условиям.

Для эволюционного прогресса более благоприятной возможностью А. Тойнби представляется сбалансированное, автоколебательное движение, выводящее за пределы узкой специализации и универсализирующее антропологический тип. Данную перспективу он считает нереализованной в судьбе задержанных цивилизаций и предрекает на этом основании их гибель.

Хотелось бы отметить, что достаточно высокая вероятность пессимистического прогноза не означает отсутствие альтернативы. Факт эволюционной задержки может рассматриваться как стабилизирующий момент, не исключающий возобновления эволюционного прогресса. Так, сам А. Тойнби отмечает несколько последовательных рывков в адаптации к окружающей среде у номадов. Аналогичная смена хозяйственно-культурного типа отмечалась в недавнем историческом прошлом у чукчей и ненцев Ямала. Поэтому адаптивные и эволюционные возможности задержанных цивилизаций нельзя считать полностью исчерпанными.

Убедительным историческим примером в этом отношении может служить судьба османской цивилизации. С позиций исторического опыта уже нельзя недооценивать, как это делает А. Тойнби¹, цивилизационный потенциал кемализма. В настоящее время Турция является лидером тюркского мира и ее исторический потенциал растет. Следовательно, задержанные цивилизации способны возобновить историческое движение.

¹ Тойнби А. Дж. Постигание истории. — С. 196.

Глава 5

ФИЛОСОФИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА

Издревле слово *свобода* обозначало совместно, полисно живущих родичей, свояков, сябров, друзей, короче, всех своих. Это исконно житейское чувство свободы встречало понимание в профессиональном философском дискурсе. Так, Г.В.Ф. Гегель подчеркивает: «Только *так* осуществляется *истинная* свобода, ибо ввиду того, что эта последняя состоит в тождестве меня с другим, я только тогда истинно свободен, если и другой также свободен и мной признается за свободного. Эта свобода *одного в другом соединяет людей внутренним образом*; тогда как, наоборот, *потребность и нужда* сводит их вместе только внешне. Люди должны поэтому стремиться к тому, чтобы найти себя друг в друге»¹.

Освобождение коренных малочисленных народов (от разного рода зависимостей) также начиналось с признания их в качестве своих, т. е. как людей вообще, как братьев меньших или более дальних родственников. Та же проблема существует в силу дисперсности расселения между самими малочисленными народами, отдельными их этнотерриториальными группами. Об этом, по крайней мере, свидетельствует современный опыт политической борьбы коренных народов, обобщенный К. Вессендорф. Она как раз подчеркивает необходимость и эффективность коллективных действий:

«Для продвижения своих интересов и коллективных выгод коренные народы должны пользоваться любым демократичес-

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Том III. Энциклопедия философских наук. Часть третья. Философия духа. — М., 1956. — С. 221.

ким пространством, доступным в доминирующей системе. Успешное использование этого пространства будет во многом зависеть не от надежности небольшого числа коренных лидеров, а от единства и силы коренных народов. Кроме того, те политические, экономические и социальные реальности, с которыми сталкиваются коренные народы, должны развить их опыт взаимодействия друг с другом и привести к коллективным ответам и действиям, направленным на продвижение своих интересов в избирательном процессе...

Образование альянсов с другими группами и секторами на местном, национальном и международном уровнях для упрочения прав коренных народов, защиты их ресурсов, демократического участия и представительства во всех демократических секторах внутри государства могут привести к политическим выгодам и более демократическому пространству внутри и за пределами избирательного процесса...

Коренные народы обязаны развивать широкое сотрудничество друг с другом и другими социальными меньшинствами, формировать единую и сплоченную группу для охраны своих ресурсов от эксплуатации их многонациональными компаниями, учиться опыту взаимодействия с мультинациональными корпорациями...

В любой форме следует поддерживать обмен опытом коренных народов разных арктических регионов, обсуждение ими стратегий развития и проблем, возникающих в переговорном процессе с государствами»¹.

Подлинный акт освобождения состоит, по-видимому, в оказании, скажем, саамскими организациями помощи индейцам Гватемалы или шорцам Кузбасса со стороны организации «Ямал — потомкам». Философия освобождения коренных малочисленных народов заключается не столько в достижении независимости от кого-либо, сколько в обеспечении всесторонней взаимозависимости.

¹ Вессендорф К. Участие коренных народов в государственной политике // Участие коренных народов в политической жизни стран циркумполярного региона: российская реальность и зарубежный опыт: Сборник материалов Международного круглого стола «Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока и система парламентаризма в Российской Федерации: реальность и перспективы» (12–13 марта 2003 г., г. Москва). — М., 2005. — С. 25.

§ 1. Теория естественного рабства Аристотеля о неспособности северных варваров к государственной жизни

Обращая в «Политике» внимание на распределение племен «по всей вселенной», Аристотель дает следующую аксиологическую характеристику каждому из них: «Племена, обитающие в странах с холодным климатом, притом в Европе, преисполнены мужества, но недостаточно наделены умом и способностями к ремеслам. Поэтому они дольше сохраняют свою свободу, но не способны к государственной жизни и не могут господствовать над своими соседями. Населяющие же Азию в духовном отношении обладают умом и отличаются способностью к ремеслам, но им не хватает мужества; поэтому они живут в подчинении и рабском состоянии. Эллинский же род, занимая как бы срединное место, объединяет в себе те и другие свойства: он обладает и мужественным характером, и умственными способностями; поэтому он сохраняет свою свободу, пользуется наилучшим государственным устройством и способен властвовать над всеми, если бы он только был объединен одним государственным строем»¹.

В свою очередь греки тоже неоднородны: «То же самое различие наблюдается и между отдельными эллинскими племенами: у одних природа отличается односторонностью, у других имеется соединение обоих этих качеств»². Следовательно, этнические преимущества в различных качествах относительны. Спартанцы, например, были, несомненно, более мужественны, нежели афиняне.

Данная Аристотелем характеристика племенам, «обитающим в странах с холодным климатом, притом в Европе», в какой-то части относима к коренным малочисленным народам Севера. Он указывает на те психофизиологические (мужество, недостаточная наделенность умом и способностями к ремеслам) и культурные («дольше сохраняют свою свободу», «не способны к государственной жизни», «не могут господствовать над своими соседями») параметры, которые действительно присущи этим народам в силу особенностей северного образа жизни.

Недостаток ума, т. е. логического типа мышления, делает взаимовыгодным объединение варваров и эллинов в одно целое в целях

¹ Аристотель. Политика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4. — М., 1984. — 327b.

² Аристотель. Политика. — 327b.

самосохранения: первых — как подчиненной материи, а вторых — в качестве господствующего начала формы. Подчиняя материю, форма ассимилирует ее. Поэтому положение Аристотеля о полезности и справедливости для варвара быть рабом¹ можно рассматривать как источник концепции ассимиляции племен, в том числе представляющих коренные малочисленные народы.

В отношении различных племен Аристотель указывает, что «по своим природным свойствам варвары более склонны переносить рабство, нежели эллины, и азиатские варвары превосходят в этом отношении варваров, живущих в Европе»². Это наблюдение также подтвердилось в последующей исторической практике: массового порабощения коренного населения Севера не наблюдалось, хотя домашнее рабство встречалось.

Теория Аристотеля о естественном рабстве в XIII–XIV вв. применялась немецкими юристами при обосновании порабощения литовских племен пруссов и жемайтов, чья территория была захвачена брандербуржцами и тевтонами. Теорию Аристотеля также использовали францисканцы, обосновывавшие этичность обращения испанцами индейцев в рабство³.

Аристотель рекомендовал господину и рабу в силу взаимной необходимости относиться друг к другу по-дружески⁴. Только покоящееся на естественных началах дружеское отношение полезно. Если эти отношения раба и господина основаны на законе и насилии, то это, согласно Аристотелю, не принесет пользы ни тому, ни другому.

Это заключение подтвердилось, в частности, фактом катастрофического сокращения численности коренного населения Америки. Вместе с тем пропагандируемое Аристотелем ненасильственное, основанное на дружбе, рабство в массовом порядке не наблюдалось.

§ 2. Кинизм и космополитическая перспектива для коренных малочисленных народов Севера

Кинизм является философским учением, получившим широкое распространение среди социальных низов античного общества, мар-

¹ Аристотель. Политика. — 252b, 255a.

² Аристотель. Политика. — 1285a.

³ Hanke L. Aristotle and the american indians. — London, 1959.

⁴ Аристотель. Политика. — 255b.

гинализированных и люмпенизированных, аутсайдеров жизни, чье социальное положение во многом было сходным с положением аборигенов, оказавшихся в сфере влияния поселкового и городского образа жизни. Это были люди без определенного места жительства и занятости, бездомные и часто нищенствующие.

По оценке наиболее авторитетного отечественного исследователя кинизма И.М. Нахова, идеал счастливого существования видели в жизни «по природе» — в мире животных, в быте первобытных, «варварских» народов или в примитивном «коммунизме» золотого века Кроноса¹. Среди «варварских» племен и народов, живущих где-то на краю земли естественной и здоровой жизнью, первое место отводилось скифам: «Идеальные скифы-кочевники, живущие согласно законам природы, стали любимой фигурой Стои и удерживались до тех пор, пока существовала сама Стоя и родственный ей кинизм, т. е. до конца античности»².

Легендарным основоположником кинической традиции считался один из семи мудрецов Анахарсис, по происхождению — скиф. В античной ойкумене скифы были тогда далеким северным народом. Контуры относящегося к античной эпохе кинического образа мысли и жизни проступают в некоторых моделях индивидуального поведения представителей коренных малочисленных народов Севера, оказавшихся в инокультурной среде. Поэтому кинический взгляд на цивилизацию представляет интерес как парадигмальный для позиции данных народов в ситуации, когда они вступают в контакты с классовыми обществами.

Считая, что следует довольствоваться малым, киники призывали соотечественников жить на родине. «Вообще нет ни одного живого существа, которое бы не могло жить там, где оно родилось»³, — говорил Диоген Синопский. Если не гнаться в безумии за благополучием, то тогда не потребуется отправляться на чужбину.

¹Нахов И.М. Очерк истории кинической философии // Антология кинизма. — М., 1996. — С. 10.

²Ростовцев М.И. Скифия и Боспор. — Л., 1925. — С. 6. См. также: Тахмаджян С.А. Идеализация скифов: Эфор и предшествующая ему традиция // Проблемы античного источниковедения. — М.; Л., 1986. — С. 53–68.

³Диоген Синопский. Гномы и апофтегмы, собранные из разных источников // Антология кинизма. — М., 1996. — С. 144.

С другой стороны, если довелось туда попасть, то следует жить и устраиваться там по обстоятельствам, не тоскуя по отчизне, где тоже было несладко. Отсюда космополитизм киников, их безразличие к местным обычаям и условностям. Так, Кратет Фиванский говорит:

*«Отечество мое — не только дом родимый,
Но всей земли селенья, хижина любая,
Готовые принять меня в свои объятия»¹*

Анахарсис проявляет интерес к греческой культуре. В письме к Крезу, царю Лидии, он говорит: «Я направился в страну эллинов, чтобы изучить их нравы и образ жизни. В золоте я не нуждаюсь, для меня важнее вернуться в Скифию более совершенным человеком»².

Анахарсис стал прототипом «благородного дикаря», посещавшего центры цивилизации и выражавшего с позиции постороннего наиболее «естественный» взгляд на вещи. Отмечая «эллинское своекорыстие», Анахарсис фиксирует ряд парадоксов античного образа жизни: «Посеяв много, пожинают мало. Занимаются разными ремеслами, а на жизнь себе не зарабатывают. Они с усердием добывают пестрые сокровища земли, вызывая лишь одно удивление»³.

Неумеренные наслаждения, по Анахарсису, ведут к страданиям и болезням, порабощающим человека. «У тебя флейты и полный кошелек, у меня стрелы да лук. Поэтому ты раб, а я свободный, — писал Анахарсис некоему царскому сыну, и продолжал далее. — У тебя много врагов, а у меня их нет вовсе»⁴. И Анахарсис предлагает адресату оставить деньги и жить вместе со скифами, которые свободны от бед цивилизации и руководствуются следующим кодексом: «Вся земля у нас принадлежит всем. Все, что она приносит сама по себе, мы принимаем, а к тому, что скрывает, мы не стремимся»⁵.

Анахарсис высмеивает языковой фетишизм греков, презирающих, с одной стороны, язык варваров, но, с другой, охочих до

¹ Кратет Фиванский. Из стихотворных сочинений // Антология кинизма. — М., 1996. — С. 147.

² Письма Анахарсиса. 10. Анахарсис — Крезу // Антология кинизма. — М., 1996. — С. 184.

³ Письма Анахарсиса. 9. Анахарсис — Крезу // Антология кинизма. — М., 1996. — С. 183.

⁴ Письма Анахарсиса. 6. Анахарсис — царскому сыну. — С. 182.

⁵ Письма Анахарсиса. 9. Анахарсис — Крезу.

варварских товаров. Он говорил: «Эллины — мудрый народ, но ни в каком отношении не мудрее варваров»¹. И обращает внимание на то, что культурные различия существуют только потому, что все народы следуют обычаям своих отцов и в этом отношении они одинаковы.

Идея прирожденности рабского состояния постоянно опровергалась взаимными войнами эллинов и практикой продажи в рабство захваченных военнопленных. Ведь рабства не избежал даже Платон. Греки, обращенные в рабство, познакомились с образом жизни разных народов, положили начало критике этноцентризма и стали проповедовать космополитизм.

Рабское состояние киники рассматривали как превратность бытия, которой, как и всеми иными обстоятельствами, можно было воспользоваться в своих интересах. «Ты раб, поэтому жаждешь поскорее освободиться. Когда я добьюсь свободы, больше мне ничего не надо, — говорит он. Стал свободным. Сейчас же сам стремится обзавестись рабом»², — писал Телет. Наиболее разумный раб, согласно кинической традиции, превращает в раба своего хозяина.

В действительности же только неумеренность и погоня за богатством обращают человека в рабство. Кинический образ жизни характеризуется апатией и автаркией, которые позволяют сохранять свободу и независимость.

Киническая критика цивилизованного образа жизни существенна не столько с точки зрения его развития, сколько в качестве негативной саморефлексии. Наблюдения киников, фиксирующие как те обстоятельства, в силу которых человек может оказаться в рабстве, так и те критерии, которыми он должен руководствоваться, в большей степени относимы к самим варварам, которые и обращались чаще всего в рабство именно по тем причинам, на которые указывали киники. Поэтому киническая критика цивилизованного человека в действительности есть самокритика варвара и программа его космополитической коррекции.

¹ Письма Анахарсиса. Анахарсис — Солону // Антология кинизма. — М., 1996. — С. 181.

² Телет. Диатрибы // Антология кинизма. — М., 1996. — С. 165.

§ 3. Доминиканская философская традиция, Бартоломео Лас Касас и роль испанского гуманизма в освобождении от рабства коренного населения Америки

Испанский доминиканец Бартоломео Лас Касас (1474–1566), известный как автор «Истории Индий»¹, закончил знаменитый Саламанкский университет, который называли тогда «Иберийские Афины». В этом университете обучалось от 6 до 7 тысяч студентов, преподавались многие дисциплины: право, философия, грамматика и риторика, география, космография, навигация, медицина, мораль, музыка, астрология, языки — латинский, греческий, еврейский, халдейский и арабский. Саламанкский университет одним из первых принял и поддержал учение Коперника.

В те годы среди саламанкской профессуры выделялись двое выдающихся гуманистов — испанец Элио Антонио де Небриха (1444–1522), крупнейший филолог и педагог, и итальянец Лючио Маринео да Бидино (1460–1533), юрист и историк. С учеными Саламанки был тесно связан итальянец Пьетро Мартире д'Ангьера (1457–1526), будущий первый историк открытия Нового Света. Члены этого «итало-испанского триумvirата» были учениками известного итальянского гуманиста Джулио Помпонио Лэто. Как отмечают исследователи, под влиянием гуманистического духа Саламанки Лас Касас усвоил искренний интерес к человеку и уважение к человеческой личности, страсть к изучению реального человека и окружающей его природы, разносторонность научных устремлений и постоянную творческую активность².

Доминиканская традиция выступала тогда духовной основой деятельности гуманистов. Показательно, что борьба деятелей ордена за права индейцев была инициирована проповедью преподобного отца Антонио де Монтесинос 30 ноября 1511 года перед колонистами Санто-Доминго на Эспаньоле (Гаити), в которой он обвинил испанских конкистадоров в преступлениях.

Монахи-доминиканцы, согласно Бартоломео Лас Касасу, рассуждали так: «Разве индейцы — не люди? Разве по отношению

¹ См.: *Лас Касас Б.* История Индий. — Л., 1968.

² См.: *Афанасьев В.Л.* Молодые годы Бартоломе де Лас Касаса // Бартоломе де Лас Касас. К истории завоевания Америки. — М., 1966; *Гуковский М.А.* Бартоломе де Лас Касас и его время. Вступ. статья // Мелентьева Е. Бартоломе де Лас Касас, защитник индейцев. — Л., 1966.

к ним не должно соблюдать законы человеколюбия и справедливости? Разве не было у них собственных земель, и властителей, и правления? Разве они нас чем-то оскорбили? Разве не обязаны мы проповедовать слово Христово и трудиться без устали, дабы обратить их в истинную веру? И потом, как могло случиться, что за столь малое время, каких-нибудь 15–16 лет, безвинно погибло столько людей, ибо ведь говорят, что было их на острове несметное множество?»¹.

В проповеди же, подписанной всеми прибывшими тогда на Гаити доминиканцами, Антонио де Монтесинос вопрошал: «Ответьте, по какому праву, по какому закону ввергли вы сих индейцев в столь жестокое и чудовищное рабство? На каком основании вели вы столь несправедливые войны против миролюбивых и кротких людей, которые жили у себя дома и которых умерщвляли и истребляли в неимоверном количестве с неслыханной свирепостью? Как смеете вы так угнетать их и терзать, оставляя без пищи и без ухода, когда от непосильных трудов, которыми вы их обременяете, одолевают их болезни, и от болезней тех они умирают, а, вернее сказать, вы убиваете их ради того, чтобы непрерывно добывать и получать золото! Как печетесь вы о том, чтобы наставить их в веру, дабы узнали они нашего господина и творца, и были крещены, и слушали мессу, и соблюдали воскресенья и праздники? Разве они не люди? Разве нет у них души и разума? Разве не должны вы любить их, как самих себя? Ужели вам это невдомек? Ужели вам это непонятно? Ужели ваши души перегрузились в непробудный сон? Не сомневайтесь же, что в вашем нынешнем состоянии вы вправе уповать на спасение не более, чем мавры и турки, не ведающие и не приемлющие веры христовой»².

Бартоломео Лас Касас также вступил на путь духовного служения коренному населению и был официально удостоен титула «протектора индейцев». Он неоднократно предпринимал попытки доказать возможность осуществления утопии «Христианской Аркадии» среди неиспорченных цивилизацией народов³. В 1530-е годы он добивался от испанской короны исключения доступа европейцев на территории проживания индейцев, находившиеся в пределах его

¹ Лас Касас Б. История Индий. — С. 127–128.

² Лас Касас Б. История Индий. — С. 129.

³ См.: Hanke L. The first social experiments in America. — Cambridge, 1935.

церковной юрисдикции как епископа: вначале в районе Кумана в Венесуэле, в 1530-е годы — в Вера-Пас (Гватемала). В резервациях шла христианизация индейцев, они переходили на оседлость, осваивали земледелие и ремесла.

Бартоломео Лас Касас активно выступал в защиту прав индейцев как народа такого же, как и все остальные. Он убежден, что до прихода испанцев в селениях индейцев существовали покой, порядок и правосудие. Восставшие против испанцев индейцы, как полагает он, «не только вели справедливую борьбу в защиту своих естественных прав, но равным образом и с равным правом творили суд и возмездие за обиды, ущерб, смертоубийства, истребление своего народа и захват своих исконных земель»¹. И уже позднее писал: «Уроженцы всех земель в Индиях, куда мы вступили, имеют право вести против нас самую справедливую войну и смести нас с лица земли. Это право они будут иметь до Судного дня»².

Аргументируя свою позицию, Бартоломео Лас Касас апеллировал к законам природы и разума, естественным правам. Как отмечают историки литературы, Лас Касас одним из первых в европейской литературе положил начало изображению индейцев Нового Света как идеальных существ. Позднее эта тенденция получила развитие в просветительской, сентименталистской и романтической литературе XVIII–XIX веков, в которой индеец стал воплощением «естественного человека», от природы наделенного всеми гражданскими и личными добродетелями³.

Оправдывая восстававших индейцев, Бартоломео Лас Касас, тем не менее, считал, что вопрос должен быть урегулирован королевской властью. «И вышесказанное ничуть не умаляет верховной и всеобъемлющей власти, которую наместник божий даровал королям Кастилии в земном мире при условии, что народы вступят под сень этой власти как подобает и вкусят от нее всех благ, какие причитаются, ибо во всяком деле должен быть порядок, и управляться оно должно не чьей-то

¹ Лас Касас Б. История Индий. — С. 157.

² Лас Касас Б. Мемориал Совету по делам Индий // Католицизм и свободомыслие в Латинской Америке в XVI–XX вв. (документы и материалы). — М., 1980. — С. 36.

³ Плавский З.И., Степанов Г.В. «История Индий» как памятник испанской литературы и языка // Лас Касас Б. История Индий. — С. 438.

прихотью, а законами разума, подобно тому как все дела господ управляются и упорядочиваются разумом»¹, — писал он.

В результате неоднократно проводившихся в Испании по инициативе доминиканцев диспутов о правах индейцев в 1542 г. были приняты законы об освобождении индейцев. Официальное заключение в пользу освобождения индейцев было дано Саламанкским университетом, в котором большим влиянием пользовался кружок гуманистов, включавший друга Бартоломео де Лас Касаса — Доминго де Сото, ученика Эразма Роттердамского — Франсиско де Виттория и др. Через год после смерти Бартоломео де Лас Касаса начался процесс освобождения индейцев от рабства. В настоящее время Бартоломео де Лас Касас и его последователи-доминиканцы не без оснований считаются предтечами латиноамериканской теологии освобождения².

§ 4. «Энциклопедия» Дидро и Д'Аламбера о факторах, которые должен учитывать законодатель у диких народов, проживающих около Полярного круга

Сравнительная характеристика северных и южных народов дается Сен-Ламбером в статье «Законодатель», напечатанной в 1765 г. в IX томе Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера³. Следуя географическому детерминизму, Сен-Ламбер подчеркивает влияние климатического фактора на характер народов и особенности их психической конституции.

Так, он констатирует, что все люди подвержены одинаковым страстям, но эти страсти могут возбуждаться различными причинами и различными способами. Различие климатических условий, на его взгляд, создает незначительные различия в характере страстей, но может вызывать большие различия в степени возбуждения, активизируемого страстями⁴.

В наибольшей степени подобные различия заметны у народов, проживающих в экстремальных климатических условиях: «Следу-

¹ Лас Касас Б. История Индий. — С. 158.

² См.: Лосада А. Бартоломе де Лас Касас, заступник американских индейцев в XVI веке // Курьер ЮНЕСКО. — 1975. — № 8.

³ Сен-Ламбер. Законодатель // Философия в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. — М., 1994.

⁴ Сен-Ламбер. Законодатель. — С. 238.

ет отыскивать эти влияния климата еще у диких народов, из коих одни расселены около экватора, а другие около полярного круга. В климате умеренном, среди народов, которых отделяет от северных и южных народов лишь несколько градусов, влияния климата менее ощутимы»¹. Особенности климатически обусловленной психодинамики личности должны, по мнению Сен-Ламбера, учитываться законодателем. «Законодатель дикого народа должен обращать большое внимание на климат и исправлять его влияние путем законодательства как в отношении изыскания средств к существованию и удобств, так и в отношении нравов»², — утверждает он.

Каким же образом Сен-Ламбер характеризует северные и южные народы? Прежде всего он отмечает следующее: «Впечатления северных народов не отличаются живостью, в противоположность южным народам, у которых впечатления возникают быстро и являются сильными. Крепкое телосложение, теплота, концентрируемая холодом, и недостаток пригодных в пищу веществ заставляют северные народы остро ощущать испытываемые всеми нужды и голод»³.

Из данного основополагающего различия между северными и южными народами вытекает ряд других, производных различий.

Во-первых, это различное отношение к труду. «Южные народы нуждаются в меньшем количестве пищи, а природа снабжает их пищей в изобилии. Теплый климат и живость воображения истощают их и делают труд для них тягостным»⁴. И далее Сен-Ламбер продолжает: «Требуется много усилий и изобретательности для того чтобы изготовить одежду и устроить жилище, которое защищало бы от сурового холода; для защиты же от жары необходимы лишь деревья, гамак и покой. Северные народы должны быть поглощены заботами о необходимом, а южные могут ощущать лишь потребность в развлечении. Самоед охотится, отыскивает пещеру, рубит и перевозит дрова, чтобы поддержать огонь и согреть напитки, и выделяет шкуры для изготовления одежды, тогда как африканский ди-

¹ Сен-Ламбер. Законодатель. — С. 239–240.

² Сен-Ламбер. Законодатель. — С. 240.

³ Сен-Ламбер. Законодатель. — С. 238–239.

⁴ Сен-Ламбер. Законодатель. — С. 239.

карь ходит совсем нагишом, утоляет жажду из родника, собирает фрукты, спит и пляшет в тени»¹.

Во-вторых, это различное отношение к женщине: «Благодаря живости чувства и воображения южные народы более, нежели северные, нуждаются в удовольствиях любви. Но, говорит президент Монтескье, так как женщины у южных народов утрачивают красоту при вступлении в необходимый для брака возраст, то любовь у этих народов бывает менее нравственной, нежели у северных, у которых рассудительность и разум сопровождают красоту. Кафры, а также народы Гвианы и Бразилии заставляют женщин работать, как скот, а германцы чтят их, как божества»².

В-третьих, это различие в отношении к себе, выражающееся в особенностях протекания интеллектуальных процессов. «Живость всякого впечатления и отсутствие особой необходимости удерживать в голове и комбинировать идеи следует считать причиной того, что ум южных народов нелогичен и непоследователен, — указывает Сен-Ламбер. — Они руководствуются настроениями данного момента, забывают время и жертвуют целой жизнью ради одного дня»³. И он приводит в пример караиба, который плачет вечером, сожалея о том, что утром продал свою кровать, дабы одурманить себя водкой. «Северные народы для достижения успеха в делах, требующих особого сочетания идей, настойчивости и изобретательности, должны обладать умом более логичным, правильным, рассудительным и сильным; южные должны отличаться внезапными вспышками энтузиазма, способностью предаваться страстным увлечениям, паническим ужасам, безосновательным страхам и надеждам»⁴, — полагает он.

Не обсуждая эмпирической достоверности всех замечаний Сен-Ламбера, обратим внимание на оценку положения женщины у северных народов. Оно действительно было сравнительно высоким.

Так, в традиционной картине мира обских угров женщина имела свойство изначальности, которым определялась способность

¹ Сен-Ламбер. Законодатель. — С. 239.

² Сен-Ламбер. Законодатель. — С. 239.

³ Сен-Ламбер. Законодатель. — С. 239.

⁴ Сен-Ламбер. Законодатель. — С. 239.

контактировать с двумя мирами одновременно¹. Обряды посвящения в охотники и воины совершались женщинами-жрицами². Женщины нередко становились источником многих конфликтов, оказывали давление при решении вопросов кровной мести, они же совершали и процедуры примирения. Изначальность женщины означала ее фундаментальность и первичность в культуре. Согласно традиционным представлениям, как указывает А.В. Головнев, тот, «кто в силах «взять» (сосватать, захватить, похитить) женщину, оказывается властелином земли и своей собственной, и той, к которой принадлежит избранница»³.

В любом деле инициатива, естественно, также должна была принадлежать женщине⁴. В.М. Кулемзин и Н.В. Лукина характерным считают то обстоятельство, что первоначальным ядром ассоциации коренных малочисленных народов Ханты-Мансийского автономного округа «Спасение Югры» явилась группа женщин, а первым ее президентом была избрана тоже женщина — Т. Гоголева, манси по национальности. «Очевидно, это было выражением тревоги за физическое выживание народа на глубинном генетическом уровне»⁵, — предполагают исследователи.

На вопрос журналиста В. Иванова: «Слышал, что президентом вы стали с большими приключениями?» — Т. Гоголева ответила: «И с еще какими! Дело было новое и опасное. Мужчины не решились возглавить такую организацию. И вот в возникшей “неудобной паузе” на съезде наших народов я встала и заявила, что стану прези-

¹ См.: *Антипова Н.А.* Женщина в представлениях аборигенов Западной Сибири // Социокультурная динамика Ханты-Мансийского автономного округа сегодня и в перспективе XXI века: федеральный и региональный аспекты: Сб. докл. Всерос. науч.-практ. конф. — Сургут, 1999.

² См.: *Васильев В.* «Хан первым ударял молотом по наковальне...»: О триаде «кузнец — шаман — воин» // Илин. — Якутск, 2001. — № 2.

³ *Головнев А.В.* Говорящие культуры. — Екатеринбург, 1995. — С. 110.

⁴ О социокультурных проявлениях полового диморфизма среди малочисленных народов Севера см.: *Бурыкин А.А.* Некоторые проблемы социокультурного развития малочисленных народов Севера РФ в свете гендерного подхода // *Расы и народы*. — М., 2002. — Вып. 28. — С. 189; *Он же.* «Женское лицо» интеллигенции современных малочисленных народов Севера России и его взгляд на традиционную культуру // *Женщина в мире мужской культуры: путь к себе*: Мат. междунар. науч. конф. (Санкт-Петербург, 15–17 июля 1999 г.). — СПб., 1999.

⁵ *Кулемзин В.М., Лукина Н.В.* Ханты: чужие на своей земле? // *Народы Сибири: права и возможности*. — Новосибирск, 1997. — С. 116.

дентом»¹. В свете принципа изначальности и фундаментальности женщины наличие женского ядра в ассоциации «Спасение Югры» может быть интерпретировано как факт самодостаточности этого национального движения, находящегося на этапе становления.

Гендерный диспаритет, укорененный в неформальной правовой культуре аборигенов Севера, нельзя не учитывать при прогнозировании отдаленных последствий протекающих в настоящее время этносоциальных процессов. Примечательными представляются наблюдения той же Татьяны Гоголевой — к настоящему времени бывшего президента ассоциации «Спасение Югры»: «Продолжу размышления об ассимиляции — действительно, очень сложная и интересная проблема. У моей сестры муж — украинец. В их семье два мальчика. Больше время с ними проводит, разумеется, мать. В растущих детях соединены две культуры: славянская и мансийская, но, учитывая место проживания, среду общения, все же мансийские элементы проявляются чаще. По Гумилеву, это феномен “кормящего ландшафта”. Не сомневаюсь, что по прошествии нескольких лет мы увидим рождение суперэтнуса. Очень сильная кровь формируется уже сегодня. В этом смысле ассимиляция и представляется мне загадочным социокультурным комплексом. Другой пример, коренное население, которое перебиралось в советское время в благополучные города, в цивилизацию. Проходят годы. Их дети сегодня добровольно возвращаются в стойбища, уходят вновь в природу. Для них комфорт — не в горячей воде, тепле, чистоте, а в психологическом равновесии, внутренней уверенности. Свои реки, леса, болота они не променяют ни на какие дворцы»².

§ 5. Неокантианство, общая теория системы социального действия Т. Парсонса и политика интеграции коренных малочисленных народов Севера

В настоящее время процесс интеграции коренных малочисленных народов в доминирующее общество регулируется системой международного права. Так, в преамбуле принятой в 1989 г. Гене-

¹ Цит. по: *Иванов В.* Феномен кормящего ландшафта // Представитель власти. — 2002. — 6 мая.

² Цит. по: *Иванов В.* Феномен кормящего ландшафта.

ральной конференцией Международной организации труда Конвенции 169 «О коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни, в независимых странах» указывается, что «изменения, имевшие место в международном праве после 1957 года, а также изменения в положении коренных народов и народов, ведущих племенной образ жизни во всех регионах земного шара, вызывают необходимость принятия новых международных норм по данному вопросу в целях ликвидации ориентации на ассимиляцию, содержащихся в ранее действовавших нормах»¹. К ранее действовавшим нормам относится, как известно, Конвенция 107 «О защите и интеграции коренного и другого населения, ведущего племенной и полуплеменной образ жизни, в независимых странах», принятая Генеральной конференцией Международной организации труда в 1957 г.

Ранее сформулированная политика интеграции, как мы видим, позднее стала восприниматься как политика ассимиляции, хотя ст. 2 Конвенции 107 в п. 2 оговаривала «создание благоприятных условий для осуществления национальной интеграции, не допуская при этом мероприятий, имеющих целью осуществить насильственную или искусственную ассимиляцию населения»². В п. 4 той же статьи указывалось, что «исключается применение силы или принуждения с целью интеграции заинтересованного населения в общегосударственный коллектив»³. Кроме того, в ст. 4 говорилось, что при применении тех положений Конвенции, которые касаются интеграции заинтересованного населения, «а) должным образом учитываются культурные и религиозные ценности и формы социального распорядка, существующие среди заинтересованного населения... б) учитывается опасность, которую может представить переоценка ценностей и ломка институтов данного населения...»⁴.

Примечательно, что в Конвенции 169 тема ценностей звучит несколько по-другому. В ст. 5, в частности, утверждается: «а) признаются и охраняются указанные социальные, культурные, религиозные и духовные ценности и практика указанных народов... б) ува-

¹ *Статус* малочисленных народов России (правовые акты и документы). — М., 1994. — С. 52.

² *Статус* малочисленных народов России (правовые акты и документы). — С. 37.

³ *Статус* малочисленных народов России (правовые акты и документы). — С. 37.

⁴ *Статус* малочисленных народов России (правовые акты и документы). — С. 37.

жается неприкосновенность ценностей, практики и институтов указанных народов...»¹.

Фундаментальный вопрос о ценностях, как мы видим, различным образом решается в рассматриваемых документах. Если в Конвенции МОТ 169 признается незыблемость ценностей, то в Конвенции 107 ценности коренных народ рассматриваются в системе ценностей общегосударственных коллективов. Сохранение коренными жителями традиционных обычаев и институтов допускалось, но речь при этом шла только о тех из них, которые совместимы с общегосударственным правопорядком и целями программ интеграции.

Политика интеграции, таким образом, исходит из существования некоторой не обсуждаемой системы ценностей общегосударственных коллективов, в которую должны быть вписаны ценности коренного населения при решении вопросов земельной собственности, вербовки, образования, социального обеспечения, здравоохранения и др.²

Теоретической основой проводимого взгляда на положение коренных народов является, как представляется, общая теория системы социального действия Т. Парсонса.

Социология Т. Парсонса посвящена проблеме обеспечения социального порядка (так называемая «гоббсова проблема»). К механизмам, которые поддерживают тенденцию системы к упорядоченности, Т. Парсонс относит адаптацию, целедостижение, интеграцию и сохранение латентной структуры. Интеграция всех элементов системы достигается путем институционализации всеобщей, общезначимой системы ценностей и норм, в том числе через механизм социализации³.

Иллюстрируя свое понимание значения социального контроля в процессе социализации, Т. Парсонс в одной из своих статей уподобляет молодое поколение «варварам» и утверждает, что социали-

¹ *Статус малочисленных народов России (правовые акты и документы).* — С. 37.

² Подробнее о трансформации норм международного права в отношении коренных народов см., в частности: *Попков Ю.В., Бойко В.А. Политико-правовой статус коренных народов Севера: На пути в мировую цивилизацию.* — Новосибирск, 1997; *Попков Ю.В., Бойко В.А. Трансформация международного права в отношении коренных народов // Жизненный потенциал этнокультурного развития современной Сибири.* — Барнаул; Новосибирск; М., 1999; *Попков Ю.В. Интернационализация в традиционном и современном обществах.* — Новосибирск, 2000; *Попков Ю.В. Народы российского Севера в системе политико-правовых отношений // Федерализм в России и Канаде: правовые и экономические аспекты.* — М., 2004.

³ См.: *Парсонс Т. Система современных обществ.* — М., 1998.

зация позволяет сделать из них «нормальных людей». Автор исходил из того, что «варварское вторжение» нового поколения детей имеет место в любом обществе. А в качестве «варваров» детей можно рассматривать потому, что у них отсутствуют схемы поведения, связанных с социальными статусами¹.

Свое мировоззрение Т. Парсонс считал сформированным в русле восходящей к И. Канту немецкой идеалистической традиции, а непосредственно, как известно, его взгляды вырабатывались в находившейся под сильным влиянием Баденской школы неокантианства веберианской традиции. Представители Баденской школы (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) были убеждены в существовании универсальной трансцендентной системы ценностей. Таким образом, можно предположить, что политика интеграции в той трактовке, в которой она представлена в Конвенции 107, имеет своей философской основой неокантианские воззрения.

Оценки результативности политики интеграции коренных малочисленных народов Севера в общегосударственные коллективы противоречивы.

Можно отметить, что эта политика не является исключительно спекулятивной конструкцией, а соотносима с позитивным историческим опытом. Так, указывает Л.М. Дамешек, русское правительство на протяжении нескольких столетий целенаправленно проводило политику интеграции (инкорпорации) коренного населения Сибири в структуры Российского государства. Основными направлениями интеграции коренного населения были возложение податных обязанностей, обращение в православие, привлечение к отбыванию воинской повинности, паспортизация и др.² В целом положительно результаты проводившейся интеграции оценивает Ф.С. Донской: «На всех этапах исторического развития России после XVI века коренные малочисленные народы Сибирского Севера и Дальнего Востока выжили благодаря интеграции, т. е. достижения единства и целостности каждого этноса, основанной на социальной

¹Подробнее см.: *Абельс Х.* Проблема социального порядка в социологии Т. Парсонса / <http://www.soc.pu.ru/publications/pts/abels.shtml>.

²*Дамешек Л.М.* Проблемы интеграции коренных народов Сибири в имперскую систему России XVIII — начала XX в. // Сибирское общество в контексте модернизации XVIII–XX вв. Сборник материалов Всероссийской конференции. — Новосибирск, 2003.

взаимопомощи, взаимозависимости с пришлым населением, преимущественно европейского происхождения.... Постсоветский период характеризуется началом активного процесса дезинтеграции аборигенного населения Севера, Сибири и Дальнего Востока, т. е. сворачивания на государственном уровне достигнутых в течение столетий реалий вплоть до не предоставления аборигенам конституционных прав на этническое самоуправление и саморазвитие, прекращением записи национальной принадлежности в основном документе гражданина РФ (паспорте), резким снижением господдержки здравоохранения, образования и т. д.»¹

Вместе с тем сам факт принятия Конвенции МОТ 169 означает признание и отрицательных последствий политики интеграции для коренных малочисленных народов Севера. А.А. Максимов описывает целый ряд процессов деградации коренного населения: «Система образования пропагандирует образ жизни и ценности доминирующего общества. Дети аборигенов обучаются в смешанных школах и школах-интернатах, где использование родного языка считается постыдным, а особенности речи или поведения высмеиваются... Не привели к успеху и эксперименты по укреплению традиционных ценностей и традиционного уклада жизни аборигенов путем внедрения “народной педагогики” и освобождения школьной программы от груза академических предметов. Такие эксперименты, проведенные в некоторых общинах Канады, официально оправдывая низкий статус коренных жителей, становились условием снижения уровня знаний учащихся, роста подростковой агрессивности и вандализма... Уделом аборигенных народов считается архаичный уклад жизни с присущим ему низким уровнем материального производства и потребления. Ранее действовавшие договора, законы или нормы права, закрепляющие права аборигенных народов на землю и самоуправление и отвечающие отношениям сотрудничества, рассматриваются как исторический анахронизм, не имеющий значения в настоящее время... Коренные народы США, Канады, Севера Скандинавии, теряя контроль над землей и ресурсами, лишались возможности защитить свою культуру, достигнуть равенства с некоренным населением по вкладу в экономику и по уровню

¹ Донской Ф.С. Введение // Интеграция коренные малочисленные народы Сибирского Севера и Дальнего Востока в общероссийскую культуру. — Якутск, 2003. — С. 3.

благополучия. Их уделом не только в национальных поселениях, но и в городах становились бедность, безработица, низкий уровень жизни. Бедность, зависимость от внешних политических решений и экономической помощи, расистские отношения определили особенности развития психических и инфекционных заболеваний среди аборигенного населения, а также “социальных” болезней (алкоголизма, суицида, насилия в семье, преступности, чувства бессмысленности экономической деятельности и самой жизни). Зависимость аборигенных общин от государственных учреждений и финансовых ресурсов, как и в прошлом, деморализующим образом действовала на людей, порождая чувство личной и коллективной беспомощности и апатии»¹.

Интеграция коренных малочисленных народов Севера в общегосударственные коллективы влечет за собой, безусловно, как положительные, так и отрицательные последствия. В любом случае следует признать необратимость интеграции. Сам факт наличия и укрепления правового статуса характеризует процесс интеграции коренных народов в современное общество.

Задача интеграции по различным направлениям ставится и самими коренными народами. Так, в последнее десятилетие под эгидой Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири, и Дальнего Востока Российской Федерации была проведена серия круглых столов, посвященных проблеме интеграции данных народов в рыночную экономику. На состоявшемся в 2004 г. пятом таком круглом столе обсуждались следующие вопросы:

- потенциальные проблемы и возможности на путях развития аборигенного предпринимательства на отечественном и на зарубежном рынках в таких областях, как природные ресурсы, сельское хозяйство и сельхозпродукция, кустарные ремесла, искусство и культура, предоставление услуг, основанных на традиционных знаниях;
- степень благоприятности российских социально-экономических и законодательных условий для интеграции традиционных и нетрадиционных видов экономической деятельности коренных северных народов в рыночную экономику;

¹ Максимов А.А. Реализация интересов северных народов в условиях промышленного развития // Сибирская Заимка. — 2002. — № 7 // http://zaimka.ru/07_2002/maksimov_northern.

- способность северных коренных народов к извлечению экономических и социальных выгод из разработки природных ресурсов на территориях их традиционного проживания;
- возможности российского социально-экономического климата для продвижения предпринимательской деятельности коренных малочисленных народов Севера;
- эффективные формы и средства сбыта предлагаемых коренными народами продукции и услуг, а также необходимые для обеспечения успеха в этом процессе инструменты и механизмы;
- роль властей и международных организаций, включая и донорские агентства, в деле содействия процессу интеграции коренных народов в рыночную экономику¹.

В необходимости государственной поддержки традиционных отраслей хозяйствования и их поэтапной интеграции в общенациональную и мировую экономику убежден председатель Государственной думы Ямало-Ненецкого автономного округа, президент Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ С. Харючи. По его мнению, представляется наиболее логичным шагом со стороны федерального центра принятие специального постановления Правительства Российской Федерации «О мерах государственной поддержки традиционных отраслей хозяйствования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока до 2009 года»².

Таким образом, политика защиты, поддержки и интеграции народов Севера признается также со стороны самих народов, поэтому она имеет определенные исторические перспективы для реализации.

§ 6. Этнософия М. Херсковица и концепция культурного релятивизма как основа требования уважения культурных различий и политики мультикультурализма

В 1947 г., в канун голосования Генеральной Ассамблеи ООН по вопросу принятия Международной Декларации прав человека,

¹ http://www.raipon.net/russian_site/news/index.cfm?...

² Харючи С. Проблему развития традиционных отраслей народов Севера необходимо решать безотлагательно // <http://www.neelov.ru/1/2005/03/11/4050>.

Американская антропологическая ассоциация обратилась с заявлением в комиссию, занимающуюся подготовкой проекта Декларации. В заявлении доказывалось, что уважать права индивидуума — значит уважать культурные различия. Поэтому попытка формулировать нормы, порожденные ценностями одной конкретной культуры, противоречит Декларации прав человека, рассматривающей человечество в целом. Ассоциация настаивала, что даже в тех обществах, которые отрицают право граждан на участие в управлении или пытаются завоевывать слабые народы, основополагающие культурные ценности могут быть актуализованы для того, чтобы привести народы этих стран к осознанию последствий действий их правительств и тем самым остановить дискриминацию и порабощение¹.

Позиция Американской антропологической ассоциации формулировалась, как известно, М. Херсковицем, одним из ведущих представителей школы культурного релятивизма². Суть данного научного направления состоит в признании равноправия различных культур независимо от уровня их развития, сложности и самобытности.

Квинтэссенцию своих теоретических изысканий М. Херсковиц иногда называл «этнософией» — своеобразной философией культурно-антропологических исследований. Большое духовное влияние на формирование взглядов М. Херсковица оказал В. Дильтей, один из ведущих представителей философии жизни.

М. Херсковиц представлял человеческое общество как совокупность разнонаправленно развивающихся культур, каждая из которых состоит в специфической системе ценностей. Эта система имеет конкретный «культурный фокус». Так, доминантой культуры некоторых островов Микронезии является выращивание ямса, доминантой культур ряда коренных народов Севера — использование оленя и пр. Из разнообразия систем ценностей вытекает несоизмеримость критериев прогресса в связи с наличием различных типов культур.

¹*American Anthropological Association. Statement on Human Rights // American Anthropologist. — 1947. — Vol. — 49. — № 4. См. также: Washburn W.E. Cultural Relativism, Human Rights and the AAA // American Anthropologist. — 1987. — N 89; Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives / R.A.Wilson (ed). — London, 1997.*

²См.: Артановский С.Н. «Культурный» релятивизм в американской этнографии // Современная американская этнография. — М., 1963.

Автор выделяет три аспекта культурного релятивизма: методологический, философский и практический¹. Методологический аспект касался способа познания культур на основе ценностей, принятых у данного народа, соответственно в его рамках описывать жизнедеятельность индивидов необходимо в терминах их собственной культуры. Философский аспект культурного релятивизма состоит в отрицании обязательной последовательности этапов социальной эволюции и признании множественности путей культурного развития. Практический аспект допускает неприкосновенность одних архаических культур и модернизацию других подобных культур, по возможности, без разрушения их культурной самобытности. Этот аспект культурного релятивизма С.А. Токарев формулировал в виде следующего принципа: «Нельзя присваивать себе право вмешиваться в жизнь какого-то племени под тем предлогом, что оно неспособно к самостоятельному развитию».

Культурный релятивизм критиковался за абсолютизацию локальных автохтонных ценностей. В каждой культуре, безусловно, существовали и существуют ценности, которые дисфункциональны не только в локальном, но и в глобальном, общечеловеческом масштабе. Поэтому последовательный культурный релятивизм должен состоять в релятивизации ценностных систем всех локальных культур.

Благодаря идеям М. Херсковица большее внимание стало уделяться достижениям архаических и традиционных культур. Плодотворность идей данного исследователя в достаточной мере подтвердилась в опыте модернизации «отсталых» народов, который показал, в частности, что это может вести к массовой деградации населения, алкоголизму, преступности.

Отстаивавшийся М. Херсковичем принцип уважения культурных различий нашел определенное отражение в Конвенции МОТ № 169 «О коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни, в независимых странах» 1989 г. Так, в ст. 5 Конвенции указывается:

«При применении положений настоящей Конвенции:

а) признаются и охраняются указанные социальные, культурные, религиозные и духовные ценности и практика указанных наро-

¹ См.: Садохин А.П. Этнология. — М., 2001. — С. 68.

дов и должным образом учитывается характер проблем, с которыми они сталкиваются как группы и как отдельные лица;

б) уважается неприкосновенность ценностей, практики и институтов указанных народов;

с) проводится политика, направленная на смягчение трудностей, переживаемых указанными народами в связи с новыми условиями жизни и труда, с участием соответствующих народов и в сотрудничестве с ними»¹.

В своей преамбуле Конвенция ссылается на Всеобщую декларацию прав человека, Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах, международный пакт о гражданских и политических правах. Таким образом, выраженные в перечисленных документах ценности не отвергаются, а принимаются в качестве основания для уважения права на культурную самобытность. «Декларация свободного развития народов Севера», принятая Международной конференцией народов Севера «Права человека и народов Севера», которая проходила параллельно Московскому Совещанию по безопасности и сотрудничеству в Европе, также подчеркивает (в ст. 2), что коренные народы имеют право на полное и эффективное осуществление всех прав человека и основных свобод, которые признаются в Уставе ООН и других международных документах по правам человека. Кроме того, данная Декларация предусматривает:

«4. Коренные народы имеют право сохранять и развивать свои особые этнические и культурные характеристики и самобытность.

5. Коренные народы имеют право на защиту от культурного геноцида, включая предотвращение и надлежащее возмещение за:

а) любое действие, направленное на лишение народов их самобытности как отдельных обществ или их культурных или этнических характеристик или самобытности или приводящее к такому лишению;

б) любую форму насильственной или недобровольной ассимиляции или интеграции;

в) лишение права владения землями, территориями или ресурсами;

г) навязывание другой культуры или образа жизни или

¹ *Статус малочисленных народов России (правовые акты и документы).* — М., 1994. — С. 54.

д) любую пропаганду, направленную против них»¹.

Заметным представляется то обстоятельство, что представители коренных народов не отказываются от использования культурных достижений, ценностей и прав других народов. В результате такого эклектического подхода неизбежным становится либо конфликт ценностей, либо проведение чрезвычайной гибкой политики двойных стандартов, когда в зависимости от прагматической целесообразности организации, представляющие коренные народы, будут выбирать ту или другую позицию.

Так, примечательны в этом отношении положения следующих статей Декларации:

«17. Коренные народы имеют право быть освобожденными от воинской повинности или на добровольное прохождение воинской службы на территориях своих республик, краев, областей и округов.

18. Ни при каких обстоятельствах ни один коренной народ не может быть лишен средств к существованию. Государство берет на себя такую гарантию.

19. Ни при каких обстоятельствах ни один коренной народ не может быть лишен родины или части ее. Государство берет на себя такую гарантию»².

Очевидно, что ст. 17, с одной стороны, и 18 и 19, с другой, в своей взаимосвязи противоречат общему духу европейской концепции прав человека. Коренные народы требуют от государства многочисленных гарантий, но снимают с себя всякие обязательства перед ним. Впрочем, эта асимметрия обусловлена общей асимметрией юридической конструкции западной традиции права, декларирующей права безотносительно к обязанностям. Поэтому пробелы западной традиции права при необходимости могут быть тактически грамотно использованы в интересах отдельных лиц и групп лиц.

Определенный прагматизм позиции представителей коренных народов выражается в положении ст. 16:

«Коренные народы имеют право на специальные меры по защите в качестве интеллектуальной собственности традиционных

¹ Статус малочисленных народов России. — С. 105.

² Статус малочисленных народов России. — С. 107.

проявлений их культурной деятельности, таких, как литература, рисунки, визуальные и исполнительские искусства, культурные сорта растений, лекарства и знание полезных свойств фауны и флоры»¹.

Это положение, развивающее идеи М. Херсковица, представляется все более и более экономически перспективным в условиях перехода человечества к информационному обществу. Правда, его реализация требует разработки эффективных правовых механизмов.

§ 7. Вторая схоластика, социальная философия католицизма и принцип subsidiarности в развитии местного самоуправления коренных малочисленных народов

Европейская хартия местного самоуправления является одним из главных источников муниципального права европейских государств. В его основу положен классический и достаточно хорошо известный принцип subsidiarности. Согласно этому принципу, вопросы, которые можно решать на низовых уровнях управления, нецелесообразно передавать наверх. Местным сообществам предлагается доверять как можно больше управленческих задач, а вмешательство государства признается лишь там, где без него не обойтись. Положения Хартии местного самоуправления распространяются и на нашу страну².

Впервые принцип subsidiarности как один из базовых принципов церковного строительства был сформулирован немецким юристом И. Альтужицем (Альтужиусом) (1557–1638). Детальную разработку он получил в социальном учении католичества. Как разъясняет Й. Хеффнер, слово «subsidiarность» происходит от латинского «subsidium», что означает «помощь из запасных позиций»; так различались, например, в языке военных Древнего Рима когорты, сражающиеся на фронте («prima acies»), от стоящих наготове в тылу резервных когорт («subsidiarii cohortes»). Применительно к обществу subsidiarность означает дополняющее активное вмешательство

¹ *Статус малочисленных народов России (правовые акты и документы).* — С. 107.

² См.: Блищенко И., Абашидзе А. Коренные народы и международное право // *Российская юстиция.* — 1994. — № 3.

в целях помощи со стороны больших социальных образований в пользу отдельных лиц и меньших жизненных сфер¹.

Классическая дефиниция принципа субсидиарности содержится в энциклике «*Quadragesimo anno*» папы Пия XI (от 15 мая 1931 года): «Подобно тому как индивида нельзя лишать инициативы и предоставлять обществу делать то, что он может делать по собственной инициативе и своими собственными силами, так же нарушается справедливость, если то, что более мелкие и подчиненные социальные общности могут совершать и успешно доводить до конца, берут на себя большие и вышестоящие общности; к тому же это чрезвычайно невыгодно и запутывает весь общественный строй. Ведь любая общественная деятельность по своему существу и определению субсидиарна: она должна поддерживать членов социального организма, но ни в коем случае не имеет права разобщать или поглощать их... Чем лучше выдерживается путем строгого соблюдения принципа субсидиарности последовательность различных общественных процессов, тем сильнее общественная власть и сила воздействия общества, тем лучше и счастливее обстоят дела в обществе».

Принцип субсидиарности относится как к взаимоотношениям между индивидами и институтами, так и к отношениям между различными уровнями управления. Раскрывая значение принципа субсидиарности, Й. Хеффнер указывает, что, непосредственно вмешиваясь и снимая ответственность с общества, благотворительное государство ведет к утрате человеческих сил и чрезмерному расширению государственных расходов. В этом виноваты в значительной степени сами граждане в силу их менталитета, растущих притязаний и «спихивания» личной ответственности на государство. Все это препятствует и угрожает «субъектному характеру общества» как свободной, несущей за себя ответственность общности лиц, семей и социальных групп. Между тем разум и истина дают народу право «самому обеспечить и совершить то, что он может сделать сам в своем доме, в своей общине, в своем отечестве». Тогда удалось бы ограничить чрезмерную централизацию и избыточное законотворчество.

Характеризуя гносеологический статус принципа субсидиарности, обычно указывают не только на его экспликацию в каноническом, гражданском, государственном и муниципальном праве, но

¹ См.: Хеффнер Й. Христианское социальное учение. — М., 2001.

и на его принадлежность к более широкой интеллектуальной традиции описания социального взаимодействия — от Аристотеля до Фомы Аквинского. Данная апелляция к различным авторитетам католической схоластики позволяет привлечь более широкое внимание к принципу субсидиарности, но лишь в малой степени способствует объяснению факта его вербализации только в XVI в. Поэтому не вполне ясно, в горизонте какого именно философского учения оказалась возможной его экспликация.

На наш взгляд, философские источники принципа субсидиарности следует искать в католической философии XVI в. Философский синтез, сыгравший в этом столетии решающую роль в философском обосновании идей Контрреформации, получил название второй схоластики. Одним из ведущих ее представителей был Луис де Молина, сформулировавший доктрину «совместного действия». Согласно этой доктрине, Бог и человек соотносятся друг с другом как «первая причина» («*causa prima*») и «вторая причина» («*causa secunda*»). *Causa prima* и *causa secunda*, полагает Молина, действуют согласованно, взаимно дополняя друг друга. Они как бы поддерживают человека с двух сторон. Это выглядит как одновременное взаимодействие (содействие, соединение, согласованность, слияние сил — *concursus*) между «первой» и «второй» причинами. Со стороны Бога имеют место поддержка, покровительство, патронаж, которые отличаются «безразличным» характером. Бог задает общее направление, как бы обрисовывает контуры, рамки, оставляя за человеком право на собственный (частный) выбор. Таким образом, и само свободное действие человека, и его результат зависят от обеих причин: от Бога, посредством общей поддержки, и от самого человека, через частный, конкретный выбор, причем с обеих сторон это разумный выбор¹.

Концептуально близкой учению Луиса де Молины является онтология его коллеги Франсиско Суареса (1548–1617). Последний считает, что единичное обладает приматом по отношению к общему. В спорах о соотношении свободы воли и божественного предопределения, обострившихся в полемике с концепциями протестантизма, Суарес перенес акцент с предопределения на божественное предвидение: бог не обуславливает свободный выбор чело-

¹ См.: Шмонин Д.В. Поворот в лабиринте: Луис де Молина о свободе воли // *Verbum*. Вып. 2. Наследие Средневековья и современная культура. — СПб., 2000.

века, но предвидит его и в соответствии с этим предзнанием пути человека к богу сообщает благодать¹.

Идеи второй схоластики актуализировались в настоящее время в связи с обоснованием концепций синергетики. Содержание принципа субсидиарности во многом корреспондирует, на наш взгляд, как с положениями второй схоластики, так и с идеями синергетики. На этом основании мы считаем возможным усматривать во второй схоластике общеполитическое основание принципа субсидиарности.

Как представляется, реализация принципа субсидиарности в формировании самоуправления коренных малочисленных народов Севера наблюдается, в частности, в Гренландии после вступления в силу в 1979 г. так называемого Гренландского Домашнего Правления («Домашнего закона» — Greenland Home Rule). «Введение Домашнего Правления, — отмечает Й. Даль, — это такой процесс, при котором власть и полномочия от датских властей постепенно передавались гренландским органам самоуправления»². Длительность и многоэтапность этого процесса, учет исторически сложившихся тесных связей Гренландии и Дании позволяют рассматривать практику Домашнего Правления как первый опыт субсидиарного урегулирования отношений между местным самоуправлением коренных малочисленных народов Севера и государством.

¹ Суарес // Философский энциклопедический словарь. — М., 1983. — С. 659. Подробнее см.: *Verbum*. Выпуск 1. Франциско Суарес и европейская культура XVII–XVIII веков. Альманах Центра изучения средневековой культуры при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. — СПб., 1999.

² Даль Й. Гренландский вариант самоуправления // Участие коренных народов в политической жизни стран циркумполярного региона: российская реальность и зарубежный опыт: Сборник материалов Международного круглого стола «Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока и система парламентаризма в Российской Федерации: реальность и перспективы» (12–13 марта 2003 г., г. Москва). — М., 2005. — С. 27.

Глава 6

ПРОСВЕЩЕНИЕ СЕВЕРА И СЕВЕРНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

При описании профессионального состава национальной интеллигенции у коренных малочисленных народов Севера обычно констатируется практически полное отсутствие отряда инженерно-технических работников. Интеллигенция у данной группы народов в советский период отечественной истории была представлена в основном работниками образования, здравоохранения, культуры, управления, науки, численность же специалистов материального производства, хозяйственных руководителей, инженеров, экономистов, технических работников была относительно невелика¹. Так, в Чукотском автономном округе в конце 1970-х годов 61 % лиц коренных национальностей (чуванцы, юкагиры, эвены, чукчи, эскимосы, коряки), имеющих специальное и высшее профессиональное образование, были заняты работой в учреждениях просвещения, медицины, культуры и т. п., немного менее 40 % — на различных административных, партийных, советских должностях, а также в сельском хозяйстве².

О профессиональном профиле подготовки национальной интеллигенции говорят данные отраслевой занятости коренных малочисленных народов Севера в целом по Российской Федерации. По состоянию на 1997 г. большая часть специалистов из числа аборигенов были заняты в сельском хозяйстве (37 %) и сфере образования

¹ См.: *Горохов С.Н.* Некоторые вопросы подготовки специалистов из народов Севера // Руководство партии социалистическим строительством в Сибири, на Дальнем Востоке и революционная перестройка: Тез. докл. и сообщ. — Якутск, 1989. — С. 107.

² См.: *Гурвич И.С.* Развитие и совершенствование социальной структуры народов Севера СССР // Опыт некапиталистического пути малых народов Дальнего Востока СССР. — Владивосток, 1983. — С. 24.

(22 %), в то время как по стране в целом — в промышленности (25 %) и сельском хозяйстве (14 %)¹.

Как сообщает А.А. Бuryкин, по данным социологических исследований 1980-х гг., среди представителей народов Севера — специалистов с высшим образованием — половину составляли учителя, 13 % — врачи, 4 % — культпросветработники, а юристов, экономистов, инженеров — считанные единицы². Представителей коренных народов с дипломами учителей немало среди тех, кто занят общественной деятельностью или работает в административном аппарате³. Указывая на данную ситуацию, автор вспоминает чукотского писателя Ю. Рыхтэу, который в своей повести «Метательница гарпуна» грустно иронизировал, что где-то, кто-то и когда-то решил, будто каждый северянин должен стать учителем.

Исторически сложившаяся ориентация высшего профессионального образования коренных народов на просвещение выражается в том, что единственное в СССР этноориентированное высшее учебное заведение — учрежденный в 1930 г. Институт народов Севера в 1939 г. был передан из ведения Главсевморпути в ведение Наркомпроса и преобразован в Педагогический институт народов Севера. И это не досадная историческая случайность. Такой опыт характерен не только для России. Подготовка учительских кадров из числа коренных народов рассматривается как одна из ключевых проблем современного образования индейцев и инуитов Канаде⁴. Государственная необходимость ликвидации неграмотности коренного населения, обусловленная интенсификацией его вовлечения в нетрадиционные виды общественной и хозяйственной деятельности, определяет объективный приоритет подготовки педагогических кадров.

¹ *Обзор* статистических данных по экономическому и социальному положению коренных малочисленных народов Севера // О социально-экономическом и правовом положении коренных малочисленных народов Севера. — М., 1999. — С. 44.

² Бuryкин А.А. Некоторые проблемы социокультурного развития малочисленных народов Севера РФ в свете гендерного подхода // Расы и народы. — М., 2002. — Вып. 28. — С. 189.

³ См.: Бuryкин А.А. [Рец. на кн.] Коренные малочисленные народы России на пороге XXI века: проблемы, перспективы, приоритеты: Материалы Всероссийского конгресса (Москва, 3–5 декабря 1999 г.) — СПб.: Просвещение, 2000 // Сибирская заимка. — 2001. — № 5 // http://zaimka.ru/review/kongress_review.shtml.

⁴ См.: Стельмах В.Г., Тишков В.А., Чешко С.В. Тропкою слез и надежд: Книга о современных индейцах США и Канады. — М., 1990. — С. 209.

Следует также отметить, что гуманитарная интеллигенция является генетически первичным массовым отрядом интеллигенции, о чем говорят структура подготовки в средневековых европейских университетах, а также пример гуманистов эпохи Возрождения, как правило, государственных деятелей. Массовая подготовка инженерно-технических кадров развернулась только в системе политехнического образования, сформированной во Франции в начале XIX в. Таким образом, доминирование гуманитарной интеллигенции в составе лиц с высшим образованием из числа коренных народов является исторически обусловленным явлением.

Вместе с тем историческая закономерность в очередности формирования отрядов интеллигенции не исключает и социокультурной инверсии, когда в странах второго эшелона становление системы высшего образования происходит в более сжатые исторические сроки на основе опыта наиболее передовых государств, а следовательно, с опережающим развитием тех отрядов интеллигенции (и рабочего класса), которые обычно представляют собой довольно поздний продукт исторического развития. В дальнейшем на базе передовых форм социальной организации регенерируются и те социальные формы, которые составляют генетическое основание и необходимую структурно-функциональную предпосылку более высоких форм.

Так, первые государственные школы-интернаты для коренных жителей Канады создаются (начиная с 1883 г.) как «индустриальные» школы, обучающие местное население различным промышленным ремеслам¹. Первые колледжи для индейцев на Канадском Севере обучали основам механики, автоматизации, электроники. Только в 1970–1980-е годы появляются курсы обучения охотничьему промыслу, а также курсы учителей для аборигенных школ².

Первым этноориентированным высшим учебным заведением в США стал открытый в начале 70-х годов XX в. Юго-Западный индейский политехнический институт, где готовились специалисты по компьютерной технике, радиоэлектронике, точной оптике, лазе-

¹ См.: *Соколов В.И.* Глобализация и аборигенное население Канады // США — Канада: Экономика — Политика — Культура. — 2002. — № 5. — С. 59.

² *Стельмах В.Г., Тишков В.А., Чешко С.В.* Тропой слез и надежд. — С. 206.

рам, телекоммуникации¹. И только в 1994 г. актом о перестройке начального и среднего образования статус институтов земельного гранта, готовящих специалистов по сельскому хозяйству и природным ресурсам, был присвоен 29 колледжам коренных американцев, составившим Консорциум высшего образования американских индейцев². В рассматриваемом случае становление высшего образования для коренных народов в сфере высоких технологий опередило организацию подготовки специалистов в области технологий традиционных отраслей занятости.

На основании изложенного выше можно предположить, что структура профессионального образования детерминирована субъектными этнокультурными характеристиками. Иначе говоря, коренное население Крайнего Севера предъявляет высокий спрос, скажем, на педагогическое образование, тогда как аборигенное население других климатических поясов предпочитает другие профессии.

Важно обратить внимание на следующее замечание Ю. Шесталова: «До Северного полюса, конечно же, дойдут единицы из рода отважнейших. **Но они, победившие себя, получают моральное право власти и... право учительства**»³. По ценностному статусу и высокой миссии Ю. Шесталов приравнивает учителя к шаману. И с этим, пожалуй, можно согласиться. В восприятии аборигенов Севера шаман — герой незримых сражений за души сородичей. Сегодня настоящим героем Севера является северный учитель. И северным учителям человечества предстоит многое передать людям.

И.Г. Гердер в свое время отмечал, что каждый народ может внести свой вклад в просвещение человечества. «...Воспитание человеческого рода — это процесс и генетический, и органический; процесс генетический благодаря передаче, традиции, процесс органический — благодаря усвоению и применению переданного. Мы можем как угодно назвать этот генезис человека во втором смысле, мы можем назвать его культурой, то есть возделыванием почвы, а мо-

¹ *Стельмах В.Г., Тишков В.А., Чешко С.В.* Тропую слез и надежд. — С. 192.

² См.: *Миллер Р., Батчер Д.* Колледжи и университеты земельного гранта — американская традиция // Сетевой научно-методический агрожурнал Московского государственного агроинженерного института. — 2004. — № 1 // <http://agromagazine.msau.ru/journal/content/print/008.html>.

³ *Шесталов Ю.* Космическое видение мира на грани тысячелетий: Книга-амулет. — СПб.; Ханты-Мансийск, 2002. — С. 85.

жем вспомнить образ света и назвать просвещением, тогда цепь культуры и просвещения протянется до самых краев земли. Калифорниец и обитатель Огненной Земли научились делать лук и стрелы, — у них есть язык, есть понятия, они знают искусства и упражняются в них, но тогда это уже культурный и просвещенный народ, хотя и стоящий на самой низкой ступеньке культуры и просвещения. Различие между народами просвещенными и непросвещенными, культурными и некультурными — не качественное, а только количественное»¹.

Разумеется, в культуре и в просвещении существуют не только количественные различия, но и качественные. Только благодаря культурным различиям разные народы представляют интерес друг для друга. Взаимовыгодный обмен информацией идет как на специализированном уровне, так и на массовом уровне межсубъектных взаимодействий. Поразившая Европу эпопея выхода русских казаков к Тихому океану была осуществлена только благодаря просвещению, субъектами которого были коренные народы Сибири.

§ 1. Мысли М. Монтеня о ценности «дикости» аборигенов Америки

Гуманизм Возрождения обосновал концепцию человека как существа воспитанного, сформированного культурой, упорными и долгими трудами по возделыванию себя. На этом фоне коренное население Америки ассоциировалось с неводеланной, девственной, не затронутой образованием человеческой природой. Свет разума должен был упорядочить чувственную непосредственность аборигенов².

Одним из первых этот взгляд на аборигенов Нового Света сформулировал французский философ XVII в. Мишель Монтень: «Итак, эти народы кажутся мне варварскими только в том смысле, что их разум еще мало возделан и они еще очень близки к первозданной непосредственности и простоте. Ими все еще управляют естественные законы, почти не извращенные нами... Философы не были в состоянии вообразить себе столь простую и чистую непосредствен-

¹ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — М., 1977. — С. 231.

² См.: Дюше М. Мир цивилизации и мир дикарей в эпоху Просвещения: основы антропологии у философов // Век Просвещения. — М.; Париж, 1970.

ность, как та, которую мы видим собственными глазами; они не могли поверить, что наше общество может существовать без всяких искусственных ограничений, налагаемых на человека»¹.

По сравнению с европейскими народами аборигены воспринимались как носители первозданной, простой и чистой непосредственности. Это было естественное состояние, не извращенное искусством. В аксиоматической для философии Просвещения оппозиции естественного и искусственного более высоко ценится природа. Так, М. Монтень пишет: «Да и нет причин, чтобы искусство хоть в чем-нибудь превзошло нашу великую и всемогущую мать-природу. Мы настолько обременили красоту и богатство ее творений своими выдумками, что, можно сказать, едва не задушили ее. Но всюду, где она приоткрывается нашему взору в своей чистоте, она с поразительной силой посрамляет все наши тщетные и дерзкие притязания»².

В рамках оппозиции «естественное — искусственное» коренные народы отождествляются с дикой, невозделанной природой. «Они дики в том смысле, в каком дики плоды, растущие на свободе, естественным образом..., — поясняет Монтень. — В дичках в полной силе сохраняются те истинные и наиболее полезные свойства, тогда как в плодах, выращенных нами искусственно, мы только извратили эти природные свойства, приспособив к своему испорченному вкусу...»³.

Дикости атрибутируются аутентичность, подлинность существования и полнота свойств. Доместикация разрушает исходную субстанциональность, а искусственный отбор формирует частичность, односторонность развития. Несамодостаточность такого существования требует его восполнения, что и обращает внимание не только к Другому, но и к первоначалу бытия.

§ 2. Пансофия Я.А. Коменского о «светоносности» варварских народов

Согласно известной характеристике И. Канта, просвещение есть выход человечества из состояния несовершеннолетия, в кото-

¹ Монтень М. О каннибалах // Монтень М. Опыты. В 3 кн. — М., 1992. — Кн. 1. — Гл. XXXI. — С. 228.

² Монтень М. О каннибалах. — С. 227.

³ Монтень М. О каннибалах. — С. 227.

ром оно находится по собственной вине. Несовершеннолетие Кант определяет как неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие же по собственной вине состоит в недостатке решимости распоряжаться рассудком без постороннего вмешательства. Девиз Просвещения, согласно И. Канту, — это «*Sapere aude!*» — «Имей мужество пользоваться собственным умом!»¹.

Указанный И. Кантом критерий просвещенности впервые был сформулирован апостолами христианства. Коринфянам Павел сказал: «Благодарю Бога: я более всех вас говорю языками; но в церкви хочу *лучше* пять слов сказать умом моим, чтобы и других наставить, нежели тьму слов на *незнакомом* языке. Братия! не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни» (1-е Коринф.: 14, 18–20). Христианское учение, следовательно, должно распространяться на всех языках. «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа...», — говорил Матфей (Мф.: 28, 19–20). И Марк также говорил: «... Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет. Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками...» (Мк.: 16, 16–17).

По христианскому вероучению, тьма покрывает землю и мрак — народы (Ис.: 60, 2), Господь же есть Отче светов. В Евангелии от Иоанна говорится: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин.: 1, 9). Христианское учение о свете Божьем легло в основу идеологии Просвещения.

Просветительская онтология света была детально изложена в «Панавгии» Я.А. Коменского. Она содержит 78 теорем о свете. «Панавгия» (от греч. () — *все* и () — *сияние*) означает «всеобщее просвещение», «всеобщий свет», «сияние всеобщего света». Всю историю человечества чешский мыслитель представляет как постепенное распространение света разума и рассеивание тьмы предрассудков. Он мечтал о том, чтобы наступил «истинный, полный и всеобщий свет», и видел в этом единственный путь к разре-

¹ *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Сочинения: В 6 т. — М., 1966. — Т. 6. — С. 27.

шению споров и преодолению раздоров, терзающих человечество: *«Словом, если бы удалось возжечь среди людей полный свет познания вещей, ясно показывающий все, всем и всецело, нам открылась бы прямая дорога к всеобщему исправлению, т. е. дорога к единству, простоте и добровольности. Тогда единым станет суждение об одном и том же, из чего произойдет и подлиннейшее, чем доселе, согласие душ.* Ведь поскольку все сущее предстает в этом свете так, как оно есть, не остается пустот и зияний для невежества или смутных догадок. И если бы в этом свете все было видимо *всецело*, то не осталось бы повода для сомнения об истине вещей; и если бы все и всецело было видимо всем, некому было бы противоречить, поднимать ссоры и смуты. И так под благодатным действием света дела человеческие, несомненно, пришли бы к ясности, благодати, покою, и, тем самым, были бы исправлены. Вот что должны говорить друг другу христиане, если кто-то из них еще, может быть, не понимает этого учения о свете»¹.

Просветительский пафос христианства вдохновлял миссионеров идти в среду коренных народов. Я.А. Коменский призывал привести всех людей к свету и культуре, освободить человеческий разум от притупляющей его темноты. *«Желать, чтобы и самые варварские народы тоже просветились и избавились от темноты своего варварства, надо потому, — пояснял он, — что и они часть рода человеческого, которая должна уподобиться целому, а также потому, что целое не есть целое, пока лишено какой-то своей части, и, наконец, потому, что предпочтение части целому, когда речь идет об обладании каким-либо благом, есть явный признак недостатка либо здравого смысла, либо доброй воли»².*

Соображения относительно преимущества целостности рода человеческого для успеха в деле спасения мотивировались возможностью использовать варваров в качестве дополнительных «глаз и рук». Коменский фиксировал своего рода исчерпанность внутренних ресурсов цивилизационного развития у христианской Европы и предлагал всем европейским странам объединиться в просветитель-

¹ Коменский Я.А. Вселенский совет об исправлении дел человеческих. Панавгия // Коменский Я.А. Сочинения. — М., 1997. — С. 303—304.

² Коменский Я.А. Всеобщий совет об исправлении дел человеческих. Панпедия // Педагогическое наследие. — М., 1989. — С. 109.

ском походе за варварами как внешним ресурсом. «Мы, европейцы, плывем как бы все на одном корабле и видим азиатов, африканцев, американцев и прочих словно бы на своих суденышках скитающихся по тому же океану мира и мирских бедствий — невежества, предрассудков, жалкого рабства. И вот, если наш Христос, плывущий с нами на нашем корабле, изобильно благословил нас, переполнив наш невод богатствами из бездны своих таинств, то можно ли придумать что-то лучшее, чем знаками подозвать наших плывущих на других судах товарищей, чтобы они приблизились и помогли нам? Если придут, мы успешнее доведем корабль наш, исполненный благословением Божиим, к порту...»¹.

Помимо апостольского рвения просвещение коренных народов мотивировалось потребностями в надежных и понимающих проводниках, лоцманах, переводчиках из местных жителей². Поэтому приверженцы христианского просвещения уделяли большое внимание формированию искренней убежденности в правильности своих воззрений.

§ 3. Ж.Ж. Руссо об универсальности «естественного человека» и роль школ-интернатов в процессе ее формирования

В «естественном человеке» Просвещение увидело философский камень, с помощью которого можно разрешить все вопросы современности. Для этого, как указывал М. Элиаде, человеку Просвещения представляется необходимым «начать жить сначала» — «повторить рождение, сделать себя современником “начала”»³. Возвращение в изначальное цивилизованный человек может осуществить либо «бегством в детство», либо став лицом к лицу с Добрым Дикарем, олицетворяющим первопродка.

¹ Коменский Я.А. Вселенский совет об исправлении дел человеческих. Светочи Европы // Коменский Я.А. Сочинения. — С. 183–184.

² О значимости этой функции писал, в частности, Л.Н. Гумилев: «Все русское освоение Сибири опирается на уникальный опыт эвенков по поддержанию жизни в тайге, не говоря уже и о том, что и сегодня без проводников — эвенков не обходится ни одна экспедиция, ни одна геологическая партия» (см.: Гумилев Л.Н., Окладников А.П. Феномен культуры малых народов Севера // Гумилев Л.Н. Чтобы свеча не погасла: Сборник эссе, интервью, стихотворений, переводов. — М., 2003. — С. 368).

³ Элиаде М. Миф о благородном дикаре, или престиж начала // Психология религии и мистицизма: Хрестоматия. — М., 2001.

Данную позицию отчетливо сформулировал Ж.Ж. Руссо: «Это именно изучение первобытного человека, подлинных его потребностей и главных основ его понимания своих обязанностей есть также единственное верное средство для устранения тех бесчисленных трудностей, которые возникают перед нами при разрешении вопроса о происхождении неравенства в положении личностей, об истинных основаниях политического Организма, о взаимных правах его членов в отношении множества других подобных вопросов, столь же важных, как и мало освещенных»¹.

Исторический опыт продемонстрировал верность высказанного Ж.Ж. Руссо предположения. «Французская революция началась, может быть, на землях гуронов»², — писал Р.Дж. Адамс, характеризуя духовное влияние на европейскую общественность французских хроник о жизни индейцев.

Ж.Ж. Руссо констатировал, что «естественный человек» пока совершенно не изучен. «Какие будут необходимы опыты, чтобы удалось познать естественного человека? И каковы средства, которые позволяют проделать эти опыты в обществе?»³. Такого рода мысленные опыты активно проделывали авторы многочисленных произведений литературы и искусства эпохи Просвещения. Герои этих произведений обычно эволюционировали по восходящей линии, избавляясь от заблуждений и обретая универсальные свойства естественного человека — человека, наиболее пригодного для естественного общества⁴.

Для воспитания «человека вообще» Ж.Ж. Руссо предлагал подвергать воспитанников всем случайностям человеческой жизни⁵. Ведь согласно Я.А. Коменскому, пребывание человека в одной из случайностей является отупляющим, порождает состояние варвар-

¹ Руссо Ж.Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре: Трактаты. — М., 1998. — С. 68–69.

² Адамс Р. Дж. Записки и хроники // Литературная история Соединенных Штатов Америки. — М., 1977. — Т. I. — С. 65.

³ Руссо Ж.Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. — С. 66–67.

⁴ См.: Свирида И.И. Сады века философов в Польше. — М., 1994. — С. 101. См. также: Разумовская М.В. Новый Свет и французский роман первой половины XVIII в.: «естественный человек» против «старого порядка» // Человек эпохи Просвещения. — М., 1999.

⁵ См.: Руссо Ж.Ж. Эмиль, или О воспитании // Педагогическое наследие. — М., 1989. — С. 205.

ства. Чтобы вывести человека из дикости отупляющих случайностей, Коменский предлагал перенести его туда, где ему откроется богатое разнообразие вещей¹.

Наиболее удобным натурным объектом для экспериментов по выращиванию «естественного человека» были, безусловно, дети аборигенов, еще не испорченные цивилизацией. В школах-интернатах христианских миссий воспитатели активно «возделывали разум» аборигенов, искореняя все то, что, как им казалось, является делом конкретно-исторической случайности и противоречит требованиям универсального разума.

Установка на становление универсального человека, реализуемая моделью образования в школах-интернатах для аборигенного населения, оказалась в некоторых отношениях реалистичной. Как отмечает Б. Бартман, в Канаде выпускники закрытых учебных заведений составили большинство в руководстве наиболее успешно действующих организаций коренного населения². Лидеры аборигенов стали хорошо осознавать значение международной деятельности для защиты прав и политического самоопределения своих народов.

§ 4. Б. Франклин о превосходстве общественного воспитания индейцев Северной Америки

В «Заметках относительно дикарей»³ известный американский просветитель Б. Франклин сопоставляет нравы индейцев и американцев. В духе скептицизма он признает релятивизм нравов разных народов, но, тем не менее, указывает на ряд достоинств индейского общественного воспитания.

Имея возможность часто собирать общественные собрания, отмечает Б. Франклин, индейцы добились большого порядка и благопристойности в их проведении, что выгодно отличает их от английской палаты общин или манеры поведения во многих изящных

¹ См.: Коменский Я.А. Всеобщий совет... — С. 110.

² Бартман Б. Проблемы самоуправления на местном и региональном уровнях // Управление, технологии и человеческие ресурсы в Арктике (Север). — Новосибирск, 1996. — С. 61

³ Франклин Б. Заметки относительно дикарей Северной Америки // Первые американцы: Альманах любителей индейских культур. — СПб., 1998. — № 2 // <http://www.first-americans.spb.ru/n2/win/franklin.htm>.

салонах Европы. Искключительная вежливость индейцев в разговоре приводит даже к такой крайности как запрет на отрицание того, что утверждается в их присутствии. «С помощью этого средства они избегают пререканий, но зато становится трудным узнать, что у них на уме и какое впечатление вы производите на них»¹.

На этой почве, по его мнению, возникает определенное недопонимание между индейцами и белыми людьми. В глазах индейцев белые люди, пользующиеся обычаями индейского гостеприимства, сами не готовы отвечать взаимностью. Поэтому у индейцев закономерно возникает подозрение, что белые люди постоянно пытаются обмануть их. Таким образом, налицо конфликт интерпретаций нравов, принадлежащих к различным культурам.

Особенно наглядно данное расхождение Б. Франклин демонстрирует на примере образования индейцев в интернатах. Как известно, идея создания интернатов принадлежала пуританскому проповеднику XVIII в. Э. Уилкоку, считавшему необходимым во имя просвещения оградить индейских детей от влияния родительских семей. В Канаде школы-интернаты создавались в основном католическими, пресвитерианскими и англиканскими миссиями. Аналогичные интернаты организовывались моравскими братьями среди эскимосов. Миссионеры также ставили своей целью оградить аборигенов от разлагающего влияния цивилизации (или *лжекультуры*) и создать тип «лучшего эскимоса», воплощавшего в себе «нового» человека Севера².

Со второй половины XIX в. в Северной Америке получила развитие государственная система интернатов для детей индейцев. Как отмечает В.Г. Стельмах, цели и методы обучения в интернатах, предназначавшихся для того, чтобы «отлучить (ребенка) от языка и привычек его невежественных, а зачастую и диких родителей», были полностью заимствованы у христианских миссий³. В соответствии с отвечавшими духу Просвещения дисциплинарными практиками в интернатах царил палочная дисциплина, постоянная ме-

¹ Франклин Б. Заметки относительно дикарей Северной Америки.

² См.: Файнберг Л.А. Очерки этнической истории зарубежного Севера (Аляска, Канадская Арктика, Лабрадор, Гренландия). — М., 1971. — С. 220. См. также: Софронов В. Ю. Северное миссионерство глазами современников // Сибирская заимка. — 2002. — № 8.

³ Стельмах В.Г., Тишков В.А., Чешко С.В. Тропую слез и надежд: Книга о современных индейцах США и Канады. — М., 1990. — С. 186.

лочная, унижительная опека над ребенком. Интернаты сравнивались с воинскими казармами, исправительными домами или тюрьмами. Более половины помещенных в интернат детей с согласия родителей уклонялись от учебы, а остальные, как правило, не завершали даже неполное среднее образование.

Недостаточность европейского образования для жизнеобеспечения при традиционном образе жизни представители коренных народов отмечали давно. Как сообщает Б. Франклин, оратор от Шести Наций при подписании в 1744 г. договора с правительством Виргинии на предложение обучать индейскую молодежь в Вильямсбергском колледже ответил так: «Мы убеждены, что этим предложением вы хотите сделать нам доброе дело; и мы сердечно вас благодарим. Но вы мудры и должны знать, что разные нации по-разному мыслят, и поэтому вы не должны обижаться, если наши представления о такого рода обучении не совпадут с вашими. У нас есть в этом некоторый опыт, несколько наших юношей недавно получили образование в колледжах северных провинций, они были обучены всем вашим наукам; но когда они возвратились к нам, то оказалось, что они плохие бегуны, не знают, как жить в лесах, не способны переносить холод и голод, не умеют строить хижины, охотиться на оленей, убивать врагов, хорошо говорить на нашем языке, и поэтому они не способны быть ни охотниками, ни воинами, ни членами совета; они вообще ни на что не годны. Однако это не уменьшает нашей благодарности за ваше доброе предложение, хотя мы не склонны принять его; и чтобы показать вам это, мы, если жители Виргинии направят нам дюжину своих сыновей, позаботимся как можно лучше об их воспитании, обучим их всему, что мы знаем, и сделаем из них настоящих мужчин»¹.

Как видим, в этом заявлении представители коренного населения Северной Америки, во-первых, демонстрируют, что имеют мужество пользоваться собственным умом («разные нации по-разному мыслят»), а во-вторых, предлагают внести свой вклад в просвещение, в формирование устойчивой гендерной идентичности. Таким образом, индейцы фиксируют ограниченность европейского просвещения, его недостаточность для выхода из состояния несовершенноголетия. Индейские же образовательные практики могут, на их взгляд, восполнить недостатки европейской модели.

¹ Франклин Б. Заметки относительно дикарей Северной Америки.

Очевидная несостоятельность интернатской системы образования коренного населения, основанной на принципах Просвещения, своеобразное гражданское неповиновение коренного населения сделали необходимым проведение реформ в духе «нового курса». С 30-х годов XX в. почти все интернаты в США были реорганизованы в дневные школы. К середине 80-х годов сохранилось всего 12 интернатов, но дальнейшее сокращение их количества, мотивированное рационализацией бюджетных расходов, встретило сопротивление уже со стороны коренного населения. Выяснилось, что контролируемые индейскими общинами интернаты выполняют функцию охраны детства. Подавляющее большинство детей, обучавшихся в интернатах, оказались выходцами из неблагополучных семей¹. Таким образом, существование системы интернатов в определенном масштабе оказалось социально целесообразным.

§ 5. К.А. Гельвеций о специфике «северного» ума и грядущей эпохе «северного» просвещения

Тема Севера представляется важной для известного французского материалиста эпохи Просвещения К.А. Гельвеция в связи с философскими симпатиями и антипатиями государей современной ему Европы. В предисловии к трактату «О человеке» он пишет следующее: «Нет более разительного контраста, чем противоположность между югом и севером Европы: небо юга все более и более завлакивается туманами суеверия и азиатского деспотизма. Небо севера с каждым днем все более проясняется и очищается. Екатерина II, Фридрих желают стать любимцами человечества; они понимают цену истины; они побуждают говорить ее; они ценят также и усилия, предпринимаемые, чтобы ее открыть. Таким государям я посвящаю этот труд; они должны просветить мир. Солнце юга гаснет, а северное сияние, сверкает все более ярким светом»².

Таким образом, в восприятии К.А. Гельвеция, юг ассоциируется с «туманами суеверия», а север рассматривается как источник светоносной истины.

¹ *Стельмах В.Г., Тишков В.А., Чешко С.В.* Тропой слез и надежд... — С. 197–198.

² *Гельвеций К.А.* О человеке // Гельвеций К.А. Сочинения. В 2-х томах. — М., 1974. — Т. 2. — С. 10.

В своем историческом экскурсе, предпринятом в главе XXXVIII под названием «Завоевания северных народов», К.А. Гельвеций указывает, что почти все европейские народы ведут свое происхождение от народов северных, но склонен оспаривать объяснение этих завоеваний только физико-антропологическими причинами. Так, он пишет: «Говорят, что физическая причина завоеваний, сделанных северными народами, заключается в том, что природа одарила их большей смелостью и силой, чем южные народы. Это мнение, лестное для самолюбия европейских народов, которые почти все ведут свое происхождение от народов северных, до сих пор не оспаривалось»¹. Вместе с тем он соглашается с распространенной тогда точкой зрения, утверждающей большую мужественность и боеспособность племен севера: «Если север породил последних завоевателей Европы, то потому, что свирепые и еще дикие народы, какими были в то время северные племена, бывают, по замечанию шевалье Фолара, гораздо более мужественными и способными к войне, чем народы, выросшие в роскоши, изнеженности и подчиненные самодержавной власти, какими были тогда римляне»².

По его мнению, «завоевания, сделанные северными народами, нужно объяснять причинами духовного порядка, а не особенностями климата»³. Он не отрицает влияния природной среды на человека, но это влияние опосредуется отражением ее в человеческом сознании. Так, например, в отношении содержания поэтического творчества К.А. Гельвеций утверждает: «Один поэт рождается в суровом климате, где на быстрых крыльях постоянно проносятся черные ураганы; его взор не блуждает по цветущим долинам, он знает лишь вечную зиму, которая с волосами, поседевшими от инея, царит над бесплодными пустынями; эхо доносит ему лишь рев медведей; он видит только снега, только нагроможденные льдины и ели, столь же древние, как сама земля, простирающие свои мертвые ветви над озерами, омывающими их корни»⁴. Соответственно, как он полагает, северный поэт изобразит картины «более величественные и страшные».

¹ Гельвеций К.А. Об уме // Гельвеций К.А. Сочинения. В 2-х томах. — М., 1974. — Т. 1. — С. 460.

² Гельвеций К.А. Об уме. — С. 465–466.

³ Гельвеций К.А. Об уме. — С. 466.

⁴ Гельвеций К.А. Об уме. — С. 588.

Так и высокая боеспособность племен севера определялась своеобразными чертами северного духа. «Первые народы, которых я вижу, бросая взгляд на историю Севера, — пишет К.А. Гельвеций, — это последователи Одина. Их воодушевляет надежда на награду воображаемую, но и наиболее высокую, если вера превращает ее в действительность. Поэтому, поскольку они одушевлены горячей верой, они выказывают мужество, которое, соответствуя ожидающим их небесным наградам, еще более превосходит мужество флибустьеров»¹.

Несомненно, что в концепции К.А. Гельвеция природа северных народов определяется географическими условиями, но в опосредовании особенностями северного сознания. Он усматривает существенные различия в экологии человека на севере и юге, выводя из них и различие духовных интересов.

Рассуждая об этом, философ исходит из предпосылки, что для каждого народа существует некоторая физическая потребность, которую можно рассматривать как «общий двигатель этого народа»: «...У диких народов Севера, часто подвергающихся голодовкам и постоянно занятых охотой и рыбной ловлей, все идеи порождаются голодом, а не любовью; эта потребность является зародышем всех их мыслей, поэтому почти вся работа их ума вращается вокруг ухищрений, необходимых при охоте и рыбной ловле, и изысканий средств к предотвращению голода. Напротив, у цивилизованных народов любовь к женщинам является почти единственным двигателем»².

Свою точку зрения он поясняет следующим прагматическим примером: «В Канаде роман дикаря короток. У него нет времени заниматься любовью: он должен ловить рыбу или охотиться. И вот он предлагает своей возлюбленной спичку: если она задула ее — он добился своего счастья»³.

Наблюдаемая компактификация эмоционально-чувственного мира в сфере отношений полов не мешает интеллектуальному развитию в других областях деятельности. Так, К.А. Гельвеций замечает: «Жители Камчатки, в известных отношениях обнаруживающие исключительную бестолковость, в других отношениях удивительно искусны. Если дело идет об изготовлении одежды, то их ловкость

¹ Гельвеций К.А. Об уме. — С. 447.

² Гельвеций К.А. Об уме. — С. 387.

³ Гельвеций К.А. О человеке. — С. 392.

в этой области, говорит их бытописатель, превосходит ловкость европейцев. Почему? Потому, что они живут в одной из самых неблагоприятных в климатическом отношении стран на земле, где поэтому особенно постоянно чувствуется потребность в одежде. Но привычная потребность всегда хитра на выдумки»¹.

В связи с этим мыслитель делает следующий прогноз: «Если жители Камчатки превосходят нас в некоторых искусствах, то, значит, они могут сравняться с нами и во всех других. Таланты представляют собой лишь различное приложение одного и того же ума к различным областям. Тот, кто поднимает фунт птичьих перьев или шерсти, может поднять фунт железа или свинца. Таким образом, различие между предприимчивостью жителей Камчатки и нашей собственной зависит от различия потребностей, которые в различных условиях климата должны испытывать дикие или цивилизованные народы»².

Таким образом, специфика ума жителей Севера определяется, согласно К.А. Гельвецию, своеобразием их конкретных потребностей. Удовлетворяя эти потребности, они удивительно искусны и превосходят в мастерстве европейцев. Соответственно, формирование и развитие других потребностей аборигенов данного региона может способствовать более разнообразному проявлению их талантов. Поэтому, с точки зрения К.А. Гельвеция, говорить об исторической отсталости народов Севера не представляется возможным.

§ 6. Народничество, сибирское областничество об инородческом просвещении как способе решения инородческого вопроса

Среди спектра вопросов, поставленных в 60-е гг. XIX в. видными деятелями народничества перед российской общественностью, особое место занимает так называемый «инородческий вопрос», т. е. вопрос о положении и перспективах развития аборигенов страны. Было констатировано вымирание инородцев, обусловленное ничем не ограниченным произволом и грабежом со стороны торговцев, администрации, собственной родоплеменной знати.

¹ Гельвеций К.А. О человеке. — С. 237.

² Гельвеций К.А. О человеке. — С. 237.

Инородческий вопрос занимал заметное место в социальной философии народничества. Базовый для этой философии концепт «народности», относимый к русскому народу, фиксировал вопрос об его онтологической релевантности, т. е. о существовании этого русского народа. Проблематизируя ситуацию и связывая понятие народности с понятием областности, А.П. Щапов указывает на многосложность историко-этнографического строя многочисленных и обширных областей России, где существовали не только отдельные племена, но и целые инородческие царства. И это, на его взгляд, вызывает множество вопросов: «Далее, когда мы говорим: *дух, характер*, мирозерцание, идея русского или великорусского народа, то невольно представляется другой вопрос: да есть ли, образовался ли единичный, цельный тип великорусской народности, чтобы можно было об ней составить единичную, цельную, возможно полную и отчетливо ясную идею. Чисто ли славянская кровь течет в жилах великорусского народа? Не составляет ли он амальгаму, или органическое порождение различных народных элементов? Вот вопросы, которые требуют предварительно установить ее главную идею, смысл истории великорусского народа»¹.

Анализируя, историко-этнографическую организацию великорусского народа, А.П. Щапов выделяет в его истории этапы славянской колонизации среди финских племен и соединения с ними, а с XVI века — слияния с тюрко-татарскими племенами. «Претворение в плоть и кровь» великорусского народа инородческих племен он рассматривает как основную тенденцию развития, перемежаемую эпизодическими возмущениями и восстаниями инородцев как во время Смуты, так и позднее.

Позиция народников по «инородческому вопросу» была высказана именно А.П. Щаповым в 1864 г.: «Все они ждут от нас помощи к развитию и лучшему проявлению сил на пользу общенародную. Не крестиками миссионеров, не табаком и водкою русских торгашей мы должны располагать, привлекать их к себе и своей расе, не хитростью и обманом, а русским хлебом и солью, дешевым добросовестно

¹ Щапов А.П. Общий взгляд на историю великорусского народа // Маджаров А.С. Афанасий Щапов. — Иркутск, 1992. — С. 240.

продаваемым товаром, хорошо устроенными ярмарками, хорошими школами, человеческим обращением с ними и т. д.»¹.

Эти мысли А.Д. Шапова находились в общем русле народнических планов практических мер по преобразованию России. Согласно Н.П. Огареву, община должна была стать не только зародышем нового экономического строя, но субъектом федеративного устройства наряду с областями².

Наиболее обстоятельно инородческий вопрос обсуждался представителями такого течения народничества как сибирское областничество³. В зависимости от исторических этапов взаимодействия пришлого и аборигенного населения Сибири Н.М. Ядринцев выделял несколько фазисов развития инородческого вопроса. В современный ему период содержание комплекса инородческих вопросов он видел так: «Этими живыми вопросами выступают ныне: 1) вопрос о дальнейшем существовании инородцев и предупреждении вымирания рас; 2) экономический вопрос об обеспечении их существования, рядом с культурным вопросом их развития; 3) вопрос административно-политический, касающийся гражданского полноправия инородцев и гарантий закона, наконец 4) вопрос духовного развития и просвещения их, так же, как обеспечение благ высшего человеческого существования»⁴.

Детально описывая бедственное положение инородцев, Н.М. Ядринцев его первопричину видит в своеобразии архаической культуры. «Вкусы и требования дикаря создаются под влиянием особых законов, — пишет он. — Он увлекается часто предметами и произведениями не столько утилитарными, обеспечивающими его жизнь, совершенствующими и направляющими ее к лучшему, сколько потакающими его страсти и детскому увлечению. Чаще всего дикарь обольщается блестящими, но дешевыми игрушками, украшениями, как дитя, за которые готов отдать лучшие произведения своего труда, что его ставит в весьма невыгодные условия. Затем, он ищет минутного удовле-

¹ Шапов А.Г. Общий взгляд на историю великорусского народа. — С. 240.

² См.: Огарев Н.П. На новый год 1861 // Избранные социально-политические и философские произведения. — М., 1952. — Т. 1. — С. 384.

³ См.: Серебренников И. Инородческий вопрос в Сибири. — Иркутск, 1917; Ковалюшкина Е.П. «Инородческий вопрос» в Сибири в концепциях государственной политики и областной мысли. Автореф. дис... канд. ист. наук. — Томск, 2000.

⁴ Ядринцев Н.М. Сибирь как колония в географическом, этнографическом и историческом отношении. — Новосибирск, 2003. — С. 137.

ния ощущений и страстей; всякий наркоз, будь то табак, вино или опиум, для него является соблазнительным и развивает в нем страстное влечение и губительную привычку»¹.

Н.М. Ядринцев убежден, что включение инородца в рынок делает его рабом: «Достаточно англичанам было забросить в глухие места Азии и Африки красный европейский платок, и участь дикаря была решена. Потребность развита, а с этим создана и зависимость, — зависимость крепчайшая, чем зависимость силы и оружия»². То же случилось с сибирскими дикарями: «Познакомясь с хлебом, водкою, табаком, порохом, железом, они постоянно требуют их; но, получая эти предметы по невероятной цене, истощили все средства, перепродали все продукты свои, но потребность осталась неудовлетворенною, и они остаются в положении умирающего Тантала. Вот источник экономических бедствий»³.

Колонизацию и транспортно-промышленное освоение Сибири Н.М. Ядринцев считал исторически неизбежным явлением, которое ведет к таким негативным последствиям влияния цивилизации, как ограничение инородческих земель, сужение их пастбищ и мест охоты, распространение болезней, упадок традиционного хозяйства, психические потрясения и гнетущие аффекты. Но эти отрицательные эффекты он оценивал как необходимые издержки, как «плата за ученье» бесцеремонному учителю. Но лучше платить дорого, чем остаться совсем без ученья и образования, полагал он⁴.

Основной путь в разрешении инородческого вопроса Н.М. Ядринцев видел в развитии инородческого просвещения. «В пробуждении инстинкта любознательности, духовной жизни и в сознательном отношении к своему настоящему и будущему будут лежать залогом сохранения племен от вымирания и гибели, — писал он. — Мы думаем, что такое просвещение будет источником жизни и спасителем, который воскресит легендарного умирающего от голода и бедствий самоеда. Дух сибирского инородца остается пригнетенным,

¹ Ядринцев Н.М. Сибирь как колония... — С. 145.

² Ядринцев Н.М. Сибирь как колония... — С. 146.

³ Ядринцев Н.М. Сибирь как колония... — С. 146.

⁴ Излагается по: Ремнев А. В. Западные истоки сибирского областничества: Русская эмиграция до 1917 года — лаборатория либеральной и революционной мысли. — СПб., 1997. — С. 142–156.

глубокая меланхолия лежит на нем, мрачная безнадежность сковывает его сердце, нет веры в лучшее, нет надежды на будущее. Вот эту-то веру, эту общечеловеческую надежду и должно создать инородческое просвещение»¹.

Автор напоминает, что «многие азиатские народности выдвигали учителей человечества и творили своеобразные цивилизации»². Он высказывает надежду на то, что «сибирские инородцы, усвоившие при посредстве русской национальности европейское просвещение, могут явиться весьма видными посредниками этой цивилизации и оказать великие услуги общечеловеческому прогрессу»³.

Исходя из народнических убеждений, областники критиковали политику как государственного, так и негосударственного патернализма по отношению к «инородцам». С народнической точки зрения, все личности в государстве должны быть вполне развитыми индивидуальностями, и никто, и государство в том числе, не может лишить их права на самостоятельную жизнь, навязывать им свою опеку. Так, Г.Н. Потанин считал необходимым признать за инородцами право культурного и даже национально-самоопределения, прежде всего в интересах общественного возрождения в процессе борьбы за существование. Кроме того, он рассчитывал на то, что «умственная и общественная деятельность этих племен, развиваясь оригинально, внесет что-нибудь новое в общую сокровищницу человеческого духа: это будут оригинальные произведения, продукты сибирского ума, воспитанного картинами тундры и тайги»⁴.

Благополучное решение инородческого вопроса Г.Н. Потанин в 1917 г. связывал с предоставлением аборигенным народам прав на самоуправление. На местах предполагалось организовать особые «инородческие комитеты» с финансовой самостоятельностью, обеспеченной земельной собственностью, на которые возлагалась и особая миссия «защиты духовных нужд племени, его национальных особенностей». В соответствии с народнической традицией под-

¹ Ядринцев Н.М. Сибирь как колония... — С. 157.

² Ядринцев Н.М. Сибирь как колония... — С. 158.

³ Ядринцев Н.М. Сибирь как колония... — С. 158.

⁴ Потанин Г.Н. Нужды Сибири // Сибирь. Ее современное состояние и ее нужды. — СПб., 1908. — С. 267.

черкивалась важность и необходимость сохранения традиционных форм социальной организации коренных народов¹.

Практическое воплощение сформулированных сибирскими областниками предложений по инородческому вопросу мотивировалось также демонстрационным эффектом. «Инородческий вопрос в Сибири, — писал Э.-Д. Ринчино, — ввиду его специфических особенностей приобретает особо важное значение... Все работы об улучшении положения инородцев... в силу общности языка, письменности и единства культуры инородческих народностей Сибири с народами Азии, будут немедленно просачиваться за границу и вызывать соответствующие результаты»². От результатов решения инородческого вопроса, как считал Э.-Д. Ринчино, зависел успех экспорта революции на Восток, возникновение революционной бури в Центральной Азии и на Дальнем Востоке.

§ 7. «Этнофильство» и признание ценности локального опыта бытия коренного населения

Социокультурный кризис и национальная ограниченность европейского Просвещения стали более очевидными в XIX в. Российский мыслитель И.В. Киреевский писал, что «просвещение одинокое, китайски отделенное должно быть и китайски ограниченное: в нем нет жизни, нет блага, ибо нет прогрессии, нет того успеха, который добывается только совокупными усилиями человечества»³. С его точки зрения, «просвещение каждого народа измеряется не суммой его познаний, не сомкнутым развитием его национальности, не утонченностью и сложностью той машины, которую называют *гражданственностью*, но единственно участием его в просвещении всего человечества, тем местом, которое он занимает в общем ходе человеческого развития»⁴.

¹ См.: Потанин Г.Н. К инородческому вопросу // Сибирская жизнь. — 1917. — 14 мая. См. также: Нам И.В. «Инородческий вопрос» в законотворчестве сибирских областников обычное право и правовой плюрализм // Обычное право и правовой плюрализм (Материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму, август 1997 г., Москва). — Москва 1999.

² Ринчино Э.-Д. Инородческий вопрос и задачи советского строительства в Сибири // Ринчино Э.-Д. Документы. Статьи. Письма. — Улан-Удэ, 1994. — С. 86.

³ Киреевский И.В. Деятельный век // Киреевский И.В. Избранные статьи. — М., 1984. — С. 78.

⁴ Киреевский И.В. Деятельный век. — С. 77–78.

Как везде, так и в России он считал возможным обнаружить «коренные начала просвещения», совершенно отличные от тех элементов, из которых «составилось просвещение народов европейских», но тем самым и дополняющие его¹. Древнерусский опыт цельности бытия, на его взгляд, мог вполне стать «корнем образованности» России, ее науки, «основанной на самобытных началах», искусства, «на самородном корне расцветающего», что, несомненно, нашло бы «отголоски в умственной жизни на Западе»².

В XX в. локальный опыт бытия, выработанный у коренного населения мира, стал объектом пристального внимания образованной общественности Запада. Как отмечает Э. Берар, Первая мировая война поколебала до основания веру в европейские ценности, и с тех пор многие ищут «живительные» силы в культуре примитивных народов, в культуре «нового человека» большевистской России, в культуре США или даже в культуре языческой Европы³.

Так, индейский опыт бытия стал в последние десятилетия объектом особого интереса в США⁴. Множество людей, потерявших веру в ценности европейского просвещения, стремятся быть посвященными в духовный мир индейцев, включаются в индеанистское движение евро-американских «ваннаби» (дословно: «хочу быть индейцем»). Для удовлетворения повышенного спроса на духовные знания коренных народов в высших учебных заведениях Калифорнии изучаются церемония Пляски Солнца, практики поиска видения, шаманизма и «хорошего красного пути жизни»⁵.

¹См.: *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России: Письмо к гр. Е.Е. Комаровскому // *Киреевский И.В. Избранные статьи.* — М., 1984. — С. 206.

²*Киреевский И.В.* Отрывки // *Киреевский И.В. Избранные статьи.* — М., 1984. — С. 277.

³См.: *Берар Э.* Диалог культур // 50/50: Опыт словаря нового мышления. — М., 1989. — С. 21.

⁴См.: *Хокси Фр. Э.* Индейский опыт бытия, открываемый в современной Америке // *Американские индейцы: новые факты и интерпретации. Проблемы индеанистики.* — М., 1996.

⁵См.: *Тэлиман В.* Лакотская декларация войны // *Первые американцы: Альманах любителей индейских культур.* — СПб., 2001. — № 8 // <http://www.first-americans.spb.ru/n8/win/taliman.htm>. Аналогичный интерес проявляется сегодня и к духовному наследию коренных народов Сибири. См.: *«Избранники духов»* — «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. — М., 1999.

Обращение к ценностям индейской культуры и спекуляция на ней достигли масштабов духовной пандемии, охватившей не только Северную Америку, но также Европу и отчасти Россию. Это побудило участников проходившего 7–11 июня 1993 г. пятого Верховного Совета народов лакота, дакота и накота, которые представляли 40 различных племенных общин из США и Канады, единогласно принять Декларацию войны против эксплуататоров лакотской духовности¹.

Вместе с тем внимание общественности позволило лидерам индейских племен по-новому оценить родную культуру. Во второй половине XX в. в Северной Америке развернулось движение за «индеанизацию» образования, принесшее определенные плоды. Если в 60-е годы в США 14 % взрослых индейцев были полностью неграмотными, 13 — имели лишь начальное образование, 40 — неполное среднее и 33 % — среднее, то после реализации общинами коренных народов в 70-е годы программ по «индеанизации» образования его уровень заметно повысился. Доля лиц среди коренного населения, получивших среднее образование в полном объеме, к началу 80-х годов почти достигла общенационального показателя. Индейцы также почти догнали белое население по среднему числу лет обучения².

Как отмечает В.Г. Стельмах, правительство США всегда содействовало образованию индейцев, поскольку это должно было способствовать просвещению «дикарей», постепенному приобщению их к «цивилизованной» жизни. Но важно отметить, что отдельные индейские племена в США также сделали немало усилий для своего просвещения. Уже в 20-е годы XIX в. по решению советов племен чироки, чокто, чикасо, криков повсеместно были открыты школы для взрослых, стало обязательным обучение детей. С конца 20-х годов того же столетия чироки и чокто начали выпускать еженедельные газеты «Чироки феникс» и «Чокто телеграф» с параллельными текстами на английском и аборигенном языках³.

Таким образом, духовные традиции коренных народов обладают значимым и разнообразным образовательным потенциалом. Эт-

¹ Декларация войны против эксплуататоров лакотской духовности // <http://www.first-americans.spb.ru/n8/win/lacotadeclaration.htm>.

² См.: Стельмах В.Г., Тишков В.А., Чешко С.В. Тропой слез и надежд. — С. 197.

³ Стельмах В.Г., Тишков В.А., Чешко С.В. Тропой слез и надежд... — С. 185.

нопедагогические традиции коренных народов должны быть глубоко изучены и систематически реализованы в современных образовательных технологиях.

§ 8. Л. Леви-Брюль о специфике первобытного менталитета и восприятии эскимосами внешней помощи

Известный французский философ Л. Леви-Брюль, следуя учению основоположника позитивизма О. Конта, развивал идею о существовании глубоких различий между мышлением первобытного и современного человека. Являясь, по его мнению, дологическим, первобытное мышление подчиняется не законам логики (в частности, логическому закону противоречия), а закону партиципации (сопричастности). В силу этого закона явления, которые европеец объясняет действием закона причинности, первобытный человек приписывает прямому действию мистических сил

В своей первой книге «Первобытный менталитет» Л. Леви-Брюль анализирует множество фактов, свидетельствующих о том, что, приняв помощь европейцев, туземцы не чувствуют себя обязанными. Причину неблагодарного поведения автор объясняет мистическим миропониманием туземцев. Спасая туземцев, европейцы в действительности усугубляют их положение. Оскверняя их своим магическим статусом, европейцы возлагают на себя тяжкое бремя ответственности за их будущее. Поэтому если европейцы лечат туземцев, обучают их детей и т. д., то за это европейцы должны платить.

«Бремя белого человека», вторгшегося по своей инициативе в туземный мир, настолько тяжело, что он не может ограничиться единовременным платежом. Каждый акт помощи, подарки и платежи все больше втягивают туземца в чуждый враждебный мир, что требует возрастающих компенсаций. Поэтому, как указывает Л. Леви-Брюль, противодействие европейцев эскалации вымогательства по праву воспринимается туземцами как предательство, почти убийство, требующее возмещения в форме кровной мести.

Иллюстрируя свои рассуждения, исследователь приводит следующий факт: «Капитан Лайон рассказывает историю об эскимосской старухе, которую он нашел по пути покинутой, полузамерзшей, почти умирающей. “Я никогда не забуду, — пишет он, — жал-

кое состояние и отвратительный облик этой женщины; однако я не могу описать удивление, которое я испытал, когда при виде одеял и мехов, в которые ее собирались завернуть, чтобы перенести на борт моего корабля и там позаботиться о ней, она повернулась ко мне и потребовала, чтобы я заплатил ей за труд!"»¹.

Л. Леви-Брюль комментирует этот факт так: «Белый находит требование туземца безрассудным, экстравагантным и необъяснимым: ведь тот требует возмещения, которое ему положено за то, что ему же спасли жизнь, или за то, что воспитывают его детей! Со своей стороны, туземец возмущен бессовестной мелочностью, скарденностью и скупостью столь богатого белого, который даже не краснеет от того, что лишает бедняг причитающегося им!»².

Туземец, согласно Л. Леви-Брюлю, проблематизирует ситуацию так: «По какому праву они вмешались?». С позиции менталитета белого человека, как поясняет он, женщина-эскимоска обязана жизнью капитану, который ей не должен ничего. Однако в ее глазах она подвергается неведомым грозным опасностям, согласившись соприкоснуться с чужаками. «И уж если она позволяет делать с собой все это, то она по крайней мере должна быть вознаграждена за свою любовь!»³ — заключает он.

Предлагаемая французским философом интерпретация фактов, свидетельствующих об отношении туземцев к гуманитарной помощи, представляется полезной для морально-политической оценки многочисленных программ оказания помощи и содействия социально-экономическому развитию коренных малочисленных народов Севера. В восприятии архаического менталитета реализация каждой такой программы является «актом агрессии», ущерб от которой может быть лишь частично компенсирован все новыми и новыми программами.

Соответственно, усилия государств по предотвращению вымирания отдельных народов Севера могут не восприниматься как акт доброй воли. В архаическом мировосприятии народы, как и люди, не умирают, а уходят — из мира живых дальше.

¹ *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. — СПб., 2002. — С. 348.

² *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. — С. 348.

³ *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. — С. 349.

Характеризуя модель мироздания народов Арктики в перспективе жизненного пути человека, Е.А. Окладникова и А.А. Бурькин обращают внимание на чрезвычайно распространенную устойчивую поведенческую традицию добровольного ухода из жизни, мотивированную ожиданием лучшей жизни в цепи перевоплощений. «Действия человека, связанные с решением своей дальнейшей судьбы, — пишут исследователи, — добровольная смерть в любой из этнографически известных форм, возвращение в мир живущих людей в виде нового члена социума и т. п. никоим образом не связываются с представлениями о сверхъестественных существах — носителях сил добра или зла, не обуславливаются этими силами и не порождают ситуации ответственности перед этими силами»¹. Согласно мировоззрению коренных народов Арктики, человек (как и народ) вправе распоряжаться своей жизнью в мире живущих людей.

Но он несвободен в своей смерти. Погибающий или умирающий человек (как и народ) уже предан (или отдан) иному миру. Поэтому любые действия по его спасению воспринимаются не просто как бессмысленные, но как безответственные и чрезвычайно опасные для сородичей и для его жизни в предстоящих перевоплощениях.

Означает ли это, что аборигенам Севера не следует оказывать социально-экономическую помощь? Отнюдь, нет. В этом случае необходимо применение сложных и многоступенчатых социальных технологий медиаций, опосредующих сосуществование и взаимодействие человеческого мира с табуированными зонами.

¹ Окладникова Е.А., Бурькин А.А. Модель мироздания и жизненный путь (по материалам духовной культуры народов Арктики) // <http://arctogaia.krasu.ru/laboratory/burykin/model.shtml>

Глава 7

ПО ТУ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА

Этика Севера — по ту сторону добра и зла. Этика Севера выражается в категориях верности и преданности, чести и честности, мужества и героизма, а также любви¹.

О специфике этики Севера говорит в ряде публикаций известный северовед Г.А. Агранат. Он вспоминает лозунг полярников «Бороться и искать, найти и не сдаваться», принадлежащий классике британской поэзии XIX века А. Теннисону². Эта фраза входит в его стихотворение «Улисс», написанное после знакомства с предсмертным дневником Р. Скотта, погибшего с товарищами в 1912 г. после открытия Южного полюса. Г.А. Агранат ссылается на слова И.Д. Папанина: «Нигде так не проявляется величие человека, его мужество, его героизм, как на Севере». И приводит мнение видного канадского полярника К. Бергера, который писал в 2001 г.: «Прилагательное “северный” означает энергию, силу, самостоятельность, чистоту; “южный” — упадок морали, тревогу, неустойчивость»³.

Г.А. Агранат считает, что Север, Арктика, точнее — люди, связанные с ними, наделены особыми морально-нравственными чертами⁴. Это высокий настрой патриотизма, трудового энтузиазма и самоотверженности. Он поддерживает тезис о примате

¹ Современное состояние вопроса отражено в издании: *Этика Севера: В 2-х т.* — Томск, 1992.

² *Агранат Г.А.* Горячая любовь Арктики и североведа Чилингарова // *Природо-ресурсные ведомости.* — 2003. — 17 окт.

³ *Агранат Г.А.* Российский Север в опасности: Надо исправлять государственную политику // <http://geo.1september.ru/2004/03>.

⁴ *Агранат Г.А.* Горячая любовь Арктики и североведа Чилингарова.

морали на Севере, высказанный А.Н. Чилингаровым и Е.М. Кокоревым¹.

Практика регионального управления северными территориями во многом подтверждает положение о системообразующей функции морали в организации северных сообществ. В Ханты-Мансийском автономном округе — Югре материальная поддержка обских угров рассматривается как моральный императив, настоятельное и безусловное этическое требование. Так, на вопрос журналистки И. Гецевич «Скажите, а большое количество денег, потраченных на программы поддержки малых народов Севера, для вас — категория нравственная или все же экономическая?» губернатор А.В. Филипенко дал ответ: «Безусловно — это дело чести»². Забота о малочисленных народах Югры рассматривается не с позиций рыночной экономики, а с позиций морали³. Когда же И. Гецевич еще раз выразила свое недоумение отсутствием «духа капитализма»: «Меня как раз удивляет другое: правительство округа слишком много денег вкладывает в аборигенов. Для них строится жилье, открываются все новые производства, причем заведомо убыточные. Зачем? Выглядит это не по-хозяйски?», то А.В. Филипенко возразил: «Скажу сразу, что вы не правы, мы еще мало вкладываем в аборигенов. Да, сегодня в своей политике и практике некий приоритет отдаем коренным малочисленным народам. Было бы правильнее нести цивилизацию туда, где живут веками. И достижения научно-технического прогресса должны облегчить труд аборигенов, создать нормальные условия для традиционного образа жизни и развития традиционных же отраслей... Я считаю, тут недопустимо проявлять скупость»⁴.

По мнению Г.А. Аграната, Арктика покоряется прежде всего тем, кому присущи доброта, заботливость, преданность по отноше-

¹ См.: Чилингаров А.Н., Кокорев Е.М. Размышления о Севере. — М., 1997.

² Филипенко А.В. Юбилей — хороший повод подумать о завтрашнем дне... (Беседа велла И. Гецевич) // Югра. — 2000. — № 9–10.

³ Существование этого противоречия констатирует В.В. Бакулин. См.: Бакулин В.В. Рыночный императив или сохранение северных этносов // Социокультурная динамика Ханты-Мансийского автономного округа сегодня и в перспективе XXI века: Федеральный и региональный аспекты: сб. тез. к Всероссийский. науч.-практ. конф. Секция 1—2. — Сургут, 1998. — Ч. I. — С. 99–100.

⁴ Филипенко А.В. Юбилей — хороший повод подумать о завтрашнем дне...

нию и к людям, и к природе. «Быть может, неведомыми нам путями, — пишет он, — все это, подобно бумерангу, возвращается»¹.

Это суждение Г.А. Аграната корреспондирует размышлениям В.В. Костецкого, который полагает: «Ущербная нравственность на Севере обернется гибелью. Ко многим мудрость приходит только вместе со смертями. Не случайно общество время от времени нуждается в Войне. Север, по большому счету, это тоже Война. Проигранная “битва” за разжигание огня в условиях полярной тундры соберет после себя воронов. Жизнь на севере, в тундре и тайге, в скалах и на взморье формирует не только этническую приспособляемость, но и общий героизм характера»².

Как говорят, суровая природа Севера требует бережного, нежного отношения к себе. Амбивалентность этики Севера в свою очередь требует моральной адаптации не только пришлого, но и коренного населения. Определяющим фактором моральной коадаптации пришлого и коренного населения становится религиозно-нравственный прогресс.

§ 1. Гуманизм Возрождения как концептуальная основа политики изолирующего сохранения коренных малочисленных народов

Гуманное отношение к коренному населению Нового Света всегда было одним из декларируемых принципов государственной политики европейских стран. Принципу гуманизма активно следовали отдельные христианские миссии, которые основывали поселения (редукции) индейцев и эскимосов. Так, когда в Парагвае появились иезуиты (1585 г.), они стали активно бороться против обращения местного населения в рабство. Теологи-иезуиты последовательно отстаивали права коренных народов Америки³. В 1611 г. иезуиты получили от испанской короны монопольное

¹ Агранат Г.А. Горячая любовь Арктики и североведа Чилингарова.

² Костецкий В.В. Состояние космического сознания // Шесталов Ю. Космическое видение мира на грани тысячелетий: Книга-амулет. — СПб.; Ханты-Мансийск, 2002. — С. 111.

³ См.: Журавлев О.В. Правовая мысль и этика в эпоху конкисты // Iberica Americans. Культуры Нового и Старого Света XVI—XVIII вв. в их взаимодействии. — СПб., 1991; Hanke L. The Spanish straggle for justice in the Conquest of America. — Boston, 1965.

право на учреждение миссии в Парагвае, причем индейцы освобождались на 10 лет от уплаты налогов.

Используя идеи популярного тогда во Франции «Города Солнца» Т. Кампанеллы (книга вышла в 1623 г.), иезуиты отцы Симон Мацете и Катальдино разработали проект организации христианского государства в Парагвае. По мысли основателей, государство создавалось для организации правильной религиозной жизни верующих в духе первых христиан. Целью его было спасение души. В основу государства положены коммунистическое хозяйство, имущественное равенство и изоляция от остального мира. Вся жизнь редуций была подчинена церковным установлениям¹.

За время существования государства иезуиты внедрили прогрессивные агротехнические технологии. В результате гуарани сумели полностью обеспечить себя продуктами. Стали процветать различные виды ремесел, в том числе — ювелирное, часовое, швейное, судостроительное. Была образована собственная армия. Но в 1750 г. между Испанией и Португалией был подписан договор, о разделе «государства» иезуитов, что и привело к его ликвидации, несмотря на вооруженное сопротивление индейского населения.

Определенные эксперименты предпринимались моравскими братьями среди эскимосов. Миссионеры, как отмечалось ранее, стремились оградить аборигенов от влияния цивилизации в изолированных поселениях². Но данная политика вела, с одной стороны, к вырождению эскимосов вследствие строгой моногамии и низкой рождаемости, а с другой стороны, к разрушению внешних условий существования из-за концентрации коренного населения в поселениях и сведения окружающих лесов³.

Геополитический кризис государства иезуитов и локальный «дровяной» кризис в поселениях моравских братьев продемонстрировали ограниченность присущего гуманизму Возрождения реду-

¹ См.: *Сомин Н.В.* Государство иезуитов в Парагвае // <http://chri-soc.narod.ru/iesu.htm>. См. также: *Лафарг П.* Иезуитские республики. — СПб., 1904; *Святловский В.В.* Коммунистическое государство иезуитов в Парагвае в XVII и XVIII ст. — Пг., 1924.

² См.: *Софронов В.Ю.* Северное миссионерство глазами современников // *Сибирская заимка*. — 2002. — № 8.

³ См.: *Файнберг Л.А.* Очерки этнической истории зарубежного Севера (Аляска, Канадская Арктика, Лабрадор, Гренландия). — М., 1971. — С. 220.

ционистского подхода в познании и практике, утопичность проекта «идеального города-государства», существующего в изоляции от внешней природной и социокультурной среды. Будучи по происхождению городским явлением, гуманизм Возрождения объективно идеализирует городской образ жизни, придает большое значение образованию и профессиональному участию личности в управлении государством.

Сопоставляя Старый и Новый гуманизм, А.Н. Савостьянов показал, что гуманистическое движение традиционно имеет неформальный характер и содействует появлению слоя интеллектуалов, космополитичных по своим убеждениям, часто меняющих свое гражданство, претендующих на статус экспертов, опирающихся в своей деятельности на транснациональные компании и международные неправительственные организации¹. Вместе с тем, как отмечал В.В. Лазарев, «гуманизм оставался идейной ориентацией узкого круга культурных слоев общества, ярким и пышным цветком, резко выделявшимся на широком фоне неграмотности, невежества, заботности, религиозных предрассудков и суеверий в народных низах»². Потенциал европейского гуманизма позволяет обеспечить духовный прорыв в национальном развитии, но он терпит практический крах в отношении народа в целом в силу ориентации на ценности индивидуализма, антропоцентризма и космополитизма. Но именно благодаря этим ценностям он обеспечивает становление национальной интеллигенции.

§ 2. Гегель о месте эскимосов во всемирной истории Мирового Духа

Характеризуя географическую основу всемирной истории, Гегель дифференцирует регионы планеты по степени их участия во всемирно-историческом процессе. Определяющим критерием намечаемой дифференциации для него является «пробуждение сознания», историческая эстафета которого передается от региона к региону.

¹ См.: Савостьянов А.Н. В лабиринте еврогуманизма: Старый гуманизм — Новый гуманизм («пределы роста» Римского клуба) // Попков Ю.В., Тюгашев Е.А., Савостьянов А.Н., Черкашина М.В. С позиций Крайнего Севера: в «тундрах» современного глобализма. — Новосибирск, 1997. — Раздел 3.

² Лазарев В.В. Становление философского сознания Нового времени. — М., 1987. — С. 43–44.

В своих лекциях по философии истории автор отмечает: «Теперь прежде всего следует обратить внимание на те естественные свойства стран, которые раз и навсегда исключают их из всемирно-исторического движения: таких стран, в которых развиваются всемирно-исторические народы, не может быть ни в холодном, ни в жарком поясе»¹. Далее он объясняет, что высвобождение пробуждающегося сознания из природы не должно быть затрудняемо силою природы: «В жарком и в холодных поясах для человека невозможны свободные движения, жар и холод являются здесь слишком могущественными силами, чтобы позволить духу создать мир для себя»². Гегель ссылается на слова Аристотеля о том, что человек стремится к всеобщему и к высшему, когда удовлетворены необходимые потребности. «Но в жарком и холодном поясах гнетущие потребности никогда не могут быть удовлетворены; человеку постоянно приходится обращать внимание на природу, на палящие лучи солнца и на сильную стужу»³, — замечает Гегель. Истинной ареной для всемирной истории, по мнению исследователя, является умеренный пояс.

Высказываясь в отношении исторического знания различных районов Азии, Гегель исходит из этой предваряющей оценки. «Прежде всего следует выделить северный склон — Сибирь. Этот склон, начинающийся от Алтайских гор с его прекрасными реками, впадающими в Северный океан, вообще нисколько не интересует нас здесь, так как северный пояс, как уже было упомянуто, лежит за пределами истории»⁴, — говорит он.

Единственную оценку места коренных народов Севера в истории Гегель дает не в «Философии истории», а в антропологическом разделе «Философии духа». Здесь он дает следующее описание аборигенов Америки: «Что касается, наконец, первоначальных обитателей Америки, то следует заметить, что они представляют собой слабое, исчезающее племя. Правда, в некоторых частях Америки ко времени ее открытия имелась довольно значительная культура; однако ее нельзя и сравнить с культурой европейской, и она исчезла вместе с первоначальными обитателями. Кроме того, там живут са-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — СПб., 2000 — С. 126–127.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 127.

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 126–127.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 143.

мые тупые дикари, например, пещересы и эскимосы. Когда-то существовавшие там караибы почти совершенно вымерли. Познакомившись с водкой и Ружьем, эти дикари вымирают. В Южной Америке от испанской зависимости освободились креолы; настоящие индейцы были бы неспособны к этому. В Парагвае индейцы уподобились совсем несовершеннолетним детям, и иезуиты так и обращались с ними. Американцы явно не в состоянии поэтому держаться против европейцев. Эти последние на завоеванной ими там почве положат начало новой культуре¹.

Эскимосы и пещересы (последних также можно отнести к малочисленным народам Севера) характеризуются Гегелем как «самые тупые дикари». Это замечание можно оценить как вызывающее и обидное для данных народов. Не будем здесь говорить, насколько оно соответствует реальному положению вещей. Представляет интерес другое — то, какой смысл вкладывает Гегель в определение «тупой». Ведь, поскольку, по Гегелю, все действительное разумно, то тупость должна составлять необходимый фазис развития абсолютного духа. Это тем более важно, что такое определение не является случайным для философа. Он неоднократно использует его на протяжении всех лекций по философии истории.

«Тупым», согласно Гегелю, является восточный деспот: «Восточные народы еще не знают, что дух или человек как таковой в себе свободен; так как они не знают этого, то они не свободны; они знают только, что один свободен, но именно поэтому такая свобода оказывается лишь произволом, дикостью, тупостью страсти, обуздыванием страсти, или же нежностью, которая сама оказывается лишь случайностью природы или произволом. Следовательно, этот один оказывается лишь деспотом, а не свободным человеком»².

Тупым является и состояние нирваны: «Итак, лишь благодаря такому отрицанию своего существования можно достигнуть мощи, свойственной брамину; но это отрицание не идет далее тупого сознания того, что удалось довести себя до полного безразличия, до

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Том III. Энциклопедия философских наук. Часть третья. Философия духа. — М., 1956. — С. 75.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 71.

уничтожения всякой чувствительности и всех желаний, т. е. до такого состояния, которое считается высшим и буддистами»¹.

«Полное притупление сознания», достигаемое гимнософистами, Гегель приравнивает к «такой высоте абстракции», от которой «уже недалеко до физической смерти»².

Несколько высказываний Гегеля относится к «африканской тупости»³. Он, например, так воспринимает религию Древнего Египта: «...Тупое самосознание египтян, которому еще остается недоступной мысль о человеческой свободе, поклоняется тупой душе, замкнутой еще в одной только животной жизненности, и симпатизирует жизни животных»⁴.

В этом замечании Гегель соотносит тупость с определенным природным, «животным» состоянием духа. Далее он указывает на ландшафтную детерминацию тупости. Так, греки, благодаря «земноводному существованию», побуждавшему «с той же свободой носиться по волнам, с какой они распространялись на суше, не ведя бродячего образа жизни кочующих народов», жили, «не тупея подобно народам, жившим в речных бассейнах»⁵. «Тупое суеверие», по словам Гегеля, не становится основой мирного состояния греков⁶.

«Тупое страдание» сопутствует, на взгляд Гегеля, дисциплине римского мира⁷. Евреи, считает он, сумели избавиться от «тупой покорности судьбе»⁸. Но «тупость» как тенденция сохранилась в обрядовой практике католической церкви. «Индивидуум должен исповедаться, изложить свои действия во всех подробностях духовнику, и тогда он узнает, как ему следует вести себя, — говорит Гегель. — Таким образом, церковь заменяла собою совесть: она руководила индивидуумами, как детьми, и говорила им, что человек может освободиться от заслуженных мук не своим собственным исправлением, а внешними действиями, *opera operata*, такими поступками, совершаемыми не доб-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 188.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 190.

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 235.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 242.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 257.

⁶ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 269.

⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 341.

⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 342.

рою волею, а по приказанию служителей церкви, как слушанием обедни, епитимиями, выполнением обетов, паломничеством — действиями бессмысленными, притупляющими дух, которые имеют не только ту особенность, что они выполняются внешним образом, но и ту, что их выполнение можно возложить на других. Можно даже из избытка добрых дел, приписываемых святым, купить себе некоторые и таким образом приобрести спасение, приносимое ими»¹.

«Притупление духа» является, таким образом, опосредующим моментом его поступательного движения. Необходимость этого опосредования определяется природой той ступени, от которой восходящий дух высвобождается. Данный принцип Гегель иллюстрирует на примере средневековой церкви: «Церковь вела борьбу против дикости грубой чувственности, прибегая к столь же диким террористическим средствам: она преодолела ее силою страха ада и постоянно подчиняла ее, чтобы довести дикий дух до притупления и, укрощая его, заставить его успокоиться»². Процессу последующего формообразования предпосылается, следовательно, бесформенность духа, позволяющая использовать его в качестве материала движения.

«Тупость», таким образом, не есть некоторое досадное недоразумение всемирной истории, а есть ее изначальный пункт и средство продвижения. Периодическая приостановка духовной деятельности переориентирует мировой процесс в целом, передавая эстафету пробуждения сознания следующим регионам и народам.

Рассуждая об исходном пункте всемирной истории, Гегель рассматривает гипотетическое естественное состояние как состояние тупых ощущений, необузданных диких влечений, бесправия и насилия³. Естественное состояние и есть состояние тупости, не подлежащее анализу в философии истории: «Достоинству философского рассмотрения соответствует только такая точка зрения, согласно которой история начинается лишь с того времени, когда в мире начинает осуществляться разумность, а не с того времени, когда она является еще только возможностью в себе, — с того времени, когда существует такое состояние, при котором она проявляется в сознании, воле и действии. Неорганическое существование духа, неоргани-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 393.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 416.

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 91.

ческое существование свободы, т. е. не сознающая добра и зла, а следовательно и законов, тупость или, если угодно, превосходство, само не является предметом истории»¹.

Оценивая естественное состояние как доисторическое, Гегель признает его достойным только животной природы. Эмпирическим критерием идентификации этого состояния выступает для него способность различения добра и зла, недоступная для животного, ибо достигается она в грехопадении: «Грех есть познание добра и зла в их разделенности, но ведь познание исцеляет старый недуг и является источником бесконечного примирения»². Человек уже знает, что хорошо и что дурно, и может быть виновным не только в зле, но и в добре. «Только животное в самом деле невинно»³, — замечает Гегель.

На этом основании естественное состояние оказывается райским состоянием. «Ведь состояние невинности, это райское состояние, есть животное состояние, — указывает Гегель. — Рай есть парк, в котором могут оставаться только звери, а не люди. Ведь животное отождествляется с богом, но лишь в себе»⁴.

Таким образом, определение «самые тупые», даваемое Гегелем эскимосам и пещересам, находит вполне конкретное разъяснение. В языке его философии истории это определение указывает на пребывание данных народов в естественном, т. е. райском, состоянии невинности. И это их качество не может не вызывать зависть у падшего в грехе человечества.

§ 3. Этический сентиментализм, архетип миноритарности в восприятии северных этносов и этика ресентимента

Неравномерность общественного развития ведет к возвышению одних наций и к упадку других. Образование национальных государств интегрирует полиэтнические конгломераты. Глобализация интенсифицирует процессы интернационализации и сближения наций. Неизбежным следствием «взрыва этничности» и образования молодых наций новой волны становится деструкция от-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 108.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 343.

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 85.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 341.

дельных этносов и коллапс «старых» наций. Наиболее заметным маркером этого процесса становится снижение популярности национальных языков, не способных эффективно выполнять свои функции в условиях глобализации.

Диктуемую прагматическими соображениями повсеместную замену в языковом обороте родных языков на доминантные языки коренное население воспринимает, как правило, без особого беспокойства. Бьют тревогу в основном специалисты, озабоченные сохранением этнокультурного разнообразия как объекта исследования. Национальная интеллигенция описывает ситуацию как этническую катастрофу.

Известный специалист в области исследования культуры и языков коренных малочисленных народов Севера Н.Б. Вахтин отмечает перманентный характер драматизации у них языковой ситуации: «В течение как минимум сотни лет люди, занимающиеся языками и культурами Севера, повторяют, словно сговорившись, одни и те же магические формулы и “заклинания”, одинаково описывают языковую и культурную ситуацию: народы вырождаются, хиреют и вымирают, языки находятся на грани исчезновения, культуры разрушаются, теряются и заменяются унифицированной “цивилизацией”, и вообще языковое и культурное разнообразие постепенно превращается в унылый однородный сплав. Однако любопытно, что, произнося и публикуя все это, ученые одновременно занимаются полевой работой, собирают данные о языках, культурах, публикуют словари, грамматики, фольклорные тексты, этнографические описания, опровергая тем самым свои собственные мрачные прогнозы. Станным образом культуры и языки оказываются гораздо более живучими, чем ожидалось: 100 лет им пророчат гибель, и 100 лет они каким-то образом оказываются из года в год живы»¹. На взгляд исследователя, ситуация описывается в эсхатологических терминах «конца истории», как период уникальный и последний, знаменующий собой окончание последовательного развития человеческого языка.

Описываемые Н.Б. Бахтиным «крики души» языковедов, а также людей, представляющих коренные малочисленные народы, о ги-

¹ Вахтин Н.Б. Языки народов Севера в XX веке: Очерки языкового сдвига. — СПб., 2001. — С. 268.

бели «малых» языков и народов в большей степени напоминают сожаления народников о гибели мелкого производства. Народники были горячими сторонниками мелкого производства, выступали с протестом против защитников и идеологов крупного предпринимательства. Как показал В.И. Ленин, народнические воззрения на развитие крупного производства во многом повторяли критику капитализма, данную С. де Сисмонди¹.

Уточняя характер критики капитализма Сисмонди и народниками, В.И. Ленин называет ее «сентиментальной»: «Сисмонди попытался даже возвести свою сентиментальную критику в особый метод социальной науки»². По мнению В.И. Ленина, в противоположность объективному научному анализу «экономистов-классиков» Сисмонди ограничивается «сентиментальными жалобами и сетованиями», что и дает основание оценивать его (и народническую) позицию как «сентиментальный романтизм». Так что же такое сентиментализм?

В истории мировой культуры под сентиментализмом понимается идейное направление в духовной жизни XVIII–XIX века. Понятие «сентиментальный» возникло в английском языке от слова «чувство» (sentiment). Философским источником сентиментализма выступает сенсуализм, выдвинувший идею «естественного», «чувствительного» (познающего мир чувствами) человека. Сентиментализм характеризуется апелляцией не к разуму, а к чувству, возведением его в мерило добра и зла.

Этический сентиментализм основывал мораль на чувствах, эмоциях (А.Э.К. Шефтсбери, Ф. Хатчесон, Д. Юм, Д. Дидро, Ж.Ж. Руссо). Сентименталисты исходили из того, что человек как творение природы от рождения обладает задатками «естественной добродетели» и «чувствительности». Счастье считается достижимым при условии развития естественных начал человека («воспитание чувств») и пребывания в естественной среде (природе). Поскольку в человеке от природы заложено доброе начало, а зло есть плод цивилизации, то никто не может стать законченным злодеем — у него всегда есть возможность вернуться к своему естеству.

¹ Ленин В.И. К характеристике экономического романтизма: Сисмонди и наши отечественные сисмондисты // Ленин В.И. Полн. собр. соч. — Т. 2. — С. 154.

² Ленин В.И. К характеристике экономического романтизма... — С. 200.

Разочарование в положительной роли «цивилизации», «царства разума» привело к «открытию природы», умиротворенной и идиллической, к апологии «естественного» существования «маленького» человека, детскости и непосредственности, даже первобытности и дикарства, неприятию какой-либо изошренности и испорченности так называемого «цивилизованного» общества. Чувствительный человек готов удовлетвориться малыми радостями: «these little things... great to little men» — «тем малым, что было великим для маленьких людей» (О. Голдсмит).

Сентиментализм стремился пробудить понимание природы и любовь к ней, гуманное отношение ко всем слабым, страдающим и гонимым. Поэтому в сентиментальной чувствительности заложена энергия возмущения и бунта, прорывающаяся тогда, когда «маленький» человек становится полон решимости отстаивать свое достоинство.

Учитывая коренное различие сентиментализма и романтизма, широко распространенные «жалобы и сетования» на судьбы «малых» народов и языков следует квалифицировать как проявления сентиментального мышления в национальном вопросе. Примечательным в этом отношении является само понимание категории «малых» или «малочисленных» народов.

Рассуждая на эту тему применительно к «малым» народам Южной Азии, М. М. Кудрявцев оговаривает условность употребления этого термина: «... численность и площадь расселения иных малых народов Индии оказывается больше населения и территории некоторых, например, европейских государств»¹. Внутри категории «малых» народов их численность варьируется от нескольких сотен до нескольких десятков тысяч человек. Любопытно, что в Непале «малые» народы преобладают и в массе численно превосходят главный народ страны — непальцев. В Индии, как сообщает М.М. Кудрявцев, для обозначения категории «малых» народов часто используется термин «адиваси», буквально означающий «первопоселенцы» (аборигены).

Таким образом, определение «малый» или «малочисленный» не является рациональным, а выражает определенную эмоциональ-

¹ Кудрявцев М.М. Введение // Малые народы Южной Азии. — М., 1978. — С. 4.

но-этическую оценку¹, что и позволяет усмотреть в этой номинации духовное влияние сентиментализма.

Для понимания логики развертывания сентиментального мышления представляется существенным учет введенного Ф. Ницше представления о ресентименте. Ressentiment обычно понимается как интенсивное неоднократное переживание интернализированной негативно окрашенной эмоциональной реакции². Ресентимент, как правило, универсализируется в роли негативной ответной реакции. На наш взгляд, поскольку он выражает «силу слабых», то его более уместно рассматривать в контексте сентиментализма как специфического стиля мышления (и общественной практики). Сентиментальность как «сентимент» выражает ведущую, доминантную эмоцию сентиментализма, а ресентимент — рецессивную, подавляемую эмоцию. Последняя, впрочем, может прорываться на арену общественного действия в виде террора и других эксцессов описываемого Ф. Ницше «восстания рабов». Ресентимент в этом случае представляет оборотную сторону сентиментализма.

В этике *ressentiment* оценивается исключительно как негативная, деструктивная эмоция. Между тем Ф. Ницше полагал, что *ressentiment* является источником христианской морали. Следовательно, *ressentiment* является источником позитивных ценностей. Он отмечает, что «*ressentiment* сам становится творческим и порождает ценности»³. «В то время как всякая преимущественная мораль произрастает из торжествующего самоутверждения, мораль рабов с самого начала говорит Нет “внешнему”, “иному”, “несобственному”»: *это* Нет и оказывается ее творческим деянием. Этот поворот оценивающего взгляда — это *необходимое* обращение вовне, вместо обращения к самому себе — как раз и принадлежит к *ressentiment*», — пишет философ⁴. Позитивная творческая роль ресентимента находит, согласно Ф. Ницше, тайные тропы для самоутверждения: «...человек *ressentiment* лишен всякой откровенности, наивности, честности и прямоты к самому

¹ См., например: *Народов* малых не бывает. — М., 1991.

² *Пигалев А.И.* Ressentiment // История философии: Энциклопедия. — Мн., 2002. — С. 856.

³ *Ницше Ф.* К генеалогии морали: Полемическое сочинение // *Ницше Ф.* Сочинения. В 2 т. — М., 1997. — Т. 2. — С. 426.

⁴ *Ницше Ф.* К генеалогии морали... — С. 426–427.

себе. Его душа *косит*, ум его любит укрытия, лазейки и задние двери; все скрытое привлекает его как *его* мир, *его* безопасность, *его* улада; он знает толк в молчании, злопамятстве, ожидании, в сиюминутном самоумалении и самоуничижении. Раса таких людей *ressentiment* в конце концов неизбежно окажется *умнее*, нежели какая-либо знатная раса; она и ум-то будет почитать в совершенно иной мере, именно, как первостепенное условие существования...»¹.

Как же реагировать на проявления ressentimentа доминантным социальным субъектам? Комментируя поведение человека ressentimentа, М. Шелер высказывает мнение, что «всякая помощь в устранении состояния, воспринимаемого как отягощающее, не приносит удовлетворения (в противоположность тому, как это бывает при любой критике с позитивными целями), но, наоборот, вызывает раздражение, ибо парализует удовольствие от пустой ругани и отрицания»². «Ресентиментную критику», на его взгляд, отличает как раз то, что на самом деле она вовсе не «желает» того, что выдает за желаемое; она критикует не для того, чтобы устранить зло, а лишь использует зло как предлог, чтобы высказаться. Поэтому субъекта ressentimentа нельзя раздосадовать сильнее, чем *осуществив* его программные требования или предложив ему позитивное сотрудничество. М. Шелер описывает различные социальные формы ressentimentа, характерные для «романтической души», политической оппозиции, угнетенных социальных слоев, «малых» воинственных народов, включенных в большую миролюбивую цивилизацию.

В рамках сентиментального дискурса в отношении языков коренных народов Севера можно обнаружить все признаки, которыми характеризуются как народнические воззрения на судьбы мелкого производства, так и ressentimentная критика.

Так, в отношении практически всех языков коренных народов Севера исследователи констатируют, что повышение качества обучения и воспитания, повсеместное введение изучения родных языков в образовательных учреждениях затруднено нехваткой специалистов, владеющих методикой обучения и воспитания на родном языке, недостаточной разработанностью учебно-методической литературы,

¹ Ницше Ф. К генеалогии морали... — С. 428.

² Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. — М., 1999 // http://www.krotov.info/libr_min/sh/.

тем, что редко встречаются носители родного языка, и т. п. И в этих условиях предлагается активно создавать научную терминологию на всех национальных языках и разрабатывать, как это делается для эскимосов Аляски, параллельные учебники (одна страница на русском, другая — на родном языке) по всем предметам, преподаваемым в учреждениях общего и профессионального образования¹.

Комментируя выдвинутую Р.З. Хайруллиним доктрину лингвопаритета, Т. Самсонова справедливо, на наш взгляд, замечает, что «ориентация в современных условиях на организацию национальных систем образования на десятках языков, причем систем, охватывающих не только среднюю школу, но и высшее образование, — это своего рода утопия»². Родной язык функционально необходим прежде всего в трудовом общении в традиционных отраслях занятости. Постоянное использование профессиональной терминологии традиционных сфер занятости и, соответственно, языка, включенного в традиционный образ жизни, обеспечивает базу для сохранения родного языка.

Ю.Н. Караулов также подчеркивает, что родной язык приношен к среде обитания и образу жизни его носителей, ориентирован на традиционные занятия населения, типично национальные промыслы и формы хозяйствования. «Так, охотник-манси подробно расскажет на мансийском, как надо устроить ловушку на медведя, но обсуждать вопрос о кандидате на выборах в местное самоуправление он будет по-русски...», — пишет автор³. Он указывает, что в межэтническом, межкультурном общении на первый план выступает язык-посредник, обладающий более мощной внешней системой.

Поскольку в традиционных отраслях в настоящее время занято примерно 10 % представителей коренных малочисленных народов Севера, роль родного языка в повседневной жизнедеятельности объективно падает. Вместе с тем это не ведет к утрате этничности.

¹ См.: Хайруллин Р. Состояние и перспективы развития национальных систем образования в России // <http://balkaria.narod.ru/public/etn-izm.htm>.

² Самсонова Т. [Комментарий] // <http://balkaria.narod.ru/public/etn-izm.htm>.

³ Караулов Ю.Н. Этнокультурная и языковая ситуация в современной России: лингвистический и культурный плюрализм. Ч. 1: Введение. Государственно-политические аспекты лингвокультурной ситуации в России // http://www.gramota.ru/mag_arch.html?id=106.

Происходит реинтеграция этноса на другой социокультурной основе — на почве соблюдения обычаев, традиций, обрядов. Функция трансляции этнокультурных ценностей в рассматриваемом варианте этнического развития целиком ложится на невербальные семиотические системы¹.

Факт множественности одноязычных народов позволяет осуществить децентрацию романтически фундированного этнолингвистического дискурса. В центре внимания должна стоять не функция языка как организующей этнос семиотической системы, а его инструментально-прагматическая коммуникативная функция. И этот прагматизм отнюдь не ведет к однозначному прогнозу о «смерти» бесчисленных «малых» языков.

Как показал исторический процесс, мелкое производство не исчезло с развитием крупного предпринимательства, — просто центры занятости мелких производителей переместились из сельского хозяйства в сферу услуг. «Языковая смерть» также оказывается относительным понятием. «С различных точек зрения, — отмечает Н.Б. Вахтин, — один и тот же язык оказывается также и живым и мертвым»². В рамках биологической метафоры «жизнь» и «смерть» языка представляются не более чем эпизодами его жизненного цикла. Языки могут рождаться, расти, родниться, делиться и размножаться, стареть, выходить из употребления и возрождаться. Вечных языков не бывает.

Впечатление «языковой смерти» возникает вследствие стихийной языковой динамики, которая носит характер неравномерного, диспропорционального развития. Нормальным видится идущий с разной скоростью лингвотехнический прогресс (особенно заметный в развитии языков программирования). Так, в первобытном обществе локальный язык представлял собой настолько краткосрочное социальное состояние, что практически полное обновление словаря могло происходить за несколько де-

¹ См.: Бажутина Т.О. Язык культуры как механизм трансмиссии социокультурных ценностей // Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. междунар. конф. (Якутск, 17–21 июня 1993 г.). — Якутск, 1993. — Ч. 1.; Исакова Н.В. Стратегия социальной политики на Севере: этнокультурный аспект // Гуманитарные науки в Сибири. — 1997. — № 1.

² Вахтин Н.Б. Языки народов Севера в XX веке... — С. 307.

сятков лет в силу действия табу на упоминание имен уничтоженных предметов. При этом этноязыковая общность не считала, что сменила язык.

Поток языкового сознания, мир языкового мышления и языковой практики настолько многообразен и сложен, что даже по отношению к «мертвым языкам» (например, латынь) нельзя сказать достаточно определенно, насколько они мертвы. Парадокс языковой смерти в том и заключается, что установить ее можно только при жизни языка, когда еще есть его живые носители, способные распознать его присутствие либо отсутствие. Могут исчезнуть массовые носители конкретного языкового сознания, но успешно будут функционировать специалисты (пример тому — латынь). Язык может сохраниться в отдельных территориальных говорах и диалектах или находиться в употреблении определенных социальных групп. В предельном случае минимально живой языковой структурой может стать одно слово. Пока оно не забыто и включено в метаязыковой оборот, язык фактически жив, пребывая в состоянии «анабиоза».

Смерть языка, интерпретируемая как процесс, создает и предпосылки к его возрождению. Депопуляция языковой общности, сжатие языкового ареала и ограничение сферы употребления языка позволяют ему уйти «в тень», занять ту экологическую нишу, которая обеспечивает максимальные возможности для выживания.

Скрываясь, язык оказывается «тайным». Данный эффект, возникающий в условиях субординированного двуязычия, описал А.А. Бурыкин¹. По его наблюдениям, в иноязычном окружении аборигены не только начинают стесняться знания родного языка и скрывать его, но и не поддерживают стремление иноязычных изучить их язык. По его оценке, малочисленные народы в организационно выраженных формах противодействуют освоению их языков «не своими». Это выражается в следующих явлениях: «1) саботаж решений о тотальном обучении языкам меньшинств детей коренного и приезжего населения; 2) факт отсутствия учебных пособий для самостоятельного изучения языков; 3) ограничение вузовского приема студентов из некоренного

¹ См.: Бурыкин А.А. Ментальность, языковое поведение и национально-русское двуязычие: Язык меньшинства как «тайный язык» в отечественном социокультурном контексте // <http://arctogaia.krasu.ru/laboratory/burykin/mentalnost.shtm>.

населения на специальности, где изучаются языки коренного населения...; 4) снижение уровня требований к знанию родных языков в вузовских курсах и на поствузовском уровне (аспирантура, квалификационные работы) как для представителей малочисленных народов, так и для “некоренных”...; 5) ограничение распространения печатной продукции на языках, не позволяющей “неизбранным” и “неконформным” специалистам пользоваться ей и оценивать ее»¹. По оценке А.А. Бурыкина, среди представителей малочисленных народов Севера, особенно среди лиц среднего поколения, использование родного — чаще всего функционально первого — языка в функции «тайного языка» стало едва ли не нормой.

Динамика конъюнктуры языкового рынка отражает более глубокие и масштабные социокультурные процессы. На это очевидное обстоятельство обращает внимание Н.Б. Вахтин: «Для молодого поколения титульные языки уже не являются абсолютно необходимым маркером их этничности, и при этом сами эти языки постепенно становятся престижными: говорить на них или хотя бы быть способными участвовать в коммуникации на них — значит подчеркивать свою принадлежность к “традиции”, поддерживать свой статус, подкреплять свои особые права, прежде всего экономические и политические — права на землю и права на территории проживания»².

Автор приходит к выводу, что в этих условиях молодое поколение коренных народов будет стараться вспомнить или освоить заново титульные языки. «И при этом, — подчеркивает он, — эти языки не обязательно должны быть полностью идентичны тем языкам, на которых говорили предки: здесь возможна любая степень грамматических изменений, любые уровни фонетической интерференции,

¹ Бурыкин А.А. — Тюгашеву Е.А. // E-mail. 15.06.2005.

² Вахтин Н.Б. Языки народов Севера в XX веке... — С. 293.

любой объем лексических заимствований»¹. Главное, на взгляд исследователя, то, что языки будут считаться родными, маркировать и поддерживать идентичность коренных народов.

Повышение престижа родного языка отмечается в настоящее время на Канадском Севере, где язык инуктитут стал восприниматься как символ инуитского самосознания, как его базовая ценность, сохраняемая и поддерживаемая через систему образования, средства информации и официальное признание.

Возрождение и развитие языков, как указывает В.А. Роббек, возможны, необходимы и в решающей степени зависят «от отчаянной решимости самих народов, поддержанной правительствами и всеми народами доброй воли»². Характеризуя перспективы сохранения, возрождения и дальнейшего развития языков северных этносов целесообразно исходить из факта существования в языках (и в каждом из них — в отдельных диалектах и говорах) больших различий. В начале 90-х годов XX в. в ряде регионов России стал проводиться курс на создание письменности на разных диалектах. Так, например, на Камчатке ительмены также ищут опору не в общительменной, а в местной идентичности и соответственно повышают статус двух незначительно различающихся говоров до статуса диалектов и даже языков³. Учебники для ительменов с 1996 г. издаются на двух диалектах. Благодаря языковой дивергенции достигалось более адекватное понимание учащимися языка как предмета, и шансы на выживание конкурирующих форм языка значительно повысились. Подобный путь становления общехантыйского литературного языка на базе интеграции диалектных литературных языков считает возможным Е.А. Немысова⁴.

В свое время путь локализации развития «малых» народов отстаивал Л.Н. Гумилев. Приведем фрагмент из его интервью В. Огрызко:

¹ Вахтин Н.Б. Языки народов Севера в XX веке... — С. 294.

² Роббек В.А. Сохранение, возрождение и развитие языков коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации в первой четверти XXI века: Концепция. — Якутск, 2003. — С. 8.

³ См.: Вахтин Н.Б. Языки народов Севера в XX веке... — С. 285–286.

⁴ См.: Немысова Е.А. В тени забытых предков // Сургутская трибуна. — 1999. — 28 апр.

«— Но здесь возникает еще одна проблема: у некоторых народов, проживающих в нашей стране, до сих пор нет единого литературного языка, только диалекты. Нормальное ли это положение?

— Я считаю, что да. Не надо стремиться к искусственному созданию литературных языков. Есть диалекты, скажем, у разных групп хантов, которые во многом не похожи друг на друга — и хорошо. В конце концов, если им нужно чему-то учиться, то они могут сделать это, используя русский язык, и будут прекрасно знать и свой диалект, и русский язык. Два языка еще никому не мешали.

— А с точки зрения консолидации нации?

— ... История показывает, что в создании литературных языков поспешность только вредна. Торопливость может как раз привести не столько к консолидации, сколько к разобщению»¹.

Таким образом, языки даже предельно малочисленных народов в той мере, в которой сохраняются породившие их структуры социальной практики, сохраняются если не в масштабе языкового ареала, то в точечно расположенных очагах. В силу этого любой язык, любой малочисленный народ имеет скрытые ресурсы, значимость которых не следует недооценивать. Интимность бытия этих народов предполагает, что эти ресурсы этносоциального развития должны быть реализованы локально.

§ 4. Обрядовая практика аборигенов Севера в горизонте философии прав животных Ж.Ж. Руссо

В «Рассуждении о происхождении и основаниях неравенства между людьми» Ж.Ж. Руссо высказывает точку зрения, которая получила развитие во второй половине XX в. в рамках движения за экологическую этику в форме особого направления моральной философии — философии прав животных. Это философское направление обращает внимание на ряд проблем в биоэтике, которые имеют важное практическое значение для организации традиционного природопользования в северных территориях. Вместе с тем духовно-прак-

¹ Гумилев Л.Н. «Искать то, что верно» (Беседу вел Вячеслав Огрызко) // Гумилев Л.Н. Чтобы свеча не погасла: Сборник эссе, интервью, стихотворений, переводов. — М., 2003. — С. 43–45.

тический опыт коренных народов Севера указывает и на определенные пути снятия и разрешения актуализированных проблем.

Философ полагает, что поскольку животные одарены способностью чувствовать, то «они также должны быть причастны естественному праву». На этом основании «на человеке лежат по отношению к ним некоторого рода обязанности». Так, в частности это должно, по меньшей мере, давать право животному «не подвергаться напрасно мучениям по вине человека»¹.

Высказываемое Ж.Ж. Руссо замечание имеет определенный концептуальный смысл. С позиций теории естественного права от природы конкретными естественными правами необходимо обладают не только люди, но и представители живого мира. Доктринальное значение учения о правах человека для современного права настолько велико, что можно предположить и необъятные перспективы учения о правах животных как более широкого концептуального основания.

На возможность объективно-правовой интерпретации положений естественного права указывает известный российский правовед академик С.С. Алексеев. Характеризуя значение врожденных регуляторов поведенческих реакций для конструирования механизма правовой регламентации, он пишет: «В реальном человеческом бытии некоторые элементарные требования жизнедеятельности (такие, как императивы эквивалентности при обмене, “старшинства”, “первенства”, “очередности”) действительно довольно прочно утвердились в виде непреложных, безусловных, категорических. Отсюда — выводы, имеющие существенное значение для позитивного права, для понимания его особенностей, необходимых качеств в его развитии. Проникновение естественно-правовых требований в содержание позитивного права должно рассматриваться в качестве такого процесса, который призван придать действующему правопорядку необходимую твердость, непререкаемость и, следовательно, обеспечивать при помощи правопорядка большую определенность, строгость и надежность в людских взаимоотношении-

¹ Руссо Ж.Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты. — М., 1998. — С. 68.

ях, в поведении людей, причем такую определенность и строгость, которые обусловлены “природой”¹.

С.С. Алексеев объективирует естественное право, рассматривая его не как умозрительную, спекулятивную конструкцию, а как реальные правоотношения, основывающиеся на естественной соразмерности и периодичности природных процессов. Он исходит из того бесспорного факта, что «в человеке заложены не только биологические программы, предопределяющие возможность его антисоциального поведения, но и другие инстинктивные программы: желание быть свободным, потребность иметь собственность (включая землю, дом семью), запрет убивать, грабить, отнимать, притеснять слабых»².

Как считает академик, есть весомые основания говорить о «*биосоциальном ощущении права*», о том, что «*стойкое природное уважение к нему таится в самых глубоких биосоциальных корнях людей...*». «Ведь ощущение особью “своего” места в биосоциальной иерархической организации сообщества животных, “своей” монополии на самку или на “своих” детенышей, “своей” роли в совместной охоте и возможности на получение доли в добыче, — это все не что иное, как первичные зачатки того, что позже на языке людей получило название “право”»³ — отмечает он.

Важным С.С. Алексееву представляется момент дифференциации и разветвления биосоциальных предпосылок права. Во-первых, это «свободы» и «права» верховного иерарха (вожака стаи), избранных им самок, «приближенных» и далее. Во-вторых, «свобода» каждой особи организованного сообщества, выражающаяся, например, в «праве» на равную на данной ступени иерархической лестницы долю пищевых ресурсов. Здесь, по его мнению, кроются истоки органически разного построения правовой материи, которые проявляются затем в публичном и частном праве и по-разному сказываются на возникновении и развитии права, его типов и семей, на характере, направлении и перспективах правового прогресса⁴.

¹ Алексеев С.С. Право: азбука — теория — философия: Опыт комплексного исследования. — М., 1999. — С. 418.

² Алексеев С.С. Право: азбука — теория — философия... — С. 431.

³ Алексеев С.С. Право: азбука — теория — философия... — С. 431.

⁴ Алексеев С.С. Право: азбука — теория — философия... — С. 432.

С.С. Алексеев приходит к заключению: «право имеет глубокие природные предпосылки, особо четко выраженные в “нравах” и “нормах поведения” организованных биологических сообществ»¹. В иерархической организации стайных животных он видит «первичные подпочвенные истоки» организации власти и исторически первые ступени правового развития — «право сильного», «право войны», «кулачное право», «право власти».

Действительно, эволюционный процесс выработал систему инстинктивных запретов, которые можно рассматривать как *протоправо*. Помимо запрета «не убий», пишет В.Р. Дольник, многие животные подчиняются запретам «не бить лежащего», т. е. соперника, принявшего позу покорности, не трогать детенышей, не покушаться на чужую территорию, чужое гнездо, чужую самку, не нападать неожиданно или сзади, не отнимать пищу, не воровать ее и т. п.²

В отношении «своих» (это могут быть родители, братья и сестры, партнеры по стае, обитатели общей территории и т. п.) запреты действуют очень сильно, а в отношении чужих — слабее или вообще снимаются. Как представляется, эти запреты можно считать составной частью системы естественного права.

Идея естественного права не исключает признания живых организмов субъектами права, носителями правоспособности, дееспособности и деликтоспособности. По обычному праву приамурских народов, закон кровной мести распространялся на тотемных животных — тигра и медведя³. Согласно представлениям, распространившимся в средние века, животные и другие неразумные твари подвластны праву и могут нести юридическую ответственность за свои поступки, совершенные ими против людей⁴.

С XIII века в средневековой Европе животное, причинившее вред человеку или его имуществу, могло быть подвергнуто аресту, судебному преследованию и осуждено с соблюдением всех процессуальных норм. Такого рода процессы происходили как в светских,

¹ Алексеев С.С. Право: азбука — теория — философия... — С. 699.

² См.: Дольник В.Р. Непослушное дитя биосферы. Беседы о поведении человека в компании птиц, зверей и детей. — СПб., 2003.

³ См.: Старцев А.Ф. Культ тигра у народов Приамурья и Приморья // Этнос и культура. — Владивосток, 1994. — С. 91.

⁴ См.: Гуревич А.Я. Судебные преследования животных // Словарь средневековой культуры. — М., 2003. — С. 508.

так и в церковных судах. Против животного вчиняли иск и выдвигали обвинение, для его защиты нанимали адвоката, велся судебный протокол. Обвиняемое животное во время процесса оставалось в тюрьме, и в суде его представлял защитник. По вынесении смертного приговора для казни осужденного приглашали палача.

Церковные суды рассматривали иски против скоплений животных, как правило, сельскохозяйственных вредителей (грызунов, насекомых, птиц, личинок, улиток и т. п.). В процессах данного типа возникали трудности с объяснением неявки обвиняемых в судебное присутствие. Представитель истца являлся в места их обитания и вызывал преступников в суд. Решением суда животные отлучались от церкви, изгонялись. Нередко изгнанникам отводилась особая территория для проживания. Были случаи, когда животным-вредителям выдавалась охранный грамота. Отсрочка в исполнении приговора могла быть предоставлена детенышам и беременным животным¹.

В англо-саксонской системе общего права одни существа или предметы могут быть приравнены к другим, если суд сочтет это обоснованным, причем такое решение суда служит образцом (прецедентом) для других судов и влияет на юридическую практику. Поэтому животные довольно давно выступают как субъекты некоторых правоотношений, например, они могут наследовать имущество или получать завещательные отказы, быть бенефициарами (благоприобретателями) и т. п. Такая практика довольно широко распространена в США, Великобритании и ее доминионах. Некоторые элементы такой практики сохранились и в Европе со времен средневековья вплоть до Нового времени².

Развиваемая в настоящее время философия прав животных утверждает: «Если у людей есть права, то у многих зверей они тоже

¹ Подробнее см.: *Agnel E. Curiosities judiciaires et historiques du Moyen Age. Procès contre les animaux.* — П., 1858; *Amira K. Tierstrafen und Tierprozesse.* — Innsbruck, 1891; *Berkenhoff H.A. Tierstrafe, Tierbannung und rechtsrituelle Tiertötung im Mittelalter.* — Strassburg, 1937.

² См.: *Агафонов В. Зарубежная юридическая практика признания прав природы // Гуманитарный экологический журнал.* — Киев, 2003. Т. 5. Спецвыпуск. — С. 33. См. также: *Regan T., Singer P. Animal rights and human obligations.* — Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1976; *Regan T. The case for animal rights.* — Berkeley, Los-Angeles, 1983; *Regan T. Defending animal rights.* Berkeley-Los-Angeles, 2001; *The animal rights debat.* — Berkeley-Los-Angeles, 2001.

есть»¹. Т. Риган также указывает на грандиозные масштабы смертности и страданий животных, происходящих в данный момент по вине людей. Выдвигая ряд моральных аргументов против существующих технологий обращения человечества с живым миром, философия прав животных не требует полного отказа от потребления животных, но требует, чтобы к животным относились с уважением².

Отстаивая права животных, участники движения за экологическую этику оппонируют многим технологиям традиционного природопользования и выступают за ограничение промысловой деятельности аборигенов. Высказываемые моральные аргументы оказывают серьезное влияние на покупательский спрос на продукты северных промыслов, что существенно воздействует на ориентированную на рынок аборигенную экономику.

Так, в принятом в 1991 г. «Заявлении о собирании урожая плодов возобновляемых ресурсов» лидеры коренных народов Арктики провозглашают: «Мы живем в продолжающейся гармонии с нашей окружающей средой. Мы являемся главными борцами за сохранение природы. Мы просим, чтобы все народы и правительства признали и утвердили наш образ жизни и индентитет как тех, кто собирает урожай плодов дикой природы...». Далее они ставят насущный вопрос: «Коренные народы по всему миру все больше и больше оказываются под угрозой движений против этого собирания урожая, совершающих работу лобби. Эти группы представляют в ложном свете общественности и правительствам свои настоящие цели, которые заключаются в полном запрете убоя диких животных. Эта цель ложным способом описывается как только один компонент более широкой цели защиты окружающей среды. Поступая таким образом, это движение приносит большой

¹ Риган Т. Звери правы, люди неправы (Опубликовано: *Regan T. Animal rights, human wrongs* // *Planet in peril: Essays in environmental ethics*. Orlando, 1994.) // http://www.ecoline.ru/books/pr_etika/.

² См.: *Философия прав животных* // Гуманитарный экологический журнал. — Киев, 2003. — Т. 5. Спецвыпуск.

вред коренным народам и действительно ставит под угрозу права коренных народов жить как отдельный народ»¹.

Доктрина естественного права необходимо допускает равенство всех живых существ в праве на свою жизнь, а следовательно, в праве на чужую смерть. На представление о естественном равенстве прав всего живого опирается принцип общественного договора, который заключается не только между людьми, но и между людьми и животными.

Естественно-правовые представления присущи философскому миропониманию, например, обских угров. А.С. Песикова, в частности, выделяет следующие основные положения религиозной философии угров:

«Первое, что бросается в глаза, — это **одушевление** всего и вся. Животные, растения, вещи, как и люди, разговаривают, имеют чисто человеческие переживания. Иногда эти переживания достигают космических размеров, изменяя вокруг природу.

Второе: все — и люди, и животные, и растительность, и вещи — равноправны, то есть равное право имеют на жизнь, на свои поступки, на волеизъявление»².

Поэтому, забивая оленя или готовясь убить медведя, ненцы, например, сначала вступают в переговоры, договариваются и добиваются согласия как на смерть, так и на то, например, что за смерть животного не будут мстить его родные³. С.Н. Харючи вспоминает, что, когда на охоте или рыбалке его отец рубил живое дерево, то «разговаривал тихонько с этим деревом, прощения просил — я, мол, тебя рублю не потому, что этого хочу, а потому, что нужда заставляет»⁴.

Таким образом, в обрядово-ритуальной практике аборигенов Севера существуют механизмы, обеспечивающие соблюдение прав

¹ Декларация саммита лидеров коренных народов Арктики. Заключена 20 июня 1991 года в г. Херсхольме // Статус малочисленных народов России. Правовые акты и документы. — М., 1994. — С. 103.

² Песикова А.С. Религиозно-философское мировоззрение обских угров, ведущих традиционный образ жизни // Шесталов Ю. Космическое видение мира на грани тысячелетий: Книга-амулет. — СПб.; Ханты-Мансийск, 2002. — С. 140.

³ См.: Хомич Л.С. Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Дальнего Востока (вторая половина XIX — начало XX в.). — Л., 1976. — С. 26.

⁴ Харючи С.Н. За фасадом должности: «Стараюсь объединять людей» // Во имя Севера (Статьи, доклады, выступления, интервью). — Салехард, 2005. — С. 28.

животных и человека, а также честные и справедливые отношения между ними.

§ 5. Кембриджские неоплатоники, американский трансцендентализм и движение за охрану дикой природы и населяющих ее народов

Участники движения за охрану дикой природы рассматривают коренные малочисленные народы Севера как ее неотъемлемую составляющую. Поэтому философия данного движения выступает в качестве концептуального основания и движения за охрану коренных малочисленных народов Севера, ведущих традиционный образ жизни.

Начало философии охраны дикой природы положили участники бостонского «Трансцендентального клуба», ведущими представителями которого были Р. Эмерсон, Г. Торо и др.¹. Идейным манифестом течения стало философское эссе Ральфа Уолдо Эмерсона «Природа» (1835 г.). Согласно Р. Эмерсону, все в нашей жизни: труд, законы, вера — должно возвращать человека в первоначальное единство с природой; следует не подчинять природу и не подчиняться ей, а искать с ней гармонию, быть ее частью. Природа же текуча, подвижна, ее разнообразие бесконечно, и каждый человек может найти в ней свое место.

Г. Торо известен как первый теоретик движения за гражданское неповиновение. «В общем, я по-своему объявил государству тихую войну, хотя, как принято в подобных случаях, намерен тем не менее извлекать из него возможную пользу и выгоду...»², — писал он. В качестве единственной альтернативы современному государству он видит уход в дикую природу. Свою лекцию 23 апреля 1851 г., состоявшуюся в Конкорд-лицее, Г. Торо начал следующими словами: «Я хочу сказать слово в пользу дикой природы, абсолютной чистоты и свободы». В конце же лекции он заявил: «В дикости находится сохранение мира».

¹ См.: *Нэш Р.* Дикая природа и американский разум. — Киев, 2001; *Борейко В.Е.* Философы дикой природы и природоохраны. — Киев, 2002; *Борейко В.Е., Поминова Е.В.* Зарубежные философы дикой природы. — Киев, 2000.

² *Торо Г.Д.* О гражданском неповиновении // <http://kant.narod.ru>.

В юности Г. Торо был убежден в превосходстве индейцев, живущих в лоне природы. Непосредственные встречи с аборигенами скорректировали его несколько идеализированные представления. Он стал склоняться к мысли о том, что «дикари, как и цивилизованные нации, имеют свои высокие и низкие идеалы». Возникшую проблему он формулировал следующим образом: «Возможно ли свести вместе выносливость дикарей и интеллектуальность цивилизованного человека? Иначе говоря, могут ли люди жить, сохраняя все преимущества цивилизации, не страдая от недостатков». Выход он увидел в сбалансированности, пропорциональности сочетания дикости и цивилизованности. Приходя к этому выводу, он ориентировался на мысль Р. Эмерсона о высокой ценности момента перехода дикости в цивилизацию. «В истории есть великий момент, когда дикарь просто перестает быть диким..., — пишет Р. Эмерсон. — Все хорошее в природе и мире сконцентрировано в этом моменте перехода, когда темные соки все еще мощно выходят из природы, но их вязкость и острота разбавлены этикой или человечностью». На практике принцип соединения дикости и цивилизации Г. Торо реализовывал в пограничном бытии, в периодическом пребывании в лоне дикой природы¹.

Воззрения Г. Торо на природу во многом определялись эстетикой английского романтизма, особенно взглядами С.Т. Кольриджа и В. Вордсворта, на которых значительное воздействие оказала традиция неоплатонизма в его кембриджской версии. Кембриджские платоники оперировали концептом *Plastic Nature*². Одухотворяя природу, они писали, что именно из «духа природы» проистекают все управляющие принципы, законы природы, объединенные подобием в единой «идее вещей», пребывающей в «уме Бога». Пронизанность вселенной космической душой придавала природе величие и загадочность. Познание же трактовалось как понимание, вос-

¹ См.: *Торо Г.Д.* О гражданском неповиновении.

² См.: *Коснырева М.В.* Основные идеи кембриджского неоплатонизма XVII в. // Материалы 1-й летней молодежной научной школы. — СПб., 2002. — С. 60.

произведение в конкретно-чувственных образах внутреннего мира прекрасной формы бытия-природы¹.

Г. Торо впервые четко сформулировал идею «национального парка»: «Когда-то леса принадлежали английским королям, которые видели в них не более чем охотничьи угодья. И если деревня мешала хорошей охоте, ее просто сносили, а место включали в королевские владения... Почему бы нам, людям, отвергнувшим монархию, не создать национальные заповедники в местах, где нет нужды разрушать чью-то жизнь, где по-прежнему привольно бродят не отстрелянные во имя цивилизации медведь и пантера? Не для королевской забавы, но для подлинного вдохновения и отдыха»².

В последний год жизни Г. Торо был занят подготовкой книги об американских индейцах. Как пишет историк американской литературы Т. Скаддер, он говорил об обязанностях перед ними и нашей неблагодарности³.

Развивая идеи своих учителей, американских философов-трансценденталистов Р. Эмерсона и Г. Торо, Джон Мюир (1838–1914) стал основоположником заповедного дела в США, организатором американской службы национальных парков. Он определял дикую природу как первоначально моральную, красивую и священную, наделенную мистическими способностями вдохновения и оживления⁴.

Для Д. Мюира природный мир был храмом. В детстве, спасаясь от суровой жестокости отца, Джон находил утешение в лесах и лугах. Путешествуя позже, он все больше испытывал благоговение и почтение перед силой и красотой дикой природы, каждый новый шаг был для него откровением, ощущением божественности. В своих путешествиях Д. Мюир иногда сталкивался с индейской и эски-

¹ См.: *Коснырева М.В.* Этическое, эстетическое и гносеологическое в религиозной философии кембриджских неоплатоников Этическое и эстетическое: 40 лет спустя. Материалы научной конференции. 26–27 сентября 2000 г. Тезисы докладов и выступлений. — СПб., 2000. — С. 77–78.

² Цит. по: *Печерский М.* Цивилизация и природа: красота. Интеллектуальный форум. — 2003. — № 12.

³ См.: *Скаддер Т.* Генри Дэвид Торо // Литературная история Соединенных Штатов Америки. — М., 1977. — Т. I. — С. 480.

⁴ См.: *Поминова Е.В.* Джон Мюир — пионер и идеолог заповедного дела США // Гуманитарный экологический журнал. — Киев. — 2001. — Т. 3. — Вып. 1.

мосской культурами и ощущал сходство религиозных идей. В его произведении «Мое первое лето в Сьерре» он пишет о горах, что нашел в них «подлинный север», всегда притягивавший его.

Необходимость защиты дикой природы аргументировалась тем, что именно в «дикости» черпают жизненные силы многие люди, которые испытывают психологическую тягу к преодолению трудностей, к приключениям, в первую очередь, к «природной» свободе, или же они ищут уединения и тишины, чтобы отдохнуть и снять стресс. Ценность «дикости» тесно связана с ценностью «творческого вдохновения». Новый Свет гордился тем, что обладает обширными территориями, где природа сохранилась в дикой, первозданной красоте (в противовес пасторальным ландшафтам Европы).

Так, Олдо Леопольд написал: «Многие наиболее отличительные особенности Америки и американцев образовались в результате воздействия дикой природы... Разве не будет несколько несогласующимся тот факт, что мы так хотим сохранить американские институты и не задумываемся в такой же степени над сбережением окружающей среды, создавшей их, и которая, возможно, сейчас является одним из наших эффективных средств поддержания их на плаву? Охраняемые территории дикой природы создаются не для забавы. Они продолжают сохранять возможность для будущих поколений американцев обретать черты пионеров и знакомиться воочию с теми факторами, которые формировали их культуру»¹. Таким образом, существование дикой природы обеспечивает возможность быть американцем.

§ 6. Персонализм А. Сент-Экзюпери о способе бытия коренных народов, вовлеченных в орбиту цивилизационного влияния

В одной из заметок писателя Ф. Писигина приводится мнение акушера-гинеколога, работавшего на Чукотке. Рассказывая о роженицах из числа коренных жителей, она отмечает: «Все прочие мамы сами заботятся о себе и своем ребенке, а коренным надо обязательно все дать». Она считает, что развращать, делать из народа иждивенцев — нельзя: «Этим мы их убиваем». Но проблема в том,

¹ Цит. по: *Сесин В.А.* Развитие аргументации в защиту дикой природы в Америке // Гуманитарный экологический журнал. — Киев. — 2002. — Т. 4. — Вып. 2.

как дальше продолжает врач, что «мы сами их к этому приучили, и в этом наша главная вина перед коренными народами»¹.

Таким образом, возникает ситуация ответственности иждивителя за иждивенца — ответственности нас за тех, кого «мы приучили». В связи с этим представляет интерес точка зрения А. Сент-Экзюпери на судьбу коренных малочисленных народов. По своим философским взглядам он является персоналистом, придающим особое значение рождению человека в личности посредством уз человеческого братства.

Он сталкивался с различными воинственными племенами бедуинов во время службы в Африке. «В Сахаре мы сталкивались с непокорными племенами... Мы пытались хоть кого-то из них приручить»², — писал А. Сент-Экзюпери.

Технология приручения состояла в расширении кругозора вождей племен путем одаривания, организации поездок во Францию, а также в местности с другими ландшафтами. Увиденное аборигены воспринимали как сокровища рая, даруемые наяву. «Но я-то их знаю, моих диких друзей. Вера их пошатнулась, они в смятении, сейчас они почти готовы покориться. Они мечтают, чтобы французское интендантство снабжало их ячменем, а наши сахарские войска охраняли их от врагов. Что и говорить, покорившись, они получают кое-какие вполне ощутимые выгоды»³, — отмечает писатель.

Но дальше он обращает внимание на деформацию социальной организации, которая возникает в процессе «замирения» племен. Война является неотъемлемой составляющей племенной жизни. Потестарной организации племени сопутствуют такие социальные институты как военная демократия, вождество, патриархальное рабство и пр. Вынужденная мирная жизнь, как отмечает А. Сент-Экзюпери, ведет к социальной дезорганизации племен, нивелированию социального статуса соплеменников. Цивилизация низводит аборигенов-воинов до уровня пастухов-рабов. Таким образом, поддержа-

¹ Писигин Ф. Посолонь. Ч. II. Анадырь. Письмо двадцать второе. 18 декабря. — Анадырь; М., 2001.

² Сент-Экзюпери А. Планета людей // Сент-Экзюпери А. Военный летчик. — М., 1977. — С. 74.

³ Сент-Экзюпери А. Планета людей. — С. 77.

ние мира метрополий и ликвидация практики регулярных истребительных войн *де-факто* поработщает коренные народы, хотя *де-юре* они могут находиться в более привилегированном положении, нежели граждане метрополии. Потеря права войны означает потерю и права народов.

Дезорганизация социальной структуры племенной жизни, адаптированной к ведению войны, влечет деформацию личности аборигена. С утратой мира, полного опасностей, покоренные племена утрачивают вкус к жизни, чувство свободы, собственное достоинство. Отсутствие боевого товарищества разрушает этничность. Аборигены оказываются одинокими в пустынной жизни, и их ждет вырождение.

Для вырождающихся народов А. Сент-Экзюпери указывает две возможности актуализации *бытия людьми*. Первая — это бунт, дающий возможность «умереть людьми». Вторая возможность — пробуждающее к жизни творчество, так в каждом из этих людей может быть убит Моцарт. Эти возможности позволяют соизмерить себя со всеми людьми, но различными способами:

«Все мы — кто смутно, кто яснее — ощущаем: нужно пробудиться к жизни. Но сколько открывается ложных путей... Конечно, людей можно воодушевить, обрядив их в какую-нибудь форму. Они станут петь воинственные песни и преломят хлеб в кругу товарищей. Они найдут то, чего искали, ощутят свое единение и общность. Но этот хлеб принесет им смерть.

Можно откопать забытых деревянных идолов, можно воскресить старые-престарые мифы, которые худо ли, хорошо ли, себя уже показали, можно снова внушить людям веру в пангерманизм или Римскую империю. Можно одурманить немцев спесью от того, что они — немцы и соотечественники Бетховена. Так можно вскружить голову и последнему трубочисту. И это куда проще, чем в трубочисте пробудить Бетховена»¹.

Путь бунта и войны А. Сент-Экзюпери оценивает как ложный путь: «Мир стал пустыней, и все мы жаждем найти в ней товарищей; ради того, чтобы вкусить хлеба среди товарищей, мы и приемлем войну. Но, чтобы обрести это тепло, чтобы плечом к плечу устремиться к одной и той же цели, вовсе незачем воевать. Мы об-

¹ Сент-Экзюпери А. Планета людей. — С. 156.

мануты. Война и ненависть ничего не прибавляют к радости общего стремительного движения.

Чего ради нам ненавидеть друг друга? Мы все заодно, уносимые одной и той же планетой, мы — команда одного корабля. Хорошо, когда в споре между различными цивилизациями рождается нечто новое, более совершенное, но чудовищно, когда они пожирают друг друга.

Чтобы нас освободить, надо только помочь нам увидеть цель, к которой мы пойдем бок о бок, соединенные узами братства, — но тогда почему бы не искать такую цель, которая объединит всех?»¹.

Размышляя над поставленными вопросами, А. Сент-Экзюпери рассматривает глобализацию социального статуса аборигенов как условие выживания: «Когда мы осмыслим свою роль на земле, пусть самую скромную и незаметную, тогда лишь мы будем счастливы. Тогда лишь мы сможем жить и умирать спокойно, ибо то, что дает смысл жизни, дает смысл и смерти»².

Обратим внимание, что устойчивый характер подобная глобализация социального статуса может приобрести только тогда, когда аборигены институционально выйдут из монопольной юрисдикции национальных государств и перейдут под юрисдикцию мирового сообщества, станут гражданами мира, получая, например, «паспорта ООН». Но для национальных государств это изменение политико-правового положения аборигенов идентично инициированию аборигенами национально-освободительной войны при поддержке конкретных иностранных государств. Таким образом, возможность и действительность ведения победоносной войны с точки зрения персонализма является необходимым условием выживания коренных малочисленных народов.

К пониманию необходимости военно-политической мобилизации приходят и представители коренных народов. Как уже отмечалось, на пятом Верховном Совете народов лакота, дакота и накота, в котором участвовало около пятисот представителей сорока различных племенных общин из США и Канады (7–11 июня 1993 года), была единогласно принята «Декларация войны против эксплуа-

¹ Сент-Экзюпери А. Планета людей. — С. 157.

² Сент-Экзюпери А. Планета людей. — С. 158.

таторов лакотской духовности»¹. Первый пункт Декларации гласит: «Мы отныне и впредь объявляем войну всем тем, кто занимается эксплуатацией, оскорблением и извращением священных традиций и духовных практик народов лакота, дакота и накота»².

Ситуация, в которой оказываются индейцы, комментируется следующим образом: «“Тропа войны” для индейцев в современном мире полна неожиданностей и коварства. Она пролегает не по лесным чащам и речным излучинам, а по бюрократическим и судебным лабиринтам»³. Очевидно, что в условиях формирования информационного общества возможности ведения эффективных боевых действий существенно расширились. Речь прежде всего идет об информационно-психологической войне, которая может включать серию информационно-психологических атак, ударов, операций и кампаний, результаты которых могут существенно упрочить морально-политические позиции коренных народов.

¹ Тэлиман В. Лакотская декларация войны // Первые американцы: Альманах любителей индейских культур. — СПб., 2001. — № 8 // <http://www.first-americans.spb.ru/n8/win/taliman.htm>.

² Декларация войны против эксплуататоров лакотской духовности // <http://www.first-americans.spb.ru/n8/win/lacotadeclaration.htm>.

³ Райгородецкий Р. Тропы жизни // Живая Арктика. — 2002. — № 1. — С. 32.

§ 7. Этика «благоговения перед жизнью» А. Швейцера и проблема исторических прав коренных народов

Оценивая итоги двух мировых войн, А. Швейцер в речи, произнесенной на церемонии вручения ему Нобелевской премии мира в Осло 4 ноября 1954 года, обратил внимание на шаткость позиций победителей. На его взгляд, исторические корни современных европейских проблем уходят во времена переселения народов, когда народы, жившие ранее на Востоке континента, постоянно проникали на Запад и Юго-Запад и с переменным успехом овладевали здесь землями. В Западной Европе мигранты различных волн интегрировались в компактные государственные образования, тогда как на Востоке и Юго-Востоке Европы наблюдается сосуществование не слившихся друг с другом народов, каждый из которых может предъявлять право на занимаемую территорию, ссылаясь в одном случае на исконность поселения и численный перевес, а в другом — на заслуги в развитии страны.

По его мнению, взрывчатый материал для будущих войн сохраняется, если историческое право на определенные земли признается только за одним из претендующих народов. «Но худшей разновидностью покушения на историческое право и вообще на любое человеческое право является такой образ действий, когда отказ тому или иному народу в праве на земли, которые он давно обжил, выливается в категорическое требование переселяться на другое место»¹.

Взгляды А. Швейцера на положение и будущее коренных малочисленных народов представляют интерес в силу того, что, во-первых, он сам является представителем такого народа Европы — эльзасцев, и, во-вторых, он долгое время прожил среди племени Экваториальной Африки, работая врачом.

Характеризуя личный этнический опыт А. Швейцера, один из его биографов указывает на традицию эльзасцев покидать родину, добиваться больших успехов в эмиграции, а на склоне лет возвращаться домой. Эльзасцы часто изгонялись завоевателями с родной земли. Им приходилось поневоле путешествовать, они

¹ Швейцер А. Проблема мира в современном мире // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. — М., 1992. — С. 492.

становились предприимчивыми, научились приспосабливаться к чужой обстановке, реализовывать свои способности и призвание, невзирая на трудности. Многие из них прославили себя не на родине, а в чужих краях¹. Этими соотечественниками были многие его сотрудники.

Межэтнические контакты между цивилизованными и примитивными народами, а тем более перемена привычной среды обитания коренным населением порождают множество угроз его выживанию. А. Швейцер убежден, что «культура бы только выиграла, если бы обитатели девственного леса оставались в своих деревнях, приучились заниматься там ремеслами, заводить плантации, выращивать кофе и какао как для своих нужд, так и для продажи, селиться в деревянных или каменных домах вместо бамбуковых хижин и жить самобытной и спокойной жизнью»².

Поскольку противоречия между колонизацией и культурами коренных народов неизбежны, то мировые цивилизации-метрополии виновны и несут ответственность за выживание коренных народов и за все живое на Земле. Искупление вины путем оказания всемерной помощи коренным народам экспансии, по опыту А. Швейцера, должно строиться на ряде принципов.

Так, представитель цивилизации должен вступать с туземцами в понятные им квазиродственные отношения братства. Благотворительная помощь должна оказываться на условиях взаимности, паритета: «При каждом удобном случае разъясняю своим пациентам, что имею право принимать дары от моих заморских друзей, которые и содержат нашу больницу, только при условии, что здешние туземцы со своей стороны сделают все от них зависящее, чтобы оказать ей помощь продуктами или своим трудом. Этот принцип мы со всей настойчивостью осуществляем»³. Указываемый А. Швейцером принцип отвечает правилам взаимоотношений в престижной экономике, лежащей в основе архаических обществ.

Наиболее примитивные племена, с представителями которых сталкивался А. Швейцер, находятся, по его словам, «по ту сторону

¹ См.: *Петрицкий В.А. Жизнь* — аргумент // Фрайер П.Г. Альберт Швейцер. Картина жизни. — М., 1984. — С. 201.

² *Швейцер А. Письма из Ламбарене*. — Л., 1978. — С. 75.

³ *Швейцер А. Письма из Ламбарене*. — С. 201.

добра и зла» и ведут себя как «дети природы». Преодоление поглощенности жизнью и формирование культуры он предлагает начинать с воспитания трудом, с воспитания сознательного отношения к труду¹. Культура, убежден А. Швейцер, начинается не с чтения и письма, а с ремесла. Образование и эмансипация вырывают аборигена с корнем из своей среды, приносят ему социальную смерть. Он отчуждается от родного племени и в лучшем случае ассимилируется². Здоровую основу для прогресса можно создать, только одновременно обучая ремесленному труду³. В логике А. Швейцера это не столько формирует интеллект, сколько вырабатывает самодисциплину, волю к жизни.

А. Швейцер отмечает типичные для туземцев Экваториальной Африки «недостаток энергии и неумение приспособиться к тяжелым условиям»⁴, а также пассивность во время голода и покорность судьбе, безропотное ожидание смерти. Именно эта безвольность преодолевается культурой. В понимании А. Швейцера, «культура есть не что иное, как наиболее полное развитие воли к жизни, слагающееся из всех доступных человеку и человечеству видов прогресса воли к жизни, которая испытывает благоговение перед жизнью во всех ее проявлениях в сфере деятельности человека и которая стремится к совершенствованию в духовности благоговения перед жизнью»⁵.

Абсолютизация сформулированной А. Швейцером позиции вины цивилизованных народов за нарушение исторических прав коренных народов и живой природы нашла противоречивое отражение как в движении за восстановление исторических прав народов, так и в кампаниях по пропаганде «прав северных животных». Этика «благоговения перед жизнью» А. Швейцера, разумеется, была не столь категоричной и предусматривала ранжирование приоритетов в жизнеобеспечении различных форм жизни, высшей из которых является человек.

¹ Швейцер А. Письма из Ламбарене. — С. 273.

² Швейцер А. Письма из Ламбарене. — С. 79.

³ Швейцер А. Письма из Ламбарене. — С. 183.

⁴ Швейцер А. Письма из Ламбарене. — С. 192.

⁵ Швейцер А. Культура и этика // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. — М., 1992. — С. 231.

§ 8. Северный гуманизм как философская основа культурной революции среди коренных народов, традиционный образ жизни которых оказался в сфере влияния модернизации

Философия северного гуманизма, признанным главой которого являлся Эразм Роттердамский, учила относиться к жизни как к войне, в которой постоянно нужна бдительность, прежде всего, по отношению к самому себе, собственным слабостям и порокам, побуждаемым природой или привычкой. Победу в войне с собой приносит твердое и неустанное следование правилам добродетели, регулярное самопознание и самоотчет¹.

Мыслитель призывает доверять естественной мудрости природы, исполнять веления одной природы, которая никогда не заблуждается. «Посмотрите далее на любую другую породу живых существ: всех счастливей — те, которые не знают ни учения, ни дрессировки, но живут исключительно по закону природы. Кто блаженнее пчел, кто более их достоин восхищения?»² — пишет он.

Сформулированное Эразмом Роттердамским отношение к жизни легло в основу философии Реформации, протестантской этики, практики проповедничества евангелических церквей. Разрушение основ традиционного образа жизни в процессе модернизации требовало выработки новых ориентиров и критериев поведения в атомизированном обществе. Такие элементы северного гуманизма как скептицизм по отношению к схоластической учености, доверие к благоразумию каждого и методичность в организации личной жизни находили отклик у людей, с трудом адаптировавшихся к образу жизни современного общества.

Евангелизм сегодня проповедует трудовую этику, близкую к протестантской. Евангелисты ничего не ждут от государства, чтобы выбраться из состояния бедности. Обращенным не только оказывается помощь в общине, но и рекомендуется развивать такие качества как уверенность в себе, бережливость, самодисциплина, трудолюбие. Обретение новой жизни достигается путем личного возрождения через упорядочивание своей жизни, ответственное от-

¹ См.: *Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина* // Эразм Роттердамский. Философские произведения. — М., 1986.

² *Эразм Роттердамский. Похвала глупости.* — М., 1960. — Гл. XXXIV.

ношение к ней. Евангелизм коренным образом реформирует семейные отношения, адаптируя семью к условиям автономного, внеобщинного существования.

В целом евангелическими вероисповеданиями в слаборазвитых странах охватывается около 10 % населения. Евангелизм получил распространение среди наименее образованных, самых слабых и наиболее уязвимых слоев населения, особенно в среде обездоленных иммигрантов, населяющих городские окраины. Религия оценивается здесь как часть жестокой ежедневной борьбы против алкоголизма, наркомании и преступности¹. Обстановка борьбы помогает воспитывать и рекрутировать из коренного населения дееспособные кадры, которые выступают ядром формирующихся национальных политических элит².

В России в среде коренных малочисленных народов Севера активно работает Союз Христиан Веры Евангельской Пятидесятников. Констатируя, что многие кочевые племена Севера не способны приспособиться к оседлой жизни в городах и поселках, к новой экономике, что дети учатся в интернатах и весь уклад жизни народов расстраивается, миссионеры подчеркивают традиционный для протестантизма принцип национальных церквей: «Господь видит каждый народ как уникальный, единственный в своем роде и нуждающийся в том, чтобы кто-то принес им Слово Божие на их языке. Господь велит нам **идти ко всем народам** — независимо от их количества, месторасположения, вероисповедания, культуры, грамотности»³. Деятельность пятидесятнических миссий среди коренных малочисленных народов Севера активно финансируют скандинавские евангельские церкви.

Как отмечают должностные лица местных органов власти, миссионерская и социальная деятельность неопротестантских течений наиболее продуктивна. Именно они активно оказывают гуманитарную помощь нуждающимся, идут в проблемные семьи, участвуют в благотворительных акциях.

¹ См.: *Талавера А. Ф.* Тенденции к глобализации в Чили // Многоликая глобализация. — М., 2004. — С. 281.

² См.: *Бернштейн Н.* Глобализация, культура и развитие // Многоликая глобализация. — С. 208.

³ <http://old/hve.ru/mission>.

Как заявлял в свое время А. Зенько, будучи начальником отдела по работе с национальными, религиозными, общественными объединениями и делам казачества департамента информации и социально-политических исследований Ямало-Ненецкого автономного округа, именно неопротестанты едут на фактории, в отдаленные национальные села и поселки округа с тем, чтобы обратить в свою веру представителей коренной национальности. Так, среди ненцев и селькупов, по данным департамента, на сегодня больше, чем среди прошлого населения (в процентном отношении), свидетелей Иеговы и баптистов¹. При отсутствии других позитивно эффективных способов воздействия на состояние массового сознания населения проповедь протестантской этики в ее современных религиозных формах способна повлиять на формирование соответствующих нравственных ценностей у деморализованной части аборигенов Севера.

¹См.: Пека Е. Сенсация! Ямал превращается в неопротестантский оазис. Новая волна миссионерства // Красный Север. Общественно-политическая газета Ямало-Ненецкого национального округа. — 2004. — 25 апр.

Глава 8

К ГАРМОНИИ СЕВЕРНОЙ ДУШИ

Вопрос о морфологии северной души впервые был систематически рассмотрен в работе Л.Ф. Клаусса «Нордическая душа» (1939). Он отмечает внешнюю холодность нордического человека, нордическую способность «объективировать», центробежность нордического переживания. Автор пишет, что Север учит человека стремиться во все новые и новые дали, тогда как Юг (Средиземноморье) зовет остаться на нем вечно, ибо там все соблазн, счастливое настоящее.

Рассматривая нордическую душу в контексте расово-антропологической проблематики, Л.Ф. Клаусс указывает, что представители различных рас по-разному воспринимают цвет, пространство, пластические формы, время, движение. По оценке Л.Ф. Клаусса, если представители южных рас живут внешними эффектами, жеманством, игрой, то человек нордической расы — это сдержанный, молчаливый человек действия, который живет сутью внутренней энергии, ее постоянным переживанием¹. «...Северная душа чурается павлина, с которым ей как-то жарко», — писал относительно данной темы Ю. Олеша.

В современном дискурсе северной душе атрибутируются широта и открытость, прямота и непосредственность, неспешность и степенность, постоянство суждений и холодная твердость, беспощадность к себе и др. Не все из перечисленных свойств корреспондируют с душевностью как внешним выражением присутствия души. Поэтому наблюдатели отмечают внутреннюю и скрытую противоречивость, конфликтность северной души.

¹ См.: *Клаус Л.* Раса и душа. Смысл телесных форм // <http://traditionallib.narod.ru/delo/politic/fash>.

§ 1. «...Смеются лютости борея...»
(северная душа в философско-поэтическом творчестве
М.В. Ломоносова и Л.В. Лапцуня)

Философию М.В. Ломоносова иногда называют философией «рационалистического оптимизма»¹. Его действительно оптимистическая точка зрения на мир широко представлена в его поэтическом творчестве.

Так, в «Оде на день восшествия на всероссийский престол ее величества государыни императрицы Елисаветы Петровны 1747 года» трезво-рациональный взгляд на условия жизни на Севере сочетается с бодростью и жизнерадостностью:

*Хотя всегдашними снегами
Покрыта северна страна,
Где мерзлыми борей крылами
Твои взвевает знамена;
Но Бог меж льдистыми горами
Велик своими чудесами:
Там Лена чистой быстриной,
Как Нил народы напоет
И бреги наконец теряет,
Сравнившись морю шириной².*

Столь же оптимистический взгляд на жизнь присущ, как представляется М.В. Ломоносову, и коренным жителям Крайнего Севера:

*В моей послушности крутятся
Там Лена, Обь и Енисей,
Где многие народы тцатся
Драгих мне в дар ловить зверей;
Едва покров себе имея,
Смеются лютости борея;
Чудовищам дерзают вслед,
Где верьх до облак простирает,
Угрюмы тучи раздирает,
Поднявшись с дна морского, лед³.*

В этих строчках обращает на себя внимание ремарка «...Едва покров себе имея, Смеются лютости борея...». Допуская употреб-

¹ Маслин М.А. Ломоносов // Русская философия: Словарь. — М., 1999. — С. 269.

² Ломоносов М.В. Избранные произведения. — Л., 1990. — С. 126.

³ Ломоносов М.В. Избранные произведения. — С. 135.

ление поэтической гиперболы, а также не отрицая стойкости характера коренных народов Крайнего Севера, обсудим в постановочном плане вопрос о роли смеха в их духовной жизни.

Известно, что смех играет важную роль в культуре многих народов, в том числе, конечно, народов Севера, Сибири и Дальнего Востока¹. Филогенетически смех интерпретируется как непроизвольная врожденная реакция при игровой агрессии. Соответственно смех неразрывно связан со страхом и является пограничным по своему социокультурному статусу. Отсюда вытекает двойственность, амбивалентность смеха, и, следовательно, настороженно-осторожное отношение к нему.

Любопытными для характеристики отношения к смеху коренных народов Крайнего Севера представляются максимы ненецкого поэта-философа Л.В. Лапцуй². Он приветствует «бодрую веселость» жителей тундры, но смех связывает исключительно с негативными ситуациями. Вот, как, например, он кратко и емко формулирует свое убеждение:

*Люди с недалекими умами
Над всякой ерундой и пустяками
Хохочут так, что падают на спины,
Чему — и смысла нет, и нет причины*³.

В других стихах поэт говорит о смехе следующее.

- «Голова твоя пустая так и вертится по ветру и хохочет во все горло, словно в тундре куропатка в брачный ветренный период»⁴.
- «Душой ты, видно, хром: смеешься над хромым!»⁵.
- На голове твоей — клоками волосы, как жухлая трава на пустыре... Глазами мечешь молнии, а голосом гремишь, как гром, один в своей норе: тебе все люди, как-то не по нраву, готов ты каждого жестоко осмеять... Смеяться над людьми ты не имеешь права: что сам — смешон, тебе пора бы знать!»⁶.

¹ См., например: *Березницкий С.В.* О роли смеха в ритуалах и преданиях народов Дальнего Востока России // *Смех: истоки и функции.* — СПб., 2002.

² *Лапцуй Л.* Слово заветное заповедное. — СПб., 2004.

³ *Лапцуй Л.* Слово заветное заповедное. — С. 69.

⁴ *Лапцуй Л.* Слово заветное заповедное. — С. 67.

⁵ *Лапцуй Л.* Слово заветное заповедное. — С. 70.

⁶ *Лапцуй Л.* Слово заветное заповедное. — С. 70.

- «Ты не смейся над бедными, вникни сполна: бедность — это беда, а беда — не смешна»¹.
- «Кто буйным бубном оглушает быт, во всеуслышанье хохочет иль бубнит, тот утомляет явной глупостью соседей»².

Эти и другие оценки смеха, данные Л.В. Лапцум, выражают несколько настороженное отношение к нему. Смех воспринимается как проявление легкомыслия, глупости, жестокости и нравственной ущербности. Такие оценки дает человек, который был воспитан в лоне ненецкой культуры, является непосредственным ее носителем и может рассматриваться в качестве эксперта. Поэтому, доверяя ему, нельзя согласиться с М.В. Ломоносовым, утверждающим, что коренные жители Крайнего Севера «...Едва покров себе имея, Смеются лютости боря...».

§ 2. И.Г. Гердер о торможении и возбуждении в психике народов Севера

Фундаментальными процессами, протекающими в системе высшей нервной деятельности человека, являются возбуждение и торможение. Рассматривая в данных категориях психику народов Крайнего Севера, И.Г. Гердер указывает на определяемое холодным климатом преобладание процесса торможения.

О гренландских эскимосах он, в частности писал: «Как с внешним обликом, все точно так же происходит и с энергией, возбуждимость жизненных соков. Кровь течет медленнее, сердце бьется более вяло, потому и половой инстинкт выражен слабее, тогда как вместе с теплом он, в других странах, чудовищно возрастает. Поздно просыпается половое влечение, холостые живут целомудренно, а женщин приходится почти заставлять вступать в тяжкий брак. Они рожают мало, и плодовитых, похотливых европейцев сравнивают с собаками. И в браке, и во всем их образе жизни царит какой-то кроткий нрав, аффекты они упорно сдерживают. Не чувствуя тех раздражений, что более подвижные и энергичные, рождаемые теплым климатом существа, они живут и умирают кротко и мирно;

¹ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 72.

² Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 74.

равнодушно довольные всем, они и трудятся, чтобы только удовлетворить малые потребности. Отец воспитывает сына сдержанно-равнодушно, ибо такая сдержанность и равнодушие считаются у них добродетелью и счастьем. Мать кормит дитя грудью долго, с глубокой привязанностью самки»¹.

И.Г. Гердер также говорит о «бесчувственности» северян, о том, что «природа отказала им в возбудимости»².

Правда, он уточняет, что народы Крайнего Севера, мигрировавшие из умеренных широт, несколько отличаются по характеру. К таким народам он относит, например, ненцев: «Итак, самоед — это как бы негр среди народов Севера, и еще более похож он на негра — несмотря на свой холодный край — тем, что легко возбудим...»³. Далее он пишет: «Однако, несмотря на восприимчивость и вспыльчивость, эти черты национального характера, с которыми даже климат бессилён был что-либо поделаться, самоед по своему телосложению — все же житель Севера»⁴.

Таким образом, И.Г. Гердер фиксирует противоречие между климатически адаптивными свойствами этнопсихики в ареале происхождения и в ареале проживания. Поскольку многие ныне «коренные» народы Севера были вытеснены в этот регион с Юга, то они не могут не испытывать накапливающегося психического напряжения, подлежащего разрядке в той или иной форме.

§ 3. Феномен арктической истерии в философско-социологической интерпретации Н.К. Михайловского

Под истерией (мерячением) понимается форма расстройства психики, проявляющаяся в виде суженного сознания, автоматической подчиняемости, эхоталии и эхопраксии. Данное психическое расстройство, часто наблюдавшееся у аборигенного населения Крайнего Севера (преимущественно женщин), получило название арктической (полярной) истерии.

¹ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 141–142.

² Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 143.

³ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 143–144.

⁴ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 144.

Мерячение привлекло внимание Н.К. Михайловского в связи с анализом механизма психического заражения во взаимодействии «героя» и «толпы». На основе обзора обширного материала по «нравственным эпидемиям» он пришел к следующему выводу: «Таким образом, для вызова и обнаружения склонности к подражанию, а следовательно, и для образования того, что мы называем толпой, нужно, по-видимому, одно из двух: или впечатление, столь сильное, что оно временно задавило все другие впечатления, или постоянная, хроническая скудость впечатлений. Соединение этих двух условия должно, понятное дело, еще усиливать эффект подражательности»¹.

Хроническая скудость впечатлений в условия северной природы и вызывает, как констатирует Н.К. Михайловский, состояние, близкое к гипнотическому: «Что условия жизни в Якутской области крайне однообразны, в этом конечно, не может быть сомнения: скудная флора и фауна, однообразная снежная пелена, в течение полугода с лишком дающая глазу исключительно впечатление белого цвета, скудость звуков, красок, форм, скудость промыслов, занятий, интересов, скудость жизни вообще. Совокупность этой скудости, очевидно, весьма немногим превосходит ту, которая дается неустанным созерцанием стеклянного шарика, постоянным прислушиванием к тиканию часов и т. п. Надо заметить, что на севере европейской России и Сибири некоторые формы нервных страданий чрезвычайно распространены и именно те, которые особенно способны передаваться путем подражания. Об этом свидетельствуют многие путешественники и врачи, которых судьба забрасывала в глухие закоулки Севера»². И ниже он развивает тот же вывод: «Во всяком случае, однообразие и обособленность жизни в Якутской области не подлежит никакому сомнению. Там есть местности, куда почта редко приходит и которые, следовательно, сообщаются с остальным миром раз в неделю, раз в месяц и даже раз в год. Там зима тянется шесть месяцев. Там можно проехать 500 верст, не встретив того образа и подобия Божия, который называется человеком. Там едят рыбу, рыбу и опять рыбу, и редька и капуста составляют местами едва ли не лакомство. Там человек может в течение целого дня не

¹ Михайловский Н.К. Герои и толпа // Михайловский Н.К. Герои и толпа: Избранные труды по социологии в двух томах. — СПб., 1998. — Т. 2. — С. 65.

² Михайловский Н.К. Герои и толпа. — С. 66.

услышать, кроме воя ветра, почти никакого другого звука и не видеть, кроме белого, никакого другого цвета. Сгустите еще немножко краски скудости и однообразия — и вы получите настоящий, только чудовищно-огромный зал, приспособленный для гипнотических опытов»¹.

Н.К. Михайловский обращает внимание не только на монотонность природной среды, но и однообразие жизни. По мере того как растет разнообразие занятий и впечатлений должна ослабевать, как предполагает он, «склонность к подражанию вообще и резко патологические ее формы в особенности»².

Полемизируя с исключительно позитивной оценкой процесса общественного разделения труда, представленного в трудах А. Смита и Г. Спенсера, Н.К. Михайловский особо подчеркивает: «Разнообразие общественной жизни, взятой в целом, может, как я много раз это доказывал, находиться в прямом противоречии с богатством личной жизни и даже обуславливать собой ее однообразие, скудость, односторонность. И в таком случае мы найдем, может быть, чрезвычайную наклонность к подражанию»³. Поэтому сходные расстройства неизбежно возникают, как он доказывает, в результате любого однообразия впечатлений, формирующихся в обществах с резко разделенным трудом⁴.

Указывая на стадильную обусловленность рассматриваемых психических расстройств, Н.К. Михайловский не обозначает каких-либо конкретных путей решения этой проблемы, хотя в общей логике народнической философии к ним можно отнести, кроме прочего, кооперацию. Последняя в действительности играла значительную роль в развитии коренных малочисленных народов Севера. В данном отношении важное значение имел «Интегралсоюз» (1927–1936 гг.), который, в соответствии с народнической доктриной, выполнял функции потребительско-снабженческой и производственной кооперации. В этот же период на базе факторий «Интегралсоюза» были созданы и начали действовать так называемые «кульбазы» — культурно-просветительские комбинаты, в состав

¹ Михайловский Н.К. Герои и толпа. — С. 68.

² Михайловский Н.К. Герои и толпа. — С. 67.

³ Михайловский Н.К. Герои и толпа. — С. 67.

⁴ См.: Михайловский Н.К. Герои и толпа. — С. 92.

которых входили школа-интернат, медицинский пункт, общежитие, помещение для клубной работы.

Но проблема психических расстройств не является временной для народов Севера. Она остается актуальной и в настоящее время. По результатам медицинских обследований в Ямало-Ненецком национальном округе, такими расстройствами страдает до 12 % женщин. Распространенность аффективных реакций у женщин-аборигенов в разных возрастных группах в среднем превышала таковую у мужчин в 1,5 раза (а в возрастной группе 20–29 лет — в 2,2 раза)¹. Специалисты делают вывод: «Условия Крайнего Севера вносят свою специфику в динамические характеристики всех психических процессов, оказывая инактивирующее влияние на интенсивность восприятия, поведения и эмоций. Монотонность среды и суровый дискомфортный климат астенизируют личность, снижают ее продуктивность, негативно влияют на настроение»².

Можно говорить о том, что для улучшения положения коренных малочисленных народов Севера необходимой является проповедуемая Н.К. Михайловским борьба за индивидуальность, за разнообразие личного жизненного опыта и разнообразие впечатлений.

§ 4. Dasein-анализ популяций коренных народов Северной Евразии

Dasein-анализ — одно из направлений экзистенциально-феноменологической психиатрии, опирающееся на труды К. Ясперса, Л. Бинсвангера, В. Франкла и других представителей экзистенциализма³. Dasein есть наличное бытие человека, его жизнь в эмпирическом мире, которая объективируется в телесных формах, физиологических функциях, генетических связях, в человеческих орудиях, действиях, творениях. Анализ различных возможностей человеческого существования — его экзистенций — позволяет выявить как ситуативные ограничения этого существования, так и вызовы,

¹ См.: Лобова В.А., Буганов А.А. Депрессивные состояния в разных этнических группах Крайнего Севера // Сборник научных трудов ГУ НИИ медицинских проблем Крайнего Севера РАМН за 2005 год. — Омск, 2005. — Вып. 3. — С. 212.

² Лобова В.А., Буганов А.А. Депрессивные состояния в разных этнических группах Крайнего Севера. — С. 214.

³ См.: Dasein-анализ в философии и психологии. — Мн., 2001.

задачи каждой ситуации, решительное принятие которых переопределяет ситуацию, ведет к дальнейшему самоопределению личности и формирует ее историчность.

Экзистенциализм принимает эмоционально-аффективные состояния личности (заботу, радость, страх, решимость и т. п.) как эмпирически репрезентирующие разнообразные экзистенции. Поскольку наиболее ярко они выражены в душевных расстройствах, постольку материалы психопатологии всегда составляли важную первичную исследовательскую базу для экзистенциальных размышлений.

В своей докторской диссертации «Общая психопатология» известный немецкий философ-экзистенциалист К. Ясперс рассматривает социально-исторические условия, генерирующие аномальные состояния души¹. К их числу он относит цивилизацию (расширяющую доступ к наркотикам и алкоголю), технизацию, урбанизацию и т. п. На его взгляд, великое множество типичных жизненных ситуаций — воздействие неблагоприятных социальных условий, хронические телесные недомогания, постоянные, отягощающие душу житейские заботы и нужда — все это при отсутствии созидательной борьбы, душевных порывов, цели и идеи часто приводит к утрате своих корней, апатии, безразличию и крайнему оскудению всей психической жизни. В качестве одной из важнейших областей исследований он рассматривает особенности психической жизни архаических обществ.

Современные исследования в области транскультуральной психиатрии, использующие подходы экзистенциально-феноменологической психиатрии, уделяют большое внимание этнопсихологии, этнопсихиатрии и этнонаркологии коренных народов, ведущих традиционный образ жизни². Наработки в данной области показывают, что условием успешной модернизации традиционных обществ является соответствие новых формализованных норм обычаям и традициям и неформальным отношениям, господствующим в той или иной этнической группе. «Дуализм нор», разрыв официальных и неофициальных установлений приводит к сильному социальному

¹ См.: Ясперс К. Общая психопатология. — М., 1997.

² См.: Галактионов О.К., Шорин В.В. Транскультуральная психиатрия (контуры, реальность и значимость медицинской практики в архаичных монголоидных этносах). — Владивосток, 2003; Семке В.Я., Бохан Н.А., Галактионов О.К. Очерки этнопсихологии и этнопсихиатрии. — Томск, 1999.

напряжению, снятие которого осуществляется в девиантном, аддиктивном, суицидном поведении, алкоголизме. Как отмечают этнопсихиатры, разрушение природной среды, экологических основ этнотерриториальной целостности, трудности государственного финансирования и продовольственно-промышленного снабжения способствуют формированию безысходности коренных народов и разного рода психических расстройств.

В условиях культурального детерминированного стресса крайне тяжелые формы пьянства, причем связанные с агрессией, были установлены в тех «примитивно организованных» обществах, где существует страх сверхъестественных сил. Люди здесь ощущают тревогу и бессилие, а спиртные напитки помогают на короткий промежуток времени чувствовать себя комфортнее и сильнее. Алкогольные психозы у этих народов представляют собой причудливую смесь мерцающих симптомов: сумеречное расстройство сознания, гебоидность, монотонное не дифференцируемое возбуждение, взрывы немотивированной ауто- и аллоагрессии, фрагментарные параноидные эпизоды, галлюцинации с этноспецифической тематикой¹.

Цель экзистенциального анализа при терапии указанных расстройств состоит в оказании помощи человеку в обретении внутреннего согласия. Достижение этого согласия предполагает согласие с условиями мира и признание невозможности их изменить, согласие с собственной индивидуальностью («чувство Я»), внимательность к возможным изменениям в мире и решимость к неотложным конкретным действиям, утверждающим совершение жизненного выбора. Таким образом, человек представляется как открытая возможность, в его всегдашней незавершенности и бесконечной потенциальности, в борениях и противоречиях, содействующих его самоопределению и формированию внутреннего основания для дальнейшего саморазвития.

Самоопределение предполагает фундаментальную внутреннюю перестройку личности. В общих чертах оно включает в себя оценку своего прошлого и настоящего с учетом тех планов и целей,

¹ См.: Мишкинд А.Д. О формах алкогольного опьянения в различных национально-этнических группах Севера Западной Сибири // Сб. науч. трудов, посвященных 100-летию кафедры психиатрии, наркологии, психотерапии и мед. психологии Сибирского государственного медицинского университета. — Томск, 1992.

которые связываются с будущим, и рассмотрение будущего в его реальной связи с прошлым и настоящим. При этом жизненное пространство личности расширяется и глубже структурируется, в него входит множество новых представлений и социальных явлений. Оно становится лучше организованным, т. е. между его элементами устанавливаются упорядоченные и закономерные связи. В то же время организация жизненного пространства становится менее жесткой. Возрастает способность различать реальность и нереальность окружающего, а также изменяться, эффективно приспосабливаясь к требованиям окружающего мира.

Социально-институциональным механизмом самоопределения является самоотождествление личности с некоторым социумом. Потребность в принадлежности к определенной этнической группе считается одной из базовых. Человек, отнеся себя к тому или иному коллективу, обретает цель и смысл жизни. В противном случае его переполняют сомнения, парализующие его активность. Человек становится кем-то, черпая свою определенность в диспозициях с другими людьми. В изоляции он деперсонализируется, обезличивается. Поэтому самоопределение личности есть процесс двойственный: идентификация уравнивается в нем моментом отчуждения, сохраняющим самость личности.

В условиях интенсивного промышленного освоения территорий традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера действие социально-институционального механизма самоопределения обеспечивается размежеванием и демаркацией зон хозяйствования субъектов природопользования. Так, на территории Ханты-Мансийского автономного округа — Югры разделение сторон происходило в ходе промышленной эксплуатации соответствующих территорий путем организации заповедных зон, режимных ограничений на сбор дикоросов, «огораживаний» колючей проволокой нефтяных участков, монополизацией и лицензированием добычи отдельных видов животных, вытеснением коренного населения с промысловых угодий в своеобразные резерваты посредством разного рода коммуникаций (линиями электропередач, трубопроводами, лесотрассами, просеками и дорогами) и др.

Благодаря выделению родовых угодий жизненное пространство ханты и манси стало расширяться и глубже структурироваться. В репортаже о работе согласительной комиссии, заседавшей на одном из стойбищ, журналистка сообщает: «Буквально по сантиметрам отмечают ханты расстояния на карте. Куда можно сдвинуть эту проклятую буровую, чтобы не нанести ущерб своему таежному хозяйству и нефтяникам помочь решить производственную задачу?»¹. Растет дифференциация жизненного пространства: внутри родовых угодий проходят линии электропередачи, дороги, просеки, стоят нефтекачалки, вахтовые поселки и др.² Нефтяные компании восстанавливают культовые места, строят жилые дома, дороги и мосты. Стойбища подключаются к ЛЭП и телефонным узлам, обеспечиваются транспортом (в том числе вертолетным). Тем самым лучше организуется жизненное пространство народов Севера: между его элементами устанавливаются упорядоченные и закономерные связи.

Интерес представляет практика выдвижения особых требований к нефтяникам. Владельцы родовых угодий настаивают на выполнении ими особого режима работы³. Для нефтяников установлен специальный пропускной режим, запрещен провоз оружия, собак, орудий лова зверей, дичи, рыбы, запрещено собирать дикоросы, охотиться и рыбачить⁴. При въезде на территории родовых угодий повсеместно установлены контрольно-пропускные пункты. Нередки случаи, когда работники этих пунктов превышают свои полномочия: проводят несанкционированный досмотр автотранспорта, грубят, а порой и вовсе запрещают проезд⁵. На границах угодий выставляются специальные знаки, обозначающие вид и владельца угодья, содержащие информацию об особенностях его правового режима. Владельцы родовых угодий вправе потребовать покинуть свою территорию от любых лиц, находящихся на ней в нарушение установленного порядка. При отказе покинуть угодье владелец может прибегнуть

¹ См.: Глухих А. Строптивая: Как настырная хантка отстояла свое родовое угодье // Парламентская газета. — 2001. — 8 авг.

² См.: *От имени пимских ханты* г. Лянтора // Вестник. — Сургут, 2002. — 8 марта.

³ См.: Глухих А. Строптивая...

⁴ См.: Новикова Н. О юридическом статусе малочисленных народов Севера и их земель // Независимая газета. — 2000. — 17 окт.

⁵ См.: *Мы, жители города Лянтора*: Открытое письмо депутатам думы ХМАО, думы Сургутского района // Вестник. — Сургут, 2002. — 15 февр.

к помощи государственных органов, а также принять к правонарушительно иные разрешенные законом меры¹.

В ситуации конфликтов с нефтяниками родовые угодья становятся своеобразной школой власти. Так, И.Д. Кечимов сетует, что среди коренного населения появились специалисты по «выкручиванию рук»². Недропользователи называют коренных жителей вымогателями, шантажистами³. Иногда на главу родового угодья приходится до пяти экономических соглашений по разным стройкам⁴. Ю.А. Кюлленен, приводя ряд «интересных» моментов из практики отношений между коренными жителями и геофизиками, заключает: «В целом можем уверенно констатировать, что коренной житель автономного округа из испуганного наблюдателя превратился в заинтересованное лицо, которое подходит к проведению любых работ, не связанных с его жизнедеятельностью, с интересом, имеющим не экологические мотивы, а экономические, решающие его сегодняшние жизненные проблемы»⁵.

В правой борьбе представители коренных малочисленных народов Севера часто обретают смысл своего существования.

§ 5. Психоаналитическая философия К.Г. Юнга, феномен шаманизма и процесс индивидуации в сценарной перспективе развития коренных малочисленных народов Севера

Феномен шаманизма обычно рассматривают в качестве интегральной характеристики циркумполярной общности народов. Хотя

¹ Положение о статусе родовых угодий в Ханты-Мансийском автономном округе // Статус малочисленных народов России (правовые акты и документы). — М., 1994. — С. 317, 319.

² Кечимов И.Д. Сложившаяся практика внедрения родовых угодий коренных жителей на территории Сургутского района // Коренные народы. Нефть. Закон: Сб. матер. международной конф. (23–25 марта 1998 г., г. Ханты-Мансийск). — М., 2001. — С. 148.

³ См.: Глухих А. Строптивая...

⁴ См.: Резяпов А.Ф. Вопросы взаимоотношений недропользователей с малочисленными народами Севера. Практика. Проблемы // Коренные народы. Нефть. Закон: Сб. матер. международной конф. (23–25 марта 1998 г., г. Ханты-Мансийск). — М., 2001. — С. 157.

⁵ Кюлленен Ю.А. Устойчивое развитие геофизических исследований — основа будущего Ханты-Мансийского автономного округа в общественном сознании коренных малочисленных народов Севера // Коренные народы. Нефть. Закон: Сб. матер. международной конф. (23–25 марта 1998 г., г. Ханты-Мансийск). — М., 2001. — С. 118.

подобные духовные практики существуют и в других культурных кругах, но, как признано, в классической и культуuroобразующей форме шаманизм функционирует только среди коренных народов Севера. Шаманизм выступает одним из элементов духовной культуры, конституирующим циркумполярную целостность социокультурной общности коренных малочисленных народов Севера. Поэтому понимание феномена шаманизма, его природы и социокультурных метаморфоз представляется существенным при обосновании выделения северной цивилизации, а также входящих в ее состав отдельных субцивилизаций и конкретных этносоциальных общностей.

Специально-научные оценки квалифицируют шаманизм как форму религиозной практики, тесно связанную с профессиональным культивированием и профессиональной терапией душевных расстройств, распространенных в среде аборигенного населения Севера («арктическая истерия»). Соответственно, предметом философской рефлексии феномен шаманизма стал прежде всего в психоаналитической философии, особенно в работах К.Г. Юнга и его последователей.

Оценивая итоги эпохи Просвещения и проблемы общественного развития, К.Г. Юнг вслед за З. Фрейдом подчеркивает историческую роль иррациональных, психоэмоциональных факторов духовной деятельности. «Гигантские катастрофы, которые угрожают нам, — это не стихийные события физической или биологической природы, а события психические, — писал он. — Нам в ужасающей мере грозят войны и революции, которые суть не что иное, как психические эпидемии. Во всякое время какая-нибудь химера может овладеть миллионами людей, и тогда вновь разразится либо мировая война, либо опустошительная революция. Вместо того чтобы ждать опасности от диких зверей, обвалов и наводнений, человеку сегодня приходится опасаться стихийных сил своей психики. Психическое — это огромная сила, которая многократно превосходит все силы на свете. Просвещение, обезбожившее природу и человеческие установления, обошло своим вниманием только бога ужаса, который обитает в душе. Страх божий уместен более всего именно тут, перед лицом сверхмогущества психической стихии»¹.

¹ Юнг К.Г. О становлении личности // Юнг К.Г. Структура психики и процесс индивидуации. — М., 1996. — С. 213–214.

Психические пандемии — войны и революции — представляются К.Г. Юнгу главной угрозой общественной безопасности. Стихия психики находится, на его взгляд, в основе катастрофальных общественных событий. На более ранних этапах развития человечества сопоставимой по масштабам была стихия окружающей природы. Ужас, пробуждающийся в том и в другом случае, несравнимо опасен, так как он умножает объективно неблагоприятные эффекты.

Какова же испытанная социальная технология решения этой проблемы? Согласно К.Г. Юнгу, это призвание личности (вождя, героя). «Не случайно именно наше время вызывает к спасительной личности, т. е. к тому, кто ускользает от неизбежной власти коллективности и тем самым по крайней мере психически освобождает себя, зажигая для других обнадеживающий свет маяка, который возвещает о том, что по меньшей мере одному удалось избежать рокового отождествления с групповой душой. Ведь группа, именно из-за своей бессознательности, не обладает никаким свободным выбором, благодаря чему психическое действует в ней как ничем не ограниченный природный закон. Возникает каузально обусловленный процесс, остаивающийся только с катастрофой. Народ всегда тоскует по герою-драконоборцу, когда чувствует опасность психического, — отсюда вопль о личности»¹, — пишет философ. «Воздыхание по личности» стало, по его мнению, настоящей проблемой. «Возгласами ликования приветствует итальянский народ личность дуче, другие народы стонут, оплакивая отсутствие великих фюреров»².

В исторической практике «герои» и «вожди» чаще являются фигурами легендарными, мифологизированными *aposteriori*, т. е. собственно после заклания. В основной массе архаических, традиционных и современных культур психоэмоциональная разрядка достигается, как правило, практикой ритуальных жертвоприношений, массового героизма и самопожертвования, остракизма и пр. Циркумполярная общность народов избрала, по-видимому, альтернативный путь — избрание *героя по профессии*, в роли которого выступает шаман.

Непременным условием для такого избрания является, как известно, шаманская болезнь. Сходный психоэмоциональный путь

¹ Юнг К.Г. О становлении личности. — С. 214.

² Юнг К.Г. О становлении личности. — С. 207.

необходимо должен пройти будущий герой. «Личность, однако, может не поддаться панике тех, кто уже пустился наутек, потому что она уже пережила ужас. Она доросла до понимания нового и стала (ненамеренно и невольно) лидером»¹, — утверждает К.Г. Юнг.

Состоявшаяся личность, по К.Г. Юнгу, способна прислушаться к внутреннему голосу и встать вне психоза толпы. «Однако образованный, культурный человек, как правило, совершенно не способен к восприятию этого голоса, если за него не ручается какое-нибудь учение, — отмечает он. — Дикари приспособлены к этому в значительно большей мере, во всяком случае, шаманы умеют, поскольку это даже относится к их профессиональному оснащению, говорить с духами, деревьями, животными, а это означает, что в таких обличьях им является объективно-психическое, душевное не-Я»².

В терминологии К.Г. Юнга шаман, как и любая состоявшаяся личность, осознает свою изначальную и собственную сущность, живет соразмерно с ней, осуществляя бытие Самости, т. е. индивидуацию. «Не-индивидуированный человек отдан на произвол какого угодно импульса психики — бессильно, несвободно, брошенный словно мячик на поле психических сил. Такой человек поступает и действует так, как если бы это был не он сам...»³, — поясняет Д. Шпир. Отсюда импульсивность массового первобытного человека, одержимость духами и необходимость их изгнания.

Процесс индивидуации для К.Г. Юнга — это открытая борьба и открытое сотрудничество разума и хаотической жизни бессознательного, единственно приемлемые для нордических культур. В обществах Юга ассимиляция бессознательного достигается, по его мнению, универсализацией и расширением сознания в йогической практике. «Однако содержания сознания по мере его расширения теряют ясность в чем-то единичном, — замечает он. — В конце концов, сознание становится всеохватывающим, но одновременно и сумеречным; бесконечное число вещей вливается тогда в расплывчатую целостность, которая граничит с полной идентичностью субъективных и объективных данностей. Все это очень хоро-

¹ Юнг К. Г. О становлении личности. — С. 215.

² Юнг К. Г. О становлении личности. — С. 217–218.

³ Шпир Д. Психология Юнга // Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуации. — М., 1996. — С. 251.

шо, но едва ли может быть рекомендовано тем религиям, которые расположены севернее поворотного круга рака»¹.

К.Г. Юнг убежден, что люди Севера должны избрать для себя иное решение. «Мы верим в Я-сознание и в то, что мы называем действительностью. Действительность нордического климата где-то так убедительна, что мы чувствуем себя значительно лучше, если о ней не забываем. Для нас есть все резоны заниматься этой действительностью»². Действительно, климатический аргумент в пользу индивидуации довольно весом, чтобы рассмотреть процесс индивидуации как позитивную перспективу развития коренных малочисленных народов Севера.

Процессом индивидуации К.Г. Юнг называет долгий и сложный процесс, который ведет к осуществлению Самости и опыту самобытия. В разбирательстве сознательного и бессознательного осуществляется конституирование разворачивания изначальной целостности.

Процесс индивидуации включает объектную и субъектную ступени. На первой из них решается задача демонтажа Персоны (роли, маски) человека и анализа, освоения и интеграции личного бессознательного. На субъектной ступени реализуется фаза интеграции архетипов путем «отвязывания» их от объектов и деперсонализации. Цель состоит в преодолении автономии архетипов и в инструментальном использовании их для связи сознания с бессознательным. В результате объем сознания расширяется, личность приобретает самовозрастающую внутреннюю архитектуру и посредством открывающихся многоуровневых связей интегрируется в коллектив.

Юнговский процесс индивидуации как позитивная перспектива развития коренных малочисленных народов Севера представляется актуальным в современных условиях. Возрождение отдельных элементов традиционной культуры и в их числе шаманистских практик решает с большим или меньшим успехом эту задачу только для некоторых индивидов. Большее значение имеет, на наш взгляд, актуализация архетипов коллективного бессознательного, регулирующих процесс индивидуации.

¹ Юнг К. Г. Сознание, бессознательное и индивидуация // Юнг К.Г. Структура психики и процесс индивидуации. — М., 1996. — С. 206.

² Юнг К. Г. Сознание, бессознательное и индивидуация. — С. 206.

Для народов Севера (в том числе скандинавов и русских) определяющим процесс индивидуации является архетип медведя. Медвежий образ жизни характеризуется иными нормами поведения, прежде всего, одиночеством. Поэтому действие архетипа медведя предопределяет известный внутренний индивидуализм бытия аборигена Севера при общинной форме существования. Для эпической культуры народов Сибири традиционным является мотив одинокого богатыря¹. «Одинокий» эвенк, «одинокий» манси уходят в дальний путь в поиске счастья, свободы и надежды для своего народа. В этом отношении он противоположен европейскому массовому человеку массового общества.

Следование архетипу медведя можно проследить и на других примерах. В частности, существует определенное сходство между охотничьими повадками медведя и тактикой, применяемой народами Севера в военно-политической деятельности. Возрождающиеся в настоящее время праздники и обряды, связанные с культом медведя, воспроизводят и укрепляют традиционные стереотипы поведения, ранее, безусловно, более широко распространенные.

§ 6. Любовь и трепет в экзистенции Севера

Фундаментальными экзистенциалами Запада можно считать страх и трепет². В экзистенции Севера отсутствует страх. Но присутствует трепет.

Приведем суждение А.В. Филипенко: «Богата история Югры, сам дух этой Земли, поистине философский и мудрый, располагает к неторопливому повествованию, размышлению о прошлом, настоящем и будущем. Духовностью издревле и по сей день наполнена культура коренных народов Севера. Бережное отношение к земле, воде предков сегодняшних ханты и манси, их трепетное восприятие могучей и суровой природы, нашедшее отражение в древней поэтике, традициях и обычаях, свидетельствуют не только о глубокой любви к своей земле, но и о здоровом понимании своей роли в судьбе

¹ См.: *Комбагир С.С.* О некоторых чертах героических преданий, бытующих среди енисейских эвенков // *Фольклор народов Севера России*. — Л., 1980.

² См.: *Кьеркегор С.* Страх и трепет. — М., 1995.

не только “своего уголка леса и воды”...»¹. Губернатор Ханты-Мансийского автономного округа — Югры полагает необходимым не только сохранить для потомков это бесценное наследство, но и сделать философской основой новейшей истории Югры².

В экстремальных условиях Крайнего Севера немислим парализующий разум и волю страх, перерастающий в безотчетный, иррациональный ужас. На Крайнем Севере пограничная ситуация человека, его столкновение с Ничто — не несчастный случай, а маящая обыденность.

Поэтизацию Небытия и выявление его потенциала осуществляет Г.Н. Ионин. «В Небытии есть все, кроме Бытия. То, чего не было, является на свет из Небытия. И туда же уходит все. Итог итогов, тайна тайн, начало начал — вот что такое Небытие. Верю в то, что в нем — источник творческой силы. Быть близко к нему — значит ощущать дыхание родного нам божества — Природы»³, — пишет он.

По его убеждению, на Севере, «...где берет начало сама возможность человеческой жизни, где царство снега и льда, ...люди ближе к Небытию, испытаны и обучены им»⁴. Народы Севера, утверждает он, «смотрели Небытию прямо в глаза — столько веков. Но за этой новой проповедью — искания многих, лучших сынов земли».⁵

Г.Н. Ионин вспоминает слова И.В. Гете:

*«Пусть длятся древние боренья!
Возникновенья, измененья —
Лишь нам порой не уследить.
Повсюду вечность шевелится,
И все к небытию стремится,
Чтоб Бытию причастным быть.»*

Северный экзистенциализм отличает признание возможности события с Небытием в повседневности. Г.Н. Ионин рассуждает: «Единое не может быть одним... Единого много, Единое — беско-

¹ Филипенко А.В. // Шесталов Ю. Космическое видение мира на грани тысячелетий: Книга-амулет. — СПб.; Ханты-Мансийск, 2002. — С. 154.

² Филипенко А.В. — С. 154.

³ Ионин Г.Н. Книга-амулет Ювана Шесталова // Шесталов Ю. Космическое видение мира на грани тысячелетий: Книга-амулет. — СПб.; Ханты-Мансийск, 2002. — С. 9.

⁴ Ионин Г.Н. Книга-амулет Ювана Шесталова. — С. 9.

⁵ Ионин Г.Н. Книга-амулет Ювана Шесталова. — С. 9.

нечность в пространстве и времени. И получается, что самоощущение Бытия едино и раздельно. А это значит, что царство Небытия существует в самом Бытии»¹.

Для экзистенциалиста Ничто — это нечто такое, что делает весь мир сущего сомнительным, ужасающим и исполненным тайны. В экзистировании же мечтается вынести достойно близость с тайной, сосредоточием которой является Северный полюс. *«Разве случайно отважные земляне рвутся к Северному полюсу?»* — ставит вопрос Ю. Шесталов. — Пешком, на собаках, шхунах, самолетах летят, плывут, идут к Северному полюсу... Тонут, замерзают, сходят с ума — но жажда достижения Северного полюса не гаснет в душе землян. Почему? Нет ли разгадки в философии манси, душа которых устремлена на Северный полюс?»².

В истории полярных исследований встречается следующее объяснение загадки Севера. Его приводит У.Ф. Уоррен: «По мере развития науки люди со все более глубокой тоской смотрели на мистические круги полярных областей. Там возникают айсберги, начинаются ледники; там колыбель потоков, там “детская комната” китов; там ветры заканчивают свои кругообороты, а морские течения свой круг; там зажигается утренняя заря, а дрожащая стрелка компаса уходит на отдых; а еще там в лабиринтах мистического круга непрерывно играют земные силы тайной мощи и широкого влияния на благополучие человека. В пределах Северного полярного круга находятся полюс ветров и полюс холода, полюс Земли и магнитный полюс. Это — круг тайн, и желание проникнуть в него, исследовать его неисхоженные просторы и секретные палаты, изучить его физические стороны и превратилось в тоску. Благородная отвага сделала арктические льды и одетые снегом моря “классической” землей. Ведут туда людей не лихорадочное восхищение и не тщетные амбиции, а более высокое чувство, священное побуждение: желание заглянуть в мастерские творения, постичь строение нашей планеты и за счет знания вырасти более мудрыми и совершенными»³.

¹ Ионин Г.Н. Книга-амулет Ювана Шесталова. — С. 11.

² Шесталов Ю. Космическое видение мира на грани тысячелетий: Книга-амулет. — СПб.; Ханты-Мансийск, 2002. — С. 154.

³ Уоррен У.Ф. Найденный рай на северном полюсе. — М., 2003. — С. 306–307.

Согласно философии манси, закаленные северным сиянием не только становятся мудрыми¹. Северный полюс, как указывает Ю. Шесталов, это место, куда направляются лодки с умершими, чтобы достичь высокого огня северного сияния. На Северном полюсе — полюсе Возрождения, Нового рождения — отступает даже казнящая и наказующая карма. Но продвижение усопших к полюсу обеспечивает только жертвенная любовь к ближним².

Известный полярный исследователь А.Н. Чилингаров считает: «Любовь спасет Арктику». Г.А. Агранат полагает, что эта любовь взаимна. «Может быть, в этом — корни его необычайного везения, ошеломляющих успехов, — пишет он. — Арктика покоряется прежде всего тем, кому присущи доброта, заботливость, преданность по отношению и к людям, и к природе»³.

Любовь и трепет можно считать фундаментальными экзистенциалами Севера.

¹ Шесталов Ю. Космическое видение мира на грани тысячелетий... — С. 155.

² Шесталов Ю. Космическое видение мира на грани тысячелетий... — С. 152–154.

³ Агранат Г.А. Горячая любовь Арктики и североведа Чилингарова // Природо-ресурсные ведомости. — 2003. — 17 окт.

Глава 9 «КРАСНЫЙ» СЕВЕР

Вынесенная в название главы формулировка имеет не только идейно-политические коннотации, закрепленные в удержавшемся с советских времен наименовании окружной газеты Ямало-Ненецкого автономного округа, но и коннотации художественно-эстетические, чаще всего, колористические, выражающие цветовое мировосприятие Севера.

Север всегда воспринимался в конкретной цветовой символике, но различными этническими группами она представлялась по-разному. Так, А.С. Вагина полагает, что у людей северной расы сильно предпочтение черного, синего, а также голубого цветов — холодных цветов коротковолновой части спектра¹. В силу достаточной скудности цветовой палитры северных территорий считается, что северяне, как правило, отдают предпочтение спокойным тонам. С другой стороны, отсутствие натуральных ярких красок в ландшафте побуждает хроматизировать серо-голубую гамму, немного «расцветить» свой мир, дополнить натуральные цвета контрастными и предельно яркими.

Таким образом, существует более красочное восприятие цветов Севера — как действительных, так и возможных для актуализации средствами искусства. Вот как, например, И.Г. Гердер описывает края, которые «можно было бы назвать ледяным треном природы, голым и холодным»: «Здесь люди увидели чудеса, в которые никогда не поверил бы житель экватора, — чудовищные нагромождения прекрасно расцветенных льдов, величественное северное сияние,

¹ См.: Вагина А.С. Об особенностях отношения к цвету некоторых этнических групп // Вопросы антропологии. — 1990. — Вып. 84.

когда воздух чудесным образом обманывает наше зрение, теплые расщелины в земле, когда вокруг царит ужасный холод»¹.

В рассматриваемом контексте особого внимания заслуживает прикладное искусство народов Севера, поскольку оно имеет жизнеутверждающее и жизнеполагающее значение, превосходящее по своей антропологической ценности науку, утопию, религию. Поэтому будущее этих народов наиболее представимо в художественно-эстетической перспективе.

Вместе с тем существенная эвристическая взаимосвязь искусства и науки определяет более широкое значение своеобразного художественного мира народов Севера. Так, отечественные североведы отмечают следующее: «...Потенциал традиционного менталитета, действительно выявляющийся в прекрасных образцах художественного творчества северян, по-настоящему не выявлен. В частности, остаются загадкой возможности абстрактного, философского мышления, содержащиеся как в мифологических, религиозных (например, шаманских) представлениях, так и в указанной художественно-образной практике. Отсюда из способности к абстракции, к философичности, синкретичности, этической наполненности осознания мира возможен иной, действительно, неевропейский путь освоения точного знания»².

§ 1. Суфийская символика Севера и метафизика цвета в искусстве аборигенов Севера

Известный французский исследователь истории исламской философии А. Корбен обратил внимание на связь суфийской мистики света и символика Севера. Проведенный им анализ этой связи представляется полезным для оценки эстетической культуры коренных народов Севера.

В своей книге «Световой человек в иранском суфизме»³ А. Корбен указывает на доктрину «цветовых фотизмов», согласно которой

¹ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — С. 140–141.

² Североведение в Герценовском университете. Институт народов Севера. — СПб., 2003. — С. 65.

³ Корбен А. Световой человек в иранском суфизме // <http://www.metakultura.ru/vgora/ezoter/>

мистики носили одежду, цвет которой соответствовал цвету достигнутого ими духовного состояния. Так, например, у Наджда Рази цветовая гамма, визуализированная с помощью сверхчувственных восприятий, располагается в следующей последовательности. Первая ступень визуализированного света — это белый свет, знак ислама, вторая — желтый свет, знак преданности вере, третья — синий свет, знак благоволения, доброй воли, четвертая — зеленый свет, знак душевного покоя, души умиротворенной, пятая — лазурно-голубой свет, знак твердой уверенности, шестая — красный свет, знак мистического гнозиса, «теософического» знания, седьмая — черный свет, знак страстной, экстатической любви. На первых этапах духовного пути суфии ряда орденов носили одежды синего цвета. А носимые на последнем этапе черные одежды соответствовали «черному свету». Таким образом устанавливалась «хроматическая гармония» между эзотерическим и экзотерическим, сокровенным и явным.

«Черный свет» интерпретировался как свет чистой сущности в ее самобытии, в ее сокровенности. Это свет божественной Самости, поскольку он проявляет, раскрывает, позволяет увидеть. «Черный свет» является Светом светов, благодаря которому все видимые светы стали тем, что они есть; он предстает одновременно светом и тьмой.

В черном свете раскрывается определенная тайна, а именно: у всех существ — двойной лик: лик света, единственно доступный восприятию большинства людей, и лик тьмы. «Черный лик», появляющийся вместе с первым актом бытия, коренится «во тьме на подступах к полюсу». Последняя является областью «черного света», предсуществующего всякой материи, которую он пресуществляет, чтобы благодаря ей стать зримым светом. Между «черным светом» и темнотой черного материального тела простирается вселенная светочей, которые, будучи частицами света, сотворены как различные цвета, способные к субстанциальности. Умопостигаемые светочи пресуществляются как «фотизмы» (цвето-световые явления), а в душу проникают в виде молниеносных вспышек, беглых зарниц, сполохов.

«Черный свет» воспринимается в качестве светоносной Ночи, которая в то же время является тьмой Полудня, световым мно-

гоцветьем, мистическим полярным сиянием, одним из «символов севера»¹. А. Корбен сравнивает «черный свет» со светом Севера — полуночным солнцем, сиянием северной авроры: «Это свет, вспыхивающий в недрах крошечной ночи и преображающий в день эту ночь, которая остается ночью, однако Ночью световой».

Суфийская символика Севера своими корнями уходит в традицию Среднего Востока. «Духовная вселенная Ирана, как доисламского, так и исламского, приобретает в этом смысле особое значение, — указывает А. Корбен. — Во всех своих последовательных явлениях (зороастризм и манихейство, герметика и суфизм) этот Лик указывает нам одно и то же направление: свет с Севера как порог Инобытия, чертоги крайнего Севера как потаенные обиталища, источающие свой собственный Свет»².

Не обсуждая вопрос о социально-практическом генезисе рассматриваемой традиции, обратим внимание на определенные параллели между суфийской мистикой света и искусством аборигенов Севера³. Как отмечают искусствоведы, характерной особенностью культуры северных народов является то, что украшению многих вещей уделялось не меньше внимания и времени, чем их изготовлению. Традиционно считалось, что вещами можно пользоваться лишь тогда, когда они декорированы⁴. Такое поразительное внимание, уделяемое цветовому оформлению окружающего вещного мира, во многом близко художественной культуре мусульман. Не исключено, что конкретные цветовые решения в декоративно-прикладном искусстве северян могли рефлексироваться и в динамическом ключе — как ступени духовного восхождения «светового человека».

Как отмечает М. Элиаде, без так называемого «проблеска» или «озарения» («кауманек») человек не может стать шаманом⁵. Он приводит сообщение К. Расмуссена о том, что, по словам шаманов эскимосского племени иглулик, кауманек — это «таинственный свет, ко-

¹ См.: Корбен А. Символы Севера // Философская газета. № 5 // <http://www.phg.ru/issue5/fg-5.html>.

² Корбен А. Символы Севера.

³ Об одном из возможных каналов связи см.: Топоров В.Н. К иранскому влиянию в финно-угорской мифологии // Финно-угорские народы и Восток. — Тарту, 1975.

⁴ См.: *Художественная основа предметов быта народов Севера* // <http://www.tmn.fio.ru/works/71x/307>.

⁵ См.: Элиаде М. Опыты мистического света // <http://texts.pp.ru/light.html>.

торый шаман внезапно чувствует в теле, внутри головы, в самой сердцевине мозга, неопиcуемый маяк, светоносный огонь, дающий ему способность видеть во тьме, как в прямом смысле, так и в переносном, ибо теперь он способен даже с закрытыми глазами видеть в потемках и прозревать вещи и события будущего, сокрытые от других смертных; так он может узнавать и будущее, и тайны других людей». Решающее в шаманской карьере иглулика озарение испытывается как внутренний свет и ощущается физически как световое явление.

В суфийском пути высшему этапу духовного восхождения соответствовал переход от «черного света» (или от «светоносной ночи») к вспышке изумрудного озарения. «Зеленый свет» возвещал последнюю теофанию, завершение роста тонкого организма, «тела воскресения», скрытого в явном физическом теле.

Доктрина *visio smaragdina* находит удивительную параллель в цикле картин хантыйского художника Геннадия Райшева «Зеленая Вселенная»¹. Творчество этого художника, как отмечают искусствоведы, безусловно, имеет мистическое измерение. Возможно, искусство всех народов Крайнего Севера когда-то получит метафизическую интерпретацию.

§ 2. Философия здравого смысла Т. Рида о своеобразии вкусов камчадалов и эскимосов

В британской философии конца XVIII — начала XIX вв. в качестве влиятельного направления выступала шотландская школа. Ее основателем считается Т. Рид, возглавивший после А. Смита в 1763 г. кафедру моральной философии университета в Глазго. Он выступил против скептицизма Д. Юма и солипсизма Д. Беркли, отстаивая точку зрения здравого смысла. Так, он, например, предостерегал: «Философы должны очень осторожно выступать против здравого смысла и, если они посягнут на него, то впадут в явное заблуждение»².

¹ См.: Геннадий Райшев: диалог со зрителем. Беседы в мастерской художника. Часть II. Экспозиция «Грани творчества». Экспозиция «Зеленая Вселенная». Автор-составитель Л.Г. Лазарева. — Ханты-Мансийск, 2001.

² Рид Т. Опыт об умственных способностях // Из истории английской эстетики XVIII века: Поп. Аддисон. Джерарж. Рид. — М., 1982. — С. 319.

Рассматривая проблему истинности вкуса как интеллектуальной способности различения и оценки, Т. Рид, в частности, отмечал: «Вкусовые ощущения могут считаться верными и совершенными, если мы с удовольствием принимаем пищу, годную для питания организма, и с отвращением относимся к непригодной. И, очевидно, природа намеренно наделила нас способностью распознавать, что подходит для пищи и питья и что нет. Дикие животные руководствуются в выборе добычи исключительно своим вкусом. И они выбирают пищу, которую природа предназначила для них, и редко ошибаются, если их не вынудит на то голод или искусный обман. Также и у младенцев вкус не бывает извращен: из простых естественных продуктов они выбирают наиболее полезные»¹.

Вместе с тем Т. Рид полагает, что вкус может быть дурным и извращенным из-за скверного воспитания, дурных наклонностей или плохого окружения. «Утверждать, что такой вкус не испорчен, — замечает он, — не менее абсурдно, чем сказать, что болезненная девица, получающая удовольствие от жевания древесного угля или табака, обладает таким же верным и хорошим вкусом, какой присущ здоровым людям»².

Очень большое влияние, по его мнению, на вкус оказывают сила привычек, склонности и случайные ассоциации. «Эскимос может находить большое удовольствие в питье, приготовленном из китового жира, а канадец может наслаждаться вкусом собачьего мяса. Основную пищу камчадалов составляет тухлая рыба, и иногда они вынуждены ограничивать свое питание древесной корой»³, — отмечает он.

Т. Рид констатирует как разнообразие внешнего вкуса, так и возможность его изменения. Трактую вкус как интеллектуальную способность разума, внешний вкус («способность различать и давать свою оценку различным видам пищи») он рассматривает как имеющий разумную природу, как акт, в каждом проявлении которого присутствует акт суждения. «В случае внешних вкусовых ощущений, — утверждает он, — мы руководствуемся убеждением и раз-

¹ Рид Т. Опыт об умственных способностях. — С. 316.

² Рид Т. Опыт об умственных способностях. — С. 317.

³ Рид Т. Опыт об умственных способностях. — С. 317.

мышлением для того, чтобы разграничить испытываемое нами приятное ощущение и вызывающее его качество объекта»¹.

Традиционная для философии дифференциация вкусовых ощущений и первичных качеств объектов опосредуется, по мнению исследователя, актом рефлексии. Поэтому представляется возможным развитие вкуса.

Размышления Т. Рида вызывают интерес в контексте европейских оценок пищевых предпочтений коренных малочисленных народов Севера. Эти предпочтения оказываются обусловлены природно-климатическими условиями региона их проживания. Поэтому они необходимо должны учитываться при конструировании этноориентированных пищевых практик. Вместе с тем далеко не все то, что «вкусно», по своим «первичным» качествам является пригодным для организма. Следовательно, пищевая рефлексия должна сопутствовать апробации и заимствованию различных объектов питания. Таким образом, можно говорить о том, что развитие вкуса и культуры питания является важным направлением развития эстетической культуры коренных малочисленных народов Севера.

§ 3. Ж. де Сталь о северном характере и исторической роли северных народов в прогрессе Просвещения

В своих вышедших в 1808 г. заметках о литературе Ж. де Сталь в ранг важнейшего художественного закона возвела широко обсуждавшуюся в эпоху Просвещения обусловленность характера литературного творчества климатическими условиями. Она утверждала: «Я убеждена, что существуют две совершенно различные литературы: одна — рожденная народами юга и другая — которой дали жизнь народы севера; у истоков первой стоит Гомер, у истоков второй Оссиан»².

Региональное различие литератур Ж. де Сталь выводит из специфики переживаемого и накапливаемого опыта. «Северные поэты привержены одним картинам, южные — другим, и объясняется эта

¹ Рид Т. Опыт об умственных способностях. — С. 316.

² Сталь Жермена де. О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями. — М., 1989. — С. 184–185.

Напомним, что Оссиан (III в.) — это легендарный кельтский бард.

разность прежде всего несходством климатов, — писала она. — Воображение может подсказать поэту образы самые необычные, но во всем, что выходит из-под его пера, неминуемо отражаются впечатления повседневные. Отказаться от них значило бы лишить себя величайшего преимущества — возможности описывать то, что испытал на собственном опыте»¹.

В качестве отличительной черты северного национального характера Ж. де Сталь указывает склонность к меланхолии. «В жизни северных народов больше горестей, чем радостей, и воображение их от этого разыгрывается гораздо сильнее. Живейшее воздействие оказывает на жителей севера природа их туманного и сумрачного отечества»², — рассуждает автор об обстоятельствах, несомненно, порождающих грустные мысли.

Она признает, что меланхолия присутствует и у восточных народов, но имеет другое происхождение: «Восточная меланхолия — вовсе не та ужасная смута, что погружает душу во мрак и заставляет искать прибежища в философии. Люди Востока наслаждаются всеми благами природы; единственное, что омрачает их настроение, — это воспоминания о том, что жизнь коротка, что блаженство быстротечно, и вот причина их меланхолии. Меланхолия же народов Севера имеет иной источник — душевные муки, ощущение пустоты существования, грезы, в которых человек блуждает между томительной жизнью и неведомой смертью»³.

Характер северных народов, согласно Ж. де Сталь, определяется тем, что жизнь для них томительна, избыточна и малоценна. «Северные народы, — подчеркивает она, — вовсе не ценили свою жизнь. Они не жалели ни себя, ни других. Наделенные воображением, склонностью к меланхолии и мистицизму, они глубоко презирали знания, ослабляющие, как им казалось, воинский дух. Женщины были образованнее, ибо имели больше досуга, мужчины любили их, хранили им верность, покорялись им. Любовь была первым чувством, поселившимся в душе северных воинов. Сила и воинская честь — вот все то, что было им известно о добродетели. Правда, считали они, на стороне сильного. Они верили в сладость загробной

¹ *Сталь Жермена де. О литературе...* — С. 186.

² *Сталь Жермена де. О литературе...* — С. 187.

³ *Сталь Жермена де. О литературе...* — С. 184.

мести. Женские сердца они надеялись пленить шрамами и числом убитых врагов. Возлюбленным своим они приносили человеческие жертвы, словно божествам. Воображение северных народов, живших в пасмурном климате, питалось бурями и мраком; время они исчисляли не днями, а ночами, годы — зимами. Жители севера верили, что их героям покровительствуют *инеистые великаны*, что во время потопа земля была залита кровью, что с высоты небес бог Один благословляет их резню, что лишь воинские подвиги удостоятся награды в загробном мире, а возмездие настигнет лишь того, кто струсил в бою. Человек рождался на свет, чтобы убивать других людей. Воины презирали старость, ни во что не ставили учение, не ведали сострадания. Все силы души уходили на укрепление мускулов. Единственной целью жизни была война. И вот этим-то людям предстояло научиться совершать благородные поступки, питать нежные чувства и любить науки»¹.

Заметим, что Ж. де Сталь обращает внимание на гендерные различия в северном характере. Северное начало в большей мере представлено мужчинами (по-видимому, экологически в большей степени избыточными для суровой природы Севера). Но женщины Севера более образованны, имеют больше досуга, способны влиять силой любви. Суровые мужчины Севера любили их, хранили им верность, покорялись им. Правда, таким образом, оказывалась на стороне физически более слабого, но благодаря любви более сильного.

Северный характер также отличают величие и независимость. Горестное ощущение неудовлетворенности своей судьбой, согласно Ж. де Сталь, является источником всех великодушных порывов и великих подвигов². «Суровая природа и печальные небеса, — пишет также она, — взрастили в северных душах гордость и презрение к смерти, которые никогда не позволили бы им стать рабами; за долго до того, как англичане узнали о существовании конституций и выгодах представительного правления, эрские и скандинавские поэты, с восторгом воспевавшие упоение битвы, внушали человеку чудесную уверенность в его собственных силах и в могуществе его

¹ Сталь Жермена де. О литературе... — С. 151–152.

² См.: Сталь Жермена де. О литературе... — С. 188–189.

воли. Еще прежде, чем вся нация обрела свободу, каждый ее представитель уже обладал независимостью»¹.

Южане, по ее мнению, ревниво оберегают свою независимость, но быстрее, чем любое северное племя, смиряются с неволей, утешаясь прекрасным климатом. «Северные же народы, — утверждает Ж. де Сталь, — видели в независимости свое первое и единственное благо»².

Оценивая в целом сравнительную ценность северных и южных народов, исследовательница указывает на их несамодостаточность, неизбежность самоупряднения в пагубной самоотрицательности: «Нравственную природу уроженцев юга губило ненасытное сладострастие, а нравственную природу северных народов — ненасытная жажда крови»³. Исторически позитивным выходом стало, на ее взгляд, преодоление раскола между севером и югом, их слияние воедино.

Неоценимую роль в примирении севера и юга сыграло, по мнению Ж. де Сталь, христианство: «Христианская религия связала северные и южные народы неразрывными узами; она, если можно так выразиться, переплавила противоположные нравы в единое целое и, сблизив бывших противников, создала нации, где люди деятельные укрепляли дух людей просвещенных, а люди просвещенные развивали ум людей деятельных»⁴.

Христианство, как полагает Ж. де Сталь, нашло чувственно-эмоциональный путь к душам людей Севера: «Северные народы христианство покорило, воспользовавшись их склонностью к меланхолии, приверженностью к мрачным образам, постоянной и глубокой тревогой о судьбе умерших. Язычество по природе своей и сути было вовсе не властно над такими людьми. Догматы христианской религии и пылкая вера первых христиан поощряли страстную печаль жителей туманных краев: некоторые из их добродетелей — правдивость, целомудрие, верность слову — были освящены господними заповедями. Не меняя природу северного мужества, христианство изменило его предмет. Уроженцы севера готовы были сносить любые лишения и муки ради того, чтобы отличиться в битве. Религия же требова-

¹ *Сталь Жермена де. О литературе...* — С. 187.

² *Сталь Жермена де. О литературе...* — С. 187.

³ *Сталь Жермена де. О литературе...* — С. 152.

⁴ *Сталь Жермена де. О литературе...* — С. 154.

ла от них, чтобы они, презирая страдания и смерть, защищали свою веру и выполняли свой долг. Разрушительная сила отваги обратилась в твердую решимость, сила, не имевшая прежде иной цели, кроме утверждения своей власти, подчинилась требованиям нравственности. Заблуждения фанатизма нередко извращали эти требования, однако люди, кичившиеся прежде своей непобедимостью, поняли, что есть сила превыше их, сознали свой долг и убоялись кары небесной. Слабый человек смог противостоять сильному, и на горизонте забрезжила заря равенства»¹.

«Заря равенства» забрезжила на историческом горизонте, согласно Ж. де Сталь, когда просвещенность достигла такого уровня, что смогла противостоять физической силе и деятельной активности, не меняя их природы, но изменяя предмет их приложения. Устремлявшаяся в бесконечность сила вернулась в себя и сконцентрировалась в самоограничении.

Вследствие этого поступательность исторического процесса, его продолжение опираются на северного человека. Она фиксирует как эмпирически достоверный факт: «Легче приобщить к цивилизации невежественный народ, чем вернуть на стезю добродетели народ порочный»². Поэтому опосредованный христианством исторический сдвиг, по ее мнению, менее значим для южных народов, но имеет гораздо большее значение для северных народов и человечества в целом. «Разумеется, нашествие варваров было большим несчастьем для народов той эпохи; однако благодаря этому событию просвещение раздвинуло свои границы»³, — подчеркивает она.

Внимание Ж. де Сталь к северным народам было привлечено поразившим ее сходством между эпохой падения Римской империи и эпохой французской революции⁴. Вот что писала она об этом: «Аристократы и те, кто примыкали к первому сословию, были, как правило, блестяще образованны, однако за долгие годы благоденствия характер их сделался изнеженным и постепенно они лишились добродетелей, которые могли бы оправдать их главенствующее положение в обществе. Люди из народа, напротив, были вовсе не образо-

¹ *Сталь Жермена де*. О литературе... — С. 153–154.

² *Сталь Жермена де*. О литературе... — С. 154.

³ *Сталь Жермена де*. О литературе... — С. 150.

⁴ *Сталь Жермена де*. О литературе... — С. 154.

ванны и вдобавок распущенны; законы удерживали их от преступлений, но природная жестокость то и дело прорывалась наружу. Люди эти, если можно так выразиться, вторглись как завоеватели в жизнь господствующих классов; и все, что мы ставим в вину нашей революции, — не что иное, как следствие рокового закона, согласно которому власть над обществом чаще всего попадает в руки подобных победителей варваров. На их знамени написана философическая идея, цели у них благие, но в образовании они отстали от тех, над кем одержали победу, на несколько столетий. Характер нынешних победителей — и тех, что бились с чужестранцами, и тех, что сражались внутри страны, — имеет много общего с северным характером, меж тем как знания и предрассудки, пороки и светские манеры побежденных сближают их характер с характером уроженцев юга. Победителям необходимо получить образование; знания, которым прежде владел крайне ограниченный круг, должно распространить вширь, и заняться этим следует немедленно, не дожидаясь, пока у кормила власти станут люди, совершенно чуждые пошлости и дикости. Будем надеяться, что нынешним северянам не потребуется десяти или даже двенадцати столетий на то, чтобы приобщиться к цивилизации и слиться воедино с нынешними южанами. Мы сможем двигаться вперед быстрее, чем наши предки, ибо во главе людей необразованных встают подчас люди светлого ума и обширных знаний; кроме того, мы живем в эпоху книгопечатания и просвещения, и это должно ускорить развитие сословия, недавно взявшего в свои руки бразды правления; однако пока никто не может сказать, наверное, каким образом закончится война прежних властителей с новоявленными завоевателями. Хорошо, если на помощь нам придут, как в эпоху нашествия варварских племен, философические идеи, благородный энтузиазм, справедливые и могучие законы; хорошо, если они, как некогда христианство, примирят между собой победителей и побежденных»¹.

Таким образом, архетипическая оппозиция между северными и южными народами выступает у Ж. де Сталь в качестве универсальной объяснительной конструкции не только всемирно-исторического, но и социально-революционного процесса. Высший класс общества у нее ассоциируется с изнеженным Югом, а низший

¹ *Сталь Жермена де. О литературе...* — С. 155–156.

класс — с суровым Севером. Север всегда побеждает Юг и начинает новый виток исторического процесса, вливаясь в цивилизацию и расширяя ее пределы.

Оппозиция Севера и Юга выглядит исторически относительной. Противоречие между этими сторонами света развивается, но при ведущей роли Севера и определяющей роли Юга. Исторически актуальный Юг снимается на каждом витке северным влиянием, уходит в основание, поглощающее северный процесс, который, тем не менее, непрерывно возобновляется из неиссякаемого источника жизни.

§ 4. Северный романтизм К.Н. Батюшкова

Крайне скептическое отношение к утверждениям В.В. Капниста (принадлежавшего к литературному лагерю «шишковистов») о гиперборейцах как предках великороссов высказывал его современник, последователь в психологической поэзии и оппонент поэт и прозаик К.Н. Батюшков, входивший в лагерь «карамзинистов». Оппонируя архаистам, К.Н. Батюшков следовал литературной эстетике романтизма. Он широко раздвинул географические рамки русской поэзии, начал разработку морской и речной тем, его привлекали экзотические пейзажи.

Оценивая вклад К.Н. Батюшкова в тематизацию русской поэзии, М. Эпштейн подчеркивает среди прочего значение северной темы. «Но еще существеннее, — пишет М. Эпштейн, — что он оформил в русском художественном и — шире — общекультурном сознании антитезу Севера и Юга (в их взаимном притяжении и отталкивании), столь значимую для романтической поэзии Пушкина и Лермонтова. При этом свойственная всему северному европейскому романтизму (в Германии, Англии, России) тоска по южной классической природе способствует у Батюшкова осознанию специфики родной природы... Батюшков первым провозгласил в “Послании И.М. Муравьеву-Апостолу” (1814–1815) особую поэтичность русской природы, правда, толкуя ее в сугубо романтическом, оссиановом ключе — как природу сурового и мрачного Севера»¹.

¹ Эпштейн М. «Природа, мир, тайник вселенной...» Система пейзажных образов в русской поэзии. — М., 1990 // <http://www.nvkz.kuzbass.net/dworecki/other/e/4/batushko.htm>.

Между тем в своем раннем произведении «Отрывок из писем русского офицера о Финляндии» К.Н. Батюшков демонстрирует, что не чужд размышлений о гиперборейцах. Его он начинает строчками: «Я видел страну, близкую к полюсу, соседнюю Гиперборейскому морю, где природа бедна и угрюма, где солнце греет постоянно только в течение двух месяцев; но где, так же, как в странах благословенных природою, люди могут находить счастье»¹. Это царство зимы, страна бесплодных пустынь, вечного безмолвия, вечного мрака.

И он спрашивает: «Какие народы населяли в древности землю сию? Где признаки их бытия? Где следы их? Время все изгладило; или сии сыны диких лесов не ознаменовали себя никаким подвигом, и история, начертавшая малейшие события стран полуденных и восточных, молчит о народах Севера. Но существовали народы сии — угрюмые, непобедимые сыны первобытной природы или изгнанники из стран счастливейших: они населяли сии пещеры, питались млеком зверей и полагали пределом блаженства удачу на охоте или победу над врагом, из черепа которого (страшное воспоминание!) пили кровь и славили свое могущество. Когда зима покрывала реки льдами, сыпала иней и снега, тогда дикие чада лесов выходили из логовищ своих и пролагали путь по морям гиперборейским к новым пустыням, к новым лесам. Вооруженные секирою и палицей, они идут войной на стада пустынных чудовищ; их мчат быстрые олени; их несут лыжи по равнинам снежным, они сражаются, побеждают и учреждают кровавую трапезу! Томимые голодом, нуждою, исполненные мужества, решимости, презирая равно и смерть и жизнь, — не знают опасности; в зверском иступлении наполняют криком леса, и эхо повторяет глас их в пространной пустыне»².

К.Н. Батюшков находит и светлые стороны в северной жизни, когда «природа улыбается веселою, но краткою улыбкою». По его мнению, поэзия скальдов показывает, что «и в снегах, и под суровым небом пламенное воображение создавало себе новый мир и украшало его прелестными вымыслами». Он приходит к выводу:

¹ Батюшков К.Н. Отрывок из писем русского офицера о Финляндии // Батюшков К.Н. Опыты в стихах и прозе. — М., 1977. — С. 96.

² Батюшков К.Н. Отрывок из писем русского офицера о Финляндии. — С. 98.

«Северные народы с избытком одарены воображением: сама природа, дикая и бесплодная, непостоянство стихий и образ жизни, деятельной и уединенной, дают ему пищу»¹.

В более позднем произведении «Вечер у Кантемира» (1816 г.) К.Н. Батюшков полемизирует с влиятельной в европейской просветительской философии доктриной Ш. Монтескье о власти климата и невозможности просвещения полудикой Москвией. Видный государственный деятель России и философ А.Д. Кантемир (1708–1744), от лица которого К.Н. Батюшков ведет воображаемый разговор с Ш. Монтескье и его близким другом аббатом Вуазеноном, оспаривает пессимизм первого из них².

В разговоре А.Д. Кантемир рассказывает о своих переводах французских авторов на русский язык. Но его гости выражают изумление, и комментируют это следующим образом:

«Аббат В.: Теперь Гиперборейцы узнают, как ветрены и малодушны обитатели берегов Сейны.

Кантемир: И как остроумны.

Аббат В.: Я давно на вечерах г-жи Жофрен, которая вас перевозит, но в душе своей ненавидит, давно предсказывал вашу славу, г. Монтескье! ... Легко быть может, что в эту самую минуту на берегах Ледовитого моря, на берегах Лены или Оби, в пустынях Татарии читают ваши остроумные письма, и имя Монтескье гремит в становищах калмыков и самоедов.

Монтескье: Читают *“Персидские письма”* при свете лампы, налитой рыбьим жиром.

Аббат В.: Или при свете северного сияния... Конечно, странно, чудесно! А мы говорим с таким пренебрежением о великой Московии!

Кантемир: Калмыки и самоеды не читают философических книг и, конечно, долго читать не будут. Но в Москве многолюдной, в рождающейся столице Петра, в монастырях Малой и Великой России есть люди просвещенные и мыслящие, которые умеют наслаждаться прекрасными произведениями муз.

Монтескье: Число таких людей должно быть весьма ограничено. До сих пор я думал и думаю, что климат ваш суровый и непостоян-

¹ Батюшков К.Н. Отрывок из писем русского офицера о Финляндии. — С. 101.

² Бобынз Г.Е. Философские воззрения Антиоха Кантемира. — Кишинев, 1981.

ный, земля по большей части бесплодная, покрытая в зиму глубокими снегами, малое население, трудность сообщений, образ правления почти азиатский, закоренелые предрассудки и рабство, утвержденные веками навыка, все это вместе надолго замедлит ход ума и просвещения. Власть климата есть первая из властей»¹.

Далее на слова А.Д. Кантемира, что заря просвещения, воссиявшая над Россией, предвещает «великолепный полдень и прекрасный вечер», аббат отвечает репликой: «Но это не заря — северное сияние. Блеску много, но без света и без теплоты»². Его поддерживает и Ш. Монтескье, сомневающийся в эффективности петровской политики создания «тепллиц просвещения»: «Какая сила изменит климат? Кто может вам даровать новое небо, новый воздух, новую землю?»³.

Отвечая оппонентам, А.Д. Кантемир указывает на разнообразие климата России. В отношении якобы не чувствительных к искусству «грубых детей Севера» он замечает, «что чувствительность народов южных раздражительнее, общительнее, но едва ли столь глубока, столь сильна, как чувствительность народов северных»⁴. Он приводит также в пример М.В. Ломоносова, родившегося «при льдах Северного моря, среди полудиких»⁵. И высказывает уверенность, что «с успехами людскости и просвещения север беспрестанно изменяется и ... прирастает к просвещенной Европе»⁶. «Северное измерение» европейского процесса, как мы видим, уже тогда представлялось имеющим историческую перспективу.

«Вечер у Кантемира» пронизан чувством гордости за «неизмеримое пространство России». «Счастливые обитатели обширнейшего края, — пишет К.Н. Батюшков, — мы не участвовали в заблуждениях племен просвещенных: мы издали взирали на громы и молнии неверия, раздробляющие и трон царя, и алтарь истинного бога; мы взирали с ужасом на плоды нечестивого вольнодумства, на вольность, водрузившую свое знамя посреди окровавленных трупов, на человечество, униженное и оскорбленное в священнейших правах своих;

¹ Батюшков К.Н. Вечер у Кантемира // Батюшков К.Н. Сочинения. — М., 1955. — С. 362.

² Батюшков К.Н. Вечер у Кантемира. — С. 363.

³ Батюшков К.Н. Вечер у Кантемира. — С. 363.

⁴ Батюшков К.Н. Вечер у Кантемира. — С. 367.

⁵ Батюшков К.Н. Вечер у Кантемира. — С. 368.

⁶ Батюшков К.Н. Вечер у Кантемира. — С. 365.

с ужасом и с горестию мы взирали на успехи нечестивых легионов, на Москву, дымящуюся в развалинах своих; но мы не теряли надежды на бога, и фимиам усердия курился не тщетно в кадилънице веры, и слезы и моления не тщетно проливались перед небом: мы восторжествовали»¹. К.Н. Батюшков надеется, что «просвещение сделает новые шаги в отечестве нашем» и «все сладостные надежды сбудутся» у великого народа, населяющего страну необозримую.

§ 5. Шеллингизм Н.И. Надеждина о роли искусства в жизни полярных народов

Профессор русской словесности Московского университета и редактор закрытого после публикации «Философического письма» П.Я. Чаадаева журнала «Телескоп» Н.И. Надеждин (1804–1856) был последователем немецкого философа Ф.Й.В. Шеллинга и стремился философски обосновать искусство. В цикле своих работ по отдельным вопросам эстетики он высказал ряд суждений о роли искусства в жизни полярных народов.

В истории человечества и каждого народа Н.И. Надеждин выделяет эпохи младенчества, юности и старости. «Эпоха младенчества есть то время, — пишет он, — когда человек жил сообразно с природою и обретал в ней все для удовлетворения малых нужд своих. Это время есть тот “золотой век”, который описывают поэты»².

Младенчество человечества протекало, по его мнению, на севере: «Долго кружились народы по лицу земли. Как волны бунтующего моря толпы пришлецов одни других истребляли, прогоняли, сокрушали и рассеивали по поверхности всколебленной земли ... Но с течением времени и веков это кружение мало-помалу остановилось. Северная колыбель народов, наконец, опустевшая, не могла более доставлять новых племен для опустошения стран южных»³. Но после исхода народов, отмечает Н.И. Надеждин, были и теперь еще есть грубые и необразованные племена, кои остались навсегда

¹ Батюшков К. Н. Нечто о морали, основанной на философии и религии // Батюшков К.Н. Опыты в стихах и прозе. — М., 1977. — С. 196.

² Надеждин Н.И. Лекции по эстетике // Надеждин Н.И. Сочинения. — СПб., 2000. — С. 449.

³ Надеждин Н.И. О происхождении, природе и судьбах поэзии, называемой романтической // Надеждин Н.И. Сочинения. — СПб., 2000. — С. 114–115.

младенствующими¹. К категории «младенствующих» логично отнести полярные народы, так и не покинувшие «северную колыбель» человечества.

В чем же выражается младенчество народов? По мнению Н.И. Надеждина, в инстинкте изящного творчества и доверии к природе.

История изящных искусств начинается, как полагает он, вместе с историей рода человеческого². Человек рождается творцом, художником, а искусство составляет природу человека. Человек сам есть художественное произведение «всемогущего, всезидательного творчества, воззвавшего из ничтожества всю неистощимую пучину бытия»³. И далее продолжает: «Посмотри на младенца! Едва он успеет утвердиться в новом, безвестном ему мире, едва несколько привыкнет к его чуждой, неприятной атмосфере, как первая искра человеческой самобытности выражается в нем прекрасною улыбкой: и сия улыбка, первый проблеск бессознательного самоуслаждения возникающей жизни есть прелюдия той свободы, гармонической игры сил, которая составляет начало изящного творчества!»⁴.

Говоря языком современной возрастной психологии, исток искусства — в младенческом комплексе оживления, завершающем преодоление кризиса новорожденности. Комплекс оживления выражается в настройке и интеграции анализаторов, в жизнерадостности и предметно опосредованной двигательной активности, позволяющей овладевать пространством и временем. Н.И. Надежин предлагает любопытную зарисовку: «Дикарь, суший младенец человечества, еще не созревший ни для умственной, ни для нравственной деятельности, не успевший выработать в себе ни стройных идей, ни определенных целей, дикарь, управляемый одними животными побуждениями инстинкта, уже любит роскошествовать своей жизнью. По одолении гнетущих физических нужд, с коими он должен ратовать, всякий избыток сил, остающийся после упорной, изнурительной борьбы в самовластном его распоряжении, расточается им в игре, часто дикой и неистовой, но тем не менее преоб-

¹ Надежин Н.И. О происхождении, природе и судьбах поэзии, называемой романтической. — С. 103.

² См.: Надежин Н.И. О современном направлении изящных искусств // Надежин Н.И. Сочинения. — СПб., 2000. — С. 308.

³ Надежин Н.И. О современном направлении изящных искусств. — С. 309.

⁴ Надежин Н.И. О современном направлении изящных искусств. — С. 309.

ражающей себе свободу и могущество творческого воодушевления. В глубине дремучих американских лесов свирепый ирокез, содрав череп с замученного неприятеля, празднует свое торжество песнями и пляскою; досуг бедуина, скрывающегося от знойных лучей аравийского солнца под наметом пустынного шатра, услаждается мечтательной негой в бесконечном лабиринте восточной сказки; утрюмый финн отпевает медведя, павшего под его рогатиной, заунывной мелодией; ленивый остяк выползает из своей подснежной норы любоваться кривлянием беснующегося шамана. Это грубое, хаотическое брожение творческого инстинкта! Потребность украшать свои жилища, одежду, всю домашнюю утварь и орудия, потребность, обнаруживающаяся в самых диких и необразованных народах, имеет то же происхождение»¹.

Впрочем, в приводимом описании содержатся ремарки, не позволяющие утверждать, что практически все народы переживают комплекс оживления. Так, «ленивый остяк» противопоставляется «беснующемуся шаману». В этом случае, скорее, наблюдается так называемый госпитальный синдром, объективно формирующийся в условиях сенсорной депривации. В концептуальном горизонте возрастной психологии народов наблюдаемые различия в их психической конституции могут интерпретироваться как социально-экологически обусловленные последствия различных форм протекания и разрешения возрастных кризисов (в данном случае — кризиса новорожденности)².

Следующая точка бифуркации в возрастной этнопсихологии — кризис первого года жизни — маркируется альтернативами «доверие против недоверия». Сходную ситуацию описывает и Н.И. Надеждин: «Во время невинности и младенчества человек находится в совершенной доверенности к природе. Такого рода состояние существует и поныне, когда человек не ощутил еще неприязни к природе, но уже после испорченности нравов человек возымел недоверчивость к природе, прежний эдем невинности исчез, обнаружилось лукавство, хитрость, всякий старался вредить другому, — вот причина, что природа разоблачилась в отношении к нам. В состоянии нашего детства природа была простою и открытою матерью, везде видели только жизнь, но с возрастом человечества и природа,

¹ Надеждин Н.И. О современном направлении изящных искусств. — С. 310.

² В современной этнополитологии эта область концептуализации тематизируется в проблеме «рождения нации».

по-видимому, делалась неприязненной»¹. По поводу этого описания можно заметить, что стереотипные представления об отношении аборигенов Севера к природе фиксируют психологическое состояние базисного доверия.

В «Лекциях по эстетике» Н.И. Надеждин на материале стилевой специфики изящных искусств предлагает резюмирующую характеристику полярных народов: «Народы полярные отличаются силой, твердостью характера и мрачным, пылким воображением, ибо душа их есть изображение природы Севера. Стил производений народов полярных составляет также силу, роскошь в украшениях, мрачность и неопределенность. Музыка здесь есть песнь уныния, поэзия мрачна и величественна»². Эти особенности полярного стиля, «арктическую грубость и суровость» Н.И. Надеждин объясняет тем, что «роскошь природы заменяется всеобщим омертвлением». Экваториальный стиль, в свою очередь, отличают «колоссальность идеи», «чрезвычайная роскошь в украшениях»³. Умеренный стиль характеризуется слиянием экваториального и полярного стилей.

Подводя итоги эстетическим размышлениям Н.И. Надеждина, обратим внимание на то, что он завершает просветительскую линию обсуждений специфики характера, ума и вкуса северных народов, выражающихся не только в повседневно-бытовом сознании, но и в своеобразном «полярном» стиле изящных искусств.

§ 6. Археологическая герменевтика А.П. Окладникова о гуманистической ценности искусства аборигенов Северной Евразии

Важную роль в становлении социальной философии, развивавшейся в Новосибирском Академгородке, сыграл первый директор Института истории, филологии и философии Сибирского отделения Академии наук СССР академик А.П. Окладников, который на протяжении многих лет был председателем Объединенного ученого Совета по историко-филологическим и философским наукам СО АН СССР. Он так определял ориентацию своих исследований:

¹ Надеждин Н.И. Лекции по эстетике. — С. 418.

² Надеждин Н.И. Лекции по эстетике. — С. 447.

³ Надеждин Н.И. Лекции по эстетике. — С. 447.

«...Я стремился выявить общие закономерности исторического процесса, последовательность его этапов, а вместе с тем и локальные черты этого процесса, отраженные в своеобразии конкретных культурных комплексов, в их взаимодействии. За этими культурными комплексами... стоят конкретные этнические общности, например, племена, родовые общины, народности»¹.

В исследованиях А.П. Окладникова древность предстает как живой комплекс разных культур, находящихся в постоянном движении. Оспаривая утвердившиеся в социальной философии представления о застойных и обособленных формах жизни людей в докапиталистическую эпоху, он показал, что изоляции отдельных групп населения не наблюдалось не только в регионах, объективно благоприятных для взаимных контактов, как, например, в Европе, которая была «проходным двором» палеолитического мира, но и в труднодоступных районах. Обобщая многочисленные археологические данные, академик сделал вывод о существовании на заключительном этапе палеолита широкой интеграции культур на обширной территории Евразии — от Аляски, Австралии и Полинезии до Европы и Закавказья. Его общий вывод гласит: «Мир издревле был тесен. С самого начала истории племена и народы соприкасались друг с другом, взаимодействовали, обмениваясь культурными ценностями, внося при этом нечто собственное, самобытное в единый культурно-исторический процесс, в экономическую и политическую жизнь человечества»².

Стремясь понять исторический процесс в масштабе планеты, А.П. Окладников открывает исчезнувшие миры, отслеживает былые культурные мосты и контакты, высвечивает генетическую связь веков и эпох. Наиболее значимым результатом археологических и исторических изысканий стало открытие огромного, протянувшегося от Средней Азии до Америки, единого культурно-исторического массива, специфической чертой которого является непрерывность этнического субстрата от палеолита до современности. Глобальный подход к изучению происхождения и расселения человечества поставил проблему устойчивости культурогенеза народов Сибири. Взгляд сквозь тысячелетия позволил ему зафиксировать феномен длитель-

¹ Окладников А.П. Этногенез и культурогенез // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. — Новосибирск, 1973. — С. 7.

² Окладников А.П. Этногенез и культурогенез. — С. 5.

ной устойчивости автохтонных культур. Так, на примере тунгусских племен были прослежены непосредственные связи между древней и недавней этнографической культурой: «В целом весь ископаемый этнографический комплекс, о котором дают представление материалы прибайкальского неолита, совпадает с основными чертами культуры, которая в XVII–XX веках присуща тунгусским племенам Сибири и является их традиционным достоянием»¹.

Стремясь к полноте знаний о народах во тьме тысячелетий, А.П. Окладников обращается не только к марксизму, но и к философским изысканиям столь неоднозначных фигур, как Н.Г. Чернышевский, Н.Я. Марр, Н.К. Рерих². Наряду с этим академик вырабатывает опирающийся на опыт археологической деятельности собственный взгляд на восприятие и оценку явлений окружающего мира. Во многом его точка зрения близка позиции философской герменевтики. Примечательно, что А.П. Окладников воспринимался как исследователь, обладавший незаурядным герменевтическим даром. «Необходимо знать, понимать и чувствовать душу древнего человека, его мировоззрение, представлять, какими были ландшафты много тысяч лет назад. И в этом Алексею Павловичу Окладникову нет равных среди археологов»³, — подчеркивает А.П. Деревянко.

Герменевтику как методологию археологических исследований стали рассматривать не так давно⁴. Вместе с тем, очевидно, что искусство понимания литературных памятников в своих наиболее общих принципах и результатах мало чем отличается от мастерства толкования археологических «древностей». «Наскальные изображения

¹ Окладников А.П., Васильевский Р.С. Северная Азия на заре истории. — Новосибирск, 1980. — С. 89.

² См.: Окладников А.П. Николай Яковлевич Марр и советская археология. — Л., 1950; Окладников А.П., Борисковский П.И. О преодолении вулгаризаторских псевдомарксистских концепций Н.Я. Марра в изучении ранних этапов развития первобытно-общинного строя // Против вулгаризации марксизма в археологии. — М., 1953; Окладников А.П. Становление человека и общества // Проблемы развития в природе и обществе. — М.; Л., 1958; Окладников А.П. В борьбе, за марксистское мировоззрение // За науку в Сибири. — 1972. — 29 нояб.; Окладников А.П. Институту «Урусвати» — 50 лет // Рериховские чтения 1979 г. — Новосибирск, 1980.

³ Деревянко А.П. В поисках оленя Золотые рога. — М., 1980. — С. 410.

⁴ См., например: Шерстобитова О.С. О возможности археологических реконструкций на основе методов герменевтики // Шестые исторические чтения памяти Михаила Петровича Грязнова: Тезисы научной конференции. Омск, 2004.

представляют собой в высшей степени интересный, хотя столь же трудный для понимания материал, — указывает А.П. Деревянко. — Не будет преувеличением сказать, что это окно в исчезнувший мир, через которое наблюдательный и вдумчивый исследователь может видеть древнюю культуру человечества в самых сокровенных ее проявлениях. Не удивительно поэтому, что к наскальным изображениям прошлого постоянно обращались и обращаются все те, кто хочет заглянуть как бы в самую душу древнего человека, понять его мировоззрение, его искусство — эстетические представления и этические нормы, его взгляды на себя самого и на окружающий мир»¹. Важное значение для достижения понимания археологических памятников имеет этнография. «Путеводной нитью в понимании многих наскальных изображений являются этнографические материалы. Окладников всегда считал, что археология и этнография неразрывно связаны друг с другом. Это как бы две части одного большого целого. Этнография раскрывает археологу то, чего никогда не могут дать раскопки, — как бы окаменелую мысль древнего человека, его идеологию, его мировоззрение, духовную культуру»², — отмечает А.П. Деревянко. На этом основании он считает оправданной гуманистическую миссию археологии: «Сущность археологии — гуманизм. Археология помогает сопереживать с людьми прошлого, видеть в зеркале прошлого самих себя со всеми волнениями, с особой остротой осознавать свою ответственность перед настоящим и будущим, хотя это далекое прошлое»³. Традиционная для герменевтики ориентация на гуманитарные науки и гуманистические ценности распространяется, очевидно, и на археологию.

Сторонники герменевтики высоко оценивают познавательное значение произведений искусства. Согласно, Г.-Х. Гадамеру, «в произведении искусства постигается истина, недостижимая никаким иным путем», и это составляет «философское значение искусства, утверждающее себя вопреки всякому рационализированию»⁴. Соответственно, говоря об А.П. Окладникове, следует подчеркнуть, что

¹ Деревянко А.П. В поисках оленя Золотые рога. — С. 55.

² Деревянко А.П. В поисках оленя Золотые рога. — С. 82–83.

³ Деревянко А.П. В поисках оленя Золотые рога. — С. 16.

⁴ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. — М., 1988. — С. 40.

в центре его внимания находились проблемы первобытного искусства. Он был убежденным противником концепции изначальной отсталости коренных народов Севера Евразии. «Принято было считать, что пещерные росписи, классическое искусство каменного века, ледниковой эпохи нам оставлены на сравнительно ограниченном пространстве Западной Европы — во Франции и Испании. Только Запад считался родиной искусства...»¹, — писал он. Основным результатом своих исследований А.П. Окладников считал открытие памятников первобытного искусства в Сибири и Центральной Азии. Это позволило, на его взгляд, установить, что процесс развития человеческого общества был единым, и шел он одновременно на всем обширном пространстве Европы и Азии от Атлантического до Тихого океана². Истоки современного искусства малочисленных народов Севера уходят, по его мнению, в каменный век.

Сохранившаяся в искусстве коренных народов Севера культурная традиция представляет, по мнению А.П. Окладникова, непреходящую ценность: «Ведь только, скажем, нивх может описать события прошлого и настоящего своего народа в особой, оригинальной, присущей этому народу художественной форме»³. Из этой оценки уникальности художественного опыта вытекает отношение А.П. Окладникова к политике сохранения культуры коренных народов: «Сохранению подлежит прежде всего эстетическое восприятие мира, которое создавалось, укреплялось, росло в течение тысячелетий, не просто веков — тысячелетий! Вот этот оригинальный, неповторимый эстетический мир и нужно охранять — он очень нужен нам, всем людям нынешнего дня»⁴.

В необходимости древней традиции для современного человека академик убеждался прежде всего на основе личного опыта: «Я учился и учусь быть человеком у людей, живущих слитно с при-

¹ Гумилев Л.Н., Окладников А.П. Феномен культуры малых народов Севера // Гумилев Л.Н. Чтобы свеча не погасла: Сборник эссе, интервью, стихотворений, переводов. — М., 2003. — С. 371. См. также: Окладников А.П. Исторические корни культур народностей Севера // Культура народностей Севера: традиции и современность. — М., 1986.

² См.: Гумилев Л.Н., Окладников А.П. Феномен культуры малых народов Севера. — С. 371.

³ Гумилев Л.Н., Окладников А.П. Феномен культуры малых народов Севера. — С. 375.

⁴ Гумилев Л.Н., Окладников А.П. Феномен культуры малых народов Севера. — С. 376.

родой, у нанайских охотников, рыбаков, у людей, не затуманенных корыстью, не уязвленных самолюбием. У людей, в которых ощущаю чисто человеческое и чистое начало»¹. Искомую гуманистами Возрождения субстанцию человека («гуманность», «человечность») он находит в первозданном виде в представителях коренных малочисленных народов Севера.

Критерий гуманности, человечности был для А.П. Окладникова определяющим при анализе перспектив коренных малочисленных народов Севера в современном мире. Он писал: «Для нас вопрос состоит не в том, сохранять или нет самобытную культуру северных народов, их драгоценное культурное наследие, а в том, как лучше сделать это в условиях, с одной стороны, натиска НТР, и с другой — тенденции к интернационализации культур. Мы знаем резервации для индейцев в США. Да, эти резервации поддерживаются государством, но существуют как своего рода заповедники, заказники для диких животных. Индейцы живут в них для удовлетворения любознательности ученых, стремящихся в лабораторных условиях изучить, осмыслить замечательную, яркую культуру североамериканских индейцев, давно исчезнувшую на всем огромном пространстве Америки, и для развлечения пресыщенных впечатлениями туристов, которые, в известной мере, и обеспечивают возможность существования резерваций. На потребу тем и другим индейцы выделывают то каменные наконечники стрел, то дивные глиняные сосуды, каждый из которых является произведением искусства. Мастера в этом случае обречены на жалкую жизнь, обречены без конца заниматься одним и тем же в замкнутом кругу, отгороженные от жизни высокой стеной отчужденности»². Констатируя данную ситуацию, он далее продолжает: «Естественно, резервация как путь решения проблемы, сохранения малых народов нас удовлетворить не может. И, прежде всего, потому, что культуры малых народов — полноправные участницы культурогенеза страны. То есть они тоже находятся в динамике, в развитии, участвуют в процессе взаимообмена, вза-

¹ Цит. по: *Ибрагимова З.* Ученый и время. Новосибирск, 1986. — С. 199.

² *Гумилев Л.Н., Окладников А.П.* Феномен культуры малых народов Севера. — С. 372–373.

имообогащения культур наших народов, в них вливается новое содержание извне»¹.

Описываемый А.П. Окладниковым способ эстетического бытия коренных народов известен как бытие в качестве «сувенирных» народов. В последние годы представители самих этих народов стали осознавать его недостаточность, необходимость в формировании способности самим руководить процессом сохранения своей культуры, своего языка, процессом выживания: «Ведь как всегда было? — пишет, например, Е.А. Немысова. — Нас водили за руку, желая добра, за нас решали наши проблемы. В результате — сувенирная жизнь, сувенирная культура, сувенирный язык. Мы и сегодня не видим себя во всех этих программах, законах, концепциях, какими бы хорошими они ни были. Когда за нас решаются наши проблемы, это все-таки взгляд извне, а не изнутри»².

В отношении «сувенирного» способа бытия философская герменевтика занимает следующую позицию: «Наиболее своеобразными среди всех знаков представляются “знаки на память”, сувениры. Хотя сувенир подразумевает прошлое и в этих пределах действительно является знаком, он драгоценен для нас сам по себе, так как сохраняет прошлое как его непреходящий осколок. Однако ясно, что это не основывается на собственном бытии предмета сувенира. Сувенир обладает ценностью воспоминания только для того, кто еще — что, в сущности, означает уже — держится за прошлое. Сувенир теряет свою ценность, когда прошлое, о котором он напоминает, уже не имеет значения. И наоборот, если кто-то не только пробуждает в себе с помощью сувениров воспоминания, но делает из них культ и обращается с прошлым так же как с настоящим, то можно утверждать, что его связь с действительностью нарушена»³.

Нарушение этой связи выражается, в частности, в коммерциализации традиционного искусства, его модернизации и адаптации к вкусам современной публики. Наблюдающуюся в этой практике неподлинность бытия культурной традиции следует оценивать, на наш взгляд, как объективное следствие стихийной динамики тради-

¹ Гумилев Л.Н., Окладников А.П. Феномен культуры малых народов Севера. — С. 373.

² Немысова Е.А. В тени забытых предков // Сургутская трибуна. — 1999. — 28 апр.

³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод... — С. 201.

ционных культур, их участия в процессе взаимообмена, взаимообогащения культур народов, в результате чего в традиционные культуры действительно вливается новое содержание извне.

Примечательно, что А.П. Окладников полагает необходимым стремиться не к изоляции культур коренных народов Севера, а наоборот, открывать им широкий путь в современную действительность. «Поэтому — никакой изоляции, никакого отчуждения, напротив, самое широкое взаимообогащение, но без потери малой культурой своей самобытности, неповторимости»¹, — писал он. Пожалуй, можно согласиться с академиком в том, что только «самое широкое взаимообогащение» позволит выявить уникальность культурной традиции и по достоинству ее оценить.

¹ Гумилев Л.Н., Окладников А.П. Феномен культуры малых народов Севера. — С. 373.

Глава 10 МАРКСИЗМ И НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС НА СЕВЕРЕ

В работе «Национальный вопрос и ленинизм. *Ответ товарищам Мешкову, Ковальчуку и другим*» (1929 г.)¹ И.В. Сталин подверг критике указанных деятелей за предложение включить в число основных признаков нации наличие своего собственного национального государства. Согласно теории русского марксизма, писал И.В. Сталин, «нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры»². Он доказывал, что теоретическая схема с обозначенным новым, пятым признаком понятия «нация» — глубоко ошибочна и не может быть оправдана ни теоретически, ни практически-политически.

Аргументируя свою позицию, он, в частности, указывал, что «все угнетенные нации, лишенные самостоятельной государственности, пришлось бы вычеркнуть из разряда наций, причем борьбу угнетенных наций против национального гнета, борьбу колониальных народов против империализма пришлось бы изъять из понятия “национальное движение”, “национально-освободительное движение”»³. И.В. Сталин привел также ряд исторических примеров, демонстрирующих существование наций до образования национальных государств.

Констатируя чрезвычайную устойчивость наций, национальных языков и национальных культур и колоссальную силу их со-

¹ См.: Сталин И.В. Национальный вопрос и ленинизм. *Ответ товарищам Мешкову, Ковальчуку и другим* // Сталин И.В. Соч. — М., 1949. — Т. 11. 1928–март 1929.

² Сталин И.В. Марксизм и национальный вопрос // Сталин И.В. Соч. — М., 1951. — Т. 2. 1907 – 1913. — С. 296.

³ Сталин И.В. Национальный вопрос и ленинизм... — С. 334.

противления политике ассимиляции, И.В. Сталин приводит в качестве примера балканские народы, которые добились освобождения, хотя «турецкие ассимиляторы, — наиболее жестокие из всех ассимиляторов, — сотни лет терзали и калечили балканские нации...»¹. Исходя из безуспешности и исторической преждевременности политики стирания национальных различий, политика ВКП(б) в национальном вопросе должна, на его взгляд, состоять в развитии национальных культур, развертывании школ, театров и других культурных учреждений на родном языке, в национализации аппарата (партийного, профсоюзного, кооперативного, государственного, хозяйственного) и выращивании национальных кадров².

Говоря о коренных малочисленных народах Севера, надо отметить наличие у них опыта формирования собственных форм ранней государственности. После колонизации они сохранили определенные элементы автономии и национальной культуры. В рамках системных процессов развертывания национально-освободительных движений «первые нации» Севера, как номинируют их в англоязычной традиции, значительно укрепили свой статус, а государственность этих народов в составе СССР и Российской Федерации прошла определенные этапы развития³.

Продвижение «первых наций» от автономии к государственности представляется в целом незаконченным. Завершает этот путь, по оценке некоторых исследователей, гренландская нация — нация зверобоев, как ее определяет Й. Даль. «Гренландия — это нация»⁴, — утверждает он. И поясняет: «Исторический процесс, сформировавший население этого огромного острова в одну нацию — естественный продукт колониализма, который сплотил многочисленные и разбросанные эскимосские поселения и объединил их

¹ Сталин И.В. Национальный вопрос и ленинизм... — С. 347.

² См.: Сталин И.В. Национальный вопрос и ленинизм... — С. 353.

³ См., например: Санжиев Г.Л., Будажапов С.П. Государственность народов Сибири: от автономии к государственности // Этносоциальные процессы в Сибири: Тематический сборник. — Новосибирск, 2003. — Вып. 5.

⁴ Даль Й. Гренландский вариант самоуправления // Участие коренных народов в политической жизни стран циркумполярного региона: российская реальность и зарубежный опыт: Сборник материалов Международного круглого стола «Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока и система парламентаризма в Российской Федерации: реальность и перспективы» (12–13 марта 2003 г., г. Москва). — М., 2005. — С. 40.

посредством колониальной администрации, политической деколонизации и культурной унификации (в языке и религии)»¹.

Обозначенные процессы, несомненно, идут и в России. Так, в постановочном плане обсуждается идея объединения трех автономных округов в Ненецкую республику². Таким образом, национальный вопрос на Севере к настоящему времени не имеет окончательного решения.

§ 1. Г.В. Плеханов о полиморфизме экономического быта эскимосов

Разъясняя существо материалистического понимания истории в аспекте детерминации правовой жизни особенностями хозяйственной деятельности, авторитетный марксист Г.В. Плеханов в своей работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю»³ обратил внимание на присутствующую у эскимосов многоуровневую организацию отношений собственности, характерную, по его мнению, и для других народов, переживающих различные фазы разложения первобытнообщинного строя.

Г.В. Плеханов ссылается на наблюдения этнографа Г. Ринка, который насчитывает у эскимосов три вида собственности: 1) общинную (например, зимние жилища); 2) семейно-родовую (хозяйственный инвентарь, утварь и др.); 3) частную собственность отдельных лиц (одежда, оружие и орудия)⁴. Г. Ринк полагает, что у эскимосов почти нет «правильной» собственности.

Философ считает подобную оценку вытекающей из идеалистических убеждений исторической школы права, основывающей правовые явления на нормативных взглядах. С позиций современного материализма, как полагает он, способы присвоения определяются организацией производства. А она разнообразна.

Г.В. Плеханов указывает, например, на такой факт: «...у эскимосов охота на китов совершается в больших лодках, большими отряда-

¹ Даль Й. Гренландский вариант самоуправления. — С. 40.

² См.: Сотник В. Теория и реальность создания Ненецкой республики // www.uralpolit.ru. 26.01.04.

³ См.: Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. — М., 1949.

⁴ Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. — С. 151–152.

ми; служащие для этой цели лодки составляют общественную собственность; а маленькие лодки, служащие для перевозки предметов семейной собственности, принадлежат отдельным семьям, или, самое большее, — трем родственным семьям»¹.

Констатируя различия в организации форм собственности в синхронии, русский марксист интерпретирует эти различия диахронически. Он пишет, что предметами личного присвоения раньше всего становятся оружие, одежда, пища, украшения. Необходимость личного присвоения мотивируется не вневременными правовыми убеждениями, а экономической рациональностью: «Эскимос стоит за личное присвоение одежды, оружия и орудий труда по той простой причине, что такое присвоение гораздо удобнее и что оно подсказывается *самими свойствами вещей*. Чтобы научиться хорошо владеть своим оружием, своим луком или бумерангом, первобытный охотник должен *примениться к нему*, хорошо изучив все его индивидуальные особенности, и по возможности *применить его* к своим собственным индивидуальным особенностям. Частная собственность здесь в порядке вещей гораздо более, чем какой-либо другой вид присвоения, и потому дикарь “убежден” в ее преимуществах: он, как мы знаем, даже приписывает орудиям индивидуального труда и оружию какую-то таинственную связь с их собственником. Но его убеждение выросло на почве житейской практики, а не предшествовало ей, и обязано своим происхождением не свойствам его “духа”, а свойствам тех вещей, с которыми он имеет дело, и характеру тех способов производства, которые неизбежны для него при данном состоянии его производительных сил»².

С развитием производительных сил частная собственность, на его взгляд, развивается, а первобытная общественная собственность разлагается. Но у охотничьих племен «частная собственность существует все же в зачаточном состоянии, преобладает же собственность *общественная*; привычки и обычаи, выросшие на этой почве, в свою очередь, ставят пределы произволу личного собственника»³.

¹ Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. — С. 158.

² Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. — С. 159–160.

³ Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. — С. 161.

Замечания выдающегося российского марксиста представляют интерес в перспективе сохранения предпосылок разнообразных путей развития коренного населения Севера, занятого в отраслях традиционного природопользования. Наряду с этим возникает вопрос об основаниях правовых притязаний данного населения на территории «нетрадиционного» природопользования, недр и долю доходов от добываемой промышленности, развивающейся в районах Крайнего Севера.

§ 2. Марксистско-ленинская концепция интернационализации общественной жизни как внешнего основания некапиталистического развития народов Севера

Исходным организационно-практическим результатом реализации философии марксизма стало создание I Интернационала. Дальнейшее развитие теории и практики марксизма нашло выражение в эволюции организационных форм интернационализма вплоть до действующего в настоящее время Социнтерна.

Значимость социалистической интернационализации для национального прогресса народов Севера зафиксирована в «Концепции социального и экономического развития народностей Севера на период до 2010 г.», созданной в результате реализации исследовательской программы «Социальное и экономическое развитие народностей Севера в условиях научно-технического прогресса», над которой работала Региональная межведомственная комиссия по координации социально-экономических, медико-биологических и лингвистических проблем развития народностей Севера, организованная правительством РСФСР (1981 г.) на базе сибирских отделений АН СССР, АМН СССР, ВАСХНИЛ.¹

В данной Концепции утверждается, что «основой концепции, определившей историческое развитие народностей Севера в советский период, стало положение о вовлечении их в процесс социалистической интернационализации»². В проекте Концепции отмечается также: «Краеугольное теоретико-методологическое значение для

¹ См.: *Концепция социального и экономического развития народностей Севера на период до 2010 г.* — Новосибирск, 1989.

² *Концепция социального и экономического развития народностей Севера на период до 2010 г.* — С. 27.

построения научной концепции развития народностей Севера на долгосрочную перспективу имеет теория В.И. Ленина о некапиталистическом пути развития, понимаемого как особая форма ускоренного перехода ранее отсталых народов к социализму, главным условием которого является включение в объективно развивающийся процесс социалистической интернационализации»¹.

Вопросам некапиталистического пути развития коренных народов Севера был посвящен ряд исследований советских ученых². В этих работах в качестве одной из объективных предпосылок пути народов Севера к социализму рассматривались сохранившиеся патриархально-общинные отношения. Община этих народов воспринималась как отмирающее и опосредствующее звено, исчезающее в ходе общественного прогресса. Вместе с тем логика исторического развития предполагает не абсолютное исчезновение прежних исторических форм, а их снятие³.

Проблема снятия прошлых экономических форм в ходе исторического развития довольно обстоятельно изучалась классиками марксизма-ленинизма. В частности, касаясь вопроса о генезисе капитализма, К.Маркс писал: «Буржуазное общество есть наиболее развитая и наиболее многосторонняя историческая организация производства. Поэтому категории, выражающие его отношения, понимание его организации, дают вместе с тем возможность проникнуть в организацию и производственные отношения всех отживших общественных форм, из обломков и элементов которых оно строится, частью продолжая влечь за собою еще непреодоленные остатки, частью развивая до полного значения то, что прежде имело лишь в виде намека и т.д.»⁴

О необходимости снятия капиталистических форм при переходе к социализму высказывался В. И. Ленин. В своей работе

¹ Концепция развития народностей Севера СССР на период 1991–2010 гг.: Проект. — Новосибирск, 1988. — С. 17.

² См.: *Сергеев М.А.* Некапиталистический путь развития малых народов Севера. — М.; Л., 1955; *Бударин М.Е.* Путь малых народов Севера к коммунизму. — Омск, 1968; *Увачан В.Н.* Путь народов Севера к социализму. — Красноярск, 1971; *Луковцев В.С.* Минувя тысячелетия: о социалистическом развитии народностей Севера. — М., 1982.

³ См.: *Попков Ю.В.* Процесс интернационализации у народностей Севера: Теоретико-методологический анализ. — Новосибирск, 1990.

⁴ *Маркс К.* Введение // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. — Т. 12. — С. 731.

«Детская болезнь “левизны” в коммунизме» он подверг критике левое доктринерство, которое «...упирается на безусловном отрицании старых форм, не видя, что новое содержание пробивает себе дорогу через все и всяческие формы...»¹. Новое социалистическое содержание, считал В.И. Ленин, «может и должно проявить себя в любой форме, и новой и старой, может и должно переродить, победить, подчинить себе все формы, не только новые, но и старые, — не для того, чтобы со старым помириться, а для того, чтобы уметь все и всяческие, новые и старые формы сделать орудием полной и окончательной, решительной и бесповоротной победы коммунизма»².

Следовательно, позиция классиков марксизма-ленинизма по проблеме снятия в экономической эволюции не была односторонней. Наряду с необходимостью уничтожения прошлых форм они обращали внимание и на их сохранение в новых условиях в преобразованном виде. Эта позиция классиков опиралась не только на политико-экономический анализ, но и на традиции диалектической логики. В.И. Ленин, конспектируя «Науку логики» Гегеля, выписал следующий отрывок: «Всеобщее составляет основу; поэтому поступательное движение не должно быть принимаемо за некоторое течение от некоторого другого к некоторому другому... на каждой ступени дальнейшего определения всеобщее поднимает выше всю массу его предшествующего содержания и не только ничего не теряет вследствие своего поступательного движения и не оставляет ничего позади себя, но несет с собой все приобретенное, и обогащается, и уплотняется внутри себя»³.

Задача оптимального сочетания исторически противоречивых форм и средств в каждый данный конкретно-исторический момент решается в текущей экономической политике. И «наша обязанность, как коммунистов, — писал В.И. Ленин, — всеми формами овладеть, научиться с максимальной быстротой дополнять одну форму другой, заменять одну другой...»⁴. Таким образом, экономическая жизнь социализма, по его мнению, снимая в себе предшеству-

¹ Ленин В.И. Детская болезнь «левизны» в коммунизме // Ленин В.И. Полн. собр. соч. — Т. 41. — С. 89.

² Ленин В.И. Детская болезнь «левизны» в коммунизме. — С. 89.

³ Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч. — Т. 29. — С. 212.

⁴ Ленин В.И. Детская болезнь «левизны» в коммунизме. — С. 89.

ющую экономическую историю, обладала поэтому «великолепным богатством сменявшихся форм» и являлась исторически самым сложным экономическим объектом.

Подобным же образом при социализме сохранялись и общинные отношения, потерявшие, правда, свое решающее значение. Поскольку остается зависимость экономики от стихийно действующих естественных производительных сил, пользование ими неизбежно оформляется отношениями общинного типа. Например, Ф. Энгельс отмечал, что в Германии середины XIX в. существует «глубоко коренящееся в народном сознании представление, что лес есть общее достояние и каждый может собирать в лесу цветы, ягоды, грибы, буковые орешки и т.д. и вообще имеет право делать все, что ему угодно, пока и поскольку он не причиняет вреда»¹. Это представление квалифицировалось Ф. Энгельсом как пережиток общинного строя. Такого рода представления и практика сохранялись и в лесопользовании советского общества. Следовательно, в социалистическом обществе присутствуют общинные отношения, но в снятом, преобразованном виде. Они функционируют в качестве субстрата исторически более высоких форм.

Обусловленные характером естественных производительных сил общинные отношения являются объективно устойчивым и неустранимым краеугольным камнем некапиталистического развития. Любопытной представляется с этой точки зрения характеристика экономического быта коренных народов Севера, данная Ф. Энгельсом: «Артель — это широко распространенная в России форма товарищества, простейшая форма свободной ассоциации, подобной той, которая встречается у охотничьих племен во время охоты. И по названию и по существу она не славянского, а татарского происхождения. И то и другое встречается у киргизов, якутов и т. д., с одной стороны, и у саамов, ненцев и других финских народов, с другой. Поэтому артель в России развивается первоначально не на юго-западе, а на севере и востоке, в местах соприкосновения с финнами и татарами. Суровый климат требует разнородной промышленной деятельности, а недостаточное развитие городов и капитала возмещается по мере возможности этой формой коопера-

¹ Энгельс Ф. Марка // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — Т. 19. — С. 335.

ции. — Один из важнейших отличительных признаков артели, круговая порука ее членов друг за друга перед третьими лицами, покоится первоначально на узах кровного родства, как взаимная порука у древних германцев, кровная месть и тому подобное»¹.

Ф. Энгельс фиксирует конкретные константные факторы, детерминирующие существование общины на северо-востоке России. Это «суровый климат», «разнородность промышленной деятельности», «недостаточное развитие городов и капитала», «круговая порука ... на узах кровного родства». Эти факторы являются объективными и неустранимыми в районах Крайнего Севера, что определяет неизбежность сохранения архаических социальных структур в недрах более высоких общественных форм.

Ряд примеров о сохранении подобных элементов приводит В.Г. Логинов². Он пишет о том, что, несмотря на плановый перевод на оседлость, тундровики так и остались кочевым народом. Удельный вес личных оленеводческих хозяйств в Ямало-Ненецком автономном округе не опускался ниже 30 %, а личные олени часто выпапали в составе совхозных стад. Ямальские ненцы сохранили в своей памяти, каким родам принадлежит общественное поголовье оленей округа. В Ханты-Мансийском автономном округе владельцами родовых угодий становились представители семей, чьи предки вели здесь традиционный образ жизни, а границы проводились по естественным рубежам, узаконенным обычным правом.

Сохранению традиционного образа жизни коренных малочисленных народов Севера, по оценке В.Г. Логинова, способствовали так и неискорененные обычаи. Он также подчеркивает роль суровых природных условий: «Сохранению обычаев, привычек и рутин у аборигенного населения способствовал такой фактор, как их адаптация к экстремальной для других народов природной среде. Она проявилась не только в чисто физиологическом отношении, но и в рационе питания, создании образцов одежды и обуви, предметов утвари (даже в настоящее время не создано альтернативных анало-

¹ Энгельс Ф. Эмигрантская литература. — V. О социальном вопросе в России // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — Т. 18. — С. 541.

² См.: Логинов В.Г. Институционально-эволюционный подход к оценке социально-экономического развития коренных малочисленных народов Севера // Экономика региона: научный информационно-аналитический журнал. — 2005. — № 2.

гов одежды, обуви, многих предметов из домашнего обихода кочевых народов), транспортных средств и жилища, и это особенно ярко выражено у оленеводческих народов»¹.

Напомним, что преимущество общинной организации К. Маркс не рассматривал как нечто исторически преходящее, полагая, что такая организация имеет «элемент превосходства над странами, которые еще находятся под ярмом капиталистического строя». Он писал, в частности, следующее: «Историю разложения первобытных общин (было бы ошибочно ставить их всех на одну доску; подобно геологическим образованиям и в этих исторических образованиях есть ряд типов первичных, вторичных, третичных и т. д.) еще предстоит написать. До сих пор мы имели только скудные наброски. Во всяком случае, исследование предмета продвинулось достаточно далеко, чтобы можно было утверждать: 1) что жизнеспособность первобытных общин была неизмеримо выше жизнеспособности семитских, греческих, римских и прочих обществ, а тем более жизнеспособности современных капиталистических обществ; 2) что причины их распада вытекают из экономических данных, которые мешали им пройти известную ступень развития, из исторической среды, отнюдь не аналогичной исторической среде современной русской общины»².

Еще раз подчеркнем вывод К. Маркса о более высокой жизнеспособности первобытных общин по сравнению с поздними типами обществ. Думается, что этот вывод не утратил своего значения и в современных условиях.

В силу высокой жизнеспособности ранних форм социальной организации неизбежным является их сосуществование с возникающими позднее социальными структурами. В свою очередь это определяет формирование взаимодействия элементов традиционного и современного обществ, которое модифицирует коэволюционирующие линии социальности. Как и К. Маркс, Ф. Энгельс рассматривает объективную возможность поступательного развития архаических социальных структур по тем направлениям, которые не были стихийно реализованы во всемирно-историческом процессе.

¹ *Логинов В.Г.* Институционально-эволюционный подход к оценке социально-экономического развития коренных малочисленных народов Севера. — С. 38.

² *Маркс К.* Первый набросок ответа на письмо В.И. Засулич // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. — Т. 19. — С. 402.

В отношении русской сельской общины он, в частности, писал: «Существует возможность перевести эту общественную форму в высшую, если только она сохранится до тех пор, пока созреют условия для этого, и если она окажется способной к развитию в том смысле, что крестьяне станут обрабатывать землю уже не раздельно, а совместно, причем этот переход к высшей форме должен будет осуществиться без того, чтобы русские крестьяне прошли через промежуточную ступень буржуазной парцельной собственности. Но это может произойти лишь в том случае, если в западной Европе, еще до окончательного распада этой общинной собственности, совершится победоносная пролетарская революция, которая предоставит русскому крестьянству необходимые условия для такого перехода, — в частности материальные средства, которые потребуются ему, чтобы произвести необходимо связанный с этим переворот во всей его системе земледелия»¹.

К. Маркс также считал, что в иной исторической среде традиционная община в состоянии реализовать новые линии социальной эволюции. В наброске письма к В.И. Засулич он подчеркивает в отношении русской общины: «Она одна сохранилась в Европе в широком, национальном масштабе. Она находится благодаря этому в исторической среде, в которой существующее одновременно с ней капиталистическое производство предоставляет ей все условия коллективного труда. Она имеет возможность использовать все положительные достижения капиталистического строя, не проходя сквозь его кавдинские ущелья. Физическая конфигурация русских земель благоприятствует сельскохозяйственной обработке при помощи машин, организуемой в широком масштабе и осуществляемой кооперативным трудом. Что же касается первоначальных организационных издержек, интеллектуальных и материальных, — то русское общество обязано предоставить их “сельской общине”, за счет которой оно жило так долго и в которой оно еще должно искать свой “источник возрождения”»².

Интересно, что помощь, оказываемую традиционной общине со стороны более развитых обществ, К. Маркс оценивает как неоплаченный долг «источнику жизни» и «источнику возрождения». В этом, на его взгляд, заключается экономическое обоснование асимметрии

¹ Энгельс Ф. Эмигрантская литература. — V. О социальном вопросе в России. — С. 545–546.

² Маркс К. Первый набросок ответа на письмо В.И. Засулич. — С. 408.

хозяйственных потоков. Заметим, что практика оказания подобной помощи имеет всеобщее значение: все цивилизованные нации оказываются в таком долгу.

Закономерности сохранения и дальнейшей социальной эволюции традиционного хозяйственного уклада аборигенного населения Севера находят выражение в современной социально-экономической практике. Общинные структуры в жизни коренных народов по-прежнему сохраняют свое значение. Признанием этого факта в России стало принятие в 2000 г. федерального закона «Об Общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации».

В ст. 1 Закона под общиной малочисленных народов понимается форма самоорганизации лиц, относящихся к малочисленным народам и объединяемых по кровнородственному (семья, род) и (или) территориально-соседскому признакам, создаваемая в целях защиты их исконной среды обитания, сохранения и развития традиционных образа жизни, хозяйствования, промыслов и культуры. Закон в ст. 5. предусматривает, что деятельность общин носит некоммерческий характер. Согласно ст. 7, органы государственной власти Российской Федерации, органы государственной власти субъектов Российской Федерации и органы местного самоуправления в целях защиты исконной среды обитания и традиционного образа жизни, прав и законных интересов малочисленных народов могут оказывать помощь общинам малочисленных народов, союзам (ассоциациям) общин малочисленных народов в виде:

- предоставления налоговых льгот и преимуществ;
- целевого финансирования региональных и местных программ сохранения и развития традиционных образа жизни, хозяйствования и промыслов малочисленных народов;
- заключения с общинами малочисленных народов, союзами (ассоциациями) общин малочисленных народов договоров на выполнение работ и предоставление услуг;
- целевой подготовки кадров по профессиям, необходимым общинам малочисленных народов, союзам (ассоциациям) общин малочисленных народов для самоуправления и традиционного хозяйствования малочисленных народов;

- бесплатной консультативной помощи по вопросам традиционного хозяйствования малочисленных народов;
- предоставления на конкурсной основе социального заказа на разработку и реализацию региональных и местных программ социально-экономической помощи общинам малочисленных народов.

Таким образом, некапиталистическое развитие коренных жителей Севера, объединенных в общины, сохраняет свое историческое значение в условиях продолжающей интернационализации общественной жизни. «Дух интернационализма на нашем Севере не умер, а приобретает новую суть и смысл»¹, — подчеркивает А.В. Филипенко. Анализ накопленного опыта некапиталистического развития народов Севера может выявить также те оригинальные микроформы социальной деятельности, которые могут стать необходимой предпосылкой разработки новых подходов в решении ряда ключевых проблем современности, в том числе глобальной проблемы Север — Юг².

§ 3. Австромарксизм и историческая практика национально-культурной автономии коренных народов Севера

Одним из способов решения национального вопроса является национально-культурная автономия. Это форма самоопределения, представляющая собой общественное объединение граждан, относящих себя к определенным этническим общностям, на основе их добровольной самоорганизации в целях самостоятельного решения вопросов сохранения самобытности, развития языка, образования, национальной культуры.

Концепция культурно-национальной автономии была выдвинута в начале XX в. деятелями австрийской социал-демократии и являлась составной частью австромарксизма. Наиболее полно теория культурно-национальной автономии сформулирована К. Реннером в работе «Государство и нация» (1899) и О. Бауэром в книге «Национальный вопрос и социал-демократия» (1907).

¹ Филипенко А.В. // Шесталов Ю. Космическое видение мира на грани тысячелетий: Книга-амулет. — СПб. — Ханты-Мансийск, 2002. — С. 155.

² О постановке данной проблемы см. подробнее: Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Некапиталистический путь и проблема устойчивого развития // Гуманитарные науки в Сибири. — 1997. — № 1.

Первоначально в теоретическом решении национального вопроса К. Реннер исходил из «принципа персональности», согласно которому отдельным национальностям Австро-Венгерской империи предлагалось предоставить не территориальную автономию, а обеспечить защиту представителей каждой национальности во всех частях Австро-Венгрии. Такое положение достигается превращением каждой из национальностей в субъект права. Результат такой реформы он характеризовал так: «Принцип персональности, а не территориальный принцип лежит в основе такого порядка, когда отдельные нации выступают не как простое сообщество населения отдельных областей, но как союзы личностей, не как государства, но как народы и не на основе легендарного государственного права, но на базе действующего народного права»¹. Согласно О. Бауэру, «все нации — где бы они ни жили, всегда составляли бы корпорации, самостоятельно заведующие своими национальными делами. В одном и том же городе жили бы рядом, друг другу не мешая, две или несколько наций, которые спокойно развивали бы формы своего национального самоуправления, строили бы свои образовательные учреждения...»². В. И. Ленин суть программы культурно-национальной автономии видел именно в свободе присоединения: «...Каждый гражданин записывается в ту или иную нацию, и каждая нация составляет юридическое целое, с правом принудительного обложения своих членов, с национальными парламентами (сеймами), с национальными “статс-секретарями” (министрами)»³.

На основе австромарксистской концепции культурно-национальной автономии предпринимались попытки решить национальный вопрос в отношении коренных народов Севера России еще в годы гражданской войны. Временным сибирским правительством в 1918 г. было образовано Министерство туземных дел, в ведение которого перешли районы обитания туземцев, прежде всего за 60-м градусом северной широты. До созыва регионального Учредительного собрания народам Сибири предоставлялась культурная автономия.

¹ *Синоптикус*. Государство и нация. — СПб., 1906.

² *Бауэр О.* Национальный вопрос и социал-демократия. — СПб., 1909. — С. 368.

³ *Ленин В. И.* Критические заметки по национальному вопросу // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 24. — С. 131.

На созванной в августе 1918 г. в Томске II сессии Сибирской областной думы была принята «Декларация членов Областной думы от туземных племен Сибири», где в частности, провозглашалось: «В отношении экстерриториальных туземных племен Сибири мы требуем признания права на национально-персональную автономию и требуем провозглашения национальных организаций этих туземцев — районных, губернских или областных и центральных, — институтами публично-правовыми»¹.

В принятой на этой же сессии «Декларации секции экстерриториальных народов фракции национальностей» подробно раскрывались основные положения предлагаемого к принятию законопроекта о национально-персональной автономии, а именно:

«Каждый экстерриториальный народ автономной Сибири имеет право объединения в национально-политический союз с правами юридического лица.

Национально-политические союзы экстерриториальных народов Сибири пользуются правами широкой национально-персональной автономии.

Общегосударственный основной закон должен установить и гарантировать всем национальным меньшинствам на всем пространстве Сибири действительную возможность использования всей полноты национальных прав не только провозглашением национально-персональной автономии, но и созданием системы органов, как центральных, так и местных, уполномоченных на защиту прав национальных меньшинств.

Национально-персональная автономия обнимает следующие области: а) народное образование и культурно-просветительное дело; б) культ; в) национальный суд; г) санитарии и общественное призрение; д) хозяйственную помощь (кооперацию и прочее); и) регулирование переселения, иммиграции и эмиграции; е) распоряжение землей, занимаемой данным народом на общем основании; ж) метрикацию и регистрацию своего населения; з) национальный бюджет.

Для управления делами национально-персонально-автономного союза им избираются на основе всеобщего, прямого равного,

¹ Нам И.В. Культурно-национальная автономия в истории России: Документальная антология. — Томск, 1995. — Том I. Сибирь. 1917–1920 // <http://humanities.edu.ru/db/msg/24907>.

тайного и пропорционального голосования представительные и административные исполнительные органы.

Органы национальной автономии распоряжаются суммами, отчисляемыми из государственных или местных средств на нужды своего народа пропорционально вносимым налогам и пользуются, кроме того, правом дополнительного обложения своего населения на началах прогрессивно-подходного налога.

В земских и городских органах самоуправления и государственных органах национальности участвуют на общих основаниях».

Идея образования культурно-национальной автономии у аборигенов Севера обсуждалась и после гражданской войны. Так, на конференции представителей северных этносов, состоявшейся в мае 1922 года в селе Самаровском, предлагалось решать проблемы северных этносов путем предоставления им административно-хозяйственной и культурно-национальной автономии в пределах Березовского, Сургутского, северной части Тобольского уездов, объединенных в единый округ, административно входящий в Тюменскую область.

С принятием в 1996 г. федерального закона Российской Федерации «О национально-культурной автономии» была создана правовая основа для образования автономий данного типа у коренных народов Российского Севера. Но, как показала практика, национально-культурная автономия не вызвала у них интереса. Так, в частности, Ф.С. Донской отмечает, что коренные малочисленные народы Севера «не имеют ни одной НКА, хотя их территориальная разобщенность предполагает создание таких образований для решения своих насущных проблем»¹. В свое время заместитель министра по делам федерации, национальной и миграционной политики А.А. Томтосов высказывал сожаление по этому поводу: «...Если говорить о вашей самоорганизации, самоуправлении, то меня удивляет, что коренные малочисленные народы Севера совершенно игнорируют закон о национальной культурной автономии. Применение этого закона способствовало бы решению многих вопросов. Особенно проблем этносов, оказавшихся на территориях

¹ Донской Ф.С. Перспективы интеграции коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока в федеративную государственную систему // Донской Ф.С., Роббек В.А., Донской Р.И. Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока в Российской Федерации в первой четверти XXI века: проблемы и перспективы. — Якутск, 2001. — С. 17.

нескольких субъектов Федерации, а также представителей северных этносов, живущих в городах. Например, число эвенков, проживающих в России, всего 35 тысяч. Они расселены от Мурманска до Чукотки. Около 15–20 % эвенков постоянно или временно проживает в городах. Но они могли бы создать федеральную национальную культурную автономию... и везде присутствовать как федеральное сообщество этноса. Мы сегодня создали 11 федеральных национальных культурных автономий, в том числе есть такие, скажем, малоизвестные, как федеральное социальное культурное автономное общество российских сербов, лезгин. Этот закон можно применить при создании местных, региональных, федеральных национальных и культурных автономий. Сейчас в закон будут вноситься поправки. Мы надеемся заложить в законе возможности финансирования культурно-национальных автономий из местного и регионального бюджетов. Так что, советую принять во внимание возможности, предоставляемые этим законом, и целенаправленно их использовать в решении вопросов коренных малочисленных народов Севера»¹.

Вместе с тем определенный практический опыт самоорганизации коренных малочисленных народов Севера в рамках национально-культурных автономий существует. Так, недавно была создана региональная национально-культурная автономия «Эвенки Сахалинской области», проявляющая заметную общественную активность. В качестве длительно существующих моделей подобной автономии можно рассматривать, по мнению А.А. Максимова, самоуправление саами в форме «парламентов» коренного народа в Норвегии, Финляндии и Швеции².

Оценивая эффективность национально-культурной автономии саамов, А.А. Максимов отмечает, что данная модель, несмотря на значительную поддержку государства по развитию национального образования и культуры, увеличение численности детей, изучающих саамский язык как предмет, так и не смогла решить проблему не востребоуванности саамского языка. Он также полагает, что все большее значение приобретает вопрос о создании национального

¹ Выступления представителей государственной власти // http://www.raipon.net/russian_site/library/ipw/num...

² См.: Максимов А.А. Права коренных народов Севера на землю и природные ресурсы: Эффективное использование и совместное управление. — М., 2005. — С. 35–36.

района на севере Норвегии, где саамы проживают наиболее компактно, а работа над самоопределением саами и реализацией их земельных претензий остается в фокусе деятельности Парламентов и других саамских организаций.

На наш взгляд, территориализация выступает, по-видимому, одной из закономерностей развития национально-культурной автономии.

В этой связи заметим прежде всего, что в научной литературе термины «национально-культурная автономия» и «национально-персональная автономия» обычно используются как синонимы¹. Основанием для их отождествления служит то, что в рамках концепции национально-культурной автономии нацию принято рассматривать не как территориальную корпорацию, а как личный, персональный союз. В предоставлении нации публично-правового статуса (а не обязательно территории) усматривается оптимальный путь разрешения национальных противоречий и реализации прав национальных меньшинств.

Чтобы национальное меньшинство могло защитить себя, оно должно предстать перед государством в качестве субъекта прав, обладать статусом коллективного юридического лица, способного и правомочного самостоятельно удовлетворять культурные запросы своих членов. Только организация национальных общностей во вне-территориальные союзы на личной, персональной основе, совершаемое независимо от численности и наличия территории компактного проживания, превращает их из объектов в субъект права и открывает перспективу реального удовлетворения их специфических культурных, языковых и религиозных интересов. Поэтому данная концепция получила также название персональной (личной), экстерриториальной (не связанной с территорией) культурной автономии².

Как представляется, указанное отождествление национально-культурной автономии и национально-персональной автономии неправомерно. Эти два термина могут быть использованы для обозначения двух разных понятий. Различать эти понятий предлагали

¹См., например, статьи «Культурная (культурно-национальная) автономия», «Национально-культурная автономия», «Персональная автономия» в издании: *Большой юридический словарь* / Под ред. А.Я. Сухарева, В.Е. Крутских. — 2-е изд., перераб. и доп. — М., 2002. — С. 295, 357, 427.

²См.: *Львова Э.Л., Нам И.В., Наумова Н.И.* Национально-персональная автономия: идея и воплощение // *Политические исследования*. — 1993. — № 2. — С. 129.

Э.Л. Львова, И.В. Нам и Н.И. Наумова, критикуя подготовленный Госкомитетом по национальной политике проект Концепции национальной политики в Российской Федерации¹. Правда, замечание о неправомерности отождествления понятий национально-культурной автономии и национально-персональной автономии было сделано бегло, в конце цитируемой статьи, да и различие фиксировалось не всегда четко. В последующих публикациях явление, интерпретированное как национально-персональная автономия, И.В. Нам рубрицировала в качестве национально-культурной автономии.

По-видимому, сила закрепившейся в отечественной науке ленинской традиции отождествлять национально-культурную и национально-персональную автономию такова, что последняя до сих пор не фигурирует в качестве самостоятельной формы национальной жизни. Приведем свои аргументы в доказательство тезиса о необходимости различения указанных понятий.

Национально-культурная автономия как экстерриториальное общественное формирование обычно противопоставляется национально-территориальной автономии, что не совсем точно. Национально-культурная автономия хотя и не является основанием национально-территориального самоопределения, тем не менее, не существует независимо от территории. Так, проект Концепции национальной политики в Российской Федерации подчеркивал, что везде, где национальности составляют большинство населения территорий, национально-культурная автономия является одновременно и территориальной. Доктрина рассматривает национально-культурную автономию как форму самоопределения национальных меньшинств, т. е. этнических общностей, находящихся в меньшинстве на данной территории. Так, в соответствии с законодательством организационные основы национально-культурной автономии определяются спецификой расселения граждан. Национально-культурные автономии могут быть местными, региональными, федеральными. Практика судебных органов и органов юстиции идет по пути признания возможности создания на каждом территориальном уровне одной автономии определенной этнической общности. Таким образом, национально-культурные автономии создаются в зависимости от территории.

¹ Львова Э.Л., Нам И.В., Наумова Н.И. Национально-персональная автономия... — С. 135.

Рассмотрим проблему становления национально-персональной автономии на примере коренных народов Ханты-Мансийского автономного округа.

Как показывает пример ассоциации «Спасение Югры», первыми субъектами национально-культурного самоопределения в Ханты-Мансийском автономном округе стали титульные этносы, которые располагали при этом и национально-территориальной автономией¹. Таким образом, национально-территориальная автономия априори не исключает национально-культурную автономию, а может выступать предпосылкой последней. Титульные этносы открыто использовали административный ресурс для развития национально-культурной автономии на базе национально-территориальной. В то же время это означает недостаточность (по-видимому, в определенных условиях) национально-территориальной автономии для полноценной жизни этноса и необходимость еще и национально-культурного самоопределения. Отсюда вытекает принцип дополнительности национально-территориального и национально-культурного самоопределения как двух способов решения национального вопроса, находящихся в отношении диалектически противоречивого единства.

Наглядным примером этой диалектики является пример с созданием в 1992 г. конгресса народа манси. Собиравшийся как Конгресс культуры народа манси, он реорганизовался в учредительный конгресс народа манси и декларировал создание Мансийского автономного округа, объединяющего города Нягань и Урай, Березовский, Кондинский, Октябрьский и Советский районы «бывшего» Ханты-Мансийского автономного округа. Линия на национально-культурное самоопределение манси в данном случае стала посредствующим звеном для провозглашения национально-территориальной автономии.

На процесс территориализации национально-культурных автономий, начинающийся уже на стадии образования национально-культурных объединений, обращает внимание Я.С. Черняк, отмечая: «...Каждая этнонациональная группа стремится обрести собственные пространственные формы, свою “национальную территорию”, в виде национально-культурного объединения, клуба, общества, базирующегося на определенном социально-культурном объекте

¹ См.: *Хабриева Т.Я.* Национально-культурная автономия: современные проблемы правового регулирования // Журнал российского права. — 2002. — № 2. — С. 13.

и представляющего ей возможность для регулярных внутриобщинных контактов, культивирования родного языка, проведения досуга в замкнутых национальных рамках»¹.

Поскольку национально-культурные автономии в определенной степени территориальны, то они не могут быть охарактеризованы как национально-персональные автономии на основании противопоставления территории и личности. Проблема личности вообще не затрагивается в федеральном законе «О национально-культурной автономии». Как отмечает Т.Я. Хабриева, закон упустил множество аспектов проблемы субъекта национально-культурной автономии, ограничившись только указанием на то, что это объединение граждан. Поэтому стала возможной множественная этническая самоидентификация и одновременное членство гражданина в нескольких национально-культурных автономиях². Многомерность этнической идентичности может породить такой эффект, когда суммарная численность членов автономий будет многократно превышать общую численность граждан. Объективно возникнет конкуренция национально-культурных автономий за граждан и юридическую идентификацию их национальной принадлежности.

По общему правилу, членами национально-культурной автономии должны быть носители национальной культуры, независимо от юридически закрепленной национальной принадлежности личности. На этом основании, на наш взгляд, рассматриваемый тип автономии следует считать именно национально-культурной, а не национально-персональной.

Самоопределение личности может иметь разные исходы. Поэтому процесс самоопределения всегда был объектом социального управления. По отношению к национальному самоопределению личности роль государства и его национальной политики была решающей. Паспортная система и переписи способствовали формированию национального самосознания. Так, Д.Дж. Андерсон, изучив факторы формирования национальной идентичности таймырских эвенков и долган, пришел к выводу о том, что национальная самоидентификация в данном случае является продуктом жесткого

¹ См.: Черняк Л.С. Этнос и конфессии в социокультурном пространстве северного города. — М., 1999. — С. 104.

² См.: Хабриева Т.Я. Национально-культурная автономия... — С. 13.

администрирования. Он отмечает: «Советское государство навязало понятие национальности людям, которые впоследствии раздули его, пытаясь улучшить тем самым свое положение в условиях развала государственной распределительной системы»¹. Проявляющаяся активность людей в установлении истинной, подлинной национальности демонстрирует то, что национальное самоопределение личности является не только объектом внешнего управления, но и актом самоуправления личности.

Суть национально-персональной автономии состоит не только в национальном самоопределении личности, но и в управлении ею процессом собственного национального самоопределения. Национально-персональная автономия обычно декларируется в форме признания свободы отнесения себя к этнической общности. Так, например, документ Копенгагенского совещания конференции по человеческому измерению ОБСЕ провозглашает: «Принадлежность лица к национальному меньшинству является предметом его личного выбора, и никакие неблагоприятные последствия не могут возникать из осуществления такого выбора»². Федеральный закон Австрийской Республики «О правовом положении национальных меньшинств» к этой норме добавляет: «Никто не обязан доказывать свою принадлежность к какому-либо национальному меньшинству»³.

Поскольку во многих случаях этническая идентичность является общественно значимой, то предусматриваются юридические процедуры идентификации. Саами, например, заботящиеся о привилегиях своего народа, установили, что саами считается тот, «кто научился пользоваться саамским языком как первым рабочим языком или мать, отец, бабушка или дедушка которого пользовались саамским языком как своим первым языком; кто считает себя саами и кто полностью одобряет саамский уклад общественной жизни после того, как саамский представительный орган признает его саами; у которого по крайней мере один из родителей признан саами в соответствии

¹ Андерсон Д.Дж. Факторы формирования национальной идентичности таймырских эвенков и долган // Этносоциальные процессы в Сибири: Тематический сборник. — Новосибирск, 2001. — Вып. 4. — С. 40.

² Национальные отношения. Отечественные и международные правовые документы. — М., 1998. — С. 216.

³ Статус малочисленных народов России (правовые акты и документы). — М., 1994. — С. 404.

с упомянутыми правилами»¹. Идентифицированные таким образом саами регистрируются в саамских регистрационных книгах.

Пример саами показывает, что национально-персональную автономию не следует сводить к индивидуальному выбору этнической принадлежности. Данная форма автономии — коллективный процесс национального самоопределения, в котором устанавливается этническая принадлежность как индивида, так и коллектива. Взаимообусловленность этнического самоопределения индивида и коллектива позволяет утверждать, что национально-персональная автономия есть форма национального самоопределения личности, которая включает самоопределение индивида и коллектива. Следовательно, национально-персональную автономию нельзя сводить к самоопределению индивида. Это самоопределение личности, а не отдельного человека.

Из общей теории права известно, что личность есть свободное существо, носитель прав и обязанностей. Личность как субъект права имеет две стороны: физическое лицо и юридическое лицо. Физические лица обычно трактуются как индивиды, а юридические лица — как союзы физических лиц, коллективные личности. Примером юридического лица является любая организация, например государство. Государство состоит из трех основных элементов — народа, власти, территории. Пример государства как юридического лица показывает, что, во-первых, личность может достигать масштаба народа, во-вторых, личность существует не только в людях, но и в территории; в-третьих, личность должна обладать властью (суверенитетом, независимостью, автономией).

В юридическом (но не психологическом) понимании личности национально-персональная автономия оказывается автономией национальной общности как личности в связи с определенной территориализацией. Национальное самоопределение личности происходит лишь в том случае, если национальная общность самоопределяется как личность. Эти два процесса взаимообусловлены. Поэтому вопрос о национальном самоопределении личности разрешим во взаимосвязи с конституированием национальной общности как суверенной личности. Если личность национальной общности не сформиро-

¹ *Политическая программа народа саами // Статус малочисленных народов России (правовые акты и документы).* — М., 1994. — С. 98.

вана, то этническая идентификация физических лиц затруднена. Вследствие метисации этническая идентичность даже одного лица становится множественной и потому виртуальной. Актуализируется та идентичность, которая в конкретных условиях окружающей среды выступает системообразующей, сохраняющей личность как целое.

Концепт национально-персональной автономии фиксирует виртуальность идентичности в том смысле, что не исключает многонациональности и интернациональности персональной автономии. Последняя может существовать как в однациональной, так и в многонациональной форме. Многонациональный характер отдельных национально-персональных автономий формирует особый тип внутренних противоречий. Они разрешаются доминированием ведущего в данных условиях типа национального самоопределения личности. Доминирующая личность получает общественное признание и юридическое закрепление.

Задача формирования этнической общности как единой личности осознается как наиболее сложная в современном развитии многих народов, в частности, ханты и манси. Так, вспоминая I учредительный съезд ассоциации «Спасение Югры», Е.Д. Айпин пишет: «На извечный вопрос великого Шекспира “Быть или не быть?” сегодня мы можем ответить однозначно: быть. Мы, остяки и вогулы, то есть ханты и манси, живы... Но вопрос теперь ставится в иной ипостаси: как быть? каким образом быть?»¹.

Каким же способом быть? В обсуждаемой проблеме самым непроработанным вопросом Е.Д. Айпин считает вопрос о статусе юридического лица ханты и манси. По его мнению, данные народы, имея юридическое лицо — ассоциацию «Спасение Югры», не могут распоряжаться ни финансовыми ресурсами государства, ни ресурсами недр. Для решения этой задачи он предлагает придать ассоциации статус общественно-государственной организации с финансированием отдельной строкой из окружного бюджета, а также сформировать при участии правительства округа экономическую базу из общин, национальных предприятий, ассоциаций. Ассоциа-

¹ Айпин Е.Д. О триединой задаче сохранения ханты и манси в условиях интенсивного освоения нефтегазовых месторождений в Югорском крае России // Коренные народы. Нефть. Закон. Сб. матер. международной конф. (23–25 марта 1998 г., г. Ханты-Мансийск). — М., 2001. — С. 143.

ция должна выступать на паритетных началах с нефтяными компаниями и правительством округа¹.

Итак, в лице Е.Д. Айпина «Спасение Югры» претендует на полугосударственный статус. Ассоциация требует бюджетного финансирования отдельной строкой, а также государственных усилий по созданию для нее экономической базы. В то же время она противопоставляет себя государству и нефтяным корпорациям как равноправный партнер. Как представляется, в данном случае Е.Д. Айпин смешивает два разных вопроса: с одной стороны, вопрос о юридической личности ханты и манси, с другой — вопрос о судьбе юридической личности ассоциации «Спасение Югры». Он так и говорит: «“Спасение Югры”, или ханты и манси»². В настоящее время едва ли можно считать совпадающими эти личности.

Деятельность ассоциации «Спасение Югры», безусловно, сыграла большую роль в становлении национально-персональной автономии коренных малочисленных народов Севера. Возникновение данной ассоциации свидетельствует об активизации аборигенного населения и его способности к самоорганизации. Но национальное движение обских угров находится в самом начале, о чем свидетельствуют многие факты.

В частности, активно разворачивается процесс национальной самоидентификации потомков аборигенов. «Так как дети, появившиеся на свет в этнически смешанных семьях, уже определились в своей принадлежности к коренной национальности, основными претендентами на смену национальности являются лица, чьи дедушка или бабушка являлись по паспорту манси или ханты, — пишет В.Г. Логинов. — При этом они проходят сложную юридическую процедуру — на первом этапе необходимо изменить национальность своих родителей, которые считали себя русскими или представителями другой некоренной национальности, и только затем они могут получить статус ханты или манси»³. Самоопределение, таким образом, приобретает ретроспективный характер и вовлекает

¹ Айпин Е.Д. О триединой задаче сохранения ханты и манси... — С. 145.

² Айпин Е.Д. О триединой задаче сохранения ханты и манси... — С. 145.

³ Логинов В.Г. Социально-демографические процессы в среде малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа // Этносоциальные процессы в Сибири: Тематический сборник. — Новосибирск, 2003. — Вып. 5. — С. 54.

лиц, чья потенциальная национальная идентичность (одна из многих, составляющих его интернациональную личность) может быть формально актуализирована.

Известно, что по мере уменьшения численности чистокровных коренных жителей значительно возрастает число тех, кто ощущает себя аборигеном. Материалы по современной Тасмании демонстрируют бурный рост этнического самосознания метисов в четвертом поколении при отсутствии чистокровных коренных жителей. Метисованные потомки тасманийцев, насчитывавшие в 80-е годы XX века 4 тыс. чел., сейчас развернули кампанию по этнической мобилизации, выдвинув требования по официальному признанию себя этническим меньшинством и передаче аборигенам права собственности на коренные земли или выплаты компенсации за них¹.

Описываемое явление И.М. Меликсетова определяет как *стимулированную этничность* и прогнозирует приостановку процессов растворения малочисленных народов в окружающих этнокультурных массивах. Общемировые процессы демократизации и локальные образовательные революции придадут, на ее взгляд, дополнительный импульс борьбе коренного населения и на других территориях².

Данный прогноз в определенной степени подтверждается. Так, первым, основным и непреложным требованием селькупов Томской области является возврат земли. Каждый селькуп хочет получить ту землю, которой владели его предки. Для селькупа, как подчеркивает Г.И. Пелих, его семейный участок — не просто земля. Это его покойные родственники, члены его рода как единого организма, единой коллективной личности. И без членов этносоциального организма ныне живущие члены недееспособны. «Верните нам нашу землю! Без нашей земли мы не народ!», — просят и требуют селькупы³.

По отношению к национальным движениям коренных малочисленных народов Севера отмечается факт, что активистами этих движений являются главным образом метисы, имеющие высшее обра-

¹ См.: Роуз Ф., Шенс Б. Потомки аборигенного населения Тасмании (Социально-экономический статус) // Расы и народы. — М., 1987. — Вып. 17. — С. 81.

² См.: Меликсетова И.М. Родо-племенные общества в современном мире и квази-этнические конфликты // Межэтнические конфликты в странах зарубежного Востока. — М., 1981. — Гл. VII. — С. 208.

³ См.: Пелих Г.И. Селькупы: в сибирской тайге умирает народ // Народы Сибири: Права и возможности. Новосибирск, 1997. — С. 125–126.

зование и проживающие в больших городах. В современных условиях метисы в большей степени идентифицируют себя с народами Севера, что находит выражение в их политической позиции. Так, среди обских угров метисы в 5 раз чаще предпочитают видеть в органах власти представителей северных этносов, нежели русских¹. Метисация — процесс двусторонний. И как себя юридически идентифицируют, скажем, «русские ханты» — вопрос открытый.

Формирование зачатков национально-персональной автономии в полноценную национально-персональную автономию — единственная, на наш взгляд, альтернатива не просто культурной ассимиляции и вымиранию этноса как целого, но и вырождению и деградации новых, метисированных и русифицированных аборигенов. Несмотря на то, что метисация содействует демографическому воспроизводству и социальному продвижению коренных народов, этническая идентичность ставит известные границы и пределы, превращающие национально-персональное самоопределение в объективную неизбежность.

Достаточно указать на два общепризнанных фактора: во-первых, на специфику метаболизма алкоголя у коренных северян и другие особенности генотипа; во-вторых, установленное у циркумполярных монголоидов функциональное доминирование правого полушария головного мозга. Эти особенности так или иначе придется учитывать даже отдаленным потомкам ханты и манси для успешной реализации личных жизненных стратегий. Индивидуальная национально-персональная автономия является условием выживания потомков, как бы ни складывалась этнокультурная ситуация в будущем.

Социальным механизмом становления тотальной национально-персональной автономии является физическое наполнение абстрактной юридической личности ханты и манси, которая представлена в титуле Ханты-Мансийского автономного округа. Титул (наименование) является важнейшим и достаточным элементом существования личности, даже существования вырожденного и абстрактного или эфемерного, но обладающего потенциальной

¹ См.: *Мархинин В.В., Удалова И.В.* Межэтнические браки: состояние, динамика, проблемные ситуации (По материалам социологической экспедиции в национально-смешанные поселения Ханты-Мансийского, Октябрьского и Березовского районов Ханты-Мансийского автономного округа). — Новосибирск, 1997. — С. 30.

возможностью материализоваться и получить физическое воплощение. Для этого необходимо наполнить абстрактную юридическую личность ханты и манси юридически идентифицированными конкретными физическими лицами. Это завершит переход от ядерной, базирующейся на родовых угодьях, национально-персональной автономии к тотальной национально-персональной автономии, интегрирующей в свою структуру территориальную автономию и разнообразные национально-культурные учреждения и организации коренного населения округа.

§ 4. Ленинская национальная политика в отношении «малых» народов Севера

Рассматривая национальный вопрос, В.И. Ленин, как и во всех других случаях, требовал перехода от абстрактного рассмотрения проблемы к конкретному ее анализу. «Безусловным требованием марксистской теории при разборе какого бы то ни было социального вопроса является постановка его в *определенные* исторические рамки, а затем, если речь идет об одной стране (например, о национальной программе для данной страны), учет конкретных особенностей, отличающих эту страну от других в пределах одной и той же исторической эпохи»¹. Применительно к национальному вопросу «это безусловное требование марксизма» означает, по В.И. Ленину, во-первых, необходимость строго разделять различные исторические эпохи, и, во-вторых, учет конкретно-государственных условий.

В своих «Последних письмах и статьях», рассматривая вопрос об «автономизации», В.И. Ленин проводит важное, на его взгляд, различие между «большими» и «малыми» нациями. Так, он, в частности, пишет: «Необходимо отличать национализм нации угнетающей и национализм нации угнетенной, национализм большой нации и национализм нации маленькой. По отношению ко второму национализму почти всегда в исторической практике мы, националы большой нации, оказываемся виноватыми в бесконечном количестве насилия, и даже больше того — незаметно для себя совершаем бесконечное количество насилий и оскорблений... Поэтому интернационализм со

¹ Ленин В.И. О праве наций на самоопределение // Ленин В.И. Полн. собр. соч. — Т. 25. — С. 263–264.

стороны угнетающей или так называемой “великой” нации ... должен состоять не только в соблюдении формального равенства наций, но и в таком неравенстве, которое возмещало бы со стороны нации угнетающей, нации большой, то неравенство, которое складывается в жизни фактически ... Для пролетария не только важно, но и существенно необходимо обеспечить его максимумом доверия в пролетарской классовой борьбе со стороны инородцев. Что нужно для этого? Для этого нужно не только формальное равенство. Для этого нужно возместить так или иначе своим обращением или своими уступками по отношению к инородцу то недоверие, ту подозрительность, те обиды, которые в историческом прошлом нанесены ему правительством “великодержавной” нации»¹.

Проведенное В.И. Лениным количественное различие между «большими» и «малыми» нациями оказывается, таким образом, и качественным различием, из чего вытекает необходимость по-разному выстраивать политику в отношении разных наций. Различая «великие» нации и «малые» нации, В.И. Ленин уточнял, что великая нация должна допускать свободу отделения для остальных наций, а самоопределение малых наций должно состоять в свободе государственного присоединения к великой. Поэтому логика самоопределения нации необходимо включает не только ее отделение, но и присоединение².

Приемлемой формой такого присоединения для «малых» народов В.И. Ленин считал национальную автономию. «Почему не может быть автономных национальных округов с населением не только в 1/2 миллиона, но даже и в 50 000 жителей, — писал он, — почему подобные округа не могут соединяться самым разнообразным образом с соседними округами разных размеров в единый автономный “край”, если это удобно, если это нужно для экономического оборота...»³.

Единый национальный состав населения В.И. Ленин считал не единственным, но существенным фактором обеспечения свободно-

¹ См.: Ленин В.И. К вопросу о национальностях или об «автономизации» // Ленин В.И. Полн. собр. соч. — Т. 45. — С. 358–359.

² Заметим, что обсуждая особенности национального вопроса в России, В.И. Ленин отождествляет «нации» и «народности». См.: Ленин В.И. О праве наций на самоопределение. — С. 271.

³ Ленин В.И. Критические заметки по национальному вопросу // Ленин В.И. Полн. собр. соч. — Т. 24. — С. 148.

го и широкого торгового оборота. «Несомненно, наконец, что для устранения всякого национального гнета крайне важно создать автономные округа, хотя бы самой небольшой величины, с цельным, единым, национальным составом, причем к этим округам могли бы “тяготеть” и вступать с ними в сношения и свободные союзы всякого рода, члены данной национальности, рассеянные по разным концам страны или даже земного шара. Все это бесспорно, все это можно оспаривать только с заскорузло-бюрократической точки зрения»¹, — писал он. Местное население, как полагает, В.И. Ленин должно вполне точно учесть специфику конкретных условий, а на основании такого учета центральный парламент государства будет определять границы автономных областей².

Ленинская программа решения национального вопроса была реализована в 1930-х гг. при проведении национального районирования Советского Севера, включившего образование национальных округов, районов и советов³. Раскрывая природу национальных округов, А.В. Радвогин пишет: «Национальные округа представляют собой специфическую форму государственного объединения малых народов, преимущественно Крайнего Севера Российской Федерации»⁴.

Образование национальных округов, как подчеркивает А.В. Радвогин, стало, с одной стороны, фактором национального строительства, так как кадровый аппарат органов власти и управления, юстиции и школы включил представителей местных национальностей. С другой стороны, войдя на правах национально-государственных образований в Российскую федерацию, национальные округа стали конкретной формой объединения малочисленных народов Севера с Центральной Россией, что ускорило их хозяйственное и культурное развитие.

В настоящее время и на зарубежном Севере расширяется практика образования национально-территориальных автономий аборигенных народов. Выгоды для коренных жителей от создания таких

¹ Ленин В.И. Критические заметки по национальному вопросу. — С. 148–149.

² См.: Ленин В.И. Критические заметки по национальному вопросу. — С. 149.

³ Подробнее см.: Клещенко И.П. Исторический опыт КПСС по осуществлению ленинской национальной политики среди малых народов Севера. — М., 1972.

⁴ Радвогин А.В. Национальный округ — субъект советской автономии // <http://law.edu.ru/script/cntsourc.asp?cntID=10001>.

автономий очевидны. Территориальные корпорации аборигенов получают в собственность землю, компенсационные деньги, разнообразные и высокие по качеству новые муниципальные службы, рабочие места и доходы¹.

В литературе встречаются и отрицательные оценки опыта национально-территориальной автономии малочисленных народов Севера. Так, например, М.Н. Борисов убежден, что создание национально-государственных образований не дало ничего существенного малочисленным этносам². Тем не менее, организации коренных народов не призывают к упразднению автономных образований. А постоянно выдвигаемое требование признания права коренных народов на самоопределение лишь в редчайших случаях конкретизируется до требования предоставления политической независимости³.

Показательно, что «Декларация свободного развития народов Севера» в ст. 1 заявляет: «Коренные народы в соответствии с международным правом имеют право на самоопределение. В силу этого права они свободно определяют свои взаимоотношения с государством, которое сложилось на их территориях, свободно осуществляют свое экономическое, социальное, культурное и духовное развитие, а также свободно выбирают формы управления в соответствии с историческими традициями»⁴. Далее Декларация провозглашает серию конкретных прав, специально обязывая государство (в статьях 8–13, 18–20) обеспечить их реализацию соответствующими ресурсами.

Более противоречивой является оценка практики так называемой «позитивной дискриминации», т. е. формального неравенства, компенсирующего фактическое неравенство «больших» и «малых» народов. По оценке В. Малахова, «позитивная дискриминация» не смогла интегрировать меньшинства в общегосударственный коллектив, но отказ от нее стал невозможным. «Представители меньшинств, для которых позитивная дискриминация означала ощутимые преимущества на рынке труда и образования, категорически воспротивились свертыва-

¹ См.: Максимов А.А. Права коренных народов Севера... — С. 34–35.

² См.: Борисов М.Н. Малочисленные этносы Севера: вчера, сегодня, завтра (социологические очерки). — Рыбинск, 1995. — С. 101.

³ См.: Коренное население: Глобальное стремление к справедливости. Доклад для Независимой комиссии по международным гуманитарным вопросам. — М., 1990. — С. 70.

⁴ Статус малочисленных народов России (правовые акты и документы). — М., 1994. — С. 105.

нию этой практики, — констатирует он. — В итоге сложилась малоутешительная ситуация: сегрегация общества по этнорасовому признаку не только не была преодолена, но и стала добровольной»¹. Таким образом, как бы ни оценивалась практика правового неравенства представителей малочисленных народов с точки зрения ближайших и отдаленных социальных последствий, сами коренные народы не склонны добровольно от нее отказываться.

§ 5. Диалектика как учение о развитии и перспектива устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера

Концепция устойчивого развития первоначально была разработана под руководством Л.Р. Брауна исследователями Института всемирных наблюдений (г. Вашингтон). Институт, основанный в 1975 году, получил широкую известность в 80-х годах публикацией тематических ежегодников «Состояние мира»². Предложенный подход был положен в основу доклада Международной комиссии по окружающей среде и развитию «Наше общее будущее»³ (1987 г.). По итогам работы комиссии 11 декабря 1987 года Генеральная Ассамблея ООН приняла резолюцию «Экологическая перспектива до 2000 года и далее», согласно которой устойчивое развитие должно стать руководящим принципом деятельности ООН, правительств и частных учреждений, организаций и предприятий.

Л.Р. Браун сделал вывод о том, что критический порог устойчивости общества уже превзойден, так как человечество потребляет значительно больше ресурсов, чем допускают законы стабильного функционирования экосистем. Концепция устойчивого развития сместила глобальный анализ в сторону комплекса экологических проблем. В рамках особого внимания к слаборазвитым странам, характерного для концепции устойчивого развития, в качестве основ-

¹ Малахов В. Зачем России мультикультурализм? // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. — М., 2002. — С. 53.

² См.: Мир 80-х годов. — М., 1989; XX век: последние десять лет. 1990–1991. — М., 1992.

³ См.: Наше общее будущее. Доклад международной комиссии по окружающей среде и развитию. — М., 1989.

ного противоречия глобальной системы выделяется противоречие между Севером и Югом.

Данная позиция отстаивалась европейской социал-демократией, в частности «Независимой комиссией по проблемам международного развития», возглавляемой в свое время канцлером ФРГ В. Брандтом. В 80-е годы под председательством лидеров социал-демократических партий и премьер-министров правительств скандинавских стран были образованы «Независимая комиссия по вопросам разоружения и безопасности» (председатель У. Пальме) и «Международная комиссия по окружающей среде и развитию» (председатель Г.Х. Брундтланд). В 1989 году в новой программе Социнтерна были указаны следующие ценности демократического социализма: свобода, социальная справедливость, солидарность, обеспечение мира, защита окружающей среды, развитие «Юга»¹. Разработанная комиссией Г.Х. Брундтланд и принятая ООН концепция устойчивого развития представляет собой синтез ценностных ориентаций европейских социал-демократов и научно-исследовательских разработок Института Л. Брауна. Цель выдвинутой программы устойчивого развития — поиск нового пути, который обеспечил бы прогресс человечества не в нескольких местах и на протяжении нескольких лет, а на всей планете и в длительной перспективе.

Теоретическая конструкция концепции устойчивого развития многим представляется противоречивой, прежде всего, из-за выводов, вытекающих из признания факта выхода общества за критический порог устойчивости. Вследствие этого неизбежным представляется серия глобальных катастроф. На этом основании, например, академиком Н.Н. Моисеевым концепция устойчивого развития рассматривается как одно из опаснейших заблуждений современности, так как «человечеству еще придется пройти долгий и тернистый путь, наполненный трагедиями планетарного масштаба». По его мнению, ситуация в мире гораздо серьезнее и «разговоры об устойчивом развитии напоминают поведение страуса, прячущего голову в песок»². Несмотря на подобные оценки, концепция устойчивого развития человечества сегодня

¹ См.: *Один мир для всех*. — М., 1990; *Вебер А. Идея нового мирового порядка и социалистическая мысль // Свободная мысль*. — 1993. — № 2.

² *Моисеев Н.Н. Цивилизация на переломе. Пути России*. — М., 1996. — С. 61.

стала той общей основой, на которой происходит плодотворный международный диалог, нацеленный на поиск мировым сообществом способов решения глобальных проблем современности.

Сама идея устойчивого развития интерпретируется по-разному. При ее обсуждении на Сибирской конференции «Закономерности социального развития: ориентиры и критерии моделей будущего» (Новосибирск, 1994 г.) обнаружилось существенное «разномыслие»¹. Существование концепции устойчивого развития либо утверждается, либо отрицается. Идея устойчивости рассматривается либо как феномен обыденного сознания, либо как научная идея. Современное развитие человечества признается либо кризисным, либо устойчивым.

В то же время на конференции проявлено и определенное единодушие. Его можно зафиксировать по следующим позициям. Во-первых, признается наличие локальной устойчивости отдельных цивилизаций, по крайней мере, применительно к недавнему прошлому. Во-вторых, локальная практика устойчивого развития воспринимается как положительная ценность. В-третьих, положительная оценка устойчивости трансформируется в регулятивную идею — эпицентр научно-практической деятельности человечества. В-четвертых, все убеждены, что реализация стратегий устойчивого развития при современном уровне их научной проработки неизбежно вызовет глобальную катастрофу. В-пятых, поскольку участие или неучастие современной науки в глобальном управлении в равной степени не способно предотвратить глобальную катастрофу, то осознается необходимость смены современной парадигмы.

Существующее в настоящее время эмпирическое и теоретическое обоснование концепции устойчивого развития пока явно недостаточно. Интерпретация философского содержания концепции устойчивого развития также является предметом дискуссий. Представляет интерес точка зрения А.П. Гудымы, рассматривающей концепцию устойчивого развития в качестве конкретной формы социальной диалектики, используемой для практического разрешения назревших в мировом сообществе

¹ См.: *Закономерности социального развития: ориентиры и критерии моделей будущего*. — Новосибирск, 1994. — Ч. 1–2.

проблем¹. Как полагает автор, концепция устойчивого развития человечества в теоретическом плане привлекательна тем, что она диалектически преодолевает противоречие устойчивости и изменчивости в процессе развития.

Концепция устойчивого развития, по мнению А.П. Гудымы, является наиболее предпочтительной на настоящий момент социально-философской базой для оценки исторической ситуации у малочисленных народов Российского Севера и перспектив их дальнейшего существования². Комплекс объективных предпосылок, составляющих социокультурную основу устойчивого развития малочисленных народов, на ее взгляд, включает: относительно компактное проживание, сохранение очагов традиционного образа жизни, многообразие этнических субкультур, интенсивные межкультурные взаимодействия, поддержку мирового сообщества, богатые природные ресурсы на территории проживания³.

В «Декларации Рио-де-Жанейро по окружающей среде и развитию» формулируется ряд принципов в отношении коренных народов. Принцип 22 утверждает: «Коренное население и его общины, а также другие общины призваны играть жизненно важную роль в рациональном использовании и улучшении окружающей среды с учетом их знаний и традиционной практики. Государства должны признавать и должным образом поддерживать их самобытность, культуру и интересы и обеспечивать их эффективное участие в достижении устойчивого развития»⁴.

Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ стала активно поддерживать реализацию концепции устойчивого развития с 2000 года, когда подготовленный ею раздел, касающийся данной группы народов, был включен в национальный доклад России по устойчивому развитию от российских неправительственных организаций. При подготовке разде-

¹ См.: Гудыма А.П. Развитие коренных малочисленных народов Севера: основания социально-философского анализа. Автореф. дис. ...д. филос. н. — Новосибирск, 2005. — С. 11.

² См.: Гудыма А.П. Социально-философские основы стратегии устойчивого развития малочисленных народов Севера. — Екатеринбург, 2000; Гудыма А.П. Основы устойчивого развития малочисленных народов Севера (социально-философский аспект: общее и особенное). — Тюмень, 2000.

³ См.: Гудыма А.П. Развитие коренных малочисленных народов Севера... — С. 12.

⁴ Статус малочисленных народов России: Правовые акты. — М., 1999. — С. 74–75.

ла Ассоциация перешла от обсуждения проблем к постановке задач устойчивого развития. Авторы Национального доклада «Коренные народы — взгляд в будущее» отмечают: «Между тем, коренные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока оказались заметной силой в России: в борьбе за сохранение земель, имеющих глобальное значение, они отстаивают интересы будущих поколений всего мирового сообщества, и на деле проводят в жизнь принципы Повестки XXI века и Концепции перехода РФ к устойчивому развитию»¹.

Таким образом, устойчивое развитие представляется той перспективой, которая позитивно воспринимается представителями коренного населения Севера, хотя задачи ее практической реализации довольно далеки от решения².

В рамках дальнейшей научно-практической проработки вопросов устойчивого развития представляет интерес адресованное Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ предложение инициировать разработку этноориентированных целевых комплексных Программ устойчивого развития данных народов³.

§ 6. К субъектно-ориентированному подходу в разработке целевых программ развития коренных малочисленных народов Севера

В последнее время все чаще ставится вопрос о субъектности коренных народов, об инициировании их собственной активности по обеспечению не только выживания, но и того качества жизни, на которое они притязают. В таком контексте рассматривалась проблема

¹ *Коренные народы — взгляд в будущее*. Национальный доклад, утвержденный на международной конференции «Коренные народы в гражданском обществе России» (31 марта — 2 апреля 2003 г., г. Москва) // http://www.raipon.net/russian_site/raipon/reports/report_from_gorbachev_meeting_2003.html.

² См.: *Современное положение и перспективы устойчивого развития народов Севера и Сибири*: Аналитический доклад. — Новосибирск, 2003. См. также: *Устойчивое развитие коренных малочисленных народов Севера в области традиционного природопользования*: Сб. нормативн. правовых актов. — Хабаровск, 2002.

³ См.: *Резолюция международной научно-практической конференции «Образование и устойчивое развитие коренных народов Сибири»* (28 апреля 2005 года, г. Новосибирск) // *Образование и устойчивое развитие коренных народов Сибири*: Материалы международной научно-практической конференции (Новосибирск, 26–28 апреля 2005 г.). — Новосибирск, 2005. — С. 737.

новосибирскими этносоциологами и их коллегами из других регионов Сибири и Дальнего Востока в 1980-е гг. при подготовки Концепции социального и экономического развития народов Севера на перспективу¹. В достаточно развернутой и жесткой форме данный подход к развитию народов, ведущих традиционный образ жизни, был изложен А.И. Сухаревым². Он сформулировал пять, на его взгляд, наиболее важных условий сохранения и реализации этнокультурного потенциала коренных народов.

Во-первых, сохранить и обеспечить развитие традиционной культуры может только сам народ — ее творец и носитель. В связи с этим «...самим этносам, особенно их интеллигенции, необходимо освободиться от стереотипа обвинителя за издержки в развитии их культуры и взять на себя всю полноту исторической ответственности за собственный культурный прогресс, в том числе за сохранение и развитие их традиционной культуры»³.

Во-вторых, ценности традиционной этнокультуры должны становиться основой достижений профессиональной национальной культуры, сопоставимых по своему уровню с достижениями других народов.

В-третьих, новые поколения национальной интеллигенции должны быть подготовлены для профессионального освоения всех видов традиционной культуры своих народов.

В-четвертых, актуальным является сохранение и развитие родного языка, прежде всего литературного.

В-пятых, необходимо создание этнически ориентированной среды обитания народов.

Таким образом, формулируемая А.И. Сухаревым методология ориентирует на актуализацию субъектного потенциала, фронтальную реализацию тех возможностей развития коренных народов, которые придадут новый импульс и развитию мирового сообщества в целом. В результате этого коренные народы не только будут выступать пассивной, страдающей стороной в экспансии, осущест-

¹ См.: *Концепция социального и экономического развития народностей Севера на период до 2010 г.* — Новосибирск, 1989.

² См.: *Сухарев А.И.* Методология сохранения традиционных этнокультур // *Фольклор и современная культура финно-угров: Мат. научн. симпозиума.* (Саранск, 17–18 июня 1992 г.). — Саранск, 1993.

³ *Сухарев А.И.* Методология сохранения традиционных этнокультур. — С. 10.

ваемой мировыми цивилизациями, но смогут активно участвовать в определении собственной судьбы со всей полнотой исторической ответственности.

Принципиальное значение предлагаемых ныне изменений в жизни народов Севера видится в том, что из объекта управления они должны превратиться в субъект управления своей жизнью, своим будущим¹. Как уже отмечалось, подобную установку на необходимость самим народам руководить процессом собственного выживания отстаивает Е.А. Немысова, которая среди прочего подчеркивает, что существующие законы, концепции и программы, касающиеся коренных народов Севера, выражают взгляд извне, а не изнутри. Она иллюстрирует подобный подход на примере нефтяников, которые искренне стремятся помочь — построить дороги, дома, создать прекрасные бытовые условия. «Да никто не против помощи, но надо понимать, — говорит она, — что замена стойбищного образа жизни жизнью в благоустроенном поселке для аборигена равносильна самоутрате»².

Действительно какими бы проработанными ни были программы (а также законы и концепции), направленные на защиту, поддержку коренных народов и содействие их развитию, их довольно трудно интерпретировать как программы развития именно данных народов. Рассмотрим в качестве примера реализовывавшуюся в Сахалинской области областную целевую программу «Экономическое и социальное развитие коренных малочисленных народов Севера на 2001–2004 годы», приведя перечень мероприятий, составляющих основное содержание данной программы. Этот перечень весьма объемный, но имеет смысл привести его здесь полностью, поскольку он является достаточно характерным и почти исчерпывающим для подобного рода программ.

Итак, программой предусмотрены следующие мероприятия:

- дотация на котловое питание пастухам-оленоводам;
- обеспечение оборудованием, препаратами, транспортом зооветеринарной службы;

¹ См.: *Борисов М.Н.* Малочисленные этносы Севера: вчера, сегодня, завтра: Социологические очерки. — Рыбинск, 1995. — С. 104.

² *Немысова Е.А.* В тени забытых предков // Сургутская трибуна. — 1999. — 28 апр.

- приобретение двух маломерных рыболовных судов, пяти моторов, 20 лодочных моторов, сетеснастных материалов;
- приобретение для охотников-промысловиков ружей, боеприпасов, охотснаряжения;
- приобретение оборудования, инвентаря по обработке дерева, кожи, меха для мастерских и сувенирных цехов;
- организация и проведение выставок-продаж изделий народных художественных промыслов;
- установление квот рабочих мест для трудоустройства социально незащищенной категории граждан из числа народов Севера;
- оказание материальной поддержки безработным;
- создание комплексных факторий;
- организация пунктов по закупке продукции традиционных отраслей хозяйствования, переработке, заготовке, реализации продукции и товарообмену;
- открытие комплексного пункта бытовых услуг;
- оснащение фельдшерско-акушерских пунктов медицинским оборудованием;
- выделение ежегодных дотаций на бесплатное протезирование зубов;
- бесплатное медикаментозное лечение, обеспечение бесплатными антипаразитарными препаратами;
- оплата проезда лицам из числа народов Севера при выезде в областные, районные центры для прохождения медицинского обследования по направлению врача;
- обеспечение промысловых бригад медицинскими аптечками, проведение ежегодных медицинских осмотров;
- выдача бесплатных комплектов детского приданого на каждого новорожденного;
- материальная помощь студентам и учащимся;
- дотация на содержание и питание детей народов Севера в дошкольных и школьных учреждениях;
- создание лаборатории по этнообразованию;
- организация летнего отдыха, оздоровление детей и подростков из числа народов Севера в санаториях, на летних площадках, в трудовых лагерях, школе с традиционным образом жизни;

- создание и развитие нормативной правовой базы в сфере экономики и социальной защищенности, местного национального общинного самоуправления народов Севера;
- выделение бюджетных целевых мест для обучения национальных кадров в учебных заведениях;
- направление на обучение в медицинские учебные заведения выпускников образовательных школ из числа народов Севера;
- создание образовательного учреждения для обучения и воспитания детей народов Севера;
- организация преподавания на родных языках народов Севера в дошкольных и школьных учреждениях;
- создание национального учебного комплекса ясли–сад–школа нивхского племени кетнивгун;
- выделение средств на ремонт школ и дошкольных учреждений;
- целевые поставки мебели, технологического оборудования, видеоаппаратуры, оргтехники;
- проведение традиционных национальных праздников;
- пополнение книжных фондов школьных библиотек литературой на языках народов Севера;
- проведение семинаров, конференций, съезда народов Севера;
- проведение областных выставок изобразительного и декоративно-прикладного искусства народов Севера Сахалина, издание каталогов выставок;
- создание материальной базы и развитие этнокультурных центров народов Севера и национальных краеведческих музеев;
- участие национальных коллективов народов Севера в областных, зональных, республиканских конкурсах и фестивалях;
- приобретение музыкальных инструментов, материалов для национальных коллективов (камус, ткань, бисер, нитки и т. д.);
- издание книг, сборников, учебников и методических пособий на языках народов Севера;
- развитие материальной базы областной газеты на нивхском языке «Нивх диф»;
- проведение первенства Сахалинской области по северному многоборью;

- комплекс мероприятий по установлению границ и режима использования территорий традиционного природопользования;
- охрана оленьих пастбищ;
- экологический мониторинг почв, водоемов на территории оленьих пастбищ;
- обеспечение ветроустановками;
- приобретение дизель-генераторов (6 ед.), дотации на приобретение дизельного топлива для электростанций;
- приобретение моторных лодок (40 ед.), лодочных моторов (50 ед.), снегоходов «Буран» (30 ед.), вездеходов (2 ед.), грузовых автомобилей (4 ед.)¹.

Как видим, данная программа направлена почти исключительно на формирование объективных материальных условий, обеспечивающих жизнедеятельность коренных народов. Поэтому сложившаяся технология разработки и реализации целевых комплексных программ развития народов Севера, на наш взгляд, может быть определена как объектно-ориентированное программирование.

Программы, как известно, сначала писались в виде некоторой совокупности командных процедур — системы так называемых «неотложных мер»². Они содержали описание алгоритма деятельности как последовательности шагов, ведущих от варьируемых исходных предпосылок к искомому результату. (Типичными примерами здесь являются программы политических партий). В масштабных программах стали выделять обособленные части и оформлять их как подпрограммы. В технологии процедурного программирования большая программа представлялась совокупностью процедур-подпрограмм. Одна из подпрограмм являлась главной,

¹ См.: http://www.vff-s.narod.ru/sb/b630_1.html

² См., например: *О дополнительных мерах по развитию экономики и культуры в районах Крайнего Севера и приравненных к ним местностях*: Постановление Совета Министров СССР 25 декабря 1973 г. // Решения партии и правительства по хозяйственным вопросам (1973–1975 гг.). — М., 1976. — Т. 10; *О мерах по дальнейшему экономическому и социальному развитию районов проживания народов Севера*: Постановление Совета Министров РСФСР 20 мая 1980 г. // Собрание Постановлений правительства РСФСР. — М., 1980. — № 14. Позднее не раз обращалось внимание на то, что в этих постановлениях речь идет о развитии не коренных народов, а территорий их проживания. Такая позиция — одно из частных проявлений объектно-ориентированного подхода.

и с нее начиналось выполнение всей программы. Программа в целом и отдельные подпрограммы могли иметь сложную нелинейную структуру, предусматривающую разветвления и циклы в зависимости от успеха реализации ее отдельных составляющих. (Так, в партийной программе могли быть выделены программа-максимум и программа-минимум.)

