

© 2001 г., ЭО, № 2

Д.Б. Р о у з

ЭКОЛОГИЯ И ЭТИКА ОТНОШЕНИЙ С ОКРУЖАЮЩЕЙ СРЕДОЙ У КОРЕННЫХ НАРОДОВ АВСТРАЛИИ*

Моя цель – инициировать в дальнейшем диалог, который позволил бы представлениям аборигенных народов об экологии найти свое место в ведущейся сейчас международной дискуссии по вопросу экологической этики¹. Разумеется, диалог об этике должен быть этическим. Я опираюсь на два основных принципа, сформулированных Е. Фекенхеймом: диалог начинается там, где находится говорящий, и, таким образом, всегда происходит в конкретном контексте; диалог открыт, следовательно, его исход заранее неизвестен². Эффект открытого диалога рефлексивен в том, что непредубежденностью по отношению к его результату дестабилизируется сама исходная позиция участников. В открытом диалоге каждый предстает готовым к удивлению, вызову и изменению. В настоящей работе я намерена рассмотреть некоторые из вопросов, которые могут быть включены в этот диалог, а также изложить этику, которую я поддерживаю, – контекстная открытость и доступность.

География исследований

В течение многих лет я изучаю аборигенов Австралии. Основная часть исследования ведется в районе Виктория Ривер Северной Территории и сосредоточивается на вопросах межсубъектных отношений (межсубъектности) экологии и проявлений практики колонизаторства³. Здесь, в саваннных ареалах муссонного севера, белые поселенцы немногим более 100 лет назад основали обширные скотоводческие фермы. Захватывая земли коренных охотников-собирателей этого района, они сначала охотились на местных жителей и стреляли в них, а позже принудили их к подневольному бесплатному труду на скотоводческих фермах. В середине 1960-х годов аборигены этого района выступили против вопиющей системы угнетения, довлевшей над ними, а когда вся австралийская нация оказала им поддержку, они стали открыто говорить о том, что во всех формах сопротивления было для них основной целью: о желании восстановить контроль по крайней мере над некоторой частью своих исконных земель. Хотя к 1990-м годам земельные права принесли выгоду одним в гораздо большей степени, чем другим, гражданство (предоставленное в 1969 г.) позволило людям участвовать в национальных и интернациональных движениях за равноправие. Вместе с тем борьба за сохранение культурного своеобразия по-прежнему вызывает сопротивление как на местном, так и на общегосударственном уровне.

В культуре белых поселенцев (whitefella) этого северного района наиболее ярко представлены крайне модернистские и прогрессистские формы концепций о том, что такое собственное «я», власть, непохожесть и польза. Прогрессистский дискурс предполагает такую практическую направленность наших жизней, которая, как мы все более отчетливо понимаем, порождает проблемы, представляющие угрозу для сохране

* Доклад, прочитанный на пленарном заседании международной конференции по экологии, состоявшейся в Мельбурне (Австралия) в октябре 1997 г.

ния жизни. Возлагая надежду на применение силы, они порождают разрушение и отчаяние. Мой диалог на тему экологической этики предполагает движение к надежде, идущее вразрез с режимами силового воздействия.

Монолог

Критические теории последних десятилетий показали, что западная мысль и практика находятся под доминирующим влиянием матрицы иерархических оппозиций, обеспечивающей мощные концептуальные орудия воспроизводства угнетения. В этой матрице окружающий мир организуется вокруг бинарных оппозиций: мужчина–женщина, культура–природа, ум–тело, актив–пассив, цивилизация–дикость и т.д. в очень знакомой и утомляющей манере. На самом деле эти бинарные оппозиции более правильно описывать как ряд единичных особенностей, поскольку полюсом, маркированным как «другой», фактически выступает его отсутствие. Эта точка зрения четко и во множестве работ выражена теоретиками феминизма. Например, Иригари (Irigaray, 1985) показывает, что определяющей чертой женщины в рамках фаллоцентризма служит то, что она не мужчина. Экофеминисты расширяют этот анализ, включая в него и «природу», и показывают, что одна и та же структура доминирующего контроля распространяется на женщин, природу и на все другие живые существа и системы, относящиеся к категории «другие»⁴. Вэл Пламвуд обращается непосредственно к сущности этой структуры: «История контроля подчиняющего и упорядочивающего "разума" над хаотичным и несовершенным царством «природы» является подлинной историей западной культуры»⁵. В освобожденном от многих культурных замысловатостей виде эта структура «я-другой» выражает силу власти таким образом, что «я» предстает полюсом активности и присутствия, а «другой» – полюсом пассивности и отсутствия. Присутствие – это проявление одновременно бытия и силы, а отсутствие может быть либо брешью, ожидающей преобразования со стороны полюса активности/присутствия, либо питательной фоновой средой, но в обоих случаях они не обладают ни собственной силой, ни присутствием⁶.

Принципиальная особенность этой системы состоит в том, что «другой» никогда не бывает полноправным участником диалога. Это совершенно односторонняя связь: полюс власти отвергает обратную связь, побуждающую его измениться или вступить в диалог. Власть и сила обладают способностью не слышать того, что говорят другие, не замечать последствий собственной деятельности и идти вместо этого собственным эгоцентричным путем самоизоляции. В. Пламвуд отмечает два основных аспекта, питающих дуализм (в отличие от взаимности): зависимость и отрицание. Полюс власти зависит от подчиненного другого полюса и вместе с тем отрицает эту зависимость⁷.

Так под видом биопolarity маскируется то, что есть в сущности только полюс собственного «я». Это собственное «я» оказывается помещенным в зеркальной зале, где ошибочно воспринимает свое собственное отражение за внешний мир, видит бесконечный ряд собственных отражений, всегда говорит само с собой и, что неудивительно, находит постоянное подтверждение себе и своему взгляду на мир. Это монолог, маскирующийся под общение, мастурбация, выдающая себя за продуктивное взаимодействие; это крайняя степень нарциссизма, претендующего на владение универсальным знанием, тогда как фактически сама практика исключения «других» абсолютизирует его собственные чрезвычайную обособленность и глубокую изолированность. Полюс «я» – это власть, одновременно деформированная и деформирующая: деформирующая, поскольку стремится подчинить своей воле все и вся и воспринимает эти все и вся исключительно с позиций собственного «я»; а деформированная, потому что полагает (или делает вид), что его воля есть воля Вселенной.

На периферии структуры каждый знает, что мир, жизнь и люди выражают себя в разнообразных и взаимодействующих формах присутствия, невидимых с позиций деформированной власти или воспринимающихся ею как беспорядок или препятствие. Демонтаж этого угнетающего и деструктивного полюса – необходимый шаг на пути к

диалогу. Демонтаж не состоится, если ограничиться монологом: нам нужны шумные и бурные процессы, способные вызвать диалог с народами мира и с самим миром.

Множества

В культуре аборигенов района Виктория Ривер Северной Территории субъектность строится на основе признания присутствия множественности. В отличие от системы, исходящей из присутствия одиночного и отсутствия множественного, это система субъектностей, не обладающих каким-либо единственным местом и центром расположения субъектностей, взаимопересекающихся и частично накладывающихся друг на друга.

Матрицей рассматриваемых мною отношений выступает «страна» в тех значениях этого термина, которые он приобрел в аборигенном английском. Будучи достаточно небольшой, чтобы живущие в ней находились в прямом контексте друг с другом, но территориально достаточно обширной, чтобы обеспечивать их существование, страна автономна в отношении других стран, структурно ей эквивалентных, и в то же время взаимосвязана с ними, выступая центром и источником закона и практики жизни аборигенов. Говоря философским языком, страна – это местность, дающая, кормящая и принимающая жизнь⁸.

Страна многомерна – она состоит из людей, животных, растений и алчеринги (время Сновидений, т.е. у аборигенов – время сотворения мира и первых людей, Dreamings), а также из подземного мира, земли, почвы, минералов и вод, наземных водоемов и воздуха. Существуют страна моря и страна суши, а в некоторых районах люди говорят о стране небес. Страна имеет свои истоки и свое будущее, существуя одновременно и в конкретном, и в историческом времени. Люди сотворялись для каждой конкретной страны, и соответствующие группы разделяют тот взгляд, что являются исключительно важной частью жизни своей страны. И все же нельзя утверждать, что страна и более того – региональные системы стран – антропоцентричны. В той мере, в какой можно говорить о центральном фокусе страны или региона, этот фокус представляет собой взаимные обязанности, благодаря которым в данной стране и в данном районе обеспечивается непрерывность жизни. Все живые существа страны заботятся о себе подобных – это фундаментальный принцип права и общества аборигенов. Считается, что все живые существа не безразличны к жизни страны, поскольку их собственная жизнь зависит от жизни их страны. Эта взаимозависимость ведет к другому основополагающему принципу аборигенного права: разрушающие свою страну разрушают и самих себя.

Таков этот сотворенный мир. Истоки страны, ее живых существ, ее внутренней организации и структуры ее отношений с другими подобными странами относятся ко времени Сновидений – первоначального сотворения мира и первых людей. В этом сотворенном мире сознательность и ответственность проявляют все участники живых систем. Субъектность в форме сознания, способность к действию, мораль и закон характерны для всех форм и мест проявления жизни, т.е. для не принадлежащих к человеческому роду видов растений и животных, для таких могущественных существ, как Радужные Змеи, и мест сотворения, включая деревья, холмы и источники воды. Питающие местности наделены чувствительностью⁹.

С одной стороны, границы заботы определяются географически: люди «созданы для своей страны» и, следовательно, рождаются для исполнения своих обязанностей по отношению к ней. Знание собственных обязанностей означает знание того, где они заканчиваются, и одновременно того, где начинаются обязанности следующей группы или страны. С другой стороны, существуют такие обязанности, географически не связанные со страной или связанные специфическим образом со множеством стран (например, матричные социальные тотемы, тотемы подгруппы, обязанности по линии времени Сновидений). Именно многообразием контекстов, структурно оформляющих все богатство жизни, исключается наличие каких-либо изолированных стран и групп, непроницаемых границ и всеобъемлющей самодостаточности.

Существенно важен для этого сотворенного мира принцип различия. Отношения противоположности между различием и сходством наиболее полно описываются как отношения по типу «оба и вместе с тем» во взаимоотношениях¹⁰. Так, в аборигенных культурах вначале стремятся понять, различны или одинаковы вещи, а затем задаются вопросом, как они могут быть одновременно разными и одинаковыми. Например, брат и сестра от одной матери (или матерей, являющихся сестрами) наделены одной плотью. Они вскармливались одним молоком, одна страна вырастила их, а их принадлежность к одной и той же категории (плоти), унаследованной от матери, определяет их одинаковое место в этом мире. Брат и сестра различаются по полу, но их плоть одинакова. Таким образом, они и разные, и вместе с тем одинаковые.

Тотемические отношения – это плавная система структурированных связей сходства и различия между живыми существами. В районе Виктория Ривер существует множество различных видов тотемов. Матрилинейные тотемы, например, связывают людей с другими существами и выходят за пределы страны. Эти люди обладают или принадлежат к одной и той же категории плоти, или «мяса» (ngurldu), разделяя эту одинаковость друг с другом и с соответствующим животным или растением: люди летучих собак (Pteropus) разделяют плоть с летучими собаками, люди эму – с эму и т.д. Состоящие в родстве люди и другие существа обладают одной плотью, и все, что происходит с одним, имеет отношение к тому, что происходит с другим. Когда умирает человек эму, никто не ест мяса эму до тех пор, пока люди эму не снимут запрет, и аналогично, когда умирает человек летучей собаки, никто не ест мяса летучих собак до получения разрешения от соответствующих людей. При всем том, что вариативность преобладает над догмой, неизменным остается признание того, что жизни этих существ сплетены в долговечные отношения, связывающие людей и определенные виды животных или растений воедино и делающие их отличными от других.

Тотемы страны, наследуемые от отца отца, отца матери и брата матери матери, связывают людей с землей, с дорогами и местами времени Сновидений и с существами времени Сновидений. Например, козодой – тотем Сновидения (kuning) страны небольшой группы людей, унаследовавших эту отождествляемость от отца своего отца¹¹. Эти люди несут ответственность за ареалы обитания козодоя и за указанный вид птиц в целом, а также являются собственниками соответствующих местностей преданий, песен и узоров. Они ответственны за благополучие козодоя в этом мире, что означает одновременно и ответственность за собственное благополучие. Но они не одиноки в этой ответственности. Козодой также имеет обязательства по отношению к людям. Однако, говоря по справедливости, человек будучи членом мужского рода, лучше знает об обязанностях людей.

Тотем страны представляет собой отдельность, взаимопересекающуюся с другими ей подобными. Страны экзогамны: это означает, что жители одной страны должны находить себе супругов в других странах¹². Люди козодоя имеют также и иные связи и обязанности по линии отца своей матери, который был из людей опоссума. Эти люди – соотечественники и козодоев, и опоссумов. Соотечественники заботятся друг о друге, поэтому сказать, что жители одной страны имеют обязанности в отношении интересов друг друга, означает включить в сферу закона и нечеловеческие виды. Действием правила об экзогамности стран преодолевается отдельность каждой из стран и ее тотемов и порождаются взаимоотношения родства между другими странами и людьми.

Кроме того, разные виды тотемов пересекаются и накладываются друг на друга. Часть козодоев одновременно принадлежат и к людям эму, а другие – нет. Таким образом, люди козодоя оказываются и одинаковыми, и разными: одинаковыми, поскольку принадлежат к людям козодоя, разными – по причине других, отличающих их от остальных тотемных взаимосвязей – тотемов страны отца их матери и их собственных тотемов крови. В силу взаимопересечения различных категорий люди и другие виды животных и растений оказываются родственными в одном контексте и неродственными, или дифференцированными, – в другом¹³.

Люди, которым не приходилось жить с охотниками и собирателями, часто недоумевают, как отношения заботы и ответственности могут сосуществовать с охотой, убийством, забоем, дележом, приготовлением пищи и поеданием дружественных созданий. На этот вопрос нет простых или однозначных ответов, за исключением того очевидного факта, что вопрос в такой форме возникает только у людей, не вовлеченных в эти отношения¹⁴.

В поисках возможных вариантов ответа на этот вопрос с позиций жителей района Виктория Ривер я обращаюсь первоначально к предположению о том, что смысловое содержание человеческой жизни раскрывается через взаимодействие с наделенными чувствительностью территориями, известными как страна. У непривычных к подобным взглядам на мир сама идея «чувствующей» территории вызывает в воображении понятия, связанные с духовностью и религией. Но, как показала Е. Повинелли в своем исследовании трудовых и властных отношений у аборигенов, необходимость в теоретическом разделении хозяйственной и религиозной деятельности отсутствует. Она отмечает, что «любой выход на охоту имеет дело с живым ландшафтом, и живой ландшафт чаще всего имеет дело с людьми, занятыми хозяйственной, а не ритуальной деятельностью»¹⁵.

Следует также учитывать философскую ориентацию, покоящуюся на согласии с условиями жизни¹⁶. Такое согласие вообще характерно для австралийских аборигенов и включает принятие смерти. Охота и убийство – такая же часть жизни, как и смерть. Они сопряжены с кровопролитием, но в определенное время, в определенном месте и при определенных условиях вводятся ограничения. Вместе с тем забота о себе, своих детях, группе рассматривается как хорошее качество, и имеется много положительных установлений о том, как должна осуществляться такая забота¹⁷.

В охоте заключены основной смысл и радость жизни. Считается, что хорошие охотники (мужчины и женщины) имеют самые тесные взаимоотношения с миром. Люди Виктория Ривер говорят, что их страна дает им тело и жизнь и что она заботится о них. Отправляясь охотиться, рыбачить или собирать растительную пищу, они вызывают к своим продолжающим жить в этой стране покойным родственникам с просьбой о пище, так как их дети голодны. Охота, рыболовство и собирательство обеспечивают связь людей со своей страной. Люди также заботятся о стране, стремясь обеспечить защиту и возможность размножения другим иным существам. Заботясь о сохранении других видов, люди хорошо осознают, что исходят из собственной заинтересованности, поскольку эта забота дает им возможность охотиться, рыбачить, заниматься собирательством¹⁸. Эта заинтересованность связана с благополучием других живых существ, является частью обеспечения непрерывности развития страны как живой системы и считается морально оправданной. Непрерывность жизни, мест обитания, чувства принадлежности и заботы воссоздается и обеспечивается в ходе доставляющей радость работы по добыче пропитания.

Когда умер Морган...

Его выписали из больницы домой, заявив, что уже ничего не могут сделать для его спасения. Похоже, он был еще одним из пострадавших от «синдрома смерти людей среднего возраста» – смертельного заболевания, встречающегося в Австралии почти исключительно среди аборигенов. Его семья и друзья, соотечественники и родственники хотели знать, почему: кто несет ответственность и виноват ли сам Морган? По мере того как он таял на глазах, мы говорили с ним об эму, которого он однажды подстрелил, и гадали, не этот ли поступок стал причиной его приближающейся смерти. Однажды ему приснился сон о змеях, и мы говорили о Радужной Змее, которую он когда-то убил. Потом мы предположили, что это могла бы быть и водяная змея и что, возможно, он навлек на себя гнев людей водяной змеи. Его семья провела переговоры

с теми «другими» и выяснила, что эти прошлые поступки причиной смерти не были. Спустя некоторое время после похорон семья пришла к заключению, что в смерти Моргана виновато Министерство обороны Австралии, использовавшее страну его отца в качестве полигона для бомбардировок.

Соотечественники живут одной жизнью со своей страной, и когда страна страдает, страдают и люди. Таким же образом когда умирают люди, то страдает и их страна. Например, аборигены связывают появление таких отметин, как засохшие, обезображенные шрамами и рубцами деревья или холмы, со смертью конкретных людей, принадлежавших данной стране. Так же обстоят дела и со временем Сновидений: при повреждении мест Сновидений умирают люди, а когда умирают люди, то места их Сновидений оказываются в опасности.

Точно так же обстоит дело и с землей как таковой. Это случилось на озере (billabong), которое белый владелец станции (фермер) приказал своим рабочим-аборигенам расширить. Мой друг и учитель Дэли Пулкара сказал мне, что они не хотели копать землю в этом месте, потому что знали о его особой силе. Дэли сказал, что, когда начали копать землю, она кровоточила, и назвал имена нескольких умерших из-за этого людей.

Из этих примеров следует, что было бы ошибкой считать, что границы человека совпадают с пределами его тела и полагать, будто если другие люди разделяют с человеком его тело, то таким образом над ним совершается насилие. Напротив, именно через взаимоотношения с людьми, животными, страной и Сновидениями отдельный человек обретает свою зрелость и цельность. В этом истолковании человека имплицитно присутствует та идея, что местность, деревья, источники воды, места Сновидений и другие животные тоже являются субъектами. Их бытие и становление в этом мире существуют относительно других субъектов, часть из которых представлена людьми.

Быть уязвимым

По-видимому, границы субъектности не лимитированы пределами кожного покрова, располагаясь скорее одновременно внутри, на поверхности и вне тела. Субъект, таким образом, строится изнутри и извне: субъектность размещается и в границах занимаемого телом пространства, и в пределах тел других людей и других видов живых существ, так же как и в окружающем мире – в деревьях, пещерах, на скалах и т.д. И, безусловно, ее расположение неслучайно, ибо матрицей структурного воспроизводства субъектностей служит страна.

Можно было бы многое сказать о напряженности, конфликтах и политиканстве, возникающих в аборигенных обществах при стремлении людей определять в конкретных контекстах специфические параметры различия и сходств между людьми, в том числе вопросы их исключения и включения в сообщества, а также меры их автономности и ответственности, но я оставила в стороне вопросы политической жизни, сосредоточившись на экологических системах. Кроме того, не следует думать, что описываемая мною система порождает так называемую гармонию. Скорее, эта множественность социальных контекстов предлагает безграничные возможности для споров по вопросам социального контекста, социальной ответственности и социального действия¹⁹. Та же множественность контекстов служит, однако, и целям сдерживания напряженности и конфликтов, а в силу взаимопересеченности категорий и неоднозначной расположенности субъектности обеспечивается распределение власти по всей системе. Политика состоит в искусстве определения своего «я» в возможно большем числе контекстов, а не в аккумуляции различных контекстов и сведении их в некое уникальное единство.

Отношения различия и подобия имеют решающее значение для этой политики. Подобие делает возможными отношения включенности и единения: эму-люди, козодой-люди, кенгуру-люди и т.д. Различие делает возможным исключение: как мы зна-

ем, ему – не кенгуру, а люди, животные, растения, почва и вода одной земли отличаются от себе подобных в другой. Многочисленности места расположения одной субъективности пересекают эти границы, но поскольку они не могут и не расширяются бесконечно, то происходит их частичное совпадение с другими сферами расположения субъективности, которые в свою очередь пересекаются третьими, частично совпадающими с последующими.

Настоятельно необходимо удерживать в центре внимания одно из основных положений этой системы: никто не может вызывать к жизни свое «я» самостоятельно. Человек, существующий в других и в котором существуют другие, не защищен от того, что происходит за пределами его собственного тела, но тот же самый человек обретает силу во взаимоотношениях, происходящих вне его собственного тела. Разделять единую субъективность с другими означает разделять с ними и собственные интересы. Так, необходимость заботы о других понимается у аборигенов как обязанность по отношению к своему «я»: отношениями одинаковости субъектность распределяется по разным видам существ и странам таким образом, что собственный интерес каждого субъекта включает интересы ему подобных.

Собственные индивидуальные интересы заключены и наиболее полно реализуются в процессе обеспечения интересов тех, с кем данное существо разделяет свое бытие. И хотя ни один индивид не связан прямо со всеми другими, частичное взаимоналожение связей создает и поддерживает сеть отношений взаимозависимости. В этой системе живые существа живут и умирают вместе. В этом мире жизнь в полную силу возможна, таким образом, лишь на основе поддержания тех отношений, в которые включена соответствующая субъектность. Забота о своей стране, о своем народе, о местах своих Сновидений и о своих сородичах, не принадлежащих к человеческому роду, – это лишь часть действий, посредством которых людьми порождаются взаимодействующие субъектности и которые в свою очередь сами порождают людей. Забота не является ни безгранично обязательным, ни расплывчатым и недифференцированным понятием. Процесс взаимосоздания локален и ограничен и основывается на отношениях обязанностей и ответственности.

Переплетения

В рамках общественных и научных движений, называемых глубиной экологией и экофеминизмом, ведется активный поиск путей реализации чувствительных к контексту форм взаимоотношений и ответственности, исключающих принцип господства, и одновременно накапливается критическое понимание форм угнетения, оказывающих разрушительное воздействие на жизненные возможности. Между описываемой мною аборигенной системой и исследованиями феминистов, экофеминистов и глубинных экологов есть много точек соприкосновения и взаимоперехода. Один из обсуждающихся сейчас вопросов касается соотносительности абстрактных принципов справедливости с контекстуализованными отношениями заботы. Так, например, ситуативные универсалии Варрена и интерактивный универсализм Бенхабиба в равной мере пытаются связать традицию универсальности с традицией заботы в локализованных контекстах. Бенхабиб утверждает, что обе традиции необходимы для такой межсубъектной этики, в которой могут совмещаться и структурное равенство, и восприимчивость к контекстам со стороны включенных и воплощенных в них субъектов²⁰. Экофеминисты идут еще дальше, настаивая на «версии мира в качестве активного субъекта»²¹. Другой вопрос, блестяще проанализированный Д. Харавэем, – моральная основа явлений локальности, неравнодушия и, таким образом, ответственности²².

Эти точки конвергенции столь же важны, как и поддерживающие их критические исследования. Я согласна с Харавэем в том, что «нам нужна сила современных критических теорий, объясняющих смысл и тела не для того, чтобы отрицать само их существование, но для созидания жизнеспособных значений и тел»²³. Поэтому я не утверждаю, что описываемая здесь аборигенная система многополюсных межсубъ-

ектностей предлагает путь к решению обсуждаемых ныне в западном мире проблем. Прежде всего поскольку эти проблемы существуют в западном мире, то они и должны решаться Западом, так как это вопрос локальной ответственности. К тому же описанная организация общества структурирует различие в контексте существования прямых взаимодействий лицом к лицу, небольших сообществ, длительных и неслучайных взаимодействий с отличающимися от человека видами живых существ и экологическими системами, а также сообществ родственников со структурно-упорядоченным включением в них людей и других существ.

Такая система непередаваема непосредственно другим обществам, а попытки заимствования или изобретения такой системы по-новому вполне могут оказаться именно тем видом насильственного присвоения, который подорвет моральные основы как диалога, так и заботы. И все же в этой системе признания различий с учетом точек их взаимопересечения и частичного взаимоналожения явно усматривается другая возможность для распространенных систем связи, которые могут существовать, не превращаясь в туманное единство недифференцированных целостностей и не раскалываясь на соперничающие друг с другом отдельности. Это такая система, которая расширяется не делением, а посредством дублирования через множество локальных и частичных отношений, вшитых в структурированные формы ответственности.

Хотя данная модель в целом и непригодна для чужих ей обществ, для нас все-таки существует возможность приблизиться к тесному диалогу, сосредоточиваясь на вопросе локальности и отношениях заботы. Учтывающий конкретный контекст диалог начинается именно там, где находится участник. Координатами положения последнего неизменно служат локальное и глобальное, современное и историческое. Сегодня местом нашего диалога выступает тот испорченный мир, в котором мы живем. В продолжение этой линии рассуждений я перехожу к обсуждению проблем насильственных действий. Я полагаю, что точки соприкосновения нужно искать не в пустынной глуши, а среди ядовитых отходов выжженных территорий, солончаков, нарушенных священных мест, вырубленных лесов, в случаях диких вторжений, на автостоянках, в торговых центрах, в национальных парках и на урановых рудниках...

Ползучая колонизация

Блестящий анализ связей между колонизацией и развитием дала В. Шива, на выводах которой построена моя работа²⁴. Я пользуюсь термином «ползучая колонизация» для передачи некоторых комплексных идей относительно современного периода – времени, которое некоторые хотели бы называть «пост-колониальным». Нельзя отрицать, что за последние десятилетия отношения между коренными народами и национальными государствами, в которых они проживают, во многом формально изменились, как изменились и многие институты, регулирующие эти отношения. Нельзя отрицать и того факта, что обычаи колонизации все еще не изжиты. В Австралии, как и в других переселенческих обществах, многие из этих обычаев практикуются институтами, призванными повернуть вспять процессы колонизации. К колониальной практике институтов, ответственных за деколонизацию, не следует относиться просто как к незначительному побочному эффекту по сути благонамеренных усилий. За ее существованием в институтах деколонизации может скрываться адаптация, или маргинализация продолжающейся политики колониализма.

Более того, обычаи колонизаторства настолько глубоко укоренились в политические и бюрократические структуры и политику, что стали почти незаметными. Например, на огромных арендованных землях долины реки Виктория преобладает скотоводство. Введение пастбищ, многокилометровые ограждения, искоренение аборигенной практики контролируемых пожаров и многие другие факторы, направленные на повышение продуктивности скота, в значительной степени ухудшили качество естественных угодий. Аборигенов заставляют поддерживать продуктивность скота, и многие из них активно стремятся создавать высокодоходные скотоводческие фермы. Настрой

на достижение экономического успеха соответствует текущей политике правительства. По словам министра по делам аборигенов сенатора Д. Херрона, «самоутверждение означает экономическую независимость»²⁵. Скотоводы района Виктория Ривер достигают экономической независимости путем интенсификации использования тех самых экосистем, от которых зависят их хозяйства. Таким образом, для аборигенов самоутверждение одного «я» (одного человека или группы людей) достигается за счет других «я», т.е. за счет тех не принадлежащих к людям живых существ и жизнеобеспечивающих систем «страны», с которыми люди связывают собственное благополучие.

В 1997 г. политика правительства, интересы транснациональных корпораций, настрой многих христианских миссионеров, политика властей, проводимая в рамках созданных государством аборигенных институтов, и мировые экономические силы сошлись в одной общей точке: все они поощряют тот принцип личного интереса, которым вознаграждается изолированное и доминирующее «я», но при этом причиняют боль и несут отчаяние тем, кто считает собственную индивидуальность находящейся одновременно внутри и вовне своего тела²⁶. Под лозунгами «самоутверждения» и «прогресса» ползучая колонизация идет рука об руку с тем, что называется развитием, и часто вызывает разрушение тех мест и тех видов животных, в которых и размещается субъектность. Эта политика поощряет людей к действию в качестве изолированных и частных «я» и к принятию «рациональных» решений, вынуждающих их противопоставлять собственные интересы интересам других.

Здесь мы видим, как множественность сводится к отдельности и как усиливается разобщенность человека с окружающим его миром. Мы видим множество разрушений: там, где человек должен был бы обладать связями (с его «страной», с временем Сновидений, со своими сородичами), возникает все расширяющаяся пустота – вырубаются деревья, вымирают животные, ветер запустения гуляет над страной, рассеивая людей. Это называют развитием, и что, вероятно, наиболее печально, людей призывают к участию в развитии как к делу заботы об их собственных судьбах. Этой вредоносной политикой на деле порождается ассимилятивное единообразие: совокупность разобщенных индивидов, чья надежда на достойную жизнь побуждает их противопоставлять себя тем самым системам, от которых зависят их существование и благополучие.

Это положение, возникшее в результате движения во имя прогресса, – непредвзятое и точное описание условий, в которых большинство из нас борется сегодня за поддержание наших жизней. В условиях позднего капитализма мы представляем собой именно такие совокупности индивидов, возлагающих свою надежду на насилие. Нам известно, что собственный интерес влечет за собой перекладывание ответственности за боль и ущерб на других и что даже когда мы скромно стремимся к поддержанию собственной жизни, разрушительность наших деяний возрастает по экспоненте. Часто кажется, что отчаяние – это наша судьба наравне с нашим ежедневным искушением.

В поисках надежды

Этика окружающей среды, рожденная в диалоге, должна быть одновременно экологически контекстуальной и открытой. Это означает, что наше общение должно происходить в условиях настоящего времени и места, в нашей исковерканной жизни и на разоренных территориях. Это означает также, что мы должны слушать, чтобы учиться, и мы должны учиться, чтобы нести бремя своей истории, а не скрываться от него.

Мы, колонизаторы и поселенцы, завоеватели новых миров, находимся в парадоксальной ситуации. Большинство из нас оказались здесь благодаря надежде. Наши предки надеялись создать лучшую жизнь для себя и своих семей. Они надеялись построить общества большей справедливости и большего обилия, чем те, которые они покинули. Этот оптимизм вел их к миграциям и созданию поселений, к тяжелому труду и к вере в прогресс, науку и технологию (а некоторых влекли промысел Божий и судьба Империи). Их чертвое безразличие к обездоливанию людей, к смерти и от-

чаянию, которые они несли коренным народам и экосистемам своего «нового» мира, а также многим другим, оказавшимся втянутыми в их проекты, уже с самого начала превращало их предприимчивость в разрушительную для надежды.

Общеизвестно, что мы живем в условиях разрушения и надвигающегося крушения. Мы живем, как это убедительно и справедливо указывает З. Бауман, в мире проблем, не имеющих удовлетворительных решений, в мире двойственностей и моральных страданий, когда любое действие несет в себе потенциальную способность навредить больше, чем восстановить²⁷. Колонизация рождает территории, разрываемые и раскалываемые на части насилием и изгнаниями. Колонизаторы и колонизируемые, мы все живем в условиях этих отмеченных печатей смерти ландшафтов.

Диалог в таких сообществах поселенцев должен быть организован с учетом историй, которые ранят и разъединяют, и, следовательно, должен основываться на такой деятельности, которую Е. Фекенхейм характеризует как «поворот к открытости»²⁸. Это означает поворот лицом к лицу без знания заранее того, как мы отнесемся друг к другу, к нашей истории и к разрушенным местам нашего обитания. Мы обращаемся друг к другу с надеждой, поскольку никто не может исправить мир в одиночку и поскольку восстановление межсубъектности взаимно активного присутствия является одним из шагов к демонтажу той системы безжалостной изолированности и тех режимов насилия, которые и подавляли нас, и искушали.

Открываясь для других, мы уже приступаем к достижению одной из целей диалога. Я полагаю, что в случае вступления в конфликт надежд и чаяний поселенцев с надеждами и чаяниями коренного народа в диалогических рамках контекстуальной открытости следует применять один простой принцип. Для поселенцев этот принцип означает, что другие всегда имеют приоритет. Этот принцип, безусловно, является главным постулатом в работе Левинаса и основан на понимании того, что мы обретаем свою индивидуальность только в обществе других. Однако признание первоочередности «другого» не устраняет риска. В открытом диалоге конечный результат никому заранее неизвестен, а приоритетностью «другого» определяется лишь точка отсчета, но не результат.

А как же другие вещества? Я полагаю, что в соревновании между планами человека и интересами других видов живых существ (в меру нашего понимания этих интересов) и таких систем жизнеобеспечения, как реки, моря и почва, нам также необходимо руководствоваться принципом приоритета других. Мы становимся более чувствительными, отдавая приоритет другим независимо от того, люди это или не люди, поскольку мы вступаем в мир взаимности, где не существует таких, кто был бы неподвластен страданиям. Глубокое погружение и участие в жизни означает отказ от паразитирования на боли других.

Если мы включаем основные принципы этического диалога в структуру взаимопроникающих субъектностей, то обнаруживаем еще одно измерение открытости. В диалоге мы оставляем агрессивный эгоизм и в своей открытости поворачиваемся лицом к «другим». Контекстуальная открытость позволяет привнести в диалог надежду. Нам предоставляется возможность обратить наши надежды и чаяния, равно как и поступки, на других, а не на свое индивидуальное «я». В этом случае мы сможем сосуществовать с другими живыми существами, ситуативно будучи одновременно в условиях и контекстуальной открытости, и доступности. Только так мы сможем поступательно приближаться к взаимности, внося собственными действиями и добровольно принятыми на себя ограничениями вклад в окружающий мир, в котором процветает жизнь.

Вспомним, что в системе взаимопорождения никто не может раскрыть свое «я» самостоятельно. В выполнении этой работы мы зависим от других. Для достижения состояния более глубокой погруженности и включенности в межсубъектную сферу живого мира человеку, как это ни парадоксально, нужно уметь отдавать и ждать, проявлять заботу и одновременно оставлять свое «я» доступным для других. В своем стремлении заботиться об интересах других мы можем оказаться плененными и включенными в чужое пространство. Начинать лучше всего там, где находишься сам.

Примечания

¹ Дебора Бёрд Роуз – один из ведущих исследователей современных обществ австралийских аборигенов, работает в Австралийском национальном университете в Канберре. Д-р Д.Б. Роуз – автор целого ряда книг и статей в австралийских, американских и британских научных изданиях. Ее книга «Динго делает нас людьми» (1993) основана на многолетних полевых исследованиях в аборигенной общине Яррралин в районе Виктория Ривер на Северной Территории Австралии. Автор провела научный анализ религии, философии, политики, экологии, систем родства аборигенов. Она много работала по земельным искам аборигенов на Северной Территории Австралии одновременно и как антрополог и как консультант Комиссара по аборигенным землям.

² Эта структура диалога предложена Е. Фекенхейм. См.: *Fackenheim E. To Mend the World, Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*. Bloomington, 1994. P. 129.

³ Данная статья основана на уже опубликованных работах: *Rose D. Nourishing Terrains. Australian Aboriginal views of Landscape and Wilderness*. Canberra, 1996; *eadem. Rupture and the Ethics of Care in Colonised Space // Prehistory of Politics – John Mulvaney, the humanities and the public intellectual*. Melbourne, 1996; *eadem. Dingo Makes Us Human*. Cambridge, 1992; *eadem. Exploring an Aboriginal Land Ethic // Meanjin*. 1988. V. 47. № 3. P. 378–387.

⁴ *Salleh A. The Ecofeminism/Deep Ecology Debate: A Replay to Patriarchal Reason // Environ. Ethics*. 1992. V. 12. P. 125–146; *Warren K. The Power and the Promise of Ecological Feminism // Ibid*. 1990. V. 12. P. 125–146.

⁵ *Plumwood V. The Ecopolitics Debate and the Politics of Nature // Ecol. Feminism*. L., 1994. P. 74.

⁶ *Plumwood V. Prospects for a Liberatory Political conception of Nature*. (Доклад, представленный на конференции по защите окружающей среды в Мельбурне в октябре 1997 г.)

⁷ *Plumwood V. The Politics of Reason: Towards a Feminist Logic // Austral. J. Philos.* 1993. V. 71. № 4. P. 443.

⁸ См. работу Левинас: *The Levinas Reader*. Oxford, 1989. P. 210; дальнейшее обсуждение см.: *Rose D. Nourishing Terrains...*

⁹ Подробнее см.: *Rose D. Dingo Makes Us Human*.

¹⁰ В культурной идентификации различий нет ничего, что требовало бы иерархии, исключения или подавления. С логической и прагматической точек зрения можно строить различие вокруг изменений величины, частотности и распределения (*Wilden A. System and Structure. Essays in Communication and Exchange*. L., 1980. P. 169–186).

¹¹ В литературе этот тип обычно рассматривается как патрилинейный тотем, поскольку люди в этом регионе имеют обязательства в отношении тотемов, стран, песен, рисунков и др. отца матери и могут также иметь обязательства по отношению к тотемам и др. матери их матери, термин «патрилинейный» не вполне точен.

¹² Термин «countrymen» (житель страны, соотечественник, земляк) в аборигенном английском распространяется и на женщин, и на мужчин.

¹³ Я не собиралась давать исчерпывающий перечень тотемических взаимоотношений. Другая их категория – «кожа» (подсекция). Эта система отделяет детей от их родителей, и хотя идентичность «кожи» зависит от идентичности матери (в некоторых районах – отца), идентичность ребенка не совпадает с материнской. Подсекции также связаны с видами животных (а в некоторых районах также со страной), порождая тождество и ответственность. Люди, которые делают свою «кожу» с животными видами, несут за них ответственность, и имеют право объявить табу на охоту на этих животных, что означает: никому в этом районе нельзя охотиться на определенные виды животных до тех пор, пока связанные с ними люди не снимут запрет.

¹⁴ См., напр.: *Ingold T. Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment // Redefining nature: ecology, culture and domestication*. Oxford, 1996. P. 117–155; *Scott C. Knowledge construction among Cree hunters: metaphors and literal understanding // J. de Societe des Americanistes*. 1989. V. 75. P. 193–208.

¹⁵ *Povinelli E. Labor's Lot. The Power, History and Culture of Aboriginal Action*. Chicago, 1993. P. 139.

¹⁶ См.: *Stanner W. «The Dreaming» // White Man Got No Dreaming*. Canberra, 1979. P. 23–40.

¹⁷ *Myers F. Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*. Wash., 1986. Он провел обширную дискуссию о воспитании/уходе в широком контексте.

¹⁸ Для дополнительной информации о системе заботы см.: *Rose D. Prehistory of Politics...* Большинство земельных советов сейчас имеют объединения «заботящихся о стране», чтобы помогать людям преодолевать текущие проблемы, связанные с заботой.

¹⁹ См., напр.: *Sutton P., Rigby B. People with «Politics»: Management of Land and Personnel on Australia's Cape York Peninsula // Resource Managers: North American and Australian Hunter-Gatherers*. Wash., 1982.

²⁰ *Benhabib S. Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism // Contemporary Ethics*. Cambridge, 1992. P. 3; *Warren K. Situated Universalism and Care-Sensitive Ethica*. (Доклад, представленный на конференции по защите окружающей среды в Мельбурне в октябре 1997 г.).

²¹ Haraway D. Situated Knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective // *Feminist Studies*. 1988. V. 14. № 3. P. 575–599.

²² Ibidem.

²³ Ibid. P. 593.

²⁴ Shiva V. *Improvement of the Environmental: Women and Children Last // Ecofeminism*. Melbourne. 1993.

²⁵ Выступление сенатора Д. Херрона перед студентами колледжа св. Игнатия 13 ноября 1996 г.

²⁶ См. также: Turner D. Return to Eden. A Journey Through the Promised Landscape of Amagalyuagba. N.Y., 1989. P. 258. Его анализ влияния колонизации на Грут Айленде уничтожающий: «В постконтактном аборигенном обществе, однако, "другой" постепенно вычленяется из "я" как на уровне взаимоотношений между народами, так и на уровне взаимоотношений отдельных людей, создавая основу для конфронтации между ними при отсутствии посредника. Если подобное вычленение не происходит одновременно, сторона, подвергнувшаяся вычленению, становится одинокой, зависимой и уязвимой».

²⁷ Bauman Z. *Postmodern Ethics*. Oxford, 1993. P. 225.

²⁹ Fackenheim E. *Op. cit.* P. 310.

Перевод В.А. Парицкого, Е.Д. Провоторовой, А.А. Сириной

D.B. Rose. Indigenous ecologies and environmental ethics: situated Availability

This article is an English-Russian translation of the paper presented by the author at the plenary session of the International Conference on Ecology in Melbourne (Australia) October, 1997.

A leading student of modern societies of the Australian aboriginals D.B. Rose devoted her paper to the problem of ethnic ecologies as linked with the Victoria River area of the Northern Territory. The author indicates that her purpose is to initiate further a dialogue that would allow the ecological notions of aboriginal peoples to find their place in the international discourse concerning the question of ecological ethics.

© 2001 г., ЭО, № 2

Н.В. Р а к у ц

КИПУ: НЕ ПИСЬМО, НО...

Проблема отсутствия письма в огромном государстве инков, территория которого включала значительную часть современных Перу, Боливии, Эквадора, Чили, а также юго-западную окраину Колумбии и северо-запад Аргентины, занимала ученых издавна. То, что такая империя с четко налаженной системой управления, многочисленным населением, многоотраслевым хозяйством (интенсивное земледелие в различных природных зонах, скотоводство, рыболовство, ремесла), располагавшая огромной армией, управлялась без применения письма, казалось каким-то нонсенсом.

Правда, уже первые конкистадоры – испанские завоеватели – и хронисты отмечали наличие в стране, названной ими Перу, «веревки с узлами», служивших целям статистики¹. Но и только. Между тем письма просто «не могло не быть»², исходя даже из элементарных соображений о нем как о стадийном явлении, которое с необходимостью возникает при наступлении эпохи цивилизации. Примеров тому более чем достаточно: иероглифы и клинопись Месопотамии, иероглифы Египта и Китая, постепенное сложение слоговых систем письма на Ближнем Востоке, переход к буквенному письму. В самой Америке крошечные государства майя имели тем не менее развитую иероглифическую письменность. А ведь управлять ими было куда легче, чем империей инков. Государство ацтеков, будучи хотя и достаточно крупным, но еще рыхлым политическим образованием, обходилось, правда, довольно простым пиктографическим