

Может ли такая история претендовать на роль условия некоторой политики жизни в диаспоре? Может ли она когда-либо стать незыбким фундаментом двухнационального государства на земле евреев и палестинцев, в котором Израиль и Палестина предстанут скорее частями, чем антагонистами – как взаимных историй, так и лежащей в основе реальности?

Сам я в это верю – настолько же потому, что фрейдовское нерешенное чувство идентичности является столь показательный пример подобного, как и потому, что состояние, которое он, прилагая столько усилий, пытается прояснить, на самом деле распространено в неевропейском мире гораздо шире, нежели ему думалось.

Олег Аронсон

## *Анархическая этничность*

Говорить об этничности – значит вступать на очень зыбкую почву. Само это понятие, сформировавшееся не так давно в научной среде, предполагало, через введение некоего модуса нейтральности, разрешить многие проблемы, которые возникают в связи с употреблением таких слов, как «раса», «нация», «народ», но, представляется, только еще больше осложнило 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, каковыми 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 ценнос-

тей 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» помечает собой некоторую границу господства ценностей, которые кажутся нам сегодня почти «безусловными» и которые мы готовы разделять, отстаивать и защищать. И граница эта проявляет себя именно в том аффективном моменте, который невозможно редуцировать, который можно только признать несущественным, отмахнувшись от него как от «человеческой» слабости, каковая 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 ценностей 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 в наших силах. 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 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, а они вполне могут быть сформулированы и по-другому, помечают некоторые общие проблемы, лежащие в основании различных теорий. Первый связан с тем, что этносы мыслятся как некоторые «субъекты» (индивидуализированные и самотождественные), пусть и имеющие общественную природу. Второй затрагивает напрямую связь этничности и политики, а третий вводит этическое измерение. Но в каждом из этих вопросов просвечивает то, что в самой 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, 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 неустрашимым оказывается сам момент присвоения: либо «народом» (и, как следствие, отдельным его представителем) некоторой истории с ее кровными узами, обрядами и верованиями, обжитой им территорией – либо человеком. И сколько бы ни полемизировали между собой конструктивистские теории (с их «прогрессивным» демократическим пафосом равенства и социальной обусловленности того, что мы называем этнич-

ностью) и примордиалистские теории (сегодня уже считающиеся консервативными; за ними маячит призрак фашизма), 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 природой или Богом (и этот теологический момент нельзя не учитывать), через само это «есть» мир присваивается в качестве бытия, в котором индивидуальное и коллективное нерасторжимы, а сама история общностей (народов) предстает занятыми ими в этой истории богоданными 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 именно против 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 изначалью, 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 этническая идентичность в том числе.

Итак, мы имеем по крайней мере два принципиальных подхода к этнической проблематике. Один гласит: *этничность есть*, и этническая идентичность – путь ее обретения в возможной полноте, когда несомненная ценность (можно назвать ее словом «добро») – это быть со своим народом, быть частью народа, разделять его судьбу. Другой гласит: *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 главным – с 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 также и в теоретических сложностях, возникающих у историков, антропологов и социологов при предпринимаемой ими 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, теоретического 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 зарождаются. 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 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<sup>1</sup>? И задача состоит в том, чтобы выявить в «высказывании этничности» 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 «этноности». 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, да 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 ценностей, лежащих в основании 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 наз-

<sup>1</sup> 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, стремится всякая речь, претендующая 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, а подозрение в подобной репрессии становится почти вездесущим.

вать «политикой ценностей», где политика и этика смыкаются, то есть о подспудной власти «политического», определенным образом формирующей высказывающегося субъекта (не важно, индивид это или социальная группа). Скорее, важно то, что сам акт субъективации (идентификации) здесь должен рассматриваться в рамках того пространства политического, где «быть субъектом» уже есть определенная привилегия и ценность.

Когда мы говорим о некотором «высказывании этничности» или же об «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 ею 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 и сам чувствовал ту степень тотальности, которой они обладают в его описании.

То, что было в нашем случае названо «этикой» применительно к этничности, – это возможность выхода за пределы той жесткой системы власти дискурса, которую Фуко научил нас видеть повсюду. Но для этого и надо найти место, где политика дискурса приостанавливается. И здесь очень важно то по-

нятие «политического», которое вводит Карл Шмитт. Его теория связывает политику с идеей изначального разделения на друга и врага, результатом чего можно считать и современное понимание субъекта, и государства как субъекта – в частности политики. Политика, по Шмитту, начинается тогда, когда дружат против врагов. То есть политика, во-первых, дело не индивидуальное, а общее, а во-вторых, она начинается с вопроса 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 этике<sup>2</sup>. 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». В данном случае, однако, возникает тот же вопрос, что 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

<sup>2</sup> 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, как и на их комбинации и не может быть выведено из них. Шмитт полагает, что разграничение друга и врага помечает возможный предел интенсивности единства и разделения, ассоциации и диссоциации без вписывания в моральные, эстетические, экономические и другие различия. Политический враг, таким образом, несоотносим 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 и 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. (См.: *Schmitt C. The Concept of the Political*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996, pp. 26-27.)

следует спросить: «Когда возникли враги?» Это вопрос, конечно, не о конкретных исторических датах или событиях. Прежде всего, это вопрос о некотором генеалогическом истоке того различия, о котором шла речь. Вопрос о тех ценностях, какие 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 прото-этнические. Этническими же они становятся лишь тогда, когда «враг» и «другой» начинают совпадать, когда «другой» объективируется в качестве «врага», получает возможность репрезентации<sup>3</sup>. По Шмитту, сколько бы при помощи либеральных ценностей ни 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. Время изменяет всего лишь 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 средства-

<sup>3</sup> 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.

ми», когда 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 совершаются во имя свободы». То есть политика обретается в разделении риторики и практики действия, что фактически и побуждает нас искать этическое пространство, ею не захваченное, находящееся за рамками в том числе и моральных суждений. Другими словами, в мире политики (основания которого пытаются исследовать по своему Фуко и Шмитт) нет места для этики, или, говоря 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, охраняемыми этой политикой.

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 понимания<sup>4</sup>. Перед лицом другого «я» оказывается ущербным в своей претензии на тотальность, требуя отказа от самости, от потребности в самоутверждении, от идентичности. «Я» отказывается от самоотжественности.

<sup>4</sup> «<...> Следует различать чисто негативное непонимание Другого, зависящее от нашей злой воли, и сущностное непонимание Бесконечного, обладающее позитивной стороной – нравственное сознание и Желание» (Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М.-СПб.: «Университетская книга», 2000, с. 302).

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: «Это дозволено, необходимо, потребно», 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». Не тот 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 над ним тем самым 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 отношение только к общественным субъектам, но никак не к индивидуумам. А разделение людей на друзей и врагов оказывается эпифеноменом первичного общественно-политического действия<sup>5</sup>. 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 кото-

<sup>5</sup> 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. (См.: *Schmitt C. Op. cit.*, p. 29.)

рой тотальность «я» отступает, переводит разговор с *образа другого* на *отношение-с-другим*. Другой как отношение, как отношение позитивной несправедливости 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...»). Иными 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 гуманизирован, когда за другим признаны человеческие права, записанные в соответствующей декларации. И эта идея была перенесена также и на этнические группы, 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 оказались 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 собственно о европейском гуманизме.

Гуманизированный образ другого остался, тем не менее, образом. Несмотря на возросшую моральную ответственность, права человека, политкорректность и прочее, другой строится по тем же правилам, по каким он строился в период первых колонизаций – эпоху ценностей Разума и Просвещения. Другой в качестве образа, образа-представления вступает в отношения с «я», всегда достаточно односторонние: он мыс-

лится в качестве объекта. Несмотря на развитие демократических институтов, на наделение другим правом, гарантирующим законность его притязаний на равноправную роль в отношениях с «я», другой со всеми его притязаниями остается, тем не менее, *образом*. Образом кого? Или чего? Ответ напрашивается сам собой: 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», представленного в качестве собственного образа, выставленного вовне, предполагает отношение к нему 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 говорилось, особенно чувствительна к этому несовпадению, к постоянному конфликту, порождаемому им). Другой помечает границу представления, границу, за которой теряется сила субъекта – сила репрезентации как важного орудия субъекта, – словом, 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 позитивной *слабости*, ускользающей из-под действия властных сил политики.

И теперь, возвращаясь к теме этничности, уже можно дать некий предварительный ответ на вопрос, есть она или 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 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 *виртуальна*<sup>6</sup>. И только в качестве неактуализованной виртуальности она сохраняет в себе тот аффективный критический пласт, который не дает возможности ее полностью объективировать. Поэтому всякое высказывание об этничности всегда двусмысленно, всегда приводит к конфликту и противоречию, всегда вводит инородный язык, в то время как язык, на котором высказывается сама этничность, остается скрытым. Это не язык, переводимый в обыденную речь, и не язык науки. Кажется, что он вполне согласуется именно с языком политики, что до сих пор позволяет говорить о связи этноса и территории, нации и государства. И именно шмиттовская концепция помогает 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 и 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

<sup>6</sup> Здесь виртуальность понимается в делёзианском смысле: то, что составляет план имманентности самой жизни, или имманентная жизнь, проходящая через сингулярные события, которые в субъектах и объектах только лишь актуализуются. (См.: *Deleuze G. Pure Immanence. Essay on A Life.* N.Y.: Zone, 2001, p. 29.)

еще не группа (для которой есть «свои» и «чужие»), не народ (с устоявшимися традициями) и не общество (с его 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 объединяющей в слабости, но также могла стать и 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 чистым инструментом государственной политики или национальной идеологии, даже он сохраняет тот живой след общности, который никогда не может быть стерт окончательно.

Анализ именно 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 и дана как способ превращения в народ: множества в единство, слабости и разрозненности в силу<sup>7</sup>. Именно через «избранность» евреи становятся народом. Но подобный же момент идентификации (квазиизбранности) оказывается ключевым политическим механизмом при превращении любой этнической общности в народ или в нацию. Субстантивация наций, народов и этносов, таким образом, 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», «писаного закона», происходит присвоение (изобретение) «истории», «территории», 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 и 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

<sup>7</sup> 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.

свет этот народ как некое политическое единство. Это вопрос и о месте изгнания. Но не изгнания откуда-то и 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 идентичности<sup>8</sup>.

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 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, а ценности должны быть пересмотрены.

Возможно, ошибка многих мыслителей от Прудона до Фуко заключалась 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 требует 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,

<sup>8</sup> И, конечно, не случайно, что философско-политические и юридические концепции Хайдеггера и Шмитта возникают и становятся крайне актуальными именно в период Веймарской республики, когда «народ», «единство», «враг», «мобилизация» превращаются в спасительные средства (миф), избавляющие немцев от унижительного изгнания из общего мира. Подобного рода техника политической идентификации через «недостачу субъективности» проанализирована, в частности, Ф. Лаку-Лабартом и Ж.-Л. Нанси в книге «Нацистский миф».

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. 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 само-

го мышления. А парадоксы

этничности лишь поз-

воляют нам его

уловить.

Владимир Малахов

## О политическом употреблении культурных различий

Нижеследующие заметки возникли по ходу чтения, вернее перечитывания, одной книги. Речь идет о публикации профессора Йельского университета Сейлы Бенхабиб «Притязания культуры»<sup>1</sup>.

Среди сюжетов, