

Фундаментальные исследования

От редакции

В этой рубрике публикуются отрывки из капитальных монографий отечественных ученых. Эти книги выдержали проверку временем и сохраняют свою актуальность. Их информационная, методологическая и эвристическая ценность во много раз превышает потенциал большинства статей. Одним из ярких примеров является книга Олега Владимировича Аронсона, два параграфа из которой здесь предлагается вниманию читателей. Задача публикации состоит в выявлении методологического смысла концептов анархической этничности и переопределения демократии. Приглашаем читателей высказаться по поводу поставленных проблем.

В.П. Макаренко

АНАРХИЧЕСКАЯ ЭТНИЧНОСТЬ¹

О.В. Аронсон
Институт философии РАН

Аннотация: В главе «Анархическая этничность» делается попытка рассмотреть понятие этничности как часть современной политики ценностей. Тема этничности, возникшая как научный ответ политически дискредитированной расовой теории, тем не менее, как показывает автор, не выходит из пространства политического. Как примордиалистские, так и конструктивистские концепции этничности, сохраняют в себе приоритет этнической идентичности (отделения себя от другого, а в политической форме – отношение к врагу) по отношению к той архаической (дополитической) общности, которую также можно извлечь из самой идеи этноса. Автор предлагает рассматривать этничность не как инструмент разделения сообществ, но как одну из сил сближения слабых, инаковых, не способных к политической солидарности и мобилизации. В этом проявляется своеобразная этика этничности, которую автор называет «этической мифологией», поскольку здесь действие мифа и этика нерасторжимы. На примере полемики Деррида и Леви-Стросса относительно дописьменных обществ, показано, что миф, в котором проявляет себя сообщество, противостоящее разным формам навязанной политической общности (будь то народ, нация или этнос) есть вариант архе-письма в том виде, в каком оно описано в концепции деконструкции. Фактически, этничность содержит в себе знаки сопротивления «общему смыслу» и «политической воле», своеобразные следы ритуальных вневластных практик гетерогенных сообществ. Сделанная в этой главе попытка предъявить такие сообщества как ускользающий исток этничности и как различающую единицу современного политиче-

¹ См.: Аронсон 2017: 105–163.

ского мышления, наподобие фонемы в лингвистике, вскрывает антивластный и антисоциальный пласт этничности, которая потому и именуется здесь «анархической».

В главе «Майдан: переопределение демократии» через анализ событий, произошедших в Украине в 2013 году, в результате которых произошла смена политической власти в стране, автор делает попытку предложить иную версию демократии. Именно на киевском Майдане, по его мнению, состоялось событие деполитизации протеста, в результате которого многие слова, такие, например, как «свобода», «справедливость», «доверие», «достоинство», перестали быть морально-политическими инструментами манипулирования обществом, а обрели конкретность практического действия, не сводимого ни к политике, ни к морали, ни к экономике. В статье эффект Майдана показан со стороны его сопротивления политике, где господство аффективного доверия превосходит возможные политические разногласия. Именно это Спиноза, а позже Антонио Негри, описывают как «множество» (*multitudo*), лежащее в основании демократии. Именно такая демократия реализует «свободу», «равенство» и «справедливость» не как политические понятия, а как аффекты общности, позволяющие реализовывать и доверие, и риск в мире, наполненном политической фальшью и дезинформацией.

Ключевые слова: этничность, народ, миф, сообщество, анархизм, архе-письмо, деконструкция, Леви-Стросс, Деррида.

1

Говорить об этничности, значит, вступать на очень зыбкую почву. Само это понятие, сформировавшееся не так давно в научной среде, через введение некоего модуса нейтральности предполагало разрешить многие проблемы, которые возникают в связи с употреблением таких слов, как «раса», «нация», «народ», но, представляется, только еще больше усложнило всю ситуацию. Теперь уже слова «этничность» или «этнос» используются не только антропологами или историками, но звучат повсеместно, выполняя своеобразную функцию теоретической ширмы, за которой скрываются все те же многочисленные предрассудки, раскрыть которые был призван научный («нейтральный») подход. Создается впечатление, что сама тема сосуществования этносов словно постоянно выходит из-под контроля, обнажая определенное нередуцируемое аффективное содержание, которое не удастся нейтрализовать ни науке, ни тем благим гуманистическим пожеланиям, которыми сегодня полна конкретная политика. Власть разума на какие-то мгновения словно приостанавливается, когда речь заходит об этнической и национальной идентичности, сколь ни проводи различия между этническим и национальным. Торжество гуманистических ценностей оказывается крайне непрочным, и подспудно то и дело звучит риторика конфликта и войны. Наконец, даже вера в единого бога оказывается порой недостаточной, чтобы национальные различия отошли на второй план. Все это говорит о том, что «этничность» отмечает собой некоторую границу господства ценностей, которые кажутся сегодня нам почти «безусловными», которые мы готовы разделять, отстаивать, защищать. И граница эта проявляет себя именно в том аффективном моменте, который невозможно редуцировать, который только можно признать несущественным, отмахнуться от него, как от той «человеческой» слабости, которая должна быть рано или поздно преодолена, если мы дружно пойдем по пути прогресса.

Тем не менее именно в этой противоречивости, нечеткости, аморфности понятий этноса и этничности следует усмотреть нечто важное. В каком-то смысле можно говорить о том, что не столько мы (ученые, теоретики, политики, обыватели) высказываемся по поводу этничности, сколько сама этничность уже высказывается по поводу нас, по поводу тех ценно-

стей современного мира, которые восторжествовали. И в высказывании этом аффективный пласт содержит то, что можно назвать имманентной критикой власти самих этих ценностей. Фактически «этничность» несет в себе анархический момент. И наша задача не видеть в нем нечто негативное, что требует преодоления или устранения, а напротив, обнажить его в возможной чистоте, снять с него политический покров, насколько это возможно. То есть пойти не по пути прогресса, озабоченного будущим глобальным мирным сосуществованием народов, а по пути регресса, уводящего нас в смутный мир, полный непреодолимой жестокости, мир до гуманизма и до политики.

Все это означает, в частности, что нельзя опираться на многие положения, которые кажутся «естественными» и из которых исходят разные, даже диаметрально противоположные теории этничности. Так, приходится задаваться вопросами: как возможна этничность без этнической идентичности? Возможна ли она без разделения на друга и врага? Можем ли мы помыслить этничность без другого? Эти вопросы, которые вполне могут быть сформулированы и по-другому, отмечают некоторые общие проблемы, лежащие в основании различных теорий. Первый связан с тем, что этносы мыслятся как некоторые «субъекты» (индивидуализированные и самоотжествленные), пусть и имеющие общественную природу. Вторым – затрагивает напрямую связь этничности и политики, а третий – вводит этическое измерение. Но в каждом из этих вопросов просвечивает то, что в этничности не укладывается в тот или иной порядок ценностей.

Этническая идентичность, которая зачастую отождествляется с понятием этничности, уже несет в себе совершенно определенный ценностный момент, который все более и более ставится под сомнение в современном мире. Предполагается, что обладание идентичностью является чем-то значимым и привилегированным по отношению к тому темному и неструктурированному пространству, в котором она теряется. Не отрицая этого значения, тем не менее необходимо обратить внимание на то, что идентичностью именно обладают. Другими словами, она выступает в качестве того, что можно себе присвоить. И здесь не столь важно, каким способом это присвоение происходит – по факту ли рождения (биологическому или историческому включению в некую общность), или же из-за существования в определенной культурной, языковой среде, где она пусть и не дается как данность, но формируется. Если в первом случае принадлежность расе или народу постулируется как изначальная, накладывающая отпечаток на фенотип, характер, способ существования, то во втором она является производной от социальных и политических механизмов, господствующих в обществе. Однако и в том, и в другом случае неустраним оказывается сам момент присвоения: либо «народом» (и, как следствие, отдельным его представителем) некоторой истории с ее кровными узлами, обрядами и верованиями, обжитой им территорией, либо человеком – самой этой истории. И сколько бы не полемизировали между собой конструктивистские теории (с их «прогрессивным» демократическим пафосом равенства и социальной обусловленности того, что мы называем этничностью) и примордиалистские теории (сегодня уже считающиеся консервативными, за которыми маячит призрак фашизма), но и в тех, и в других «этничность» неотделима от момента идентификации. В онтологически обусловленных «этнусах» примордиалистов, когда этничность полагается в качестве того, что есть, того, что дано от природы или от Бога (и этот теологический момент нельзя не учитывать), через само это «есть» мир присваивается в качестве бытия, в котором индивидуальное и коллективное нерасторжимы, в котором сама история общностей (народов) предстает в виде занятых (Богом данных) ими в этой истории пространствами. В наиболее прямолинейной форме эти пространства ассоциируются с территориями, прообразами будущих национальных государств. Власть Рода и власть Земли выступают в качестве сил самого бытия, что проходят через каждого индивидуума, определяя его сущность. Здесь сливаются воедино сущность и исторический исток,

начало народа. И именно этот «исток» как некая трансцендентная «истина этноса» оказывается неотчуждаемой собственностью.

Критика конструктивистов направлена против именно этого «истока», этой необсуждаемой изначальности. Однако попытка релятивизировать «начало», поместить «этнос» только в пространство настоящего и фактически заменить этничность системой социальных идентификаций не устраняет идею присвоения. Даже если этничность навязана, а не дана изначально, она тем не менее остается частью субъективности, эффектом самой субъективности. В духе современных либеральных ценностей конструктивистские теории, отрицая теологический и онтологический аспекты этничности, не устраняют, а напротив, еще больше акцентируют аспект политический. Этничность становится своего рода выбором, возможностью присвоить себе ту или иную идентичность, наподобие идентичности профессиональной или гендерной, и даже поменять ее. И здесь несомненный ценностный приоритет отдается свободе выбора, то есть тем силам, которые обладают способностью самостоятельного (суверенного) решения вопроса о присвоении той или иной идентичности, что отражено в идее прав личности, прав человека, прав на собственность, куда входит жизнь, имущество и в том числе этническая идентичность.

Итак, мы имеем по крайней мере два принципиальных подхода к этнической проблематике. Одни говорят: этничность есть, и этническая идентичность – путь ее обретения в возможной полноте, когда несомненная ценность (можно назвать это словом «добро») – быть со своим народом, частью народа, разделять его судьбу. Другие говорят: этничности нет (она симулятивна), а есть лишь артефакт – этническая идентичность, через который происходит социализация индивидов, и ценностью здесь является возможность выбора присваивать или не присваивать ее себе. При всем различии этих теорий ни та, ни другая не порывает с принципиальным – господством идентичности (коллективной в одном случае, личной – в другом). И эта двойственность находит свое отражение в современном мире, в противоречивых политических документах, когда субъектами права оказываются то человек, то государство, то нация или народ, то те или иные меньшинства. Но так же и в теоретических сложностях, возникающих у историков, антропологов и социологов при их попытке связать «индивидуальное», «национальное» и «этническое».

Выявление идентичности как не нейтральной, а ценностной категории, косвенно, но вполне определенно связанной с такими понятиями, как «собственность», «присвоение», «субъективность», дает возможность говорить о постоянно вытесняемом аффективном плане высказывания и теоретического высказывания в частности. Не случайно столь распространенными становятся размышления об этике науки, о политике науки. И то, что мы выше назвали «высказыванием этничности», провоцирует на подобного рода размышления. Более того, в том или ином виде апеллируя к некоторому «истоку», этническая проблематика касается предельных ситуаций, когда сами эти ценности порождаются. А это уже не просто конкурирующие размышления об онтологии, этике или политике этнического, но метавопросы: о границах политического, о границах этического.

Проблема состоит, в частности, в том, что «этническое» и «политическое» настолько слились воедино, что уже практически невозможно избежать проникновения всех тех негативных моментов истории этнополитических конфликтов в самое «нейтральное» высказывание на эту тему. Сама ситуация диктует вопрос: почему всякое высказывание по поводу этничности с неизбежностью становится репрессивным, несущим в себе некий нередуцируемый момент насилия?² Задача же состоит в том, чтобы выявить в «высказывании этнично-

² Кажется, что в таком вопросе лишь высказывается мнение, что, мол, этничность как тема заранее предполагает такой тип высказывания, при котором невозможно контролировать механизм репрессии, принадлежащий собственному «я». Это значит, что быть нейтральным (к чему, например, стремиться всякая речь, претен-

сти» нечто, что несет в себе возможность иной этики, где политизированное насилие может быть преодолено.

Такая постановка вопроса вводит как насущную необходимость разговор уже не о тех или иных проявлениях этнического, национального, а о неких (возможно, вытесненных) моральных предпосылках «этничности». Другими словами, не этничность должна рассматриваться в неких моральных границах добра и зла, но, напротив, ее высказывание только тогда есть «высказывание этничности», когда и границы эти, и само это противопоставление могут быть поколеблены. Говоря совсем определенно, задача состоит в том, чтобы найти в этничности то, что противостоит давлению не только политических механизмов, но власти ценностей, и прежде всего моральных, лежащих в основании и науки, и политики. Именно в этом смысле искомая нами этничность и будет по своей сути анархической.

Уже в самом подходе видно, что речь пойдет не столько о конкретной (реальной) политике, сколько о том, что можно назвать «политикой ценностей», где политика и этика смыкаются, то есть о подспудной власти «политического», определенным образом формирующей высказывающегося субъекта (неважно, индивид это или социальная группа). Скорее важно то, что сам акт субъективации (идентификации) здесь должен рассматриваться в рамках того пространства политического, где «быть субъектом» есть уже определенная привилегия и ценность.

Когда мы говорим о некотором «высказывании этничности» или же «этике этничности», то речь конечно же идет не об этических нормах в отношениях между этническими группами, и не о внутриэтнической морали и правилах поведения, и не о толерантности к этническим меньшинствам. Все перечисленные варианты этики в большей или меньшей степени связаны не столько с проблемами этики, сколько с разными вариантами политики. В конце концов, когда мы сегодня говорим о некоторой этике правил и установлений, то сюда уже невольно подключается огромный пласт языка, который не нейтрален и не универсален, а связан с вполне конкретными властными практиками. Мишель Фуко назвал это дискурсом, показав, что власть действует не только вертикально (образуя систему «господство – подчинение» на уровне социальных институций), но и горизонтально, на уровне элементарных повседневных практических действий, отношений между словами и вещами. Эта власть анонимна и вездесуща, поскольку ей пронизаны те правила поведения и общения, которые видятся как самые естественные, но которые всегда уже схвачены конкретной исторической системой ценностей. И эта система есть своего рода политика. Даже призывая к интеллектуальному сопротивлению этому дискурсивному насилию (самым разнообразным политикам этого насилия), Фуко сам чувствовал ту степень тотальности, которой они обладают в его описании.

То, что было в нашем случае названо «этикой» применительно к этничности – возможность выхода за пределы той жесткой системы власти дискурса, которую научил нас видеть Фуко повсюду. Но для этого и надо найти место, где политика дискурса приостанавливается. И здесь очень важно то понятие «политического», которое вводит Карл Шмитт. Его теория связывает политику с идеей изначального разделения на друга и врага, результатом которого можно считать и современное понимание субъекта, и государства как субъекта политики в частности. По Шмитту, политика начинается тогда, когда дружат против врагов. То есть политика, во-первых, дело не индивидуальное, а общее, а во-вторых, она начинается с вопро-

дующая на научность), толерантным, избегать какой-либо формы национализма в данной ситуации проблематично, поскольку высказывающееся «я» испытывает на себе разрушительное давление самого предмета высказывания. Однако здесь мы имеем дело не столько с «мнением», сколько с проблемой этнической репрессии, выходящей далеко за рамки отдельных проявлений нетерпимости, подозрение же в подобной репрессии становится почти вездесущим.

са об общем враге. И здесь следует отметить, что шмиттовское разделение на друга и врага, из которого вытекает приоритет (и даже универсальность) политики для жизни человеческого общества, мыслится не как одно из следствий картезианского дуализма, а скорее, наоборот, оказывается чем-то вроде разделения между добром и злом в традиционной этике³. Мы приходим к тому, что столь важное для европейской этики разделение на «я» и «другого» у Шмитта получает основание в оппозиции друг/враг, когда другой неизбежно несет в себе «чужеродное», «вражеское». Однако вопрос, который возникает и в данном случае тоже, как и в случае с Фуко: где «начало» такого рода политики? Чем ограничено пространство политического? Коль скоро таким образом заданное понимание политического имеет определенную историческую временную форму, то следует задаться вопросом: когда возникли враги? Это вопрос, конечно, не о конкретных исторических датах или событиях. Это прежде всего вопрос о некотором генеалогическом истоке того различия, о котором шла речь. Это вопрос о тех ценностях, которые восторжествовали в связи с появлением понятия «враг». И если следовать за Гоббсом и Шмиттом, то ответ надо искать там, где начинается Государство, когда политическая (социальная) общность приходит на смену естественным (природным) общностям, каковые могут быть интерпретированы как протоэтнические. Этническими же они становятся лишь тогда, когда «враг» и «другой» начинают совпадать, когда «другой» объективируется в качестве «врага», получает возможность репрезентации⁴. По Шмитту, сколько бы либеральные ценности не пытались превратить разные народы в друзей, за этим все равно будет стоять противостояние и конфликт. Только в этом противостоянии народы и государства получают идентичность, становятся действующими агентами в пространстве политического, а война – технологией существования в этом пространстве. Время изменяет только характер войны и способы ее ведения, но война остается неизбежным эффектом изначального политического разделения на друга и врага.

Итак, мы имеем ситуацию, при которой сталкиваются две концепции политики, и ее можно продемонстрировать афористично на примере столкновения двух тезисов. Один – это знаменитый афоризм Клаузевица «война есть продолжение политики другими средствами», который полностью разделяется Шмиттом. Другой – «политика – это продолжение войны другими средствами», в котором Фуко выворачивает Клаузевица наизнанку, обнажая современный характер дискурсивных войн, скрытых за гуманистической и либеральной риторикой. Но это очевидно и для Шмитта, который говорил, что «сегодня самые кровавые войны ведутся во имя справедливости, самые жестокие убийства совершают во имя свободы».

³ Антитеза друга и врага, по Шмитту, соотносима с антитезами добра и зла в моральной сфере, прекрасного и безобразного в эстетической, но независима от них. Ни одно из этих противопоставлений не может базироваться на другом, ни на их комбинации, и не может быть выведено из них. Шмитт полагает, что разграничение друга и врага отмечает тот возможный предел интенсивности единства и разделения, ассоциации и диссоциации без вписывания в моральные, эстетические, экономические и другие различия. Политический враг, таким образом, не соотносим с моральным злом. Он не обязан быть «ужасен» или быть экономическим соперником, бизнес с ним может быть даже вполне успешным. Однако он – другой, чужеродный, тот, с кем именно возможен конфликт в экстремальной ситуации. И конфликт этот уже не предполагает ни предварительного обговаривания правил и норм поведения в диалоге, ни разрешения каким-либо нейтральным третейским судьей. Он изначален. И только актуальные его участники могут корректно выносить суждения относительно конкретной ситуации экстремального случая конфликта [Schmitt 1996: 26–27].

⁴ И, следуя этой логике, сославшись на многие исследования архаических обществ, мы можем сказать, что враги возникают одновременно не только с государством, но и с письменностью, и с экономикой эквивалентного обмена. Достаточно вспомнить работы Жоржа Батая и Роже Кайуа, которые как раз описывают праздник и войну в первобытных обществах не как часть политики (когда уже есть враги), а как одну из естественных форм существования, как часть повседневной неморальной жизни. В подобных обществах еще нет противопоставлений «друг – враг», «свой – чужой» как оснований некоторой поведенческой этики. Эти границы случайны и легко преодолимы.

То есть политика находится в разделении риторики и практики действия, что фактически и побуждает нас искать этическое пространство, ею не захваченное, находящееся за рамками и моральных суждений в том числе. Другими словами, в мире политики (основания которого пытаются исследовать по-своему и Фуко, и Шмитт) нет места для этики, или точнее, этика всего лишь один из инструментов политики.

Возможность иной этики заключается в том, что она должна формироваться в действии, которое политикой не может быть схвачено, которое идет вразрез с ценностями, этой политикой охраняемыми.

Попытку осмысления именно такой практической этики, лежащей в основании ценностей и во многом противостоящей этике предписаний и императивов, совершил Эммануэль Левинас, поставив ее на место метафизики. Она возникает не в момент, когда послушно следуешь заповеди, исполняешь закон, а когда совершаешь действие, в котором желание открывает свое этическое основание. Любой писанный закон устанавливает равенство каждого в его исполнении. Желание же, о котором говорит Левинас, указывает на неравноправие как основу этики. В желании, в любви и в этике практического действия другой обладает абсолютной привилегией, признанием без понимания⁵. Перед лицом другого «я» оказывается ущемленным в своей претензии на тотальность, требуя отказа от самости, от потребностей в самоутверждении, от идентичности. «Я» отказывается от самотождественности.

Так, заповедь «Не убий» в качестве писаного закона выполняет уже общественную функцию: она необходима именно потому, что в мире убивают. Если следовать этой заповеди как абсолютному предписанию, то сразу же оказываешься либо в мистическом пространстве веры, либо в области политики определенных моральных (общественных) ценностей. Другое дело, когда не убиваешь, хотя все вокруг говорит тебе – дозволено, необходимо, требуется, когда общество явно указывает тебе на врага, требуя его уничтожения. Это и есть практическое действие, в котором «другой», радикальный в своей инаковости, обладает приоритетом перед собственным «я». Это не другой, который «такой же, как я», созданный по образу и подобию «я» и потому легко объективируемый, кого хочется обратить в свою веру, сделать «культурным», «прогрессивным», совершив тем самым над ним насилие. Это другой, от которого исходит угроза, но который не стал врагом, поскольку этическое действие вступило в конфликт с общественной моралью.

Но возможно ли распространить левинасовскую этику на взаимоотношения между народами, обществами, государствами? Такой перенос проблематичен. Во-первых, не совсем понятно в этой связи, что есть «общественное этическое действие». Во многом именно благодаря Шмитту мы можем говорить, что общественное действие всегда уже политика, и даже больше – война. Ведь шмиттовские «друг» и «враг» имеют отношения только к общественным субъектам, но никак ни к индивидуумам. А разделение людей на друзей и врагов оказывается эпифеноменом первичного общественно-политического действия⁶. И тем не менее в этике Левинаса заложен ключ к возможности разотождествления другого и врага даже на неиндивидуальном уровне, даже тогда, когда мы говорим об общностях. Ведь фактически бесконечность другого, перед которой тотальность «я» отступает, переводит разговор с образа другого на отношение-с-другим. Другой как отношение (как отношение позитивной не-

⁵ «...Следует различать чисто негативное непонимание Другого, зависящее от нашей злой воли, и сущностное непонимание Бесконечного, обладающее позитивной стороной – нравственное сознание и Желание» [Левинас 2000: 302].

⁶ Шмитт прямо говорит, что евангельское «возлюби врагов своих» не относится к политическим врагам, поскольку враг в политическом смысле не предполагает ненависти к конкретному индивидуальному представителю. Евангельская любовь к врагам касается антитезы добра и зла, а не политики [Schmitt 1996: 29].

справедливости) никогда не может быть представлением, неким объективированным образом.

До сих пор позитивность отношения всегда связывалась с тем, что менялся «образ другого», от «врага» («чужака», «варвара...»), чьи образы несли в себе следы колониальной политики прошлого и были окрашены недоверием и угрозой, к более нейтральному «другому» («иному», «иному, нежели я...»). Другими словами, образ менялся в сторону признания за другим человека (все-таки во время колонизации «отсталых» народов они мыслились колонизаторами скорее как природа, как сама первобытная дикость, и угроза была прежде всего угрозой перед неизведанными и непредсказуемыми силами этой природы, силами, находящимися за пределами разума). Сегодня мы имеем несколько иную ситуацию, когда образ другого гуманизировался, когда за ним признаны человеческие права, записанные в соответствующей декларации. И эта идея была перенесена также и на представителей любых этнических групп, и на народы в целом. Особенно мощной была гуманизация образа другого после трагических событий Второй мировой войны, когда расизм и фашизм перестали быть «всего лишь» частным мировоззрением, возможной точкой зрения. Расизм и фашизм были не только ужаснувшей всех политикой, непредставимой практикой насилия и уничтожения, но в них содержался и определенный смысл, который «ужасал теоретически», ибо говорил нечто невероятное о самих основаниях европейской рациональности и самом европейском гуманизме.

Гуманизированный образ другого остался тем не менее образом. Другой, несмотря на возросшую моральную ответственность, на права человека, на политкорректность и прочее, – несмотря на все это, другой строится по тем же правилам, по которым он строился в период первых колонизаций, которая была эпохой ценностей разума и просвещения. Другой в качестве образа, образа-представления вступает в отношения с «я» всегда достаточно односторонние: он мыслится в качестве объекта. Несмотря на развитие демократических институтов, несмотря на наделение другого правом, гарантирующим законность притязаний его на равноправную роль в отношениях с «я», тем не менее другой, со всеми его притязаниями, остается образом. Образом кого? Или чего? Ответ напрашивается: другой предстает образом нашего «я», он конструируется так, как сконструирована субъективность в рамках европейской рациональности. Именно субъект («я», личность) является (со времен Руссо и Канта) участником правовых отношений. Образ другого как «образ другого я», то есть как «я», представленное в качестве собственного образа, как выставленное вовне, предполагает отношение к нему именно как правовое отношение.

Идея равноправия, равенства каждого «я» перед законом является основополагающей в определении отношения «я – другой». И выясняется, что этнический другой, а точнее, другой, формируемый в языке этничности, постоянно сопротивляется этому благородному намерению – быть включенным в правовые отношения, стать субъектом права, в конце концов, просто-напросто – стать субъектом. Это выражается прежде всего в том, что образ другого оказывается постоянно репрессивен в отношении самого другого (а этническая проблематика в силу причин, о которых уже было сказано, оказывается особенно чувствительна к этому постоянному несовпадению, к постоянному конфликту, порожденному этим несовпадением). Другой отмечает границу представления, границу, за которой теряется сила субъекта, сила репрезентации как важного орудия субъекта, границу, за которой уже нет никакого «образа другого». Отказ от образа другого – это первый шаг к отношению-с-другим. К отношению, не описываемому ни в моральных, ни в правовых категориях, к отношению, которое уже деиндивидуализировано, но еще не стало общественным. Здесь еще нет коллективного политического действия, но уже есть этика, формирующая общность без общества. И этика эта,

основанная на приоритете другого, говорит о позитивности слабости, ускользающей из-под действия властных сил политики.

И здесь, возвращаясь к теме этничности, можно уже дать некий предварительный ответ на вопрос: есть она или ее нет. Ответ может быть таким: она есть и ее нет в одно и то же время. Она наличествует и отсутствует в одном и том же месте. И в этом нет никакой диалектики. Этничность всегда исчезает в качестве этики общности, а проявляется всегда уже в качестве общественной политики. Или, если быть более точным, этика этничности всегда вытесняется актуальной политикой, действующей в поле возможных идентичностей.

Таким образом понятая этничность не онтологична и не симулятивна. Она виртуальна⁷. И только в качестве неактуализованной виртуальности она сохраняет в себе тот аффективный критический пласт, который не дает возможности ее полной объективации. Поэтому всякое высказывание об этничности всегда двусмысленно, всегда вводит конфликт и противоречие, всегда вводит инородный язык, в то время как язык, на котором высказывается этничность, остается скрытым. Это не тот язык, который можно перевести в обыденную речь и не язык науки. Кажется, что он вполне согласуется именно с языком политики, что позволяет до сих пор говорить о связи этноса и территории, нации и государства. И именно шмиттовская концепция позволяет наиболее жестко связать групповое единение и отторжение с политикой, а этничность мыслить как один из ее коррелятов.

Однако перевод этничности в пространство виртуального позволяет мыслить этничность вне социальных связей. Виртуальный аспект этничности – та зона, где этничность еще не совпала с этнической идентичностью, где она еще не присвоена, где она настолько слаба, что нет возможности ее зафиксировать в качестве некоторого объекта. И слабость заключается именно в том, что она всегда уже некоторая общность, но еще не группа (для которой есть свои и чужие), не народ (с устоявшимися традициями) и не общество (с моральным законом). Эта общность – сообщество, которое не участвует в утверждении собственного единства, а существует как чистая множественность. Эта общность – сообщество слабых в том смысле, что оно связывается только силами жизни, которые всегда слабее сил политики. Именно эта «слабость» как сила жизни есть условие возможности мыслить этику в духе Левинаса, когда только благодаря слабости возникает возможность привилегии другого. Собственно, «сообществом» оказывается этот момент взаимного дара слабости. И что это, как не любовь – начало сингулярной анархической общности, общности без общества?

Но если идти путем слабости, то этничность приходится фиксировать опосредованно, через состоявшиеся ее актуализации в виде наций, народов, государств. Приходится фиксировать тот первичный ущерб, ту несправедливость самой жизни, которая сначала была объединяющим в слабости, но также могла стать причиной воли к сопротивлению.

Среди многочисленных этнических групп, которые изучают и каталогизируют этнографы в своих полевых исследованиях, лишь немногие «стали» «этносамми», получили статус господства (в том числе и от имени науки), но куда больше других, не стремящихся к этому, ускользающих даже из-под взгляда исследователей, скрывающихся, умирающих. Но только умирающий этнос остается живым в качестве виртуального. В то же время актуально действующие (сильные) этносы давно мертвы, ибо стали частью политики. Но даже каждый из этих «умерщвленных» политикой этносов, ставших в современном мире чистыми инструментами государственной политики или национальной идеологии, даже они сохраняют тот живой след общности, который никогда не может быть стерт окончательно.

⁷ Здесь виртуальность понимается в делезианском смысле: то, что составляет план имманентности самой жизни, или – имманентная жизнь, проходящая через сингулярные события, которые в субъектах и объектах только лишь актуализуются [Deleuze 2001: 29].

Именно анализ этого взаимодействия между этикой и политикой в отношении народа мы можем обнаружить уже в «Богословско-политическом трактате» Спинозы, когда он интерпретирует понятие «избранности» еврейского народа, указывая на то, что «избранность» дана именно народу, а не отдельным его представителям, дана однократно (сингулярно), а не на века, дана как способ превращения в народ, множества в единство, слабости и разрозненности в силу⁸. Именно через «избранность» евреи становятся народом. Но подобный же момент идентификации (квазиизбранности) становится ключевым политическим механизмом при превращении любой этнической общности в народ, в нацию. Таким образом, субстантивация наций, народов или этносов есть не что иное, как гипостазирование политики, стирание слабой общности в угоду торжествующей силе общества, в угоду механизмам, вводящим режим господства/подчинения. Именно в этот момент актуализации виртуальной этнической общности происходит рождение «врага», «писанного закона», происходит присвоение (изобретение) «истории», «территории», происходит превращение войны в технологию политики...

Однако, что характерно, эти «изобретения» происходят в месте изгнания, в «пустыне», где нет ни врагов, ни собственности, где время остановлено, где остаешься один на один с несправедливостью существования, с ущербом, с нехваткой сил для элементарного выживания. Враг и территория – фантазмы пустыни. Ницше пишет о том, что именно в пустыне изобретается единый бог, добро и зло, справедливость как трансцендентные силы. Иными словами, возникает то, что сегодня мы называем европейским мышлением и европейскими ценностями. Именно этот, говоря словами Ницше, «бог справедливости» лежит в основании разделения на друга и врага, в основании морали *ressentiment*, постоянно превращающей слабые силы жизни в силы господства над миром.

Тогда, если мы говорим об идентификации с народом, территорией, историей, то в императивном порядке должны задаваться вопросом о том, каков тот ущерб, который произвел на свет этот народ как некое политическое единство. Это вопрос и о месте изгнания. Но не изгнания откуда-то почему-то (из Египта или Вавилона), а изгнания из мира жизни. Это та оторванность от жизни, которую воплощает в себе пустыня. «Избранность» же – след вытесненного ущерба, унижения и несправедливости, который постоянно возвращается как риторическая фигура любой национальной и этнической идентичности⁹.

Анархический момент в этничности состоит именно в том, что в ней постоянно реанимируется эта, казалось бы, навсегда утраченная общность-в-несправедливости, являющаяся условием любого возможного размышления и высказывания о справедливом обществе. И эта общность подспудно несет в себе в себе критику институтов власти и насилия (в любви и празднике), но именно она есть тот постоянный источник мобилизации, который все время используется политикой в тот момент, когда закон должен быть нарушен, когда ценности должны быть пересмотрены.

Возможно, ошибка многих мыслителей от Прудона до Фуко заключалась именно в том, что они в какой-то момент делали ставку на справедливость, взывающую к сопротивлению, не замечая в ней еще одну онтологическую конструкцию. В результате чего их теории сразу же оказывались в поле борьбы социальных сил. Последовательность же в анархической этике тре-

⁸ То, как Спиноза интерпретирует богоизбранность еврейского народа, оказывается удивительным образом схоже с тем, что Шмитт пишет о понятии суверенности в «Политической теологии», указывая на ее связь с моментом беззакония, чрезвычайного положения.

⁹ И конечно, не случайно, что философско-политические и юридические концепции Хайдеггера и Шмитта возникают и становятся крайне актуальны именно в период Веймарской республики, когда «народ», «единство», «враг», «мобилизация» становятся спасительными средствами (мифом), спасающими немцев от унижительного изгнания из общего мира. Подобного рода техника политической идентификации через «недостачу субъективности» проанализирована, в частности, в книге: Лаку-Лабарт, Нанси 2002.

бует отказа от дихотомии справедливость/несправедливость. Анархизм регрессивен. Он все время ищет то место несправедливости самой жизни (нужда, голод, бездомность, бесправие...), которое можно мыслить позитивно. Эта несправедливость не имеет политической природы, она не может быть устранена, но именно она несет в себе этический исток, в котором преимущество другого (но не право) не есть унижение «я», поскольку само «я» не имеет никакого значения. Это тот пласт аффективности, который всегда подавляется дискурсом, властью ценностей. Это то, что существует «до нас», до боли и страдания, до утопии справедливости. И это то, что несет в себе иной образ общности и иной характер мышления. А парадоксы этничности лишь позволяют нам уловить его.

2

Один из ключевых парадоксов связан именно с тем, что этничность как актуализованная форма коллективности может быть порождена по крайней мере двумя разными способами. Один связан с этнической идентификацией индивидов и с разделением на своего и чужого. Такую этничность мы называем политической. В том или ином виде с ней имеют дело и примордиалистские, и конструктивистские теории. Так или иначе, но эта концепция связана с мобилизационными практиками превращения общности в коллектив, а позже – в государство. Другой способ (анархический) – путь ущерба, избегания противостояния (бегство, исход). Он не менее важен, но остается втуне, поскольку указывает на лежащую в основании общности слабость. Так, когда мы говорим об исходе евреев из Египта, то сам этот мифологический сюжет распадается словно на две составляющие: с одной стороны, это история создания народа, с другой – история бегства.

Первая мифология политическая и накрепко связана с фигурой Моисея, пророка и героя, имеющего знатное происхождение и в самой своей фигуре воплощающего неразделимость египтянина и еврея, что имеет немаловажное значение: он словно выделенный из массы властный элемент придания народу идентичности. Фрейд даже интерпретирует его заикание и потребность в Аароне, говорящем вместо него, как незнание языка и потребность в переводчике [см.: Фрейд 1992]. В этой фигуре воплощено политическое измерение монотеизма, в котором истина обретается вместе с функцией самоидентификации.

Вторая мифология, связанная с ускользанием от идентичности, с общностью-в-слабости, с такой степенью слабости, что никакая индивидуальность не может выжить без общности. Но в этом нет никакой силы противостояния, мобилизующей на борьбу. Общность здесь дана как форма жизни, способ выживания, со связью с теми, с кем ты на это выживание обречен и с кем составляешь единое досоциализованное тело (и это тоже можно мыслить как вариант этноса). Такая мифология требует для себя этоса, необходимого совместного действия, а потому вполне может быть названа этической.

Само словосочетание «этическая мифология» может резать слух. Мы не привыкли к соединению этих слов. Куда приятней для понимания говорить о возможной этике мифа, утраченной вместе с уходом первобытных обществ, постоянно стираемой современной моралью. Мы же стремимся рассмотреть современное понимание этничности как особую мифологию, которая располагается в самом сердце современности, в ее политике и даже науке, называемой антропологией. И только в этом смысле, выделяя мифологические структуры, от которых не свободны ни политика, ни современная наука, мы можем обнаружить в этничности нечто, без чего ее понимание невозможно, но что постоянно исключается из ее описания (и наукой, и политикой). Говоря иначе, нас интересует как этический аспект в обнаружении мифа (и логики его действия) там, где царило познание, так и этическое измерение самого мифологического порядка, который сохраняется в современном мышлении. Фактически мы

утверждаем: сама тема этничности несет в себе то этикомифологическое измерение, которое не могут до конца преодолеть ни ученые, ни политики.

Чтобы подступиться к тому, что было названо «этической мифологией» с ее анархической составляющей, приведем один эпизод – разговор, который состоялся между Клодом Леви-Строссом и Симоной Вейль в Нью-Йорке, где они оба были в эмиграции в годы Второй мировой войны. Сидя на ступеньках библиотеки на 42-ой улице, Леви-Стросс рассказывает Симоне Вейль, с которой он когда-то учился вместе в Сорбонне и брат которой уже написал математический комментарий к его «Первоначальным структурам родства», о захвате немцами Парижа и получает от нее совершенно неожиданную реакцию. Она говорит о падении Франции не с сожалением и сочувствием, она говорит о том, что гибель Франции означает также свободу Индокитая, то есть шаг освобождения мира от колониализма как «главного греха Запада» (С. Вейль) [Mehlman 2000: 182].

Этот эпизод показателен. Этический ригоризм Вейль сталкивается здесь с политическим нарративом, высвечивая в нем то, что кажется абсолютно далеким и неуместным. Интересно, что многими годами позже, в своих книгах по антропологии и мифологическому мышлению Леви-Стросс попытается освободить научное мышление от колониального греха, претворяя в жизнь уже не столько научную программу, сколько этическую. Эта сторона его творчества по-прежнему остается менее заметной, поскольку главным считается его структуралистские инновации. Между тем само его обращение к мифу неслучайно. В нем есть определенная двойственность. Это не просто миф как вымысел, как набор нарративов и связанных с ними ритуалов, но также для Леви-Стросса миф имеет отношение к общей структуре, лежащей в основании любых (не только мифологических) повествований самых разных народов. Благодаря такому подходу Леви-Строссу удалось заложить основы антропологии, современной науки и современной политики как существующих не вопреки, а благодаря мифологическому мышлению. Но это «благодаря» постоянно скрывается и стирается, потому путь к пониманию мифологии этничности лежит через редукцию политического измерения.

И это нас заново возвращает к вопросу «Когда возникли враги?», к вопросу о том источнике политического, который требует редукции, чтобы выявить подавленные силы *exodus*'а. Вопреки политическим концепциям изначального врага (Гоббс, Шмитт), – и здесь мы можем сослаться на многие исследования архаических обществ – враги возникают тогда, когда приходят письменность, государство и экономика эквивалентного обмена. Об этом прямо или косвенно пишут Марсель Мосс и Жорж Батай. Также можно вспомнить и Роже Кайуа, который описывает войну в первобытных обществах не как часть политики, а как одну из естественных форм существования, как часть повседневной жизни наряду с праздником и жертвоприношением. В подобных обществах еще нет противопоставлений «друг – враг», «свой – чужой» как оснований некоторой поведенческой этики. Эти границы случайны и легко преодолимы. Из работ же относительно недавнего времени можно упомянуть книгу последователя Леви-Стросса Пьера Кластра об индейцах с показательным названием «Общества против государства» [Clastres 1990].

Итак, находясь в рамках данной логики анализа, получается, что политика приходит вместе с определенной идеей насилия, внешнего насилия, исходящего от врагов, требующего формирования государства как института, противостоящего внешнему насилию. Общество же фактически организуется в некоторые группы, которые становятся социальными, чтобы противодействовать врагам. Этическое понимание этничности в том виде, в котором мы пытаемся его сформулировать, это этничность без врага, что означает, в частности, этничность без этнической идентичности, поскольку идентификация уже предполагает разделение, охрану собственных границ, границ не территориальных, а границ господства и влияния.

Что же такое этничность без идентичности? Прежде всего это те моменты, когда, вопреки всем властным стратегиям, ты не участвуешь в акте идентификации, не впадаешь в тождества типа «я это я», «это – моя идентичность», не присваиваешь себе национальность и этническую принадлежность как некоторую ценность (символический капитал), не делаешь ее «своей собственностью», а когда, напротив, отдаешь (даришь). Тогда здесь работают другие логики, которые проанализированы многими этнографами и антропологами. Так, Мосс на примере потлача у индейцев показывает, что акт дарения фактически вводит другую экономику, экономику неэквивалентного обмена, экономику затрат – дара и жертвоприношения. Когда ценность дара превышает ценности приобретения и присвоения, то трансформируются пространства этики и политики. Точнее, наше представление о них.

Сообщество, которое не участвует в обмене эквивалентном, фактически исключено из политического противостояния, базирующегося на экономике присвоения, на расчете и выгоде, на работе и затратах сил, на прибыли и дивидендах, которые из обмена вытекают. Экономика неэквивалентного обмена не стремится к приобретению. И тот же Кластр, разоблачая историко-культурную доксу о том, что у индейцев не было изобретений, указывает на ту экономическую составляющую идеи прогресса, которая делает из архаических общностей врагов цивилизации. Идея прогресса говорит, что архаические общества – те, где не изобретали ничего. Кластр же утверждает: неправда, что у индейцев не было изобретений, просто они свои изобретения тратили на то, чтобы сэкономить время для праздника.

Другими словами, в мире политики нет места для этики, этика должна формироваться в действии, которое совершается либо всякий раз заново (как праздник), либо как исключительная ситуация (исход). Ведь если мы под этикой понимаем заповеди, например, «Не убий», то должны признать, что это ограничительная заповедь, которая нужна именно потому, что в мире убивают. Практическая этика Левинаса, занявшая у него место философии, говорит, что этика возникает не в момент, когда следуешь заповеди, а когда ты не убиваешь, хотя все вокруг говорит тебе – дозволено. То есть «не» в заповеди – не императивное требование, а условие возможности этоса. Это можно интерпретировать в духе Левинаса как практическое действие, в котором «другой» обладает приоритетом перед собственным «я». При этом «другой» радикален в своей инаковости. Это не другой, который «такой же, как я», созданный по образу и подобию «я» и потому легко объективируемый, не «другой» интересубъективности, а также не тот, кого мне хочется обратить в свою веру, спасти от дикости, сделать его культурным, прогрессивным, тем самым совершив над ним насилие. Это не другой, который как враг мешает моему прогрессу. Логика Левинаса проста и радикальна: другой – это тот, кого я хочу убить, и чтобы не сделать этого, приходится выйти за рамки себя, лишиться идентичности, трансцендировать. И трансценденция здесь уже не умозрение, не точка зрения (религиозная), но практическое действие: из того, что я не убиваю того, кого хочу убить, вне рамок запрета (в ситуации войны, например) и рождается этическое действие.

Итак, предварительный момент перехода от политики этничности к этике этничности связан с «привилегией другого». Но это вовсе не значит, что меньшинства, например, получают права в силу того, что они меньшинства. Права меньшинств – это по-прежнему борьба сил власти, когда меньшинство пытается осуществить определенную функцию господства, пользуясь тем, что оно меньшинство. И даже когда мы имеем дело с политикой либерализма, то все равно этики здесь нет и не может быть в том виде, в каком мы пытаемся ее описать.

Можно ли вообще изменить это отношение в пользу другого? Прежде всего следует говорить не о праве меньшинств и не о праве слабых, а о бесправных. Бесправность – это исток сообщества, которое не может быть организовано, не может состояться как социальная группа. В бесправности, говоря словами Деррида, есть такая слабость, которая слабее любой той, что может быть противопоставлена силе. Потому сама идея другого и даже радикального

другого здесь становится избыточной, поскольку этика, вводимая через другого, неизбежно содержит в себе вирус противостояния.

В этом смысле, когда нация сформирована (как государство) или когда этнос описан этнографом, то мы уже имеем дело с политическим измерением в конкретной политике или в науке, что подразумевает исключение из рассмотрения наций и этносов, ускользнувших от колонизирующего взгляда, который вместе с насилием всегда приносит и права для тех, кто подвергнут насилию. Этничность без идентичности, о которой идет речь, – это то, что вообще не участвует никак в идее права, в идее государства, в политике вообще. Она существует там, где остался архаический аспект общности, где нет врагов, а есть, условно говоря, некоторый экстаз или эксцесс общности. Например, в ритуальной общности праздника или жертвоприношения. Но не только.

Следующий шаг, который следует сделать: отделить ту этничность без идентичности, которую мы обнаруживаем в некоторых архаичных обществах, от того представления о различии обществ архаичных (традиционных) и современных (цивилизованных). Другими словами, само понятие архаичного общества как бы неявно утверждает, что такое понимание этничности сегодня уже невозможно, что мир изменился, что этничность как научная категория возникает благодаря стиранию этого дописьменного состояния общества, что этничность формируется (конструируется) сегодня политикой. Для нас же некая практика первобытных ритуалов свидетельствует не столько об архаике, сколько о том анархическом элементе, который этничность сохраняет в себе, указывая на силы общности, ускользающие от культуры, политики, идеологии. Политика постоянно пытается использовать эти силы, которые продолжают действовать в неполитической сфере. Их все время пытаются назвать, описать, включить в культурный или политический реестр. Так действует не только государственная политика, но также политика, проходящая через науку, через ее особый дискурс, где происходит ценностное формирование инструментария ученого, предъявленного нам в виде некоей «объективности» или «нейтральности». (Достаточно посмотреть на судьбу расовой теории от ее научной прогрессивности и подчеркнута нейтрального аналитического инструментария в XIX веке до одной из основ нацистской идеологии.) Наша задача состоит в том, чтобы зафиксировать тот момент, ту точку начала объективации этничности, где еще нет территорий (о которых говорят геополитики), где еще нет исторического истока (который важен для примордиалистов), где не имеют значения культуруформирующие социальные связи и образы, через которые человек идентифицирует себя с определенным этносом (и что является базой для инструменталистского анализа).

Именно анархическим истоком этничности можно полагать те общности, что были в обществах до государства, до письменности. Отсутствие письменности ведь не означает отсутствие общности. Отсутствие социальных институтов – тем более. Фактически то место этничности, на которое мы пытаемся указать и которое выглядит утопическим, – это место общества, не участвующего в работе по производству собственной этничности. Оно не предполагает общей истории, общего истока. Не предполагается также и некоторого труда, экономической работы по присвоению себе этничности, так как нет самой идеи присвоения, идеи собственности. Между тем идея собственности – одна из проводников политики в современном мире. Утверждения о священности частной собственности, или о том, что мы имеем собственность «от бога» – мифы уже нашего времени. Часть той же мифологии – набор историй (порой рассказываемых учеными) о том, что и каким образом нам принадлежит по факту рождения («наше» тело, душа, чувства, присвоенные структурой «я» эмоции и переживания) и что остается нашей собственностью даже после смерти (земля, род, родина). Но в каком смысле мы говорим обо всем этом «наше»? Только в том, что мы идентифицировались с некоторым властным субъектом (человек, государство, народ), а всё остальное

присвоили по факту этой волевой идентификации. Этническое же обнаруживает себя там, где то, что представлялось нам как «наше», не присваивается нами, где труд и его результаты не присваиваются, но и не отданы другим в моральном порыве, а когда любое «свое» (от вещей до чувств, от тела до идеи) несет в себе след общности и даже, возможно, всеобщности.

Именно акты, утверждающие несобственное в качестве ценности, утверждающие несоциализированную общность в качестве иного субъекта действия, восприятия, мышления, приводят к устранению дихотомий друг/враг, я/другой. Двигаясь по следам, которые они оставляют, будучи постоянно стираемыми культурными и политическими клише, мы можем приблизиться к иным образам этничности, находящимся за рамками репрезентации. Однако акты эти крайне слабы (слабо выразимы) из-за давления политик разного рода, как властной политики в духе Шмитта, так и микрофизики власти, описанной Фуко. Однако те «слабые силы», которые ускользают из-под контроля политики, составляют тот план выражения, в котором становится возможным высказывание неполитической этничности. Высказывание самой этничности, а не о ней.

Такое высказывание исходит из зоны, где слабость сил общности (сообщество) невозможно сделать силой. В отличие от политического меньшинства, которое всегда пытается работать в режиме силового сопротивления, в поле политики, в поле борьбы за власть, где уже обозначены полюса «друг – враг» или «меньшинство – статусная нация», где уже есть агон и борьба за господство, описываемая протоэтнической общностью никогда не стремится к власти и господству. Она проявляет себя в ритуалах, в фигурах повтора, в индивидуальном желании и в аффектах общности. То есть оно живет вот в этих слабых коммуникативных связях, в которых сохраняется интенсивность самой жизни.

Связывать напрямую сообщество с архаической общностью было бы несправедливо. Однако антропология архаических обществ (как у Леви-Стросса или Кластра) дает нам возможность понять, где искать сообщество в современном обществе. Возможно, как считает Жан-Люк Нанси, сама идея сообщества в том виде, в каком она появляется у Руссо и Маркса, является результатом возникновения общества и государства. Возможно, именно благодаря открытию политического, мы открываем для себя архаические мифы и ритуалы как то, что политике противостоит, не описывается ее языком. Следуя этой логике, можно сказать и так: сообщество – это минимальная незначащая различающая единица политического мышления. Наподобие фонемы в лингвистике...

Однако это лишь начало приближения к этике, поскольку переход от политики к этике предполагает также устранение самой идеи различия, которая представляется нам базовой для описания этничности. Говоря о сообществе как непродуктивной общности, как внеисторическом начале этничности, мало редуциции биологического (этнос), социального (народ) и политического (нация) режимов рассмотрения общества. Мы неизбежно касаемся и различия между тождеством и различием. Описываемая нами как этническая некоторая общность не обладает самотождественностью, она необъективируема. При этом каждый отдельный ее представитель не может быть выделен из этой общности в качестве субъекта, для которого она будет лишь некоторым предикатом.

Что же позволяет говорить об этой неуловимой общности в обществе как о том, что имеет непосредственное отношение к проблематике этничности? Что позволяет думать о сообществе как о чем-то, что вполне материально, а не является всего лишь результатом упражнения утопической мысли?

Миф – одна из подсказок. Миф в той интерпретации, которую предложила антропология Леви-Стросса, как раз позволяет рассматривать его не как набор отдельных историй, но как то, что структурирует сам способ рассказывания историй в обществе. Миф – дописьменное письмо сообщества.

Интересно, что такая интерпретация подразумевает употребление слова «письмо» в двух разных смыслах. В первом случае, когда мы говорим о дописьменном происхождении мифа, мы отсылаем к письму как способу закрепления знания, отделения грамотных от неграмотных, как способу власти и контроля. В этом случае письмо – способ записи, фиксации времени и традиций, который отделяет архаику от современности. Но когда мы говорим о «письме сообщества», когда рассматриваем ритуальную и культовую сторону мифа как своего рода письмо, которое «всегда уже есть», до смысла, до содержания, которое оно призвано закрепить, то тогда мы имеем дело с чем-то вроде архе-письма в смысле Деррида.

Интересно, что книга, в которой Деррида разрабатывает свою концепцию письма, а именно – «Грамматология» (1967), содержит достаточно большой фрагмент, где разбирается глава «Урок письма» из «Печальных тропиков» Леви-Стросса. Надо сказать, что внимание Деррида ЛевиСтросс привлекал еще раньше. Так, в статье «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук» (1963) он рассматривает столь значимую для Леви-Стросса оппозицию природа/культура, показывая, что выявляемый французским антропологом в первобытных обществах «запрет на инцест» есть нечто природное в самой культуре, постоянно ею вытесняемое [Деррида 2001: 351–367]. Позже эту же пограничную функцию указателя на место неразличимости природы и культуры для Леви-Стросса будет выполнять именно миф. Критика Деррида касается использования Леви-Строссом таких оппозиций, как природа/культура, и противопоставления письменных обществ дописьменным (или бесписьменным). Анализируя то, как устроен запрет на имена собственные у индейцев племени намбиквара, Леви-Стросс, по мнению Деррида, не замечает, что сама система запретов (на имя собственное, например) есть некий вариант письма (архе-письмо), которым пишет само общество. Кроме того, другой пункт критики Деррида – леви-строссовское отношение к индейцам в «Печальных тропиках» как «добрым» и «благородным» в своей наивности перед лицом цивилизации [см.: Деррида 2000: 248–263]. По мнению Деррида, это лишь обращение знака минус в отношении первобытных обществ, сложившегося в прежней антропологии, на плюс. Такой руссоизм выглядит как обратная сторона страха перед «непонятными» племенами, который существовал у цивилизованных европейцев. Ощущение «угрозы» сменяется «восхищением», что, по мнению Деррида, не устраняет самих оппозиций природного/культурного, первобытного/цивилизованного. Критика Деррида направлена на утверждение новой науки о письме (грамматологии), которая позволит преодолеть эти и другие подобные оппозиции. И выбор в качестве объекта для критики ЛевиСтросса вовсе не случаен, поскольку именно он напрямую затронул не просто темы письменных и бесписьменных обществ, а также насилия, содержащегося в западном («логоцентрическом» на языке Деррида) вмешательстве антропологии в дела первобытных народов, но попытался представить бриколажную логику «дикого мышления», указывающего нам, европейцам, на ограничения нашего мышления. В каком-то смысле можно говорить о том, что Леви-Стросс, как и многие другие, кого молодой Деррида подвергал сокрушительной критике, были этой критике подвергнуты именно потому, что являлись его предшественниками. Потому-то позднее сам Деррида признает, что его деконструкция лишь напоминает критику, а фактически она продолжает работу, которая была уже начата другими текстами.

Действительно, сегодня, когда мы читаем Леви-Стросса, мы видим в нем скорее единомышленника Деррида, нежели его противника. Тем более если речь идет о позднем периоде творчества Деррида, когда он обратился к этической проблематике, к темам «дружбы», «гостеприимства», «прощения»... И действительно, жест Леви-Стросса по-своему радикален. В «Печальных тропиках», вопреки сложившейся традиции полевых антропологических исследований, он отказывается быть «научным», «нейтральным», «объективным» и вводит восхищение дикарем не просто как собственную нерerefлексивное отношение к природе, а имен-

но как теоретико-этическое условие наблюдения. Перед нами попытка преодоления европейцем собственных страхов и собственного высокомерия, попытка проникновения именно в то архе-письмо, каким являются те символы, ритуальные практики, системы запретов, которые для нас являются знаками непонимания и которые мы спешим наделить каким-то смыслом, поскольку в непонимании для европейца уже содержится угроза. Поставить на место непонимания восхищение – совершить первичный этический жест в сторону открытия архе-письма, причем открытия его не столько у исследуемых племен, сколько в самой европейской культуре. В этом «восхищении» Леви-Стросса содержится посыл к письму, которое как раз у позднего Деррида стало этической материей¹⁰.

Но по-настоящему письмом общности для Леви-Стросса становится именно миф. Миф для него – не просто набор историй того или иного народа, но «совокупность всех его вариантов» [Леви-Стросс 1987: 227]. Другими словами, миф определяется не его составными элементами, а способом, каким они комбинируются. То есть миф – это не просто язык, но особый язык в его «неуловимой форме», он словно до языка и сложнее языка, это само условие нашего мышления, причем такое, где привычно понимаемое нами мышление, в основании которого лежит *logos*, уступает место совершенно иному – тому, в основании которого обнаруживает себя *muthos*. Это противопоставление, известное еще от Платона, получает совершенно новую жизнь в трудах Леви-Стросса, поскольку миф, униженный как нечто нерациональное, как вымысел, оказывается важной связующей частью человека семиотического с человеком природным. Наука сделала из мифов истории, но она так и не может ответить на вопрос, почему некоторые из этих историй (текстов, практик) мы атрибутируем как мифы, а другие – нет. Во многом благодаря Леви-Строссу мы научились улавливать мифологическую составляющую в самых что ни на есть цивилизованных суждениях, в высказываниях современной науки и политики. Дело в том, что миф всегда исходит из недостоверности и неverifiedируемости истока. Это всегда история о «начале» или «конце» мира, это история о мире без времени. При этом сколько бы мы не связывали миф с архаической культурой, но он постоянно сопутствует обществу. Он, повторимся, «письмо сообщества» в жизни общества, письмо, где, говоря словами Леви-Стросса, которые мог бы повторить и Деррида, время становится пространством. У Леви-Стросса даже есть аналоги этого *espace-temps* мифа. Он сравнивает последний то с алгебраической группой, то с нотной записью. Только это не та математика, которая стала способом (языком) описания физических явлений, а нечто избыточное (бессмысленное, дополнительное), по отношению к миру, данному в представлении и воображении. И это не та нотная грамота, которая стала техническим средством для записи звучащей музыки. Миф – *supplément*, где формальная математика и этика (общности) неожиданно соединяются, где и то, и другое – элементы архе-письма. Именно эту сторону понимания мифа акцентирует Жан-Люк Нанси в главе «Прерванный миф» в книге «Непроизводящее сообщество», где анализирует нехватку мифологического ресурса в современном мышлении, нехватку ритуала, культа, результатом которой становится вера (научная или религиозная) или литература (становление мира вымыслом...) [Nancy 1991: 43–52].

Итак, миф – всегда миф сообщества, всегда письмо общности, вытесняемое цивилизацией на задворки мышления. Это пограничная зона, где культура и природа неразрывны, где моральные нормы еще не осмыслены, но уже получили для себя запись в виде культа и ритуала, для которого не существует разделения на «я» и «другого», где есть только «мы».

¹⁰ Даже сам термин Деррида «архе-письмо» (*archi-écriture*) в этой связи я предложил переводить на русский язык как пред-писание [Аронсон 2007], сохраняя этические коннотации данного слова. Тем более что сам Деррида неоднократно затрагивает тему пред-писания как располагающегося всегда по ту сторону закона, обнаруживаемого в «просьбе» или «пожелании» [см.: Деррида 1998: 82].

Политика же, как уже было сказано ранее, исходит именно из такого рода разделения, где «другому» уготована участь «чужого», «врага», несущего с собой неизвестное. Эти «другие», которые формируют границы (государств, социальных групп) всегда «здесь», всегда в том месте, откуда исходит угроза, без которой невозможно мыслить ни нации, ни государства. Но когда Э. Бенвенист, например, анализирует терминологию индоевропейских социальных установлений в отношении «гостеприимства», он прослеживает сложную историю латинского *hostis*, соединившего в себе понятия «гость» и «враг». Он отмечает, что словом *hostis* не называют тех «чужаков», кто никак не связан с римскими гражданами, а только тех, с кем есть некая связь (экономическая, семейная, племенная и т.д.) [Бенвенист 1995: 74–78]. Однако небезынтересно проследить момент интерпретации Бенвенистом результатов своего анализа: «...Понятие врага, чужого (и чужестранца) и гостя, являющиеся для нас тремя различными семантическими и юридическими категориями, в древних индоевропейских языках теснейшим образом связаны. Все это можно понять лишь исходя из представления, согласно которому чужой, чужестранец обязательно враг и, в корреляции к этому, враг – обязательно чужой, чужестранец. Причина этого всегда в том, что “рожденный вне” заведомо враг, что необходимо взаимное обязательство для того, чтобы между ним и моим “Я” установились особые отношения гостеприимства, которые немислимы внутри общины. Точно так же в Риме первых веков чужестранец, становясь *hostis*, оказывается тем самым *pari iure cum populo Romano*, на равных правах с римским гражданином. Обряды, соглашения, договоры на время прерывают постоянное состояние враждебности, царящее между народами и общинами. Под защитой торжественных соглашений при условии взаимности могут родиться истинно человеческие отношения, и тогда названия союзов или юридических установлений становятся названиями человеческих чувств» [Бенвенист 1995: 276].

В этом пассаже заметно, насколько в акте «гостеприимства» и в тех следах письма общности, сохранившихся в самом языке, утверждает себя иная логика, которая куда ближе ритуальной этике, нежели политике. Здесь куда важнее действие приятия инаковости, друговости (с ее неизбежной угрозой) нежели отделения, различения. Деррида же видит в «гостеприимстве» апорию, в которой социальный контроль за идентификацией, за собственными границами выражается в логике дара, отрицающей и самость, и границы. Подобная же этическая апория обнаруживается им в «прощении», где виновность и социальное признание вины требует экономики жертвенности, жертвоприношения самости. Это и есть следы общности. Это есть принцип сообщества – оно всегда, как пишет Нанси, «сообщество тех, кто не может быть вместе», «сообщество разделенных». Универсальность структуры леви-строссовского мифа в преодолении этого разделения. Миф – пространство общности с теми, с кем мы ее не можем даже представить.

Все вышесказанное подводит нас заново к проблематике этической мифологии этничности. И если Хоми Баба уже попытался сказать нам, что нация заполняет собой пустоту, оставшуюся после искоренения общин и родства, переводя эту потерю на язык метафоры [см.: Баба 2005], то мы готовы нечто подобное сказать и об этносах. Только если нация – способ политического стирания общности ради формирования «общества», следы которого надо искать в метафорах политики, то этнос (этничность) – подобное же стирание, осуществляемое средствами науки. Значимость работ таких антропологов, как Леви-Стросс и Кластр, таких философов, как Деррида и Нанси, состоит в том, что они указывают нам на требование этического жеста в отношении «дикарей» или «врагов», в отношении «других», жеста, который должен стать также и жестом теоретическим. И требование это исходит не от самой культуры, а из того лиминального пространства, где жизнь (природа) и культура неразличимы. «Этничность» можно мыслить как способ науки разделить людей, но можно и увидеть в ней неустрашимую волю к общности, волю, не знающую своего начала, но оставляющую постоянно свои следы в виде мифов, ритуалов

лов и социальных утопий (в частности, «коммунизм»). Эта оборотная сторона этничности несет в себе возможность иной этики, которую можно понимать как анархическую, поскольку она уклоняется от логики насилия. В этом отклонении и происходит анархический жест возвращения ценностей общности, или – «становление социального природным» (как определял анархизм Кропоткин), что можно назвать также демифологизацией мифа, возвращение ему силы неписаного закона.

Майдан: переопределение демократии

Киевский Майдан кажется уже слишком далеким от нас, хотя прошло совсем немного времени с тех пор, как он был в центре внимания если не всего мира, то как минимум всей Европы. Сейчас, после того как Россия фактически аннексировала Крым и идут военные действия на юго-востоке Украины, а в самой Украине состоялись выборы президента и утвердилась новая политическая власть, Майдан кажется чем-то ушедшим в историю, отжившим, отыгравшим свою роль в революционном спектакле. Оставшиеся на Крещатике палатки выглядят все более неуместно, а новые чиновники, те, что еще недавно олицетворяли протест, стремятся ликвидировать их: Майдан мешает уже новым властям. Но значимость его, возможно, именно в этом – раздражать любую политическую власть, указывать на границы политического в мире насквозь политизированном.

То, что случилось после Майдана, можно назвать торжеством политики, которая всегда находит для себя способы перевести любое противостояние в войну (холодную, горячую, экономическую, информационную). И в этой связи все отчетливее видится неполитический характер самого Майдана, не столь очевидный в момент его максимального торжества.

Но как можно говорить о неполитическом характере Майдана, если он возник именно как эффект самой политики? Как можно говорить о неполитическом в протесте людей против действий политической власти?

Действительно, мы постоянно сталкиваемся с политическим способом понимания любого протеста (и киевского Майдана в частности). Сколь бы ненасильственным ни было сопротивление, сам его факт означает борьбу, противостояние, что неизменно читается как «борьба за власть» или «противостояние власти». Между тем есть дополнительный, пускай и очень слабый момент, который сразу же указывает путь за рамки политических интерпретаций: Майдан протестует против обмана и несправедливости, и, хотя это является поводом для большинства протестов, в данном случае этическая составляющая оказывается не только истоком раздражения, но и главной целью, целью практически невыполнимой – вернуть честность в политику. Не случайно за ним даже закрепилось такое словосочетание, как «революция достоинства». Вот это ничтожно малое смещение из сферы политической в сферу этическую позволяет нащупать то в протесте, что никогда не может быть до конца апроприировано никакой политикой и что именно в киевском Майдане 2013 года воплотилось с небывалой энергией.

Конечно, всякий, кто начинает говорить о неполитическом характере этики, рискует быть обвиненным в чудовищной наивности, в непонимании того, как политические механизмы конструируют ту или иную общественную мораль, как зависима сама риторика свободы и справедливости от определенного типа социальноэкономических отношений. И тем не менее попробуем пройти по этому тонкому льду, постоянно держа в уме крайнюю политизированность и нашего языка, и нашего мышления.

Чтобы высвободить хоть какое-то пространство для маневра, сразу же укажем на то, что никак нельзя смешивать этику действия (протест против несправедливости, борьбу за свободу) с той моралистической риторикой, которая произведена в языке политики. Сами

понятия «свобода» и «справедливость» непосредственно связаны с этой риторикой, базирующейся на европейских ценностях. Они отсылают нас (пусть неявно) исключительно к «свободе выбора», «равноправию», «справедливости распределения общественных благ», то есть к политике представительной демократии, разделению властей и экономике обмена.

Между тем согласимся, что свобода и справедливость не сводятся только к этому. Более того, можно даже утверждать, что пока свобода и справедливость, равенство перед законом и гражданские права являются условием нашего понимания демократии, в само понимание демократии 150 Майдан: переопределение демократии с необходимостью оказывается заложен политический механизм борьбы за власть. Такая демократия возможна только при наличии государственных институтов и механизмов управления людьми, а потому и сама демократическая риторика с неизбежностью превращается в еще один политический инструмент манипулирования. Ценность Майдана именно в том, что он поставил под вопрос те политические манипулятивные механизмы, которые порождает общество, и обнаружил в себе момент демократии, несводимой ни к форме правления, ни к политическому представительству. Эта демократия возникает как отторжение политики, а потому не требует для себя ни плебисцита, ни управления, ни государственных институтов. Она, по крайней мере, указывает обществу на утраченный смысл демократии.

Однако, прежде чем сконцентрироваться на этой антивластной, антигосударственной и антиобщественной логике Майдана, вернемся к некоторым фактам, составляющим его предысторию.

Выход протестующих людей на площадь Незалежности в Киеве в ноябре 2013 года случился после того, как тогдашний президент Украины Янукович отказался подписывать договор о евроинтеграции Украины. Этот отказ был напрямую связан с предоставлением Украине Россией огромного денежного кредита (15 млрд долларов) и организацией совместного с Россией Таможенного союза. Политические сторонники протестующих настаивали на том, что власти обманули граждан, большинство из которых были ориентированы на последовательное вхождение Украины в Евросоюз, вступили с Россией в экономический союз и тем себя дискредитировали. Политические противники Майдана утверждали, что в результате евроинтеграции Украина попадет в зависимость от Европы, станет ее придатком, обеднеет и потеряет суверенитет. Однако по прошествии некоторого времени, когда политики, политологи, журналисты все еще продолжали противопоставлять европейские ценности экономическому союзу с Россией, а социологи – задавать соответствующие вопросы протестующим, сам Майдан уже изменил свой характер (или, если угодно, свою сущность), и эта изменчивость стала его принципом. Сначала он был протестом против бесчестности политической власти страны, обманувшей людей обещанием вхождения в Евросоюз. Потом, после попытки насильственного разгона демонстрации в ночь на 30 ноября 2013 года, на Майдан пришли в том числе и те, кто не поддерживал вхождение в Европу, а тема евроинтеграции постепенно отошла на второй план. Затем он оказался способом демонстрации независимости от любой власти. И в конце концов превратился в некое коллективное противодействие самой политике. Первоначальное недоверие власти, которое привело людей на площадь, обернулось обнаружением солидарности как аффективного доверия друг другу, ощущением общности-в-доверии между представителями самых разных слоев населения, различающихся по возрасту, по доходам, по политическим взглядам, по убеждениям...¹¹

¹¹ Характерны результаты многих опросов, которые демонстрировали, что политический спектр был представлен на Майдане во всем разнообразии (при этом подавляющее большинство людей не причисляли себя ни к каким партиям и движениям), что люди были самых разных взглядов и их представление о будущем Украины также было очень разным – единства по ключевым политическим вопросам не было. Но в одном они обнаружили удивительное единство: на вопрос «Как долго Вы собираетесь быть на Майдане?» более 72 % ответили:

Возникнув как эффект политики, Майдан неожиданно стал неполитическим образованием, которое не столько пользуется риторикой свободы и справедливости, сколько порождает «свободу» и «справедливость» как этические аффекты общности. Такое крайне нечеткое и неустойчивое состояние, как «доверие», оказывается весьма показательным механизмом порождения этических аффектов, которые на уровне языка легко можно спутать с морально-политическим и даже экономико-политическим типом высказывания.

Обратим внимание, что само слово «доверие» обладает определенной двойственностью. Оно содержит в себе как этический момент отношения к другому, так и экономическую составляющую, что особенно заметно в термине «кредит», происходящем от латинского *credere* («доверять»). Переплетение и неразличимость этики и экономики наиболее заметны в понятии «кредит доверия» (*credibility*), которое можно рассматривать как политическое равновесие между риском и доверием.

Та ситуация, в которой оказалась Украина накануне предполагаемого вступления в аффилированные члены Евросоюза, невольно позволила реальной политике проявить свои неполитические основания. Евросоюз, испытывающий очевидные экономические трудности, не мог предложить Украине ничего кроме ценностей, (тех самых европейских ценностей свободы, справедливости и законности, ради которых люди и начали свой протест), Россия же предложила конкретные экономические дивиденды в обмен на политическую лояльность. Фактически можно говорить о том, что в обоих случаях мы имеем дело с разрушением политического состояния *credibility*. В случае с Евросоюзом это доверие без кредита, а в отношении России – кредит без доверия. Таким образом, была обнажена ситуация политического торга за Украину как со стороны мифологии ценностей, ставших политизированной моралью, так и со стороны экономики как инструмента политики. И хотя Майдан был ориентирован именно на интеграцию с Европой, постепенно в разных своих проявлениях он устанавливает дистанцию по отношению и к той, и к другой стратегии борьбы за Украину. Это привело к тому, что Украина невольно стала своеобразной лабораторией редукиции политического. Майдан же предстал неизбежным (лечебным) эффектом этой ситуации. Он позволил заново обрести смысл многим словам и понятиям, которые были его лишены в силу нескончаемого политического употребления. А оно сводится обычно либо к дешевому морализму, либо к расчетливому цинизму.

Интересно, что сама цепочка этих связанных друг с другом понятий «доверие – свобода – справедливость», которая легко может быть продолжена, подразумевает, что в рамках разумного и рационального устройства общества и государства никаких доверия, свободы и справедливости нет. Это своего рода утопические ориентиры, которые сохраняются и постоянно наполняются новым содержанием лишь постольку, поскольку выполняют важные регулятивные функции в жизни современного социума. Порой это доходит до гротеска, когда мэр города увольняется со своей должности президентом «в связи с утратой доверия», когда глава государства может произнести сакраментальную фразу «свобода лучше, чем несвобода» или сказать, что «суть национального характера составляют такие ценности, как правда, достоинство и справедливость»¹². Однако подобного рода использование моральных

«Столько, сколько будет нужно» [см.: Майдан–2013... 2013]. Это «столько, сколько будет нужно» вбирает в себя гораздо больше смысла, нежели партийные пристрастия и социальный статус участников, поскольку в этом ответе заложена бесконечность действия без результата и риск, на который ты идешь с другими и из-за других (понятно, что такой ответ выбирало большинство людей, которые оказались на Майдане временно или даже случайно – приезжие, работающие, но их «нечестный» ответ показателен выражением аффективной солидарности с теми немногими, кто был на Майдане постоянно).

¹² С формулировкой «в связи с утратой доверия» был, в частности, уволен тогдашним президентом Д. Медведевым мэр Москвы Ю. Лужков, но и до этого и после президентом Путиным подобным же образом увольнялись мэры городов и губернаторы областей. Фраза «свобода лучше, чем несвобода» принадлежит президенту

клише в политике и даже политической науке – обычное дело. Чаще это происходит не столь явно, но именно смешение разных логик является одним из необходимых условий политического высказывания вообще.

Наша же задача – разорвать эту связь, отделить этику действия от политической рациональности моральных ценностей. Для этого необходимо прежде всего отказаться мыслить категории свободы, справедливости и т.п. в качестве ценностей и попытаться вместо этого уловить стоящую за ними аффективную логику в их сопричастности протестному действию.

Возьмем, например, саму ситуацию «доверия государству» или, точнее, «верности государству», которая, будучи описанной еще Гоббсом, и по сей день является одним из важнейших политических инструментов¹³. Это одно из необходимых условий для понимания государства вообще, поскольку именно в нем сконцентрирована идея общественного договора, в результате которого граждане отказываются от своих естественных прав в пользу государства, защищающего их друг от друга и от внешних врагов. Гоббсово государство является своеобразным механизмом актуализации естественного права в общественном договоре, что может быть зафиксировано в следующей рекуррентной формуле: перепоручение естественного права, для реализации которого у индивида не хватает силы, сверхмощному механизму (государству) ради продолжения действия естественного права. Этот замкнутый круг приводит к тому, что у нас нет никакой возможности вторгнуться в зазор между естественными правами и действием самого государства, поскольку естественное право (делать все для самосохранения) оказывается сформулированным уже в логике разделения права и закона, то есть всегда уже в логике государства. А потому и любой протест против неправомочных действий государства противоречит «естественному» закону самосохранения. «Верность» же становится своеобразной экономикой выживания или страхом вернуться к «естественному состоянию», где всякий слаб в войне всех против всех. Таким образом, «верность государству» – не что иное, как один из механизмов функционирования самого государства. Такими же механизмами оказываются и «доверие», и «свобода», и «равенство»... Но эти механизмы работают только тогда, когда их аффективная составляющая вовсе не уничтожается политикой, а удерживается на уровне согласия индивидуальной морали и общественного порядка. Любое нарушение этого хрупкого равновесия позволяет аффективным силам превратить свободу или справедливость в источник протеста.

Таким образом, в мире политики нет никакого другого доверия, кроме лояльности государству или власти. При этом в основании государства лежит аффективная структура доверия, которая в функционировании государства замещается лояльностью, согласием на обладание именно этими, а не другими правами, исполнением законов и моральных предписаний общества.

Когда Гоббс использует модель отождествления государства-Левиафана с организмом человека, он осуществляет перенос аффективных структур-состояний, в которые периодически вовлечен индивид и в которых он теряет свою субъективность, становясь непредсказуемым, на машину, где все эти действия оказываются уже разумными, но в рамках разума иного субъекта – государства. И такой перенос явно или неявно используется постоянно. Кроме

Д. Медведеву, а о сути национального характера высказался В. Путин на съезде партии «Единая Россия» 27 ноября 2011 года.

¹³ Для Гоббса это прежде всего верность договору, а государство для него – естественный результат общественного договора. Его ценность непререкаема, поскольку оно воплощает в себе результат действия естественного права. Напомним, что для Гоббса «*jus naturale* есть свобода всякого человека использовать собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, т.е. собственной жизни, и следовательно, свобода делать все то, что, по его суждению, является наиболее подходящим для этого» [Гоббс 2001: 89].

того, именно в этой аналогии между индивидом и государством, индивидом и обществом можно усмотреть саму идею политической субъективности.

За конкретными примерами далеко ходить не надо: взять все те же события в Украине. Когда Украина как государство оказалась на перепутье, в ситуации выбора между возможной евроинтеграцией и конкретным денежным кредитом, предоставленным Россией, то какой бы выбор она ни сделала, в любом случае она была бы государством-должником. Либо ее долг носил бы конкретное денежное выражение, либо был связан с ее ущербностью как политического партнера, от которого требуется изменение не только экономики, но и самого общества, приведение его к тому знаменателю, который принято называть «европейскими ценностями». И в том, и в другом случае мы имеем дело с ситуацией долга – и в смысле возвращения кредита, и в смысле приверженности (верности) определенной заявленной цели.

До сих пор ситуация стран-должников рассматривалась только как экономическая. Однако изменения, происходящие в глобализованном мире, выводят ее в совершенно иную плоскость. Быть должником сегодня – значит быть частью глобального мира, то есть включенным в мировые экономические интеграционные процессы. Быть должником – значит соответствовать некоторому нормативному состоянию мира. Долг и доверие оказываются взаимозависимыми частями современного политического состояния, в которое включены экономика и этика, а также деньги и ценности.

Сегодня, когда в социальной и политической теории все больше внимания уделяется прекариату¹⁴, когда жизнь в долг становится тем, что определяет новую форму политической субъективности [см.: Hardt 2012: 10–14], не надо долго ждать появления сомнительных государств, или государств-должников, долг которых настолько велик, что отдавать его уже нет смысла – можно лишь его наращивать. Последнее уже никак не согласуется с гоббсовской моделью государства. Именно такая роль и была отведена Украине. Это роль несостоятельного, сомнительного государства, все соглашения которого и с Евросоюзом, и с Россией были, по сути, формами выражения полного недоверия к его дееспособности. Своим действием Майдан отвечает на недееспособность государства.

Самое начало украинских протестов против политики властей было не чем иным, как продолжением этой общей ситуации политического недоверия к Украине как к государству. И в этом был политический исток Майдана, который затем, повторим, превращается в нечто иное, нежели политический протест. Вышедшая на площадь общность перестает подчиняться логике недоверия, обнаруживая в себе самой некое единство, для которого любое политическое решение уже не имеет существенного значения. Перед нами оказывается то, что Гоббс называет «multitude» (англ. «толпа, масса»), описывая ее с нескрываемым ужасом, который вызван именно тем, что нарушается базовая верность государству как твоему защитнику, актуализуется архаическое и опасное «естественное состояние». Подобное негативное отношение к толпе сохраняется вплоть до наших дней. И связано оно во многом с тем, что перед нами не просто собрание людей, индивидов с их естественными правами, а некое новое образование, неразделимое единство, поведение которого не подчинено ни логике индивида, ни общественной логике, моделирующей искусственного коллективного индивида.

На другую сторону толпы обращает внимание Спиноза. Для него *multitudo* (именно так по-латыни он употребляет это слово) является настоящим источником демократии, которая немыслима без права на протест против действующей власти¹⁵. Но само это право оказывается не чем иным, как свободой, которая никогда не дана индивиду, а является необходимым

¹⁴ Этот термин, описывающий людей, вовлеченных в ненадежные трудовые отношения (связанные с риском потерять работу), а также неполную занятость и постоянный поиск нового заработка, появился с легкой руки социолога Ульриха Бека, а широкое употребление получил после выхода книги Гая Стэндинга [см.: Standing 2011].

условием множества (*multitudo*). Свобода – это новый тип отношений, которые дает только множество, а точнее – множество, понятое как «единство» (*integra multitudo*) [Negri 2004: 102].

Майдану удалось показать как раз эту сторону единства толпы, а именно: перенос акцента с непредсказуемости, порождающей страх, на нередуцируемую множественность, в которой рождается новый тип отношений. *Multitudo* не связывает себя с государством, не нуждается в нем. Антонио Негри пишет: «У Гоббса свобода порождена властью (*potestas*), у Спинозы власть порождена свободой» [Negri 1991: 20]. При этом и для того и другого, да и для самого Негри она по-прежнему имеет ярко выраженный политический смысл. Когда же явления, подобные арабской весне, движению Оссигу или киевскому Майдану, становятся привычными, то это сигнализирует о том, что не просто государство в его гоббсовском понимании постепенно теряет свое значение, но и сама политика смещается в зону действия неполитических сил. На то же отчасти указывает и активизация разного рода авторитаристских и фашистских тенденций, которые выглядят своеобразной ремиссией, последним всплеском политического аутизма в мире, где господствуют уже совершенно иные тенденции.

Однако все мы в той или иной степени по-прежнему остаемся заложниками модели государства по Гоббсу, согласно которой государство должно быть сильным, состоятельным, иметь достойного лидера и в нем должны соблюдаться законы. Отсюда, в частности, многочисленные претензии к Майдану в том, что он «разрушил государственность», что он нелегитимен, что у него нет политической программы и нет лидеров. Но именно это и является условием того, чтобы себя проявило множество. Не только множество людей, но и множество майданов. Это открытое, изменчивое множество, всегда готовое принять новый вид, новую форму.

Приведем примеры этих разных майданов, которые не позволяют свести его к одному: майдан стоячий, майдан случайных людей, майдан мирный, майдан подвижный (автомайдан), майдан поющий, майдан лозунгов, майдан праздника, майдан вооруженный, майдан воюющий, Евромайдан, майдан «Правого сектора»... Этот список вполне может быть продолжен, если мы вспомним еще и о прежних протестах в Украине и увидим определенную эволюцию этих протестов от требований политических к требованиям, которые условно можно назвать нравственными.

Характерно, однако, что этот нравственный момент, присутствовавший в мирном стоянии людей, долгое время описывался и журналистами, и аналитиками в политическом ключе как приверженность европейским ценностям «демократии» и «свободы». Политика вообще постоянно пытается свести Майдан к одному измерению, наделить его некой «майданной» сущностью. Мы регулярно слышим, что Майдан – это либо протест народа против коррумпированной власти, либо рождение национального самосознания, либо собрание фашистов-бандеровцев и проплаченных Западом активистов, или сборище бездельников и люмпенов... Всякий, кто побывал на Майдане, может найти в нем каждый из перечисленных элементов. Однако отождествить Майдан с одной из множества его частей или даже выделить некоторую часть как характерную и определяющую – значит нарушить логику Майдана, логику *multitudo*, которая заключается в том, что у этого множества нет частей, нет иерархий. Оно

¹⁵ Позднее этот принцип стал одним из главных для таких политических мыслителей, как Ханна Арендт, например, но Спинозистским раскрытием идеи демократии мы обязаны Антонио Негри. В своей концепции «абсолютной демократии» он одновременно развивает логику *multitudo* Спинозы и показывает, как сама эта логика делает невозможной идею «демократического государства», идею демократии как формы правления, столь важную еще для самого Спинозы, поскольку демократия оказывается больше, чем любая власть и любое государство [см.: Negri 2004: Chapter VII].

держится лишь аффективными отношениями, в то время как политика пытается всегда использовать их или, как мог бы сказать Спиноза, извлечь из их мощи (*potentia*) возможность власти (*potestas*).

Каковы же эти отношения, формирующие множество Майдана и множество майданов? Это, например, «свобода», которая не совпадает со свободой как ценностью. Это «справедливость», которая реализуется не юридически или экономически, а в совместности, в общности действия. Это также и «доверие», которое лишено какого-либо прагматизма и в которое с необходимостью заложен риск: доверять можно только тому, кто способен нарушить договор – другому, неизвестному, преступнику, лжецу; в противном случае это никакое не доверие, а уверенность здравого смысла, которым просчитывается ситуация неписаного соглашения¹⁶. Множественность Майдана создает особую аффективную ситуацию именно тем, что там возникает пространство непрагматичного действия, доверия к тому, кому в обычной жизни ты не смог бы довериться. Именно в такие моменты приходит понимание того, что «свобода» материальна, а не иллюзорна, что она не ценность, а способ существования, что в ней есть такие сила и мощь, которые ты не готов делегировать никакому государству-защитнику. Более того, государства, пытающиеся представлять себя в качестве таковых, все больше походят на несостоятельные государства, которые уже не могут требовать верности, но сами нуждаются в защите. Эту слабость государства подчеркивает движение и саморазвитие логики *multitudo*, то есть «абсолютной демократии» в понимании Негри, которая оказывается своеобразной политикой вне государств, политикой *potentia*, а не *potestas*.

Но не есть ли сама политика еще одна искусственная преграда, выстраиваемая на пути демократии? Может быть, цель демократии не в том, чтобы положить свободу и справедливость в основание новой власти или новой политической формы, а в том, чтобы нарушить связи, кажущиеся нерушимыми – связь политики и этики, порождающую манипулятивную мораль, и связь политики и экономики, где господствуют только интересы и выгода (неважно, личности или государства)? Ведь пока демократия мыслится как принцип представительства и разделения властей, господствовать продолжает государство, несовместимое с *multitudo*, апеллирующее к сконструированному им самим «народу». Когда нам говорят, что на Майдане не весь украинский народ, то это типичное фарисейство, облаченное в демократические одежды. Именно в силу того, что Майдан не является институтом, не имеет представительной функции, не опекаем государством, он и является той «лишней» частью, в которой демократия превосходит политическую форму государства, а потому и выражает всех – даже тех, кто с ним не согласен, кто повторяет как мантру заклинание об опасности потерять государство. Все, чем Майдан удерживает людей, – это доверие и риск, через которые *multitudo* предъявляет этику общности и экономике жертвы. Эти во многом забытые цивилизацией архаичные вещи как раз и оставляют тот аффективный отпечаток на наших телах, который мы неловко определяем как достоинство. Достоинство каждого, неотличимое от достоинства всех. Или – демократия.

Аронсон О. 2007. Предписание присутствию, или Этика деконструкции. – *Вопросы философии*. – № 8.

Аронсон О. 2017. *Силы ложного. Опыты неполитической демократии*. – М.: Фаланстер.

¹⁶ Примечательна в этой связи попытка социальной интерпретации современного общества как «общества риска» Ульрихом Беком, который делает вывод, что именно логика риска определяет сейчас политику и экономику, а не прежняя капиталистическая логика накопления богатств [см.: Бек 2000]. Это особенно контрастирует с подходом социолога Петра Штомпки, для которого риск и доверие по-прежнему располагаются в рамках «логики накопления», когда доверие понимается исключительно как минимизация риска [см.: Sztompka 1999].

- Баба Х. 2005. Диссеминация. – *Синий Диван*. – № 6.
- Бек У. 2000. *Общество риска. На пути к другому модерну* / пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой, послесл. А. Филиппова. – М.: «Прогресс-Традиция».
- Бенвенист Э. 1995. *Словарь индоевропейских социальных терминов*. – М.
- Гоббс Т. 2001. *Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского* / пер. с англ. А. Гутермана. – М.: «Мысль».
- Деррида Ж. 2000. *О грамматологии*. – М: Ad Marginem.
- Деррида Ж. 2001. *Письмо и различие*. – СПб: Академический проект.
- Деррида Ж. 1998. *Эссе об имени*. – СПб: Алетейя.
- Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л. 2002. *Нацистский миф*. – СПб.: Владимир Даль.
- Левинас Э. 2000. *Избранное: Тотальность и Бесконечное*. – М.; СПб.: Университетская книга.
- Леви-Стросс К. 1987. *Структурная антропология*. – М.: Наука.
- Майдан–2013... 2013. *Майдан–2013: кто стоит, почему и за что? Исследование социологов из Киевского международного института социологии*. – Доступно: http://www.sociologos.ru/novosti/Majdan-2013_kto_stoit_pochemu_i_za_chno_Mnenie_sociologov_iz_Kievskogo. – Проверено: 02.05.2024 г.
- Фрейд З. 1992. *Человек Моисей и монотеизм* // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. – М.
- Clastres P. 1990. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. – NY: Zone Book.
- Deleuze G. 2001. *Pure Immanence. Essay on A Life*. – NY: Zone Book.
- Hardt M., Negri A. 2012. *Declaration*. – New York: Argo Navis.
- Mehlman J. Émigré. 2000. *New York: French Intellectuals in Wartime Manhattan, 1940–1944*. – Johns Hopkins University Press.
- Nancy J.-L. 1991. *The Inoperative Community*. – Univ. of Minnesota Press.
- Negri A. 2004. *Subversive Spinoza. (Un)Contemporary Variations*. Ed. T.S. Murphy. Trans. T.S. Murphy, M. Hardt, T. Stolze, Ch.T. Wolfe. – New York; Manchester: Manchester UP.
- Negri A. 1991. *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Trans. M. Hardt. – Minneapolis, MN; Oxford: Univ. of Minnesota Press.
- Schmitt C. 1996. *The Concept of the Political*. – Univ. Of Chicago Press.
- Standing G. 2011. *The Precariat. The New Dangerous Class*. – New York; London: Bloomsbury Academic.