Поскольку существование социального субъекта представляет собой длящийся, постоянно протекающий программируемый процесс, постольку реализация некоторой части подпрограмм может быть отложена на определенное будущее, а жизнедеятельность в текущей действительности, непрерывный процесс объективации субъекта требуют относительно автономного программного обеспечения повседневности. Решение данной задачи обеспечивает объектно-ориентированный подход, в рамках которого действительность рассматривается как совокупность взаимодействующих между собой объектов. Управление взаимодействиями осуществляется через изменения состояний объектов путем реализации конкретных проектов (пример — план ГОЭЛРО).

Объектно-ориентированный подход предполагает, что при разработке программы должны быть определены классы используемых в программе объектов и построены их описания, затем созданы экземпляры необходимых объектов и определено взаимодействие между ними. Некоторые параметры объекта могут быть локализованы внутри него и недоступны для прямого воздействия извне.

Объектно-ориентированное программирование базируется на объективации, т. е. связывании (или инкапсуляции) в объекте социокультурного кода программы, и обеспечивает скрытое ее действие. Создаваемые порождающие объекты (например, финансируемые по международным программам головные организации коренных народов) могут генерировать сеть производных объектов, наследующих ядерный социокультурный код. Таким образом, объектно-ориентированный подход обеспечивает скрытое управление объектами заинтересованности, экономит силы и средства, затрачивавшиеся ранее на преодоление противодействия со стороны объекта управления, незаметно стимулирует привлечение локальных ресурсов.

В связи с этим примечательны следующие особенности действующих программ развития коренных малочисленных народов.

Во-первых, практически все концепции и программы разработаны и приняты социальными субъектами, не относящимися к коренным народам (исключение составляет Политическая программа народа саами, принятая в 1989 г. Саамским советом Северных стран¹).

Во-вторых, в подавляющем большинстве программ коренные народы представлены как некий конгломерат, укрупненный однородный объект внешнего управляющего воздействия (исключение — языковые саамские программы, как, например, принятая в 2001 г. в Мурманской области долгосрочная региональная программа «Сохранение и развитие саамского языка, письменности и культуры»).

В-третьих, ориентация указанных концепций и программ либо на развитие, либо на помощь, поддержку и защиту отражает противодействие объективно складывающимся «пессимистическим» тенденциям в саморазвитии коренных народов и необходимость формирования внешнего источника и основания для их развития. Примечательна в этом отношении социально-просветительская программа национального действия «ПИНКС» («В помощь исчезающим народам Крайнего Севера»), которую осуществляла в 1997 г. в Красноярске Христианская миссия.

Анализ действующих программ развития коренных малочисленных народов позволяет понять, что указанные программы являются прежде всего программами деятельности субъектов программирования — правительств, корпораций, региональных общностей, а следовательно, программами развития в первую очередь этих субъектов, и лишь во вторую очередь — программами развития самих народов. Выделяемые (или не выделяемые по разным причинам) для малочисленных народов ресурсы планируются и создаются в ходе развития этих субъектов, а затем используются (или не используются) представителями коренных народов.

На наш взгляд, эффективность объектно-ориентированного подхода в программном обеспечении жизнедеятельности коренных малочисленных народов ограничена рядом факторов:

- неоднородностью группы коренных малочисленных народов;
- неравномерностью этносоциального развития этих народов;

¹ См.: Политическая программа народа саами // Статус малочисленных народов России: Правовые акты и документы. — М., 1994.

- внутренним социокультурным расколом, отходом от традиционного образа жизни значительной части представителей коренных народов и их ориентацией на европейский потребительский стандарт;
- хроническим абсолютным и относительным недофинансированием программ развития коренных народов как по показателям программ, так и в сравнении со все возрастающими потребностями коренных народов.

В этих условиях в дополнение к действующим программным комплексам целесообразны разработка и реализация субъектно-ориентированного подхода к развитию коренных народов — подхода, основанного на активизации их внутреннего потенциала. Только такой подход позволит малочисленным народам избежать опасности остаться музейными экспонатами в заповедниках информационного общества и доказать собственную историческую состоятельность.

§ 7. Основы сценарного анализа развития коренных малочисленных народов Севера

Сценарное видение истории народов органично для марксизма. В одной из ранних работ К. Маркс, указывая на множество фазисов, которые проходит история, «когда уносит в могилу устаревшую фазу жизни», подчеркивает, что «последний фазис всемирно-исторической формы есть ее *комедия*»¹. На первых же, трагических фазисах «отголоски прошлого» тяготеют над народами. «Почему таков ход истории? — спрашивает он. — Это нужно для того, чтобы человечество весело расставалось со своим прошлым. Такой *веселой* исторической развязки мы и добиваемся для политических властей Германии»². Сценарная концепция всемирно-исторического процесса имеет, следовательно, для марксизма конструктивное значение, допускающее жанровые вариации, не безразличные для конкретных народов.

В настоящее время сценарный подход широко используется для анализа и оценки возможных вариантов развития событий в социо-

¹Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — Т. 1. — С. 418.

²Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. — С. 418.

гуманитарных исследованиях¹. Сценарный подход хорошо апробирован в стратегическом планировании развития корпораций, на него возлагаются определенные надежды в практике геополитического прогнозирования. О сценариях стали говорить применительно к перспективам развития коренных малочисленных народов Севера, а также других народов России².

Не вдаваясь в историографию вопроса³, сформулируем основные идеи системно-генетической концепции (как мы ее представляем) сценарного подхода.

1. Сценарий является преимущественно качественным описанием возможных вариантов развития исследуемого объекта при различных сочетаниях определенных, заранее выделенных условий. Сценарный подход в развернутой форме показывает возможные варианты развития событий для их дальнейшего анализа и выбора наиболее реальных, благоприятных.

2. Сценарный подход представляет собой форму использования сценарной литературно-художественной техники в научном описании действительности. Простейшей, генетически первичной формой сценарного анализа является именно художественный сценарий⁴.

3. Художественная природа сценарного подхода определяет ограниченность множества сценариев. Мощность класса ограничена первичными нарративными элементами — сюжетными архетипами повествовательных схем мировой литературы. Практика сценарного анализа показывает, что наиболее часто встречаются классы сценариев, включающие три–четыре сценария, различающиеся соотношением противоборствующих тенденций.

¹ См. подробнее: *Попков Ю.В., Тюгашев Е.А.* Сценарный подход в социальном познании // Социальные взаимодействия в транзитивном обществе. — Новосибирск, 2004.

² См.: *Попков Ю.В., Тюгашев Е.А.* Концептуальные основания сценарного анализа этносоциального развития // Гуманитарные науки в Сибири. — 2004. — № 3.

³ См., например: *Беляева Л.И.* Сценарий // Кино. Энциклопедический словарь. — М., 1986; *Шибалкин О.Ю.* Проблемы и методы построения сценариев социально-экономического развития. — М., 1992; *Кононов Д.А., Косяченко С.А., Кульба В.В.* Формализованные сценарии и структурная устойчивость сложных систем (синергетика и аттрактивное поведение). — М., 1998; *Штайнер К.* Сценарии жизни людей: Школа Эрика Берна. — СПб., 2003.

⁴ И в настоящее время случаи перехода сценарного искусства в сценарное планирование общественного развития наблюдаются достаточно часто. (См.: *Кургинян С.* Седьмой сценарий. В 3-х ч. — М., 1992; *Сценарии для России.* — М., 1999; *Операцию США в Ираке готовят голливудские продюсеры* // <http://www.vokruginfo.ru/news/news3312.html>).

4. Сценарий абстрактно определяется как возможный набор событий — подобно мозаике в калейдоскопе, варьирующем в разнообразных комбинациях один и тот же набор фрагментов. Представляемый набор событий образует сцену, но не сцену как пустое место театрального действия, а сцену как собственно действие — место, наполненное событиями. Сценарий рисует с этой точки зрения как последовательность (цепочку) событий, так и последовательность набора событий — сцен.

5. Элементарное сценарное событие фиксируется как событие противоборствующих в рамках единого конфликта сил. Отсюда вытекает требование двоичного описания содержания сценарных событий как актов противоборства, продвигающих к развязке с нарастающим драматическим напряжением. Выбор фундаментальных архетипических оппозиций имеет решающее значение для сценарного подхода.

6. Ядро накопленного сценарного потенциала субъекта составляют базисные архетипы культуры, определяющие тенденции и контртенденции развития его деятельности. Набор базисных архетипов культуры социального субъекта составляет код его социокультурного генотипа. Социокультурный код составляет основание генетической программы субъекта, реализуемой с различной степенью адаптивности в конкретной социокультурной среде. Объективные различия в данной среде и определяют сценарные вариации реализации генетической программы этносоциального субъекта.

7. Сценарии разрабатываются как прикладной научный продукт для стратегического менеджмента того или иного заинтересованного социального субъекта. Концептуальная схема сценария определяется объективной логикой развития того субъекта, в отношении которого этот сценарий разрабатывается, а также характером разрешения предстоящих кризисов его развития и типами избранных альтернатив.

Применительно к коренным малочисленным народам Севера (на примере Ханты-Мансийского автономного округа — Югры) один из вариантов набора сценариев их развития представлен А.П. Гудымой. Это:

«1) постепенная ассимиляция в единый российский народ, полная утрата родного языка, превращение культуры в музейный экспонат, более не существующий в реальной жизни...

2) полная изоляция от техногенного мира, сохранение в неизменном виде традиционного образа жизни, способов хозяйствования, языка и культуры, создание при поддержке государства своего рода заповедных зон наподобие резерваций, ожесточенное неприятие всего, что идет от индустриальной цивилизации...

3) установление тесных и постоянных контактов с финно-угорскими народами, которые не будут ограничиваться только взаимодействием в сфере образования и культуры, но превратятся в устойчивые экономические связи, а в перспективе приведут к интеграции в финно-угорский мир с доминированием Финляндии...

4) налаживание сложного политического взаимодействия с региональными политическими и экономическими элитами, большинство представителей которых не принадлежат по происхождению своему к аборигенным народам Севера; при этом малочисленные северные народы получают от них поддержку в деле сохранения своего образа жизни и культуры, которые будут, в свою очередь использоваться для обоснования перед “центром” особого экономического и политического статуса административных автономных образований¹.

Каждый вариант развития имеет, по оценке А.П. Гудымы, своих влиятельных сторонников, к числу которых она относит в первом варианте — «центр», во втором — промышленную элиту современной России, в третьем — Финляндию и Европейский Союз в целом, в четвертом — США и Канаду. И каждый из этих вариантов, лоббируемый мощными геополитическими субъектами, находит отклик и понимание со стороны определенных социальных слоев коренных малочисленных народов Севера. Заметим, однако, что сами народы Севера в качестве влиятельных субъектов арктической политики никем из геополитических партнеров не рассматриваются.

Следует отметить, что сценарии развития коренных малочисленных народов Севера могут разрабатываться разными социальными субъектами — органами власти федерального, регионального, локального уровней, действующими на территории их традици-

¹ Гудыма А.П. Социально-философские основы стратегии устойчивого развития малочисленных народов Севера. — Екатеринбург, 2000. — С. 231. См. также: Гудыма А.П. Ценности и сценарии арктической политики и место в ней народов Севера // Этносоциальные процессы в Сибири: Тематический сборник. — Новосибирск, 2003. — Вып. 5.

онного проживания корпорациями, самими народами. Что влияет на благоприятность исхода развития событий в рамках определенного сценария применительно к народам Севера? Как представляется, два важных обстоятельства заслуживают того, чтобы о них сказать специально.

Во-первых, содержание и сюжетная композиция сценариев развития народов Севера определяются архетипами традиционного мифологического сознания. Их конкретный набор определяется ведущими тенденциями глобального и локального социокультурного развития. Мифологическое мышление не ушло в прошлое, миф играет большую роль в самоорганизации этноса (в художественной форме на материале ненцев Ямала об этом, в частности, хорошо сказано и показано в документальном фильме А.В. Головнева «Путь к святылищу»). После постигшей тот или иной народ катастрофы возвращение к истокам и следование заветам предков, подражание культурным героям представляются способными вдохновить возрождение этнокультуры, наступление ее «золотого века».

Во-вторых, разработка благоприятных для самих народов сценариев должна осуществляться с использованием мультидисциплинарных эмпирических научных данных, обеспечивающих релевантный отбор фольклорно-мифологического материала и его адекватную литературно-художественную обработку, а также выработку социального механизма его реализации.

Как показывает мониторинг реализации ряда сценарных планов, они не всегда оправдываются из-за недоучета значимых возмущений и неожиданностей, появляющихся в процессе осуществления таких планов. При всей вариабельности внешних возмущений основной константой ситуационной динамики является социальный субъект. Инкорпорированный субъектом габитус — ценностные ориентации, системы устойчивых диспозиций, привычные модели и стереотипы поведения — определенным образом дифференцируют значимые варианты развития событий. Изменения объективной реальности субъект интерпретирует в рамках онтологической схемы собственной картины мира и реагирует в соответствии с апробированными прежде подходами. Поэтому исследование социокультурного потенциала субъекта представляет собой важнейшее условие устойчивости сценарных прогнозов.

На этом основании можно утверждать, что заложенный в основаниях программ развития сценарий является не столько объектно, сколько субъектно определенным сценарием развития отдельного субъекта. Но в контексте целостной системы межсубъектных взаимодействий развернутый сценарий — это и сценарный план деятельности, направленной на контрсубъекта. Наличие в социальной системе наряду с социальными субъектами их контрсубъектов определяет объективную возможность появления антисценариев, реализуемых в деятельности по рефлексивному управлению.

Различие в структурно-функциональной значимости сценарных перспектив для субъектов образует между ними разность социальных потенциалов. Относительно субъекта одна перспектива является положительной, другая — отрицательной. Выделение инерционного, пессимистического или оптимистического сценарных вариантов осуществляется, очевидно, в системе ценностей конкретного социального субъекта, далеко не всегда, правда, рефлексивно фиксируемой. Соответственно могут выстраиваться так называемые альтернативные сценарии, согласно которым субъект существует или не существует в следующем цикле развития, обладает в будущем меньшим или большим «градусом» бытия.

Реализация той или иной сценарной перспективы является результирующей взаимодействия, определяющего как характер внешнего влияния, направленность изменения внешних условий деятельности субъекта, так и ориентацию его собственной активности. С этой точки зрения, пессимистический сценарий может учитывать не только объективную возможность возникновения неблагоприятных внешних условий, но и такой социально-психологический фактор как настрой субъекта, ориентированного на свертывание своей активности. Поэтому сценарий является в конечном счете объектно-субъектно определенным. Это сценарий объекта, но и сценарий субъекта, реализующего свой сценарный потенциал.

Накопленный в ходе социокультурного процесса сценарный потенциал определяет границы сценарного действия. Поэтому в сценарном планировании область допустимых решений и вектор движения ограничиваются сценариями, реализованными в предшествующих циклах деятельности субъекта. Поле возможных путей

эволюции оказывается объектно и субъектно детерминированным небольшим числом переменных — параметрами порядка. Сторонники синергетического подхода доказывают, что на данной среде реализуем не любой произвольный путь эволюции, но только определенный набор траекторий — структур-аттракторов, которые существуют *as a ready-made*. Попытки построить организацию, которая выходит за пределы области притяжения — «конуса» аттрактора, — будут смыты диссипативными процессами.

Так, рассмотренные сценарии развития коренных народов Севера Югры (их изоляция, автономизация, интеграция в финно-угорский мир, ассимиляция в российское сообщество) экстраполируют на будущее уже сложившиеся, длительное время действовавшие тенденции этносоциального развития, определявшиеся как внешними влияниями, так и привычными, стереотипными формами реакции финно-угорских народов российского Севера на вызовы окружающего мира. Сценарное будущее народа во многом определяется его сценарным прошлым, закрепленным в этническом менталитете и достигнутом уровне этносоциального развития. Нет сомнений в том, что набор и содержание сценариев этносоциального развития, скажем, якутов или чукчей будут отличаться от сценариев развития тофаларов или юкагиров.

Выделение сценариев и антисценариев, реализованных в истории развития народов, позволяет уточнить представления о методологических возможностях сценарного подхода. Его следует рассматривать как метод исследования не только будущего, но настоящего и прошлого. Изыскания в области археологии духовной и материальной культуры позволяют задействовать потенциал социальных и гуманитарных наук (этнографии, социологии, истории, религиоведения, искусствоведения, филологии, психологии и др.) при анализе и определении наиболее приемлемых для данных народов вариантов развития. Для сценарного анализа развития народов Севера существенным является систематическое изучение сценарного потенциала, реализованного в их исторической практике и отраженного в духовной культуре — мифологии, фольклоре, литературно-художественном наследии. Отправным пунктом сценарного анализа должно быть выявление и протоколирование массива архе-

типов культуры, проявления которых в современных условиях следует рассматривать не только в качестве «реликтов», но как признаки латентной детерминации стратегий жизнедеятельности.

Переходя от общей постановки задачи выявления и разработки сценариев развития коренных малочисленных народов Севера к конкретным направлениям ее решения, важно обратить внимание на архетипы культуры, являющиеся типичными для этих народов. Возможны различные категоризации данных архетипов. В качестве одного из первичных уровней архетипической детерминации является тотемизм.

Передаваемые в мифах деяния животных-первопредков рассматриваются как образец для подражания. Любопытны в этом отношении приводимые Е.М. Мелетинским реплики информаторов из индейского племени тлинкитов: «Что и как делал и жил Эль, так точно живем и мы»; «вот почему мы такие лгуны — потому что мы Вороны»¹. Первоначала этнокультуры постоянно актуализируются во время массовых праздников и ритуалов, представлены в государственной символике и военных парадах, музеях и мемориалах, произведениях искусства. Архетипы транслируются, социализируются и определяют сценарии массового поведения посредством фольклора, особенно в сюжетах сказок.

Кульм ворона характерен для многих народов российского Севера. Но он является далеко не единственным тотемным первопредком. Так, если, как указывает Е.М. Мелетинский, при исключительном значении ворона в тлинкитских мифах поддерживается разделение тлинкитов на фратрии Иеля и Канука, т. е. Ворона и Волка (или Орла у северных тлинкитов), то у народов российского Севера, пожалуй, более популярным является медведь.

Сопоставимым по ценности для Европы является только архетип волка, который сохраняет свое влияние от античности вплоть до современности². Соответственно, поведение выходцев из Европы может ассоциироваться у народов Севера с поведением волков. Так,

¹ Мелетинский Е.М. Палеоазиатский эпос о Вороне и проблема отношений Северо-Восточной Азии и Северо-Западной Америки в области фольклора // Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки. — М., 1981. — С. 198.

² См.: Михайлин В. Между волком и собакой: Героический дискурс в раннесредневековой и советской культурных традициях // Новое литературное обозрение. — 2001. — № 47.

например, в декламации героя романа Э. Тополя «Красный газ» русские сравниваются с волками:

*«... И как волки на добычу,
Потекли тогда потоки
Русских орд на нашу землю,
Оттесняя нас все дальше,
Дальше к Морю Ледяному...»¹.*

Для ненцев же в качестве тотемно значимой фигуры выступает медведь:

*«Нут и шар» — Клянусь медведем!
Я хочу, чтоб каждый ненец
Крикнул громко и победно:
«Смерть коварным чужестранцам!...»
«Нут и шар!...»².*

Мифологические архетипы медведя и волка являются не единственными тотемными «завязками» сценарных циклов развития коренных малочисленных народов Севера. Достаточно значим для отдельных народов (например, для эвенков) архетип оленя³, который является функциональным эквивалентом архетипа коровы (или коня) в традиционной культуре евразийских народов.

Архетипы культуры всегда представлены целым набором, который допускает возможность выбора в зависимости от складывающейся этнополитической конъюнктуры. Выбор в рамках фундаментальных архетипических оппозиций имеет решающее значение для сценарного подхода. Этот выбор определяет характер и динамику сценарного процесса, который инициируется завязкой противоборствующих сил, кульминацией борьбы и развязкой.

Завязка и развязка конституируют сценарный цикл, выделяют его из непрерывного сценарного процесса. Завязка собственно инициирует сценарный процесс, а развязка завершает сценарный цикл, дезинтегрирует и снимает основное противоречие, создавая предпосылки для развертывания нового сценарного цикла, завязывающегося в противоборстве уже других сил. Развязка и снятие проти-

¹ Тополь Э. Красный газ. — М., 2005. — С. 172.

² Тополь Э. Красный газ. — С. 175.

³ Обратить внимание на характерное название одного из сборника материалов: *Олень всегда прав: Исследования по юридической антропологии.* — М., 2003.

воречия создают основание для последующего развития, но циклы нового, более высокого порядка основываются на воспроизводстве и разрешении уже снятых противоречий. Вследствие этого образуются встроенные друг в друга сценарные циклы, что позволяет в определенном смысле слова говорить о «матрешировании» или построении сценарной матрицы.

Данные сценарные матрицы строятся обычно структурно путем указания отсутствия или присутствия одной из фундаментальных переменных. Характеризуя основания дифференциации сценариев, говорят о «ключевых неопределенностях», которые обычно заключаются в отсутствии или присутствии этих переменных. Поскольку неопределенность заключается в гегемонии одной из фундаментальных переменных, то нельзя рассчитывать на то, что другая, рецессивная переменная будет устранена из сценарного действия. На всех этапах сценарного процесса будет наблюдаться конкретное неустраняемое соотношение неопределенностей. Действительная проблема состоит в прогнозировании срока снятия этой неопределенности, когда завершится сценарный цикл, где эта проблема представляется существенной, и в этом смысле возникнет какая-то определенность, предопределяющая последующее развитие.

Неопределенностью является сам итог разрешения соотношения неопределенностей. Сценарная перспектива может быть как прогрессивной, выдвигающей и раскрывающей новые неопределенности, так и регрессивной, возвращающей к неопределенностям, подрывающим основания сценарного процесса. Перспективность и регрессивность сценарной перспективы также относительна. Она определяется тем, какая из противоборствующих сил в каждом цикле взаимодействия обеспечила продолжение сценарного процесса, стала его носителем, субъектом.

Так, возрождение культа медведя (и в меньшей степени культа ворона) является косвенным признаком того, что архетипы медведя и ворона дифференцированно проявляют свое действие в различных исторических ситуациях. В современной культуре народов российского Севера доминирует, по-видимому, архетип ворона.

Врановые, как известно, характеризуются известным коллективизмом поведения. И в мифологии ворон действует, как правило, не один.

Нельзя не отметить, что именно данный тип коллективизма находит проявление в самом факте существования такой организационной структуры как Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации, а также в многолетней практике разработки и реализации целевых комплексных программ, ориентированных на развитие не конкретных народов Севера, а всего их этнического массива. Подобным же образом обучавшиеся в столичных образовательных учреждениях северяне сохраняют и поддерживают связи, работая как в регионах, так и в центре¹.

Обобщение опыта управления развитием коренных народов Севера, а также существующей практики программирования приводит к осознанию того, что не для всех, а «для каждого этноса должна быть разработана программа выживания»². Необходимость этого объясняется также тем, что коренные народы, как правило, представляют собой экстерриториальные этносы. Поэтому поддержание этничности народа как целого требует межрегиональных этноориентированных программ. «Для этого федеральная программа “Экономическое и социальное развитие коренных малочисленных народов Севера” должна быть нацелена на решение проблем этих народов, а не отдельных территорий, — замечает А.Д. Марфусалова. — К примеру, должна быть федеральная программа “Эвенки России”, “Эвены”, “Юкагиры” и т.д.»³ При последующем дезагрегировании задачи могут быть конкретизированы до уровня отдельных территориальных этнических групп. Поэтому если удастся инициировать разработку этноориентированных целевых комплексных программ устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России в рамках возросшей этнической самоорганизации отдельных народов, то это можно будет интерпретировать и как следствие усиления действия культурного архетипа медведя.

¹ См.: Буркин А.А. [Рец. на кн.] Коренные малочисленные народы России на пороге XXI века: проблемы, перспективы, приоритеты. Материалы Всероссийского конгресса. Москва, 3–5 декабря 1999 г. СПб., 2000. 319 с. // Сибирская заимка. — 2001. — № 5 / http://zaimka.ru/review/kongress_review.shtml.

² Борисов М.Н. Малочисленные этносы Севера: вчера, сегодня, завтра: Социологические очерки. — Рыбинск, 1995. — С. 71.

³ Марфусалова А.Д. Методы и формы государственного протекционизма на Севере // Народы Севера: пути, проблемы развития. — Нерюнгри, 1998. — С. 34.

**§ 8. К принципам разработки Концепции устойчивого
развития коренных малочисленных народов Севера
Ямало-Ненецкого автономного округа**

В последнее время в целях обеспечения долгосрочного регулирования государственной деятельности в различных областях общественной жизни широко используется практика разработки и принятия специальных документов — концепций, доктрин, целевых комплексных программ, которые утверждаются актами должностных лиц и органов государственной власти. Как связаны между собой обозначенные документы?

Концепция обычно определяется как совокупность общих взглядов на тот или иной процесс, фиксируемых в некоторых общих положениях. Эти взгляды, как правило, носят характер оценок и ориентиров, определяющих перспективу, более или менее отдаленную, которые затем конвертируются (хотя далеко не всегда) в цели, задачи, принципы управленческой деятельности. Последние формулируются обычно во второй, факультативной части концепции. Принятые концептуальные положения применительно к конкретным сферам жизнедеятельности находят свое развитие в доктринах. На основе отдельных концепций иногда разрабатывается несколько доктрин, а затем — серия целевых комплексных программ, каждая из которых включает в себя развернутую систему конкретных мер. Таким образом, переход от концепции к доктрине и далее к программе характеризует движение от общего и абстрактного — к частному и конкретному.

Комплекс обозначенных документов активно разрабатывается применительно к коренным малочисленным народам Севера Российской Федерации и отдельным субъектам федерации. Так, принимаемые на протяжении последних полутора десятилетий в Ямало-Ненецком автономном округе нормативные документы данного типа включают концепции, программы, планы мероприятий. Действовавшая до 2005 г. «Концепция целевой программы социально-экономического развития коренных малочисленных народов Севера на 2003–2005 годы» содержит анализ положения коренных малочисленных народов Севера округа и действующих мер их государственной поддержки, определяет долгосрочные ориентиры и основные направления реше-

ния проблем социально-экономического развития данных народов. Эта Концепция была принята как основание для последующей разработки комплексной окружной целевой программы социально-экономического развития коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа на 2003–2005 годы.

Концепция включает разделы, в которых анализируется состояние таких сторон жизнедеятельности коренных малочисленных народов Севера автономного округа, как оленеводство и рыбная отрасль, возрождение факторий, занятость и доходы, обеспечение жильем, здравоохранение, образование, культура. К приоритетам и целям развития в Концепции отнесены также:

- сохранение традиционной среды обитания народов Севера и улучшение экологической ситуации;
- развитие национально-территориального или общинного самоуправления, модели которого должны быть разнообразны и учитывать культурно-исторические и социально-этнические особенности конкретной общины и ее традиции;
- реформирование и повышение эффективности механизма государственной поддержки коренных народов;
- совершенствование законодательства по вопросам развития самоуправления коренных народов, по земельным и природоресурсным правоотношениям, совершенствование механизма реализации принятых правовых норм и контроля за их соблюдением;
- определение статуса этнических памятников на территории автономного округа и их охрана в соответствии с законодательством об охране недвижимых памятников истории и культуры;
- сохранение и развитие национальной культуры, языка, традиций и обычаев народов Севера.

Хотя Концепция, если исходить из ее названия, касается социально-экономических проблем, спектр охватываемых ею вопросов выходит далеко за рамки данной сферы жизнедеятельности. В ней фактически выделен политико-правовой блок, а также сфера культуры, что представляется совершенно оправданным. Поэтому при разработке новой Концепции на предстоящий период целесообразно учесть ее интегральную задачу и реальное содержание: она должна быть концепцией не социально-экономического, а комплексного развития коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа.

Логично ожидать, что Концепция может стать основанием для разработки комплекса окружных целевых программ, содержащих мероприятия по развитию различных сфер жизнедеятельности коренных народов округа. Подобные программы в округе действительно разрабатываются и реализуются. К ним можно отнести, в частности, такие окружные целевые программы, как «Развитие традиционных отраслей производства и улучшение социально-бытовых условий жизни тундрового населения на 1998—2000 годы», «Культура, язык, традиционный образ жизни коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа на 2003—2007 годы». По-видимому, необходимо учесть логическую взаимосвязь между зафиксированными в Концепции проблемами, ориентирами, направлениями деятельности и реализовать ее в продуманной и обоснованной системе окружных целевых программ.

Существенным является определение временного горизонта действия Концепции. Концептуальные взгляды, ключевые оценки и принципиальные положения едва ли должны меняться на столь коротком отрезке времени как три года. Подобная смена может происходить по завершении качественно определенных циклов развития социального субъекта в соответствии с изменением специфических конкретно-исторических условий его существования. Завершение цикла сопровождается системным кризисом и последующим возрождением (или распадом) субъекта посредством осваиваемых и распространяемых социальных инноваций. Кризис в данном случае целесообразно рассматривать не как негативное явление, а как некоторый рубеж, характеризующий смену циклов развития того или иного социального явления.

Подобной точкой отсчета в развитии коренных малочисленных народов Севера можно считать начало 1990-х годов, что ознаменовалось провозглашением по рекомендации Всемирной конференции по правам человека Международного десятилетия коренных народов мира. Это Десятилетие прошло под девизом «Коренные народы: партнерство в действии». Его цель заключалась в укреплении международного сотрудничества в решении проблем, стоящих перед коренными народами в таких областях, как права человека, окружающая среда, развитие, образование и здравоохранение. Координатором Десятилетия являлся Верховный комиссар по правам человека.

Провозглашенное Генеральной Ассамблеей ООН с 1 января 2005 года Второе десятилетие коренных народов мира ставит своими целями дальнейшее укрепление международного сотрудничества для решения проблем, стоящих перед данными народами в областях культуры, образования, здравоохранения, прав человека, окружающей среды, экономического и социального развития через посредство ориентированных на практические действия программ, специальных проектов, увеличение технической помощи и соответствующих действий по установлению стандартов. Координатором Десятилетия является Заместитель Генерального Секретаря ООН по экономическим и социальным вопросам.

Из этого общего обзора очевидно, что Второе десятилетие имеет несколько иной порядок приоритетов, чем Первое. Проблема прав коренных народов теперь не рассматривается в качестве первоочередной. Это не означает, что она не актуальна или исчерпана. Скорее всего, данное обстоятельство можно объяснить тем, что дальнейшие усилия по ее разрешению оказываются все менее и менее эффективными. Об этом свидетельствует, в частности, отсутствие каких-либо реальных сдвигов в процессе принятия такого основополагающего документа, как Декларация ООН о правах коренных народов. Тем самым в политике в отношении коренных народов мира можно констатировать наличие системного кризиса, выступающего объективным основанием изменения приоритетов их развития.

В силу существующей ныне глобальной детерминации локальных процессов повестка Второго десятилетия становится определяющей и для развития коренных малочисленных народов Севера России, в том числе и Ямало-Ненецкого автономного округа. Поскольку интенсивное международное содействие коренным народам будет осуществляться в первую очередь в областях культуры, образования, здравоохранения, прав человека, окружающей среды, то из этой внешней объективной ситуации должны вытекать качественно новые концептуальные взгляды, ключевые оценки и принципиальные положения. Соответственно и временной горизонт действия Концепции целесообразно определять периодом предстоящего десятилетия.

В развитии любой системы, в том числе этносоциальной, влияние внешних факторов опосредуется действием внутренних, сис-

темных закономерностей, которые определяют специфику проявления изменений в условиях наличной окружающей среды. Локальные процессы развития коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа также имеют собственную специфику, динамику и цикличность. И этой цикличности сопутствуют кризисы их развития.

Сложившаяся в округе модель развития коренных народов в существенной мере связана с сохранением и расширением такой отрасли традиционного хозяйствования, как стадное оленеводство. В соответствии с диалектической логикой отрицания сравнительно успешная деятельность в данном направлении формирует предпосылки собственного снятия. Так, еще в «Концепции целевой программы социально-экономического развития коренных малочисленных народов Севера на 2003–2005 годы» констатировалось, что в ряде районов округа поголовье оленей значительно превышает оленеемкость пастбищ. Кроме того, площадь пастбищ неуклонно сокращается в результате пожаров и промышленного освоения территории. Нетрудно предсказать высокую вероятность скачкообразного сокращения поголовья оленей в ближайшие годы, что неизбежно приведет к важным, можно даже сказать, тектоническим сдвигам во всей этносоциальной системе Ямала.

В ситуации возможных грядущих потрясений ценностным приоритетом первого порядка становится обеспечение устойчивого, сбалансированного по ресурсам и потребностям, развития коренных народов округа в интересах более безопасного и благополучного будущего. Тем самым актуализируется значимость зафиксированной в принятой ООН «Повестке дня на XXI век» концепции устойчивого развития мирового сообщества. Глобальный дефицит ресурсов парадоксальным образом проявился в Ямало-Ненецком округе, с одной стороны, в высоком спросе на углеводородное сырье, с другой стороны, в нарастающем дефиците пастбищных площадей.

Поэтому, по нашему убеждению, Концепция развития коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа на предстоящий период должна быть позиционирована как концепция устойчивого развития этих народов. Она может быть реализована через ориентированные на практические действия програм-

мы, специальные проекты, а также посредством увеличения технической помощи и соответствующих действий по установлению определенных стандартов, в том числе в сфере интенсивного оленеводства. Необходимость этого указывалась в действовавшей Концепции, которая в качестве одного из основных направлений предусматривала создание условий для перехода коренных народов к устойчивому развитию на базе комплексного совершенствования ресурсной и производственной базы и технико-технологического обновления отраслей по производству и переработке продукции традиционных отраслей, в том числе внедрение мероприятий по глубокой переработке продукции оленеводства (мяса, шкур, пантового и ферментно-эндокринного сырья) и рыболовства на основе использования высоких технологий. К настоящему времени комплекс условий (прежде всего отрицательных) для перехода коренных народов к устойчивому развитию уже сформирован.

В преамбуле к «Повестке дня на XXI век» отмечается, что достижение устойчивого развития возможно только на основе глобального партнерства. Коренные малочисленные народы Севера Ямало-Ненецкого автономного округа объективно являются субъектами такого глобального партнерства, как на микроуровне, — когда они выступают субъектами заключаемых с корпорациями экономических соглашений, так и на макроуровне — в лице своих представительских организаций. Участие и роль коренных народов Ямала в глобальном партнерстве, безусловно, будет возрастать, в том числе в рамках международного сотрудничества по обеспечению устойчивого развития оленеводства. Поэтому при сохранении целенаправленной государственной протекционистской политики в отношении коренных народов округа все большее значение будут приобретать отношения партнерства, требующие доброй воли и раскрывающие творческий потенциал сторон.

Для обеспечения действительного и эффективного партнерства необходимо дифференцированное отношение ко всем его участникам, учет своеобразия, специфики интересов и характера ценностных ориентаций взаимодействующих субъектов. Поэтому особое внимание необходимо обратить на то, что Концепция устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненец-

кого автономного округа должна быть не концепцией развития коренного населения округа, а концепцией развития населяющих его коренных народов. В своем не абстрактно-обобщенном, а конкретном и развернутом виде Концепция должна предусматривать доктрины (подконцепции) устойчивого развития отдельных народов округа — ненцев, ханты, селькупов.

Коренные народы Севера во многом сходны в своем развитии. Но они и глубоко различны — по своей культуре, мировоззрению, традициям, социальной самоорганизации, интересам и конкретным историческим возможностям. Следовательно, формат устойчивого развития для каждого из этих народов будет своеобразным. Все это требует реализации субъектно-ориентированного подхода при разработке соответствующих концепций и программ, поскольку такой подход дает возможность учесть социокультурные особенности исторического развития и современного положения конкретных народов.

Глава 11

ЭТНОФИЛОСОФИЯ НЕНЦЕВ

Ненцы являются коренным малочисленным народом Крайнего Севера, который на протяжении XX века неуклонно увеличивал свою численность. С 1926 по 2002 г. количество ненцев выросло с 18 тыс. до 41 тыс. человек. По данным переписи 2002 г., 78 % ненцев владели родным языком, что является довольно редким показателем среди данной группы народов. Таким образом, можно говорить о высоком уровне жизнеспособности ненцев, которая проявляется не только в устойчивом демографическом росте, но и в сохранении этноязыковой идентичности. «Какие бы реформы ни проводили, какая бы политика ни осуществлялась, на сегодня ненцы — это единственный народ из коренных малочисленных народов Крайнего Севера, который в полном объеме сохранил свое лицо, свою культуру, свой духовный мир»¹, — констатирует С.Н. Харючи.

Немалую роль в устойчивом развитии ненцев играет сложившееся у них мировосприятие, отношение к жизни. В данной главе будет рассмотрена такая составляющая духовной жизни ненцев, как философское сознание.

Отдельные моменты философского сознания представлены в религиозно-мифологических представлениях ненцев, на что уже обращали внимание исследователи. Так, И. Хэно пишет: «В основе ненецкой традиционной философии лежат религиозные ценности»². Опубликованный Л.А. Ларом самбадабц Е.Т. Пушкарева оцени-

¹ Харючи С.Н. За фасадом должности: «Стараюсь объединять людей» // Харючи С.Н. Во имя Севера (Статьи, доклады, выступления, интервью). — Салехард, 2005. — С. 24.

² Хэно И. Культ воды (Часть II) // Северный луч. — 2005. — 9 сент. // <http://sl.yamal.ru/materials/aboriginals/2005/09/09/pgytuadxse.mtml>.

вает не только как энциклопедию ненецкого шаманского пантеона, но и в более широком смысле как «энциклопедию ненецкой философии»¹.

Принято считать, что основу этнофилософии ненцев, как и других народов Севера, составляет идея гармоничного единства природы и человека. В поле мировой философии этнофилософия ненцев, по-видимому, может быть позиционирована как оригинальный северный вариант философии жизни.

§ 1. Л.В. Лапцуй как философ

В качестве одного из источников по философии ненецкого народа можно рассматривать поэзию Л.В. Лапцуя (1932–1982)². Поэтическая форма изложения философских взглядов, а также жанр философской поэзии широко представлены в истории мировой философии³. Так, только к традиции античного поэтического философствования принадлежат такие фигуры, как Эмпедокл, Парменид, Платон, Лукреций. Прозаическое изложение философских взглядов является генетически более поздним жанром философской литературы. Поэтому философские стихи и афоризмы Л.В. Лапцуя можно оценивать как начало становления «северной» философии.

Символично, что до поступления в школу Л.В. Лапцуй носил имя Вэсако («мудрый старец»). Особое отношение Л.В. Лапцуя к жизни стало, по-видимому, фактором того, что духовный опыт ненецкого народа нашел явственное отражение в его поэзии, «с годами становившейся все философичнее и чеканнее»⁴.

Экспозиция философского статуса поэтических размышлений Л.В. Лапцуя включает: во-первых, выделение основных философских категорий, которыми он оперирует; во-вторых, демонстрацию их специфического содержания, интерпретируемого в историко-философском контексте. Философское учение ненецкого поэта необходимо, таким образом, позиционировать в пространстве ми-

¹ Пушкарева Е.Т. Предисловие редактора // Мифы и предания ненцев Ямала. — Тюмень, 2001. — С. 8.

² См.: Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — СПб., 2004.

³ См., например: Маймин Е.А. Русская философская поэзия. — М., 1976.

⁴ Гладкая Л. «Жизнь — вот главный наш Учитель...» // Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 5.

ровой философской мысли, с одной стороны, сопоставив с тем или иным магистральным философским течением, а с другой — акцентируя его вариативную специфику.

Философский статус многих поэтических размышлений Л.В. Лапцуня определяется максимами древней мудрости: «Ничего сверх меры» и «Познай самого себя».

Первая заповедь в интерпретации поэта гласит: «И говори, и действуй — точно, в меру, будь в деле — честен и в словах — опрятен: ты будешь людям и себе приятен, в свою стезю не растеряешь веру. Когда тебе изменит меры чувство, не сможешь соблудности ее, где надо, уродством станет прежнее искусство, слова помчатся, как от волка — стадо»¹.

Вторая заповедь формулируется в контексте известных пословиц: «Пороки видишь ты во множестве большом, все недостатки выявишь сполна: соринку разглядишь в глазу чужом, но не заметишь в собственном — бревна!»² Или: «Разглядеть на солнце пятна легче, чем себя увидеть. Оглянись вокруг: заметишь, как несовершенны люди. Есть подобные изъяны у тебя, а их не мало. Легче будет их исправить, разглядев со стороны»³.

Древнегреческий культурный контекст определял границы меры взаимоотношениями человека и богов, ограничивал дерзость людскую. Для Л.В. Лапцуня границы меры устанавливаются в отношениях между людьми. Требование «Познай самого себя» в древнегреческой философии открывало онтологическую перспективу, а в трактовке Л.В. Лапцуня оно имеет этическое содержание. Таким образом, философские представления Л.В. Лапцуня имеют определенную культурную специфику: они центрированы на жизни человека.

Такого рода центрация, по-видимому, вообще присуща ненцам. Так, С.Н. Харючи подчеркивал: «В тундре не смотря, богатый ты или бедный, там, в первую очередь, видят в тебе человека»⁴. Тема человека является основной и для Л.В. Лапцуня. Сборник его философской поэзии начинается стихотворением:

*Младенца, который на свет появился,
когда он впервые ступает на землю,*

¹ Лапцун Л. Слово заветное заповедное. — С. 29.

² Лапцун Л. Слово заветное заповедное. — С. 76.

³ Лапцун Л. Слово заветное заповедное. — С. 76.

⁴ Лица Ямала: «Притяжение тундры» // Харючи С.Н. Во имя Севера... — С. 9.

*рано еще величать Человеком:
не каждый росточек деревом станет.
Он вырасти должен душою и телом,
пройти по тернистым, нехоженным тропам,
сам проторить своей жизни дорогу,
судьбы своей нить на пути не запутать.
Только текучее время покажет,
(свои есть для каждого этому сроки),
когда Человек — в человеке родится,
планеты Земля Человек настоящий.*

Завершается сборник созданным незадолго до смерти стихотворением «Жизнь человека», которое Е. Сусой оценивает как «итог всех размышлений о смысле бытия»¹. Этим стихотворением, на наш взгляд, репрезентируется концептуальная система картины мира Л.В. Лапцуй.

§ 2. Бурлящий поток жизни

Понятия «жизнь» и «человек» Л.В. Лапцуй употребляет в своем творчестве, пожалуй, чаще всех других, и эти понятия фактически тематизируют содержание его философской поэзии. Жизнь человека для Л.В. Лапцуй выступает как всеохватывающая реальность. Приведем некоторые примеры.

В стихотворении «На пороге жизни дети оленятами резвятся...» он пишет: «Так, пускай они резвятся, приноравливаясь к жизни, и щебечут, словно птички, наслаждаются игрою. Пусть у жизни привыкают уму-разуму учиться: жизнь — вот главный наш учитель — самый добрый, самый строгий!»². Жизнь в этом стихотворении воспринимается как пространство развития, его среда и в то же время его ведущий субъект.

Жизнь имеет пространственное («По жизни прыгаешь легко, как горностай...»³; «скачешь по тропинкам жизни, как метельная пурга»⁴) и временное («Ты зря торопишь жизнь, учи ее уроки: она свои не про-

¹ Сусой Е. Леонид Лапцуй. Страницы жизни творчества // Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 134.

² Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 14.

³ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 80.

⁴ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 108.

зевает сроки!»¹) измерения. Жизнь — мера и критерий деятельности: «Сколько нужно для жизни — не меньше, не больше — у природы бери, чтобы дружить с нею дольше»². Жизнь — это высшая ценность («Дороже жизни — только жизнь родных тебе людей...»³). Жизнь амбивалентна, двойственна. Он имеет не только светлую, солнечную, но и тeneвую стороны («Жизнь — тeneвой стороной обернулась?»⁴). Жизнь является основным объектом познания⁵ (также: «Кто жизни смысл не понял — жалок тот..»⁶) и абсолютным воплощением мудрости («Мудрее жизни — нет учителя для нас»⁷). Жизнь содержит в себе истину («Если, идя незнакомой тропой, истину сыщешь жизни иной...»⁸), но и не только ее: «На главной реке, по имени Жизнь, той стороны, где Правда, держись!»⁹.

Всеохватывающее положение жизни в картине мира Л.В. Лапцуй позволяет отнести его учение к такому направлению философской мысли как философия жизни. Наиболее известными представителями данного направления философии являются А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, В. Дильтей, О. Шпенглер, А. Бергсон, Х. Ортега-и-Гассет. В поэзии Л.В. Лапцуй можно проследить ряд мотивов, свойственных онтологии философии жизни.

Тема жизни как основополагающей для человека реальности присутствует в мифологии ненцев. «Судя по сюжетам многих ненецких мифов, наиболее близко к людям из всего пантеона богов и духов стоит Йилевям'- Пэртя — «Ведающий жизнью» или «Создатель жизни». Вся философская система ненцев, весь ненецкий мир строился по Законам священной жизни Йилевям'- Пэртя»¹⁰, — пишет И. Хэно. По-видимому, это один из источников философии жизни ненцев.

Бытие Л.В. Лапцуй воспринимает как жизнь. «Если с детства не учился понимать природы сущность, — пишет он, — слушать сердцем

¹ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 68.

² Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 97.

³ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 66.

⁴ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 93.

⁵ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 15.

⁶ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 67.

⁷ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 18.

⁸ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 40.

⁹ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 52.

¹⁰ Хэно И. Культ воды (Часть II).

все живое — пенье трав, зверья и птицы, то останешься навеки ты — не слышащим, не зрячим и кружиться будешь вечно вокруг себя — без цели, толка, словно бы во тьме полярной потерял дорогу к чуму»¹.

В тотальности жизни для Л.В. Лапцуй в центре внимания находится человеческая жизнь. В этом отношении отправным пунктом для него является, на наш взгляд, позиция, близкая к заявленной поздним Х. Ортега-и-Гассетом в трактате «Человек и люди» (1957)².

Жизнь человека Л.В. Лапцуй сравнивает с бурей, с бурным потоком. «Жизнь человека особенно схожа, — пишет он, — с бурливой и быстрой рекою: дни нашей жизни, как волны: то пеной вскипают, то катятся ровно, то гребнями рвутся до неба, то бьются о камни порогов и, без надежды вернуться, стремительно рушатся в бездну...»³.

В потоке жизни обычным является противоборство сил («Судьба, как шкуру, человека ум выделывает тщательно и ловко, из глубины его заветных дум всплывает мудрости спасательная лодка, чтобы не мог он в жизни утонуть, в борьбе с волнами сил не соразмерив. И смело человек продолжит путь, коль продолжает в силу жизни верить»⁴). Сама жизнь есть сила, и воля человека противопоставляет силу силе («Если по стремнине жизни ты безвольно понесешься... из бурного потока неподвластной слабым жизни...»⁵). Ненец — это человек силы, для которого непростительна и минутная слабость: «Слабости только поддашься минутной, а попрекнуть могут жизнью беспутной...»⁶.

Быть сильным в тундре — жизненная необходимость. Она же требует бдительности: «Начеку быть — не зазорно в жизни, суетной и брэнной, трезво мыслить — всем полезно, чтоб опасность не настигла. Занимайся мирно делом, но всегда остерегайся: береги семью родную, как пастух — оленей стадо. Пострашнее злого волка будет сына порицанье — за беспечность и безделье наказание позором. От сыновьего проклятья будешь ни живым, ни мертвым, станешь ты не человеком, а живым ходячим трупом»⁷. Жизнь в тундре Л.В. Лапцуй рассматривает как жизнь в опасности: «Беззаботно

¹ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 52.

² См.: Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. — М., 1997.

³ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 101.

⁴ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 61.

⁵ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 53.

⁶ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 71.

⁷ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 57.

жить опасно: с каждым шагом жди подножку, и в осенней тьме крошечной можешь утонуть в сугробах»¹.

Мотив опасности является существенным для западной философии жизни. Так, Ф. Ницше утверждал, что «жить значит вообще находиться в опасности»². Но отношение к опасности в западной философии несколько иное. Ф. Ницше предлагает допустить в отношении жизни «некоторое дерзновение и риск», так как «мы все равно ее потеряем». «Для чего быть привязанным к этому клочку земли, к этому ремеслу, для чего прислушиваться к тому, что говорит сосед?»³ — задает вопрос Ф. Ницше.

О более ответственном отношении к жизни пишет Х. Ортега-и-Гассет: «Всякий, кто относится к жизни нешуточно и считает себя полностью ответственным за нее, не может не испытывать известного рода тревогу, которая заставляет его быть начеку»⁴. Он весьма скептически комментирует позицию Ф. Ницше: «Пользуясь случаем, попробуем понять, насколько легкомысленны и надменны слова Ницше: “Живи в опасности!” Достаточно вспомнить, что Ницше всего лишь позаимствовал у Аретино знаменитый императив Возрождения: *Vivere risolufamente!* Заметьте, он не говорит: “Живи начеку!”, а восклицает: “Живи в опасности!” Значит, великий мыслитель, несмотря на всю свою гениальность, так и не понял, что опасность — сама материя жизни. Следовательно, не нужно было и предлагать нам — как нечто новое и оригинальное — стремление к опасности — идею, типичную для этой эпохи *fin de siècle* (конца века), которая известна Истории (а завершилась она в 1900 году) как время, когда человек чувствовал себя бесконечно уверенным в своих силах... Итак, когда опыт какой-либо опасности начисто отсутствует, люди неизбежно начинают в нее играть»⁵.

Жизненная реальность опасности и предполагает необходимость быть начеку, указываемую и Х. Ортега-и-Гассетом, и Л.В. Лапцум. Так, Х. Ортега-и-Гассет делает интересное замечание в отношении учета связанной с риском неопределенности жизни: «Итак, нужно быть начеку, нужно научиться выходить за рамки своего занятия,

¹ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 82.

² Ницше Ф. Шопенгауэр как воспитатель // Ницше Ф. Странник и его тень. — М., 1994. — С. 26.

³ Ницше Ф. Шопенгауэр как воспитатель. — С. 9.

⁴ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. — С. 65.

⁵ Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. — С. 492.

внимательнее всматриваться в облик жизни — а он всегда целостен. Высшую жизненную способность не передадут ни профессия, ни наука, поскольку данная способность — это свод всех профессий и всех наук, а также многое другое. Жизненная способность — это всеохватная настроженность. Человеческая жизнь и все, имеющее к ней отношение, есть постоянный, абсолютный риск...»¹

Восприятие целостности жизни характерно для ненцев. Например, С.Н. Харючи подобным образом описывает отношение к жизни своего отца. «Мои родители всегда наставляли нас, чтобы мы учились хорошо, слушались воспитателей и учителей, получили образование, — вспоминает он. — Ну, а отец... Как я сейчас уже с высоты прожитых лет понимаю, в нем боролись два начала. С одной стороны, он очень хотел, чтобы я получил образование и стал грамотным, но с другой стороны, он так же сильно хотел, чтобы я был наследником, продолжил дело своих дедов, кочевал, был настоящим тундровиком. Очень активно готовил он меня и к той, и к этой жизни. В этом, наверное, и заключалась отцовская мудрость, ведь он не мог предугадать, как сложится, как повернется жизнь сына, что окажется ему, в конце концов, ближе. Дав ему возможность, условия состояться в том качестве и в другом, он самому сыну предоставил право выбора»². Как можно заметить, настроженность, предусмотрительность, учитывающая возможность разных вариантов развития событий, в данном случае действительно оказалась способной быть всеохватной, удерживающей целостность жизни.

Только в этой разности, в этом различии существует и реализуется человек. Для Х. Ортега-и-Гассета «люди бесконечно разные»³.

Представление о мире человеческой жизни как мире самых разных людей ярко выражено в философских представлениях С.Н. Харючи и Л.В. Лапсуя. «А живешь-то ты на земле, среди людей, — говорит С.Н. Харючи. — Кто знает, как завтра все повернется?.. Что бы ни было, нам жить все равно вместе. Поэтому я стараюсь по работе особенно не отвечать злом на зло. Всякие люди встречаются — кто-то пакостит, подставляет, но я стараюсь терпеть, философски к таким моментам относиться. Люди идеальные, без страха и упрека, наверное,

¹ Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. — С. 179.

² Лица Ямала: «Притяжение тундры». — С. 8.

³ Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике. — С. 189.

только в раю бывают. Порой сам себя спрашиваю: почему люди разные? Думаю, что и в этом есть прелесть и интерес Жизни. Люди не должны одинаково ни думать, ни делать, иначе все было бы слишком скучным. Кто-то с хитрецей, кто-то с гнильцой, кто-то слишком уж прост, как портянка рыбацкая... но люди всякие нужны»¹.

Осознанная необходимость человеческого разнообразия выражается и Л.В. Лапцум. «Философский мой вывод непрост и весом, — заявляет он, — но вы согласитесь со мной без труда: коль были бы люди похожи во всем, то жизнь бы — на жизнь не похожей была. Я — певец и поклонник живой красоты, обращенная к солнцу живая душа. Люди разные все, словно в тундре цветы, многоцветная жизнь, как весна, хороша!»²

Разнообразие характеров людей И. Хэно объясняет разнообразием ландшафтов. Ее публикация «Культ воды» содержит фрагмент «Народ один, а люди разные». В нем она пишет: «О том, что ландшафт влияет на человеческое мировоззрение, было известно давно, но не многим. Сегодня об этом знают и научный мир, и широкая общественность. Море, его заливы, реки и озера в сочетании с огромными просторами тундр налагали особый отпечаток на менталитет северных кочевников. Сам окружающий мир вынуждал человека жить, хозяйствовать и думать глобально. А таежные леса, мелкие речки, где стояли небольшие стойбища или одинокие чумики (их найти-то было сложно), приучали людей жить небольшими сообществами, малым хозяйством и думать специализированно, более конкретно. Поэтому из одних получаются массовые организаторы, а из других — кропотливые и добросовестные исполнители. Думаю, что это необходимо учитывать тем, кто так или иначе связан в своей работе с народами Севера»³.

Факт разнообразия человеческих характеров очевиден. Но в философии жизни ненцев он интерпретируется не столько как случайный, стохастический момент. Это разнообразие воспринимается как имеющее основополагающее значение для мироустройства и для его понимания.

¹ Харючи С.Н. За фасадом должности: «Стараюсь объединять людей». — С. 25.

² Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 77.

³ Хэно И. Культ воды // Северный луч. — 2005. — 5 авг. // <http://sl.yamal.ru/materials/aboriginals/2005/08/05/31ibcsemdv.mtml>.

§ 3. И боги работают

Когда человек способен быть как тем, так и другим, то появление из него сверхчеловека в жизненной перспективе Л.В. Лапцую представляется вполне естественным: «Бьет струею жизнь земная: люди сами ее строят, в новом качестве высококом вновь рождаются на стрежне бурного течения жизни»¹. (А также: «Нас жизнь-кузнец куёт, как сталь: ударами и пламенем жестоким нас формирует и ведет на пьедестал, когда наступят совершенства сроки»²). Масштаб сверхчеловека велик: «В начале жизни своей человек пробивает дорогу не шире размаха плечей и расширяет ее понемногу: чтобы в конце пути в ширь горизонта войти!»³

Сверхчеловек Ф. Ницше находится в состоянии силового противоборства с окружающим миром. Х. Ортега-и-Гассет рассматривает жизнь как драму, конфликт и борьбу. «Суть, а точнее, почва нашего общения с людьми находит свое подлинное выражение в слове “борьба”»⁴, — пишет он, относя свое утверждение даже к счастливой, гармоничной семье.

Для Л.В. Лапцуй жизнь неразрывно связана с работой: «Жизнь бурлит, когда дружна с работой, с ней слилась в течении едином»⁵. О жизненной необходимости работы говорит и С.Н. Харючи: «Мы — люди другого времени, так воспитаны, без работы не можем. И просто заниматься пустым времяпровождением не в нашем характере. Поэтому иногда задумаешься — вдруг без работы останешься, как же тогда? Чем будешь заниматься?»⁶

Жизнь без работы для ненца немыслима. Постоянно в работе и божества ненецкой мифологии. В сказе о гагаре говорится: «Жил как-то Нум на небе со своим братом Нга. Тогда еще не было ни земли, ни гор, ни людей. Каждый из них занимался своим делом»⁷. Дела у братьев были разные. В другой сказке говорится: «Нум создавал все хорошее и полезное на земле. Нга всегда все делал наоборот. Он делал все назло Нуму, чтобы досадить ему. Такой уж у него был плохой

¹ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 112.

² Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 61.

³ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 26.

⁴ Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. — С. 598.

⁵ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 30.

⁶ Харючи С.Н. За фасадом должности: «Стараюсь объединять людей». — С. 24.

⁷ Гагара // Мифы и предания ненцев Ямала. — С. 285.

характер»¹. Так, старик Нга размышляет: «Плохие дела надо срочно делать. Эту работу я очень люблю. От плохих дел мое сердце тает, мысли мои радуются»². В этом же мифе о старике Нуме говорится: «Много земель он увидел, много дел сделал. Конечно, работа у него такая. Эту работу никто за него не сделает»³. В другом мифе Нум указывает сделанной им собаке: «А я пойду делать небесные дела. Ходить буду. Оленей своих смотреть надо. Работы у меня много»⁴. Верховный бог ненцев Нум, таким образом, дела делает, тогда как, например, Зевс постоянно занят любовными приключениями.

В мифологии ненцев есть и персонаж, который не желает работать. Это — собака. Она была сделана Великим Нумом для охраны человека и оленей. Но глупая собака об этом совсем забыла, целыми днями бегала по тундре, гоняла зверей, всю ночь спала. Рассердившийся Нум сказал собаке: «Уходи отсюда, здесь ты больше не нужна. Работать ты не можешь. Да и от твоей работы нет толку»⁵. Но старик Нга, наоборот, хвалил собаку: «Эй! Очень хорошее дело делала. Теперь я заберу душу человека»⁶.

Но труд все же не составляет тотальность в картине мира ненцев. Так, первые люди, сделанные Нга, сразу же начали драться. Поэтому они были спущены для обитания под землю, а питаются с тех пор людьми, сделанными Нумом. Война, следовательно, устранена из мира живых и заключена в мир мертвых.

Л.В. Лапцуй объясняет неразрывность жизни и работы не характером времени, а природой местообитания ненцев. «Тундра — это работа, — пишет он, — в тундре нельзя лениться: трудиться здесь надо до пота, по вдохновенью трудиться! Работников тундра кормит, поит и одевает»⁷. Лень, неумелость грозят в тундре смертью: «Ты давным-давно — не первый год, позабыл, что наша жизнь — в работе... С головою снегом занесет непутевого на повороте!»⁸.

¹ Щука // Мифы и предания ненцев Ямала. — С. 287.

² Творец Нум и Нга // Мифы и предания ненцев Ямала. — С. 157.

³ Творец Нум и Нга. — С. 157.

⁴ Первый человек и собака // Мифы и предания ненцев Ямала. — С. 156.

⁵ Первый человек и собака. — С. 156.

⁶ Первый человек и собака. — С. 156.

⁷ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 34.

⁸ Харючи С.Н. За фасадом должности: «Стараюсь объединять людей». — С. 33.

О высочайшей ценности работы в шкале ценностей пишет журналист «Ямал-информ» А. Лебедев. Он говорит о присущей с самого рождения детям коренных национальностей Севера «маниакальной потребности в простом и ясном труде для блага всех», о «необязни» тяжелого труда и желании работать вообще. На взгляд некоренного жителя Севера, как пишет А. Лебедев, жизнь в тундре — это работа тяжелая, на износ. «С раннего утра до позднего вечера из года в год — круговерть: поставить чум, добыть дрова, наколоть лед в реке для чая и супа, перегнать оленей на новые пастбища и защитить их от волков, выделать шкуры, пошить малицы и кисы... Да, красоты природы наличествуют, но дикие они, страшные своей первозданностью. Это все видит и чувствует человек пришлый. Для коренного северянина — это Родина, какую Бог дал: где все привычно, понятно и любимое. И тяжелый каждодневный труд — привычен и понятен тоже, потому что, во-первых, иначе просто не выживешь, а во-вторых, каждый трудится на благо всех»¹.

Тема работы присутствует в западной философии жизни, но она имеет периферийное значение. Так, Х. Ортега-и-Гассет предлагает понимать жизнь как созидание: «Жить — значит в первую очередь прилагать максимальные усилия, чтобы возникло то, чего еще нет, чтобы возник сам человек»². Он также пишет: «Итак, человеческая жизнь есть производство»³.

Но для Х. Ортеги-и-Гассета (как, впрочем, и для всей западной культуры в целом) труд, дела являются чем-то вынужденным, навязанным обстоятельствами. «И чтобы жить в обстоятельствах, — пишет он, — человек вынужден заниматься каким-нибудь делом, однако важно то, что дело это не навязано его обстоятельствами, как, например, оно навязано граммофону — проигрывать, что записано на пластинках, или звезде — придерживаться своей орбиты»⁴.

Работу Л.В. Лапшуй рассматривает как источник жизненного роста, укрепления сил: «С малых лет ты копишь силу, и растет она

¹ Лебедев А. Ненец на Ямале — сам себе Робинзон // <http://old.yanao.ru/2/2004/06/16/712>.

² Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике. — С. 191.

³ Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике. — С. 191.

⁴ Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея (схема кризисов) // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. — С. 245.

в работе»¹. Именно работа делает из человека сверхчеловека: «Когда в работе человек горит, он жив на свете не единым хлебом: ногами — прочно на земле стоит, а головою — достигает неба!»². Таким образом, работа не гнетет, а возвышает. «Вбирая притоки, река расширяет свой бег. В работе становится шире в плечах человек. Река очищается быстрым могучим течением. Душа человека — в труде обретает свеченье»³, — замечает он.

Работа для Л.В. Лапцуйя является источником уверенности в жизни, радости: «Если работа — в норме, солнце в сердце сияет! Не ладится если работа, радость души — словно тает...»⁴. Поэтому в отличие от вселенского пессимизма А. Шопенгауэра и пессимистического умонастроения западной философии жизни мировосприятие Л.В. Лапцуйя оптимистично, жизнерадостно: «Знай: человек, который, жизнь любя, наедине окажется с бедой большой, спасется сам: он выручит себя своею жизнерадостной душой!»⁵. Такое же жизнерадостное умонастроение отмечает С.Н. Харючи, характеризуя свое упоение жизнью: «В жизни пьянит то, что ты живешь. Что завтра опять наступит утро, снова день, опять заботы, хлопоты разные, бытовые, семейные... Понимаешь — самое дорогое это то, что ты живешь. Жизненный ритм, какой бы он бешеный ни был, все равно это радует»⁶.

§ 4. Темпоритмы тундры

Режим тундровых будней ненцев А.Д. Мухачев называет жизненной круговертью⁷. А.В. Головнев отмечает двойственное, амбивалентное отношение ненцев к времени: «Иногда, сидя пару недель в каком-нибудь маленьком тундровом аэропорту и глядя на невозмутимые лица ожидающих неведомого рейса пассажиров в малицах и ягушках, задумываешься, те ли это ненцы, что стремительно мчатся на упряжках, что раз в неделю (а то и чаще) собирают весь свой скарб и перекочевывают на новую стоянку? Как уживается

¹ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 18.

² Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 30.

³ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 28.

⁴ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 34.

⁵ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 60.

⁶ Харючи С.Н. За фасадом должности: «Стараюсь объединять людей». — С. 24.

⁷ См.: Мухачев А.Д. Путешествие в мир оленеводов. — Новосибирск, 2001. — С. 14.

в одном характере тяга к пожизненному странничеству и способность к беспредельному ожиданию?»¹.

Ненцы, с одной стороны, неспешны, размеренны. С другой же стороны, способны мгновенно включиться в новый ритм. Движения могут быть быстрыми, порывистыми, «за ними вновь следует длительная полоса замедленного поведения»². «В замедленности есть свой ритм и задается он внешней действительностью, — пишет А.В. Головнев. — Той действительностью, которую нельзя побудить стать быстрее, которую второпях можно только нарушить или даже сделать враждебной себе... Человек не столько задает ритм происходящему, сколько находит его в природе. Он никого и ничего не торопит, не удлинняет и не дробит»³.

Восприятие ненцами времени, очевидно, отличается от его восприятия другими народами. Так, в Индии, Монголии и Туве время как бы не существует, и население пребывает как бы в «безвремяе», может быть — в вечности. Русские, как известно, стараются как «тянуть» время, так и «торопить» его. «Время, вперед!» — припевают в «Марше времени» В.В. Маяковского. Название романа Д. Лондона «Время-неждет» выражает восприятие времени американцами.

Этнически своеобразно и структурирование времени. «Примечательно, что китаец, плывущий вниз по течению реки жизни, сидит в лодке лицом к пройденному пути и спиной к предстоящему, ожидаемому. Будущее у китайцев находится со спины, течет им в затылок, на котором нет глаз, и потому оно неизвестно и бесполезно для задач настоящего момента. А зримое, уходящее вдаль и скрывающееся за поворотом прошлое influentially, так как у него можно учиться извлекать пользу в настоящем и готовиться к неизвестному»⁴. В экзистенциальном переживании времени европейский человек, наоборот, лицом к лицу встречает время, идущее из будущего через настоящее и уходящее затем в прошлое. В каком же темпоральном измерении находится ненец?

¹ Головнев А.В. Говорящие культуры: культурные традиции обских угров и самодийцев. — Екатеринбург, 1995. — С. 299.

² Головнев А.В. Говорящие культуры... — С. 300.

³ Головнев А.В. Говорящие культуры... — С. 300.

⁴ Деятов А. Китайская специфика: как понял ее я в разведке и бизнесе. — М., 2002. — С. 145.

Особенности этнической темпоральности ненцев можно выявить по следующим строчкам Л.В. Лапцуя: «дни пролетая, бегут от меня...»¹. Время воспринимается как внешняя, объективная форма движения жизни. Личность ненца при взгляде на течение времени обращена в будущее, следствием чего является угроза отставания от хода времени:

*В хвосте у времени спешишь
Уже не первый год...
Забыл, что времени аргши —
Отставшего не ждет?
Не отставал чтоб жизни бег
От бега времени вовек...²*

Поэтому за временем кажется нужным спешить, чтобы необходимое свершить своевременно. С другой стороны, это действительно не исключает замедления хода времени («Медлительно летели годы Осенней стаею гусей»³) и сопутствующей релаксации личности.

§ 5. Небесные люди

Что же любят делать боги ненцев? У богов есть работа любимая, и — не очень. Нга очень любит плохие дела делать. Нум делает дела небесные: на небесной земле пасет небесных оленей. У человека тоже есть любимое дело: «И понравилось человеку делать много людей. Много появилось людей на земле. Забыл про горе человек. Стал жить на земле с женщиной, похожей на него»⁴.

Если люди любят делать людей, то первых людей сделали в охотку сами боги. Когда Нум поинтересовался у Нга, можно ли сделать людей из глины, последний ответил: «Можно из глины. Из чего хочешь. Пусть так будет. Работать очень хочу, руки чешутся без работы. Я могу тебе помочь. Вместе будем делать людей»⁵.

¹ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 107.

² Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 37.

³ Лапцуй Л.В. Песни мои — детям: Сб. стихотворений и поэм. — СПб., 2004. — С. 241.

⁴ Песня шамана // Мифы и предания ненцев Ямала. — С. 203.

⁵ Первые люди // Мифы и предания ненцев Ямала. — С. 156.

Ненцы — любимое творение богов. Вслед за ненцем Нум сделал оленя и собаку. Нга — волка. «Вот так жизнь появилась, так человек на земле появился»¹.

Когда человек появился, то он не сразу стал жить на земле. Сначала он жил на небе. В одной из сказок говорится: «Решил Нум сделать для себя человека. Сделать-то сделал, а где поселить — не знает. Этот первый человек жил тогда на небе. Решил Нум для человека создать землю»².

Таким образом, первоначально люди жили на небе. Поэтому они назывались небесными людьми. Первоначально на небе жили и боги: «Когда не было ни земли, ни воды, высоко, на седьмом небе, жил Нум с братьями»³.

Небо стало первым местообитанием ненцев. Образно говоря, ненцы — прежде всего дети Неба, а не Земли. Эта близость к небу отличает мироощущение ненца от жителя Юга.

Мироощущение последнего может быть репрезентировано, на наш взгляд, творчеством Омара Хайяма — «царя философов Востока и Запада» и последователя Авиценны. Характеризуя его мироощущение, авторы предисловия к изданию сборника его рубаи «Чаша мудрости» обращают внимание на прославление движения, вечного и непрерывного, утверждение личности, агностицизм, воспевание вина, любви и дружбы, жизнерадостное отношение к жизни⁴.

Но показательно, что сборник его рубаи начинается с раздела «Увы, неблагосклонен небосвод!». Как же Омар Хайям воспринимает небо? Приведем некоторые его высказывания: «Небесный свод жесток и скуп на благодать...»⁵; «Насильник небосвод над миром вознесен...»⁶; «Беспощаден и глух этот свод над тобой»⁷; «Сея зло, этот вечный вращается свод...»⁸; «Безучастно глядит небосвод голубой...»⁹;

¹ Первые люди. — С. 156.

² Гагара. — С. 285.

³ Я Миня // Мифы и предания ненцев Ямала. — С. 158.

⁴ См.: Хайям О. Чаша мудрости. — Симферополь, 1998. — С. 4.

⁵ Хайям О. Чаша мудрости. — С. 11.

⁶ Хайям О. Чаша мудрости. — С. 14.

⁷ Хайям О. Чаша мудрости. — С. 16.

⁸ Хайям О. Чаша мудрости. — С. 17.

⁹ Хайям О. Чаша мудрости. — С. 17.

«Небосвод! Ты тиранишь и губишь людей...»¹; «Небеса нашу волю скрутили узлом, Наводнили вселенную горем и злом...»²; «Защитник подлых — подлый небосвод Давно стезей несправедной идет»³. Небо вызывает у Омара Хайма только неприятные чувства, поэтому более тепло он относится к земле, точнее — к глине, из которой изваян человек, и в которую он обращается после смерти.

В миропонимании ненцев небо есть естественное местопребывание. Ненец в пути, как указывает Ю. Вэлла, следит за собой как бы с неба, представляя себя на карте точкой⁴. Подобный взгляд присутствует и в поэзии Л.В. Лапцуй. В стихотворении «Дальний горизонт» он пишет: «Словно карта земли, бесконечная тундра моя предо мною — Смотрит в мир голубыми глазами озер»⁵. В стихотворении «Как на ладони»: «И, как на ладони, предо мной Тундры величавые просторы... Все я с неба разглядеть могу...»⁶.

Взгляд сверху, с Неба настолько органичен, что проявляется в описании самых разных объектов. Так, он пишет следующее об Оби: «Тянется ее спокойный караван Через всю Сибирь — в океан»⁷; об Ямале: «Наш полуостров тропами обвит, Как узкими ремнями следопыт, Тропинок в тундре пролегло немало — Морщиниста, стара ладонь Ямала!»⁸.

Для Л.В. Лапцуй небо также притягательный объект: «Он бродит молча, от всех в сторонке, часами — в небе глазами шарит...»⁹; «мы всегда туда стремимся, где земля целует небо...»¹⁰; «заоблачная высь — тогда предел желаний...»¹¹. В стихотворении «За куполом неба» он говорит: «Мечтал я рукой приподнять небосвод, Войти туда думал, как в чум свой родной»¹².

¹ Хайям О. Чаша мудрости. — С. 17.

² Хайям О. Чаша мудрости. — С. 18.

³ Хайям О. Чаша мудрости. — С. 52.

⁴ См.: Головнев А.В. Говорящие культуры... — С. 262.

⁵ Лапцуй Л.В. Песни мои — детям... — С. 174.

⁶ Лапцуй Л.В. Песни мои — детям... — С. 175.

⁷ Лапцуй Л.В. Песни мои — детям... — С. 177.

⁸ Лапцуй Л.В. Песни мои — детям... — С. 179.

⁹ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 111.

¹⁰ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 113.

¹¹ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 109.

¹² Лапцуй Л.В. Песни мои — детям... — С. 175.

На натурфилософском языке природных стихий-первозлементов мира пребывание на небе означает пребывание в воздухе. Первоначальная стихия ненца — это не земля (как на Юге), не вода (как на Востоке), не огонь (как на Западе), а воздух. Поэтому человек Севера еще со времен гипербореев ассоциируется с птицей.

Образ человека-птицы широко представлен в поэтическом творчестве Л.В. Лапцуя. Из всех представителей мира живого наиболее часто встречаются сравнения с птицей. Так, в его сборнике «Слово заветное, заповедное», по нашим подсчетам, имеет место 116 сравнений человека с различными представителями мира животных. Из общего массива сравнений на птиц приходится 50 (43,1 %); на оленя — 20 (17,2 %); на собаку — 10 (8,6 %); на волка — 6 (5,2 %); на рыб — 5 (4,3 %); на насекомых — 4 (3,4 %); на зайца, змею, лису, медведя, мышь, песца — по три сравнения соответственно (по 2,6 %); на горностая — два (1,7 %), на белку — одно (0,8 %). Человек обычно сравнивается с птицей как таковой, и только изредка — с конкретным видом пернатых (вороной, куропаткой и т. д.).

Принадлежность ненцев безмерна: они как бы растворяются в бескрайних просторах. Данное обстоятельство служит одним из оснований для восприятия исследователями ненцев как «детей космоса». Об этом говорит, в частности, К.Ф. Росмеллер (1840–1924)¹. ДНК лесных ненцев Пуровского района Ямало-Ненецкого автономного округа оказались по многим показателям настолько своеобразны, что генетики сравнивали ненцев, особенно рода Пяков, с инопланетянами².

Симптоматичны космические мотивы и в творчестве Л.В. Лапцуя. В его стихотворении-завещании «Жизнь человека» есть такие строки: «Жизнь Человека — сияние лика планеты, свет этот звездный — в зрачках всех живущих»³. О пастухе с оленьим стадом гово-

¹ См.: Володев А. Воскрешение Карла Росмеллера // <http://www.orgdosug.ru/>

² См.: Лебедев А. Сколько рентген в каждом из нас // Ямал-Информ: Интернет-газета ЯНАО. — 2004. — 7 июля // <http://old.yanao.ru/2/2004/07/07/998>.

«Эта была другая планета, и те люди были — инопланетяне», — излагает свои первые впечатления о жителях Гыданского полуострова В.Н. Гриценко. (См.: Гриценко В.Н. Приключилось на Севере. Автобиографические очерки. — Омск, 2005. — С. 22).

³ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 114.

рится: «По тундре бродит не спеша Земная, звездная душа — пастух с оленьим стадом»¹.

Про себя поэт вспоминает:

*Хотел между звезд путешествовать я,
По лунным горам и равнинам пройтись.
Мечты мои были огромны, как высь,
Но коротки руки, как хвост воробья.
А ныне отважно взлетел человек
На крыльях стальных в золотой звездопад,
Чтоб звезды собрать, как пастух оленят,
И землю родную прославить навек.
И песнею с ним я лечу в вышине,
Познав бесконечного космоса ширь,
И вновь ощущаю, что я богатырь,
И фея Луна улыбается мне².*

Космический масштаб ненцев позволяет говорить о космизме их этнофилософии. Специфика космического мироощущения ненцев, в отличие от антропокосмизма западной культуры или северного космизма Ю. Шесталова, заключается в интерпретации человека не столько в горизонте микрокосма, «мыслящего тростника» в космических безднах (Паскаль) или младенца в звездной колыбели (Ю. Шесталов), сколько в мегакосмизме — в чувстве равномошности космосу, в безотчетной уверенности в своей способности «звезды собрать, как пастух оленят».

§ 6. Истина дружной жизни

Бытие человека как непрерывная забота формирует в картине мира ненцев ситуацию совместности, разделенности жизни. В западной философии жизни человек, наоборот, со всеми своими заботами остается в одиночестве.

Как изначальное и радикальное одиночество определяет жизнь человека Х. Ортега-и-Гассет. «Только наедине с собой мы познаем истину своей жизни, — пишет он. — Из глубин изначального одиночества, каковым, бесспорно, и является наша жизнь, мы то и дело

¹ Лапцуй Л.В. Песни мои — детям... — С. 198.

² Лапцуй Л.В. Песни мои — детям... — С. 175–176.

стремимся выбраться наружу, достичь столь же подлинного общения. Мы жаждем другого человека, чья жизнь целиком и полностью слилась и соединилась бы с нашей. Отсюда бесконечные отчаянные попытки найти других. Дружба — одна из них. А самая смелая, решительная — любовь. Подлинная любовь — не что иное, как стремление двух людей обменяться своими одиночествами. Обрамляя наше одиночество, обступая его, вокруг находятся предметы и существа, которые всегда налицо; они — наше окружение, обстоятельства, составляющие “другое”, “иное”, то есть чуждую стихию враждебного или по меньшей мере постороннего характера. Поэтому обстоятельства и воспринимаются нами как нечто отрицательное, чуждое, как то, что нас гнетет. Эти обстоятельства и есть мир»¹.

Если даже любовь, с точки зрения Х. Ортега-и-Гассета, есть наиболее отчаянная попытка обменяться своими одиночествами, то из глубин своего изначального одиночества можно лишь перебраться в чужое одиночество, где оказываешься еще более одиноким.

Мотив одиночества характерен и для философии Юга, будучи наиболее ярко выражен в кармическом одиночестве. Симптоматичны следующие строки Омара Хайяма:

Рвется связей людских изначальная нить.

Привязаться — к кому? Что — любить?

С кем дружить?

Человечности нет. Лучшие всех сторониться

*И, души не раскрыв, пустяки говорить*².

Для Л.В. Лапцун жизнь есть изначальное неодинокство. О друзьях он пишет: «...вы два берега реки, которая зовется Жизнью»³. Иной взгляд у Ортеги-и-Гассета: «И изначально, и в конечном итоге, то есть при встрече и при расставании с “Другим”, последний, по сути, Посторонний, глубоко мне чуждый. И когда, встречая его, я наивно предполагаю, что добрая часть его мира совпадает с моим, а потому мы живем в общем мире, то данная совместность, где мы со-присутствуем, в действительности вовсе не пробивает бреши в двух одиночествах (когда, словно два могучих

¹ Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. — С. 511.

² Хайям О. Чаша мудрости. — С. 6.

³ Лапцун Л. Слово заветное заповедное. — С. 55.

потока, прорвавших плотину, мы сливаемся в одну реку, в одно существо), а представляет собой нечто противоположное»¹.

Одиночество Л.В. Лапцуй воспринимает как отрицательную ценность, способ нежизненного бытия: «Одиночество — холод и сердца тревога, одинокая жизнь — и горька, и убога. Одиноким и в чуме своем — не хозяин, а гость, лишь собака грызет одиночества кость...»². Одиночество — это возмездие за лень, трусость, неблагодарность.

Вместе с тем Л.В. Лапцуй признает ситуацию одиночества в смысле индивидуальности жизненного пути: «Иди своей тропой: чужая — тяжелей, Ошибки не свои ты повторишь на ней. Чужие да свои — вдвойне кривее путь: И в луже можно так, как в море, утонуть! Поэтому ты сам — себя же пожалей, Иди тропой своей, чужая — тяжелей!»³

Неодиночество, содружество, совместность бытия разных людей оказывается условием истинности жизненного пути. Разнообразие людей дифференцирует тропы жизни, содействует верификации и подтверждению адекватности жизненного выбора. Для отдельного человека другие люди выступают ориентирами, помогающими выверить траекторию жизни, занять свое место в жизни. Радикальное одиночество Х. Ортеги-и-Гассета такую возможность исключает. Поэтому, даже совпадая с собой, его человек постоянно колеблется вместе с колебаниями действительности.

Человек Л.В. Лапцуй более устойчив:

*Когда стремишься к цели с Умным рядом,
Советом он поддержит, делом, взглядом,
Увереннее станешь ты вдвойне:
Не нужен будет свет в чужом окне
Не потеряешь время на пустые речи,
Распределенный груз вам не ломает плечи.
В пути необходим как образец примерный
Надежный умный друг, товарищ верный»⁴.*

¹ Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. — С. 583.

² Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 56.

³ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 83.

⁴ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 46.

Такого рода разделенность бытия является залогом человеческого счастья. «Люди глупые болтают, будто я живу без счастья... — пишет Л.В. Лапцуй. — Я чириканье такое не желаю даже слышать: есть у каждого на свете своя доля, ум и счастье. Каждый счастьем называет то, что радует нам душу. Не хочу чужого счастья, а мое — не всем доступно!»¹

§ 7. Счастье движения мысли

Решение вопроса о счастье у Л.В. Лапцуя не является, как может показаться на первый взгляд, мистически-иррациональным, замыкающимся в пределах непостижимой для себя и других индивидуальности. Счастливая жизнь — это общественный процесс.

*Кто искренне братается с людьми,
кто знает цену дружбы и любви,
с дороги не свернет, идя вперед,
тот счастье по крупницам соберет!
Из недр родной земли — из родника
воды целебной зачерпнет рука
ладонью, что вместительней ковши, —
напьется счастьем чистая душа!*²

Мистически-иррациональное замыкание индивидуальности в себе как раз выступает логичным для Х. Ортеги-и-Гассета, критикующего рационализм: «В противовес этому мы, отказываясь видеть цель жизни в разуме, полагаем его в качестве необходимого ее инструмента, который, неумолимо проникая в глубинную суть жизни, организует ее непреходящую самобытность... Если он мыслит плохо, то есть внутренне неправдиво, — он живет скверно, в крайней тоске, в проблемах и неуспокоенности. Если же он мыслит хорошо — он совпадает с самим собой, пребывает в согласии с собой, что, в сущности, и есть счастье»³.

Идея самотождественности индивида, совпадения его с самим собой органична для европейской философской традиции. В жизни, где все течет и изменяется, только в тождественности человек чувствует

¹ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 89.

² Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 99.

³ Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея (схема кризисов). — С. 316.

себя в безопасности. А это тождество усматривается в вечных, неподвижных сущностях — гераклитовском Логосе, пифагорейском Числе, платоновском Эйдосе, аристотелевском Уме. Даже развивающаяся Абсолютная идея Гегеля остается в себе и для себя, всего лишь узнавая то, какова она есть. Константой европейской философии мысли является убеждение в неподвижности истинной мысли.

В рациовитализме Х. Ортеги-и-Гассета данное убеждение европейской философии выражается в положении, что жизнь (и человек) есть программа, проект. Человек обречен на реализацию предзаданного ему проекта, а жизнь либо содействует, либо препятствует этому. «Но что означает полное выполнение данной программы? — спрашивает испанский философ. — Вне всяких сомнений, “благосостояние”, “счастье”. Таков итог наших предыдущих рассуждений»¹. Программная оболочка, таким образом, использует людей как средство собственной материализации, заменяя при необходимости непригодный или отработанный материал. Люди меняются, программные оболочки остаются.

В мирозерцании ненцев онтологический статус мысли другой. Характерным является представление о движении мыслей: «мысль у старика Нума так пошла»², «Нум, чей разум быстрее стрелы...»³; «Мысли так и ходят в голове Нга, Так и бегают»⁴; «Мысли так и побежали в голове собаки...»⁵; «Мысли Нума, как ветер, Пролетели в голове»⁶.

Мысли, как видим, подвижны. Они почти автономны, но все-таки контролируемы человеком. Прежде всего мысль контролируется превращением ее в дело. Так: «У старика Нума мысль опять ходит... Подумал — и сделал дикого оленя...»⁷. Нет мысли без дела.

Обратное вызывает осуждение. «Суть дела не поняв, не приступай к работе, косым, незрячим глазом не шарь по сторонам, — разъясняет Л.В. Лапцуй. — Для дела — мало рук: коль ремесла не знаешь, не станешь мастером, к стыду своих детей. Беспомощность

¹ Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике. — С. 195.

² Творец Нум и Нга. — С. 157.

³ Дорога шамана // Мифы и предания ненцев Ямала. — С. 186.

⁴ Песня шамана. — С. 200.

⁵ Песня шамана. — С. 201.

⁶ Песня шамана. — С. 204–205.

⁷ Первые люди. — С. 156.

твою заметят люди вскоре, жалеть тебя начнут и на смех поднимать... Услышат этот смех не раз твои потомки, отца дурная слава за ними побежит... Под тенью рукава придется прятать взгляды, и не простят бесчестья они тебе вовек!»¹ Умное делание, таким образом, оценивается высоко, а неосмысленное делание бесчестит род человека.

Вместе с тем мысль обращается не только в дело, но и слово:

*У кого в мозгу, как ветер,
Бестолковый ум гуляет,
У того шальные мысли
Завихряются поземкой.
Грязным языком болтает,
Как лиса хвостом промокиши, из болота вылезая.
Болтовнею подлой, лживой
Может так тебя испачкать, что вовеки не отмыться².*

У дельного человека дискурсивная практика, речь имеет опосредствующий, вспомогательный характер: «Помочь решишься человеку словом — вдали от всех шепни ему на ухо...»³. Незавершенность в деле вымолвленного слова обесмысливает его: «Если слово обещаешь ты сболтнул и не исполнил, то твое пустое слово тропы жизни перекроет»⁴. В отношениях с людьми, которые все запоминают навек, болтливый человек лишается, согласно Л.В. Лапцую, веры и доверия, уважения и желания помочь. В таком случае пустому, легковесному человеку трудно избежать беды.

Поэтому высшим критерием жизненной достоверности мыслей является дело, выражающееся в благополучии семьи:

*Дыханьем жизни человек не тот богат,
кто олененком поскакать по кочкам рад,
а тот, кто созиданья добрый след оставит,
не ожидая званий и наград,
свою семью старанием прославит⁵.*

Счастье Л.В. Лапцуй определяет весьма прозаически, непосредственно-практическим, наглядным и бесспорно проверяемым способом:

¹ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 32.

² Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 74.

³ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 77.

⁴ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 77.

⁵ Лапцуй Л. Слово заветное заповедное. — С. 74.

*Только в счастье детей — наше счастье, мой друг.
Весел ты, если весел ребенок твой.
Заболает — и ты посереешь лицом,
А душа твоя будет над бездной парить...
А ребенок тебе улыбнется светло —
И ты сможешь — без крыльев, как птица летать,
И от радости детской — ты сам запоешь,
Новой песней своей осчастливишь людей!¹*

Счастье в понимании Л.В. Лапцуня выступает рефлексивным явлением — эффектом транспоколенной рефлексии. Такой способ решения проблемы счастья в известной мере отвечает предложенному Х. Ортегой-и-Гассетом «методу поколений в истории» и позволяет дать интегральную оценку результативности жизни смежных поколений.

Наше счастье — в счастье детей, в счастье детей детей, внуков и правнуков и т. д. Поэтому чтобы убедиться в достижении счастья как цели личной жизни, нужно умножать из поколения в поколение потомков, убеждаясь в их счастье. Возможно, такое понимание счастья является секретом жизнеспособности ненцев.

¹ Лапцун Л. Слово заветное заповедное. — С. 12.

ПРОЛЕГОМЕНЫ К ФИЛОСОФИИ СЕВЕРА (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)

Содержательная демаркация философии Севера, а вернее, северной философии, представляется возможной только в том случае, если она будет позиционирована по отношению к другим типам глобального философствования на уровне специфической интерпретации фундаментальных философских категорий, а прежде всего в рамках рефлексивно отнесенной постановки основного вопроса философии и его конкретного решения. Предпосылки предлагаемого подхода к позиционированию северной философии сформулированы в «Философии духа» Г.В.Ф. Гегеля.

В этой части «Энциклопедии философских наук» Г.В.Ф. Гегель на уровне основного вопроса философии сравнивает основоположения западной и восточной метафизики. Так, он отмечает, что «единство бытия и мышления» как субстанция «составляет содержание основного воззрения Востока». И далее подчеркивает: «Свет, который в персидской религии рассматривался как абсолютное, имел значение в такой же мере духовного и физического»¹. Такое «единство мысли и бытия» содержат, по мнению Г.В.Ф. Гегеля, нус Анаксагора и субстанция Спинозы².

Но в целом в европейской метафизике, по оценке Г.В.Ф. Гегеля, господствует дуализм, прочная противоположность самостоятельных начал: «...Материальному мы приписываем такое же бытие, как и имматериальному, и как то, так и другое считаем одинаково

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — М., 1956. — Ч. 3. Философия духа. — С. 58.

² См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук... — С. 59.

субстанциональным и абсолютным»¹. Эта противоположность в западной метафизике рассматривалась как нечто непреодолимое, подчеркивает он, хотя бессознательно снималась превращением души в вещь (например, у Декарта и Лейбница). Но, в конечном счете, констатирует Г.В.Ф. Гегель, такие европейские философы как Декарт, Спиноза, Мальбранш склонны были полагать единство бытия и мышления в божестве². Очевидно, подчеркивает Г.В.Ф. Гегель, что бог, по сути, понимается как дух, как единственно положительное и спекулятивное, опосредствующее себя материальным.

Таким образом, в восприятии Г.В.Ф. Гегеля, для философской традиции Запада характерен субстанциональный дуализм бытия и мышления, бессознательно или непоследовательно снимаемый редукцией одной субстанции к другой, избранной в качестве первоосновы. Так, «спекулятивному пониманию противоположности духа и материи противостоит материализм, который изображает мышление как результат материального...»³

Г.В.Ф. Гегель не принимает материалистическое решение основного вопроса философии, но приветствует главную интенцию: «И, тем не менее, за материализмом следует признать полное воодушевления стремление выйти за пределы дуализма, принимающего существование двух различных, но одинаково субстанциональных и истинных миров — стремление снять этот разрыв первоначально единого»⁴.

Итак, Гегеля не удовлетворяет непосредственное тождество бытия и мышления, как оно дано в философской традиции Востока. Характеризующий европейскую метафизику дуализм также оказывается неудовлетворительным, поскольку выступает неустойчивым, непоследовательным, снимаемым в страдающих редукционизмом позициях идеализма и материализма. В своем объективном идеализме Гегель, как известно, примыкает к манере Декарта полагать единство бытия и мышления в божестве. Поэтому фундаментальная проблема западной метафизики — тождества бытия и мышления в их противоположности — оказывается нерешенной.

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук... — С. 59.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук... — С. 61.

³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук... — С. 62.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук... — С. 62.

И вновь, вслед за Г.В.Ф. Гегелем, эту задачу ставит славянский мыслитель А. Сметана: «Целью философии было не что иное, как разгадать загадку человеческого существа, т. е. сознания. Сознание — это единство преходящего знания и непреходящего бытия, конечного и бесконечного, земного и божественного. Это единство противоположностей, противоречие. Это противоречие было основой всякого исследования, постоянным предметом философии, и его снятие было целью всех мыслителей. В восточной философии, которая приходится на время разлада человека с самим собой, что для той эпохи является естественным состоянием человеческого рода на относительно высокой ступени развития человеческого духа, сознание было для самого себя бесконечным, объединяющим знание в созерцании единственным бытием. Учение о непосредственном единстве земного и божественного, т. е. учение о единой сущности, было содержанием восточного мировоззрения. В западной философии, напротив, сознание человека было для самого себя конечным знанием о частностях, которое уже более не могло достичь собственного бытия. Как в истории вообще, так и в истории философии из единства вытекало раздвоение, из непосредственного тождества земного и божественного — их разделение. Это разделение, противоположность субъекта и объекта, знания и бытия во всех его возможных органически связанных формах, было предметом западной философии от Фалеса до Гербарта. Будущая философия сможет принести лишь один результат своей собственной истории — результат, который выразит опосредствованное через противоречие в западной философии тождество знания и бытия, как оно непосредственно содержалось в восточной философии, и в котором сознание будет сознанием самого себя»¹.

Как мы видим, на уровне высоких абстракций представляется возможным соотносительное позиционирование восточной и западной философии. Вместе с тем подчеркивается неудовлетворительность принятых и вошедших и в ту и в другую традицию способов решения основного вопроса философии. Будущее философии связывается со снятием субстанционального дуализма бытия

¹ Сметана А. Значение современной эпохи // Антология чешской и словацкой философии. — М., 1982. — С. 354–355.

и мышления через опосредствованное противоречие. И особенно важен тот принцип, что данное опосредствование не должно быть сведено к асимметричному опосредствованию одной из сторон.

Как же конструктивно-онтологически возможна искомая метафизика? Заметим, что рассмотренные Г.В.Ф. Гегелем на материале восточной и западной метафизики способы выявления противоположности бытия и мышления не исчерпывают всех конструктивно возможных вариантов. На это обстоятельство собственно и обращали внимание и Г.В.Ф. Гегель, и А. Сметана. Поэтому представляют интерес иные способы фиксации тождества бытия и мышления.

В данном контексте весьма любопытными являются мировоззренческие представления коренных малочисленных народов Севера. Так, характеризуя подобные представления чукчей и коряков на материале языковой и мифологической моделей мира, И.С. Вдовин отмечает: «Человек, как и другие живые существа, стихии, небесные тела, содержал в себе два начала, две субстанции, но не в нашем отвлеченно-философском значении (материя и дух, а как нечто целое, единое, но обладающее свойством быть в двух состояниях: видимом и невидимом)»¹.

Метафизическое противопоставление «видимого» и «невидимого» в мировоззрении аборигенов Севера выступает этнофункциональным эквивалентом дуализма бытия и мышления. Актуально «невидимое» только мыслилось, а «видимое» наглядно существовало. Бытие «невидимого» находилось под вопросом. Столь же проблематичной была «видимость» сущего. Можно заключить, что вопрос о тождестве бытия и мышления был основным вопросом и северной метафизики.

Согласно И.С. Вдовину, конструктивно вопрос о тождестве решался введением представления о некотором целом, едином, обладающем свойством быть в двух состояниях, пребывать как два начала, две субстанции. Эти состояния фигурируют как модусы целого, единой субстанции и тем самым как субстанции, т. е. субстанция в том или другом состоянии.

¹ Вдовин И.С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (Вторая половина XIX – начало XX в.). — Л., 1976. — С. 244.

Принципиально важно, что, в отличие от традиции западной метафизики, в мировоззренческих представлениях аборигенов Севера начала не редуцируются друг к другу. «Видимое» и «невидимое» — это два разных состояния единой субстанции. Проблема тождества бытия и мышления решается выделением единой, цельной субстанции, в своей конкретной всеобщности снимающей абстрактное противопоставление бытия и мышления.

Такой способ решения проблемы тождества бытия и мышления, безусловно, встречался в западной метафизике. Например, абстрактная тождественность бытия и мышления онтологически могла мыслиться в конструкте «реальность». Но такой вариант онтологической конструкции популярности не получил по ряду причин, в том числе, вероятно, в силу далекой от концептуальной нейтральности этимологии термина «реальность».

В северной метафизике такой способ отождествления бытия и мышления, по-видимому, особых мировоззренческих затруднений не встретил. И.С. Вдовин указывает на два понятия, которые онтологически могли бы претендовать на статус единой субстанции. Это «наргынэн» («среда», «вселенная», «природа»)¹ и «вагыргын» («жизнь», «бытие»)².

Любопытна генеративная способность абстрактно-отвлеченного концепта «вагыргын». На его основе конструируется обширный концептуальный ряд, включающий, например: «яйвачвагыргын» — «сострадательное бытие», «кынтавагыргын» — «дающее удачу бытие», «ягтачвагыргын» — «жизнеспособствующее бытие», «коравагыргын» — «оленье бытие» и др.³ Этот ряд, очевидно, способен к бесконечному расширению.

Важным здесь является не только эмпирически наблюдаемая потенциально безграничная способность абстрактно-отвлеченного концепта «вагыргын» к конкретизации, оправдывающая его онтологический статус первоначала. В компаративистской перспективе существенно, что представленная в восточной метафизике конструкция непосредственного тождества бытия и мышления (например, единство инь и ян в «великом пределе» — тай цзи) не

¹ Вдовин И.С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей. — С. 231.

² Вдовин И.С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей. — С. 236.

³ Вдовин И.С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей. — С. 236.

предусматривает его потенциально бесконечной конкретизации в зависимости от операционального контекста. Тай цзи остается трансцендентной, потусторонней данностью тождества противоположностей. В северной метафизике это тождество модифицируется, конкретизируется и развивается в непрерывном процессе формообразования. В этом пункте мы усматриваем онтологическую специфику северной метафизики в ее отличии от метафизики восточной.

Характеризуя миропонимание коренных народов Севера, И.С. Вдовин ссылается на категории картины мира, представленные в чукотском и корякском языках¹. Языковой опыт, безусловно, является основополагающим для экспликации Логоса. Поэтому континуум языков составляет объективную мыслительную форму философского потенциала народов мира.

На языковое основание философского мышления обращал внимание, в частности, Ф. Ницше. Он указал на абстрактную возможность метафизики, предпосылкой которой может выступать урал-алтайская языковая картина мира:

«Что отдельные философские понятия не представляют собою ничего произвольного, ничего само по себе произрастающего, а вырастают в соотношении и родстве друг с другом; что, несмотря на всю кажущуюся внезапность и произвольность их появления в истории мышления, они все же точно так же принадлежат к известной системе, как все виды фауны к данной части света, — это сказывается напоследок в той уверенности, с которой самые различные философы постоянно заполняют некую краеугольную схему возможных философий. Под незримым ярмом постоянно вновь пробегают они по одному и тому же круговому пути, и, как бы независимо ни чувствовали они себя друг от друга со своей критической или систематической волей, нечто в них самих ведет их, нечто гонит их в определенном порядке друг за другом — прирожденная систематичность и родство понятий. Их мышление в самом деле является в гораздо меньшей степени открыванием нового, нежели опознаванием, припоминанием старого, — возвращением под родной кров,

¹ См.: Вдовин И.С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей. — С. 245.

в далекую стародавнюю общую вотчину души, в которой некогда выросли эти понятия, — в этом отношении философствование есть род атавизма высшего порядка. Удивительное фамильное сходство всего индийского, греческого, германского философствования объясняется довольно просто. Именно там, где наличествует родство языков, благодаря общей философии грамматики (т. е. благодаря бессознательной власти и руководительству одинаковых грамматических функций), все неизбежно и заранее подготовлено для однородного развития и последовательности философских систем; точно так же как для некоторых иных объяснений мира путь является как бы закрытым. Очень вероятно, что философы урало-алтайских наречий (в которых хуже всего развито понятие “субъект”) иначе взглянут “в глубь мира” и пойдут иными путями, нежели индогерманцы и мусульмане: ярмо определенных грамматических функций есть в конце концов ярмо физиологических суждений о ценностях и расовых условий¹.

Ф. Ницше подчеркивает не только единство философского процесса, но и его необходимое внутреннее разнообразие, объясняемое тем, что ресурсы конкретного языка объективно ограничивают эвристику формирующихся в его лоне философских учений: «для некоторых иных объяснений мира путь является как бы закрытым». Отсюда, следовательно, системная необходимость в северной метафизике, ибо философы урало-алтайских наречий с менее развитым понятием субъекта «иначе взглянут “в глубь мира” и пойдут иными путями». Сказанное, без сомнений, верно и по отношению к философам, принадлежащим к другим языковым семьям.

Заметим, что характеризующая северную метафизику интенция решения основного вопроса философии присутствовала в философии «самобытно-русской». Она неоднократно декларировалась при обосновании «необходимости и возможности новых начал для философии», но ее реализация оказывалась частичной и ограничивалась выдвижением концепций «цельного разума», «цельного знания» и т. п. Пожалуй, П.Я. Чаадаев прав был в том, что «лучшие

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Ницше Ф. Соч. В 2-х т. — М., 1997. — Т. 2. — С. 258–259.

идеи, лишённые связи и последовательности, как бесплодные вспышки, парализуются в нашем мозгу»¹.

В северной метафизике выглядят кристаллизованными и законченными те интуиции, над концептуализацией которых мучительно билась русская мысль. И это, по-видимому, не случайно и объясняется типологической общностью «северного мировосприятия». Так, П.Я. Чаадаев с недоумением отмечал: «Я нахожу даже, что в нашем взгляде есть что-то до странности неопределённое, холодное, неуверенное, напоминающее обличие народов, стоящих на самых низких ступенях социальной лестницы»². И эти народы обитают не на юге: «В чужих краях, особенно на юге, где лица так одушевлены и выразительны, я столько раз сравнивал лица моих земляков с лицами местных жителей и бывал поражен этой немотой наших выражений»³.

Таким образом, определенность русской мысли достигается в ее «крайне северном» позиционировании. В мировоззрении коренных народов Крайнего Севера русская мысль избавляется от «всечеловеческих» терзаний и метаний, обретает покой и становится «настоящей», приобретающей сверхценную для русского культурной традицией. Обычная для коренного жителя Крайнего Севера идентификация себя как «настоящего человека», ведущего «настоящую жизнь», может стать смыслообразующим ориентиром для каждого, кто в жизни героя «Повести о настоящем человеке» видел лишь недостижимое бытие.

¹ Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Избранные сочинения и письма. — М., 1991. — С. 29.

² Чаадаев П.Я. Философические письма. — С. 30.

³ Чаадаев П.Я. Философические письма. — С. 30.

АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Agnel E. 206
Amira K. 206
Berkenhoff H.A. 206
Hanke L. 129, 134, 184
Regan T. 206
Singer P. 206
Washburn W.E. 147
Абашидзе А. 151
Абельс Х. 143
Авдеева Л.Р. 79
Авиценна 346
Агафонов В. 206
Агранат Г.А. 182–184, 242–243
Адамс Р.Дж. 164
Аддисон 247
Айпин Е.Д. 293–294
Алексеев С.С. 203–204
Альтузий Й. 151
Анаксагор 356
Анахарсис 130–132
Андерсон Д.Дж. 290–291
Антипова Н.А. 139
Антисери Д. 20
Аретино 337
Аристотель 128–129, 153, 187
Артановский С.Н. 147
Афанасьев В.Л. 133
Ахматова А. 1, 59
Бажов С.И. 77
Бажутина Т.О. 198
Байи Ж.С. 32–33, 117
Бакулин В.В. 183
Балуев Б.П. 77
Бань Гу 102–103
Бартман Б. 165
Батчер Д. 158
Батюшков К.Н. 255–259
Бауэр О. 282–283
Беляева Л.И. 314
Берар Э. 177–178
Бергер К. 182
Бергсон А. 123, 335
Березницкий С.В. 224
Беркли Д. 247
Берн Э. 314
Бернштейн Н. 220
Бинсвангер Л. 229
Блищенко И. 151
Бобынэ Г.Е. 257
Бойко В.А. 142
Бойко В.И. 26
Борейко В.Е. 208
Борисковский П.И. 264
Борисов М.Н. 300, 307, 323

- Боси Р. 42
 Бохан Н.А. 231
 Брандт В. 302
 Браун Л.Р. 301–302
 Бродель Ф. 78
 Брундтланд Г.Х. 302
 Буганов А.А. 229
 Будажапов С.П. 271
 Бударин М.Е. 275
 Бураев А. 42
 Бурыкин А.А. 139, 156,
 181–182, 199–200, 323
 Бэкон Ф. 107–108
 Вагина А.С. 243
 Васильев В. 139
 Васильевский Р.С. 264
 Вахитов Р. 42
 Вахтин Н.Б. 192, 198, 200–201
 Вдовин И.С. 359–361
 Вебер А. 301
 Верлинский А.Л. 123
 Вернадский В.И. 63
 Вессендорф К. 126–127
 Вивекананда С. 36–38
 Виндельбанд В. 143
 Володев А. 348
 Вольтер Ф.А. 32
 Вордсворт В. 210
 Вуазенон 257
 Выдрин Г.А. 26
 Вэлла Ю. 347
 Вэсако 332
 Гадамер Х.-Г. 265, 268
 Галактионов О.К. 231
 Галилей 342, 352
 Гачев Г. 47
 Гегель Г.В.Ф. 20–21, 63–64,
 126, 186–191, 353, 356–359
 Гельвеций К.А. 1, 168–171
 Генисаретский О.И. 53
 Гербарт Й.Ф. 358
 Гердер И.Г. 47–49, 64–67, 159,
 225–226, 243–244
 Герцен А.И. 84
 Гесер (Гэсэр) 59–60
 Гесиод 30
 Гецевич И. 183
 Гладкая Л. 332
 Глухих А. 233–234
 Голдсмит О. 194
 Головин Е. 22
 Головнев А.В. 139, 317,
 343–344, 347
 Голубчиков С.Н. 22
 Гомер 249
 Горохов С.Н. 155
 Григорьев Ап.А. 78–79
 Гриценко В.Н. 348
 Громов Ю.В. 98
 Громыко Ю.В. 54, 61
 Грязнов М.П. 264
 Гудыма А.П. 24–25, 83,
 303–304, 316–317
 Гуковский М.А. 133
 Гумилев Л.Н. 95–99, 163,
 201–202, 266–269
 Гурвич И.С. 155
 Гуревич А.Я. 205
 Гусева Н.Р. 22
 Гюнтер Г. 22
 Д'Аламбер 136
 Даль Й. 154, 271–272

- Дамешек Л.М. 143
 Данилевский Н.Я. 77, 79–87
 Девятов А. 344
 Декарт Р. 357
 Демин В.Н. 22, 55–57, 59–60
 Деревянко А.П. 264–265
 Джемаль Г. 29–30
 Джерарж 247
 Дидро Д. 136, 193
 Дильтей В. 147, 335
 Диоген Синопский 130
 Докучаев В.В. 79
 Дольник В.Р. 204–205
 Донской Р.И. 285
 Донской Ф.С. 88, 143–144, 285
 Дорогонько Е.В. 40
 Достоевский Ф.М. 79
 Дугин А.Г. 22
 Дюше М. 159
 Екатерина II 22, 168
 Еремин С.Н. 26, 39
 Жарникова С.В. 22
 Жофрен 257
 Журавлев О.В. 184
 Зайдфудим П.Х. 22, 54, 61
 Засулич В.И. 279–280
 Зенько А. 221
 Зеньковский В.В. 78
 Ибрагимова З. 267
 Иванов В. 139–140
 Иванов К.П. 96, 98–99
 Иоанн (ап.) 161
 Ионин Г.Н. 240–241
 Ипполитов А. 42
 Исакова Н.В. 198
 Йилевям'- Пэртя 335
 Кампанелла Т. 185
 Кант И. 27, 47, 113–116, 143, 160–161
 Кантемир А. 257–258
 Капнист В.В. 34, 255
 Караулов Ю.Н. 197
 Кемеров В.Е. 19
 Кечимов И.Д. 234
 Киплинг Р. 60
 Киреевский И.В. 176–177
 Клаусс Л.Ф. 222
 Клещенок И.П. 299
 Ковальчук 270
 Ковалышкина Е.П. 173
 Кокорев Е.М. 183
 Колесников А.С. 18
 Кольридж С.Т. 210
 Комаровский Е.Е. 177
 Комбагир С.С. 239
 Коменский Я.А. 160–165
 Коновалова Н.П. 19
 Кононов 315
 Конт О. 179
 Корбен А. 244, 246
 Корнеев М.Я. 20
 Коснырева М.В. 210
 Костецкий В.В. 184
 Косяченко 315
 Кратет Фиванский 131
 Крез 131
 Крижанич Ю.Г. 108–109
 Кроль Ю.Л. 102–103
 Кропоткин П.А. 70
 Крупнов Ю.В. 54, 61
 Крутских В.Е. 287
 Кудрявцев М.М. 194

- Кулемзин В.М. 139
 Кульба 315
 Кургинян С. 315
 Кьеркегор С.С. 239
 Кюлленен Ю.А. 234–235
 Лавлок Д. 63
 Лазарев В.В. 186
 Лазарева Л.Г. 247
 Лапцуй Л.В. 223–225,
 332–343, 345, 347–355
 Лар Л.А. 331
 Ларченко С.Г. 26
 Лас Касас Б. 133–136
 Лафарг П. 185
 Лебедев А. 342, 348
 Леви-Брюль Л. 179–181
 Левченко В.Ф. 67
 Лейбниц 22, 58, 357
 Ленин В.И. 193, 275–276, 283,
 297–299
 Леонтьев К.Н. 95
 Леопольд О. 211
 Лермонтов М. 255
 Ле-цзы 105
 Лобова В.А. 229
 Логинов В.Г. 278–279, 294
 Ломоносов М.В. 223, 225, 258
 Лондон Д. 344
 Лосада А. 136
 Луис де Молина 153
 Лукина Н.В. 139
 Луковцев В.С. 275
 Лукреций 332
 Луциллий 31
 Львова Э.Л. 288
 Маймин Е.А. 332
 Максимов А.А. 144–145, 286,
 300
 Малахов В. 300–301
 Мальбранш Н. 357
 Марк (ап.) 161
 Маркс К. 275–277, 279–280,
 314
 Марр Н.Я. 264
 Мартынов М.Ю. 39–40
 Марфусалова А.Д. 323
 Мархинин В.В. 26, 296
 Маслин М.А. 222
 Матфей (ап.) 161
 Маяковский В.В. 344
 Мелентьева Е. 133
 Мелетинский Е.М. 320
 Меликсетова И.М. 295
 Мельников В.Л. 59
 Мендельсон М. 27
 Мечников Л.И. 70–76
 Мешков 270
 Миллер Р. 158
 Михайлин 320
 Михайловский Н.К. 226–229
 Мишкинд А.Д. 230
 Моисеев Н.Н. 302
 Монтень М. 159–160
 Монтескье Ш.Л. 32, 110–113,
 257–258
 Муравьев-Апостол И.М. 255
 Мухачев А.Д. 343
 Мюир Дж. 211
 Надеждин Н.И. 50, 259–262
 Нам И.В. 176, 284, 288
 Наумова Н.И. 288
 Нахов И.М. 130

- Нга 340–341, 345–346, 353
 Немысова Е.А. 201, 268, 307
 Ненашев М.А. 40
 Николаев Б. 67
 Николаев М.Н. 25
 Ницше Ф. 41–43, 45, 195–196, 335, 337, 340, 361–362
 Новикова Н. 234
 Норденшельд 74
 Нум 340–341, 345–346, 353
 Нэш Р. 208
 Овидий 57
 Огарев Н.П. 173
 Огрызко В. 95, 97, 201–202
 Один 251
 Одум Ю. 76
 Окладников А.П. 96–97, 163, 262–269
 Окладникова Е.А. 180–181
 Олеша Ю. 222
 Ортега-и-Гассет 335–338, 340, 342, 349–353
 Оссиан 249
 Павел (ап.) 161
 Пальме У. 304
 Папанин И.Д. 182
 Парменид 332
 Парсонс Т. 140, 142–143
 Паскаль Б. 349
 Пека Е. 221
 Пелих Г.И. 295
 Песикова А.С. 207–208
 Петр I 22
 Петрицкий В.А. 217
 Печерский М. 210
 Пигалев А.И. 195
 Пий XI 152
 Писигин Ф. 212
 Плавский З.И. 135
 Платон 32–33, 332
 Плеханов Г.В. 272–273
 Плиний Старший 30, 34
 Подорога В.А. 63
 Подосинов А.В. 20, 29
 Поминова Е.В. 208, 211
 Поп 247
 Попков Ю.В. 17, 25–26, 101, 142, 186, 275, 282, 315
 Посидоний 31
 Потанин Г.Н. 175–176
 Примак Р. 67
 Пушкарева Е.Т. 331–332
 Пушкин А.С. 255
 Радвогин А.В. 300
 Рази Н. 245
 Разумовская М.В. 164
 Райгородецкий Р. 215
 Райшев Г. 247
 Расмуссен К. 246
 Рассел Б. 20–21
 Рашковский И.Б. 52
 Реале Д. 20
 Резяпов А.Ф. 234
 Реклю Э. 70, 76
 Ремнев А.В. 174
 Реннер К. 282–283
 Рерих Н.К. 58
 Риган Т. 206
 Рид Т. 247–249
 Риккерт Г. 143
 Ринк Г. 272
 Ринчино Э.-Д. 176

- Роббек В.А. 201, 286
 Росмеллер К.Ф. 349
 Ростовцев М.И. 130
 Роуз Ф. 295
 Руссо Ж.Ж. 163–164, 193, 202–203
 Рытхэу Ю. 156
 Савицкий П.Н. 63, 89–91, 93–94
 Савостьянов А.Н. 26, 186
 Садохин А.П. 148
 Самсонова Т. 197
 Сандулов Ю.А. 18
 Санжиев Г.Л. 271
 Свирида И.И. 164
 Святловский В.В. 185
 Селезнев В.П. 56
 Семке В.Я. 231
 Сенека Л.А. 31
 Сен-Ламбер 136–138
 Сент-Экзюпери А. 212–214
 Сергеев М.А. 100, 275
 Серебренников И. 173
 Сесин В.А. 212
 Синоптикус 283
 Сисмонди де С. 193
 Сиркур, гр. 50
 Скаддер Т. 210
 Скобелев С.Г. 104, 106
 Скотт Р. 182
 Сметана А. 358–360
 Смит А. 227, 247
 Сойни Е.Г. 58
 Соколов В.И. 157
 Солон 132
 Сомин Н.В. 185
 Сондыков И. 40
 Сотник В. 272
 Софронов В.Ю. 166, 185
 Спенсер Г. 68–69, 228
 Спиноза Б. 356–357
 Сталин И.В. 270–271
 Сталь Ж. 249–254
 Старобогатов Я.И. 67
 Старцев А.Ф. 205
 Стельмах В.Г. 156–157, 166, 168, 179
 Степанов Г.В. 135
 Степанов Ю.С. 70
 Страхов Н.Н. 79
 Суарес 154
 Султанов К.Ф. 77
 Сусой 334
 Сухарев А.И. 306
 Сухарев А.Я. 287
 Талавера А.Ф. 220
 Тан-Богораз В.Г. 40
 Тантал 174
 Таратута В.П. 26
 Тахтаджян С.А. 130
 Телет 132
 Теннисон А. 182
 Теребихин Н.М. 22
 Тилак Б.Г. 36–37
 Тишков В.А. 156–157, 166, 168, 179
 Тойнби А.Дж. 123, 125
 Токарев С.А. 148
 Томтосов А.А. 285
 Тополь Э. 45, 321
 Топоров В.Н. 246
 Торо Г.Д. 208–209

- Торчинов Е.А. 102, 105
Траскунова М.М. 39
Трубецкой Н.С. 89, 91–93
Турченко В.Н. 39
Тэлиман В. 178
Тюгашев Е.А. 17, 25–26, 101, 186, 200, 282, 315
Увачан В.Н. 275
Удалова И.В. 26, 296
Уилкок Э. 166
Улисс 182
Уоррен У.Ф. 35–36, 242
Файнберг Л.А. 166, 185
Фалес 359
Федоров Н.Ф. 55
Фет А.А. 34
Филипенко А.В. 183, 237, 282
Флоренский П.А. 53–54
Фолар 169
Фома Аквинский 153
Фофанов В.П. 26
Фрайер П.Г. 217
Франкл В. 229
Франклин Б. 165–167
Фрейд З. 235
Фридрих II 168
Хабриева Т.Я. 289–290
Хайдеггер М. 20, 42
Хайруллин Р. 197
Хайям О. 346–347, 350
Харючи Г.П. 70
Харючи С.Н. 146, 208, 331, 333, 339–341, 343
Хатчесон Ф. 193
Херсковиц М. 146–148, 151
Хеффнер Й. 31, 151–152
Хокси Фр.Э. 178
Хомич Л.С. 208
Хорос В.Г. 52
Хрущев С.А. 99
Хэно И. 321, 335, 339
Чаадаев П.Я. 50–53, 61, 259, 362–363
Чао Цо 102
Черкашина М.В. 26, 186
Чернышевский Н.Г. 264
Чернышов Ю.Г. 30
Черняк Л.С. 290
Чешко С.В. 156–157, 166, 168, 179
Чжуан-цзы 105
Чилингаров А.Н. 182–183, 242
Чингисхан 105
Шадрина В.В. 40
Шахнович М.М. 31
Швейцер А. 216–218
Шекспир В. 293
Шелер М. 196
Шеллинг Ф.В.Й. 116–122
Шепс Б. 295
Шерстобитова О.С. 264
Шесталов Ю.Н. 22, 60–61, 158, 240–242, 282, 349
Шефтсбери А.Э.К. 193
Шибалкин 314
Широкова Н.С. 22, 31
Шмонин Д.В. 153
Шопенгауэр А. 335, 337, 343
Шорин В.В. 231
Шпенглер О. 43, 335
Шпир Д. 238
Штайнер 315

Алфавитный указатель

- | | |
|------------------------------|------------------------------|
| Штегмайер В. 27–28 | Эпштейн М. 63, 255 |
| Щапов А.Г. 173 | Эразм Роттердамский 136, 219 |
| Эвола Ю. 43–45 | Югай Г.А. 22 |
| Элиаде М. 163, 246 | Юм Д. 193, 247 |
| Эмерсон Р. 208–209, 211 | Юнг К.Г. 236–238 |
| Эмпедокл 332 | Ядринцев Н.М. 173–175 |
| Энгельс Ф. 275, 277–280, 314 | Ясперс К. 28–29, 229–230 |

УКАЗАТЕЛЬ ЭТНОНИМОВ

- авары 95
айны 35
алтайцы 59, 92
американцы 158, 163, 165, 177,
188, 211, 215, 344
англичане 73, 174, 251
арабы 107
ассирийцы 107
афиняне 128
балкарцы 92
баски 82
батеке 73
башкиры 89, 92
бедуины 212
болгары 92
брандербуржцы 129
буряты 59, 74, 89, 92
венгры (мадьяры) 92, 115
вотяки 89, 92
германцы 138
гипербореи (гиперборейцы,
гипербореяне) 34, 30, 57,
41, 255–257, 348
гольды 92
готтентоты 51
готы 91
греки 128, 131–132, 189
гренландцы 271
гуарани 185
гунны (хунну, сюнну) 79,
101–103
гуроны 164
дакота 178, 215
долганы 290–292
евреи 37, 189
европейцы 118, 188
египтяне 189
жемайты 129
зыряне 89, 92
иглулик 246
индейцы 72, 127, 129,
133–136, 156–158, 164–167,
177–178, 184, 209–210, 215,
267
индигирщики 100
индийцы 37, 118
индоевропейцы 22
ирокезы 97
испанцы 129, 133, 135
итальянцы 133
ительмены 201
калмыки 74, 89, 92, 109, 257
калифорнийцы 159
камчадалы 100, 248

- канадцы 248
 караибы 138, 188
 карачаевцы 92
 карелы 92
 кауманек 246
 кафры 138
 кельты 22, 82, 249
 кетнивгун 309
 кеты 95
 кипчаки 92
 киргизы 89, 92, 277
 китайцы 102–103, 118, 344
 коряки 83, 96, 155, 359
 креолы 188
 крики 178
 куманы 92
 кумыки 92
 лакота 178, 214
 лезгины 286
 мавры 134
 мандшу 74
 манси (вогулы) 40, 60, 92,
 95–96, 98, 139–140, 197,
 233, 239, 241–242, 289,
 293–294, 296–297
 маньчжуры 92
 маори 73
 мари 96
 марийцы (черемисы) 89, 92
 марковцы 100
 меря 92
 мешчеряки 89, 92
 мокша 96
 монголо-татары 104
 монголы 59, 79, 89–93
 мордва 89, 92, 96
 мурома 92
 накота 178, 215
 нганасаны 96
 немцы 47, 109, 214, 259
 ненцы 45–46, 65, 70, 96, 125,
 208, 221, 226, 277–288, 318,
 322, 331–333, 335,
 339–341, 343–349, 353, 355
 непальцы 194
 нивхи (гольды) 266
 обские угры 92, 95, 138, 183,
 207, 294, 344
 омоки 100
 ороконы 53
 панагиены 34
 папуасы 71
 парфяне 84
 персы 84, 107
 пешересы 49, 115, 188, 191
 полинезийцы 123
 половцы 92
 пруссы 129
 римляне 31, 169
 россияне 34, 56
 русские 22, 45, 53, 56, 61, 75,
 83, 89, 106, 111, 159, 172,
 175, 239, 256, 273, 280, 321,
 344
 саамы (лапландцы, лопари) 42,
 51, 55, 57, 65, 92, 95, 115,
 277, 286–287, 291–292, 312
 самодийцы 95, 344
 самоеды 65, 83, 89, 96, 105,
 109, 115, 137, 174, 226, 257
 сарматы 115
 сарты 92

- севрюки 95
 селькупы 96, 221, 295, 330
 сербы 286
 скифы 31, 90, 130–131
 славяне 140, 277, 358
 спартанцы 124, 128
 татаро-монголы 104
 татары 82–83, 89, 92, 107, 109, 112, 277
 тевтоны 129
 тептяри 92
 тибетцы 59
 тлинкиты 320
 тофалары 319
 тувинцы 59
 тунгусы 65, 74–75, 92, 96, 263
 турки 79, 92, 134
 туркмены 92
 тюрки 89, 92–93, 109, 125
 угро-самодийцы 95
 угро-финны 92–93, 307
 угры 92
 узбеки 92
 уйгуры 59, 92
 украинцы 140
 урусбиевцы 92
 финны 89, 92, 96, 115, 278
 французы 22, 32, 179–180
 хазары 92
 ханты (остяки) 35, 40, 65, 69, 92, 95–96, 98, 105, 139, 201, 233, 239, 261, 294–295, 297, 330
 черемисы 89, 92
 чикасо 178
 чироки 178
 чокто 178
 чуванцы 155
 чувашаи 89, 92
 чукчи 96, 125, 155, 319, 359–361
 шведы 55
 шорцы 127
 эвенки 67, 96, 239, 285–286, 291–290, 321, 323
 эвены 96, 155, 324
 эллины 30, 128–129, 131–132
 эльзасцы 216
 эрзя 96
 эскимосы 49, 65, 75, 96, 115, 123–124, 155, 166, 179–180, 184–186, 188, 191, 197, 225, 247–248, 271–272
 эсты 92
 юкагиры 96, 155, 319, 324
 якуты 74, 83, 92, 277, 319
 яраны 100

Тематический план выпуска изданий СО РАН

Научное издание

Попков Юрий Владимирович
Тюгашев Евгений Александрович

ФИЛОСОФИЯ СЕВЕРА
КОРЕННЫЕ МАЛОЧИСЛЕННЫЕ
НАРОДЫ СЕВЕРА
В СЦЕНАРИЯХ МИРОУСТРОЙСТВА

Монография

Корректор *Н.А. Лившиц*

Дизайн и верстка *Н.В. Черепановой*

Подписано к печати 16.10.2006. Формат бумаги 60 90 $\frac{1}{16}$.
Офсетная печать. Гарнитура Times New Roman CYR.
Усл. печ. л. 23,5. Уч.-изд. л. 19,3. Тираж 500 экз. Заказ № 1016.
Отпечатано в типографии ООО «Нонпарель».
630090, г. Новосибирск, ул. Институтская, 4/1, тел. (383) 330-26-98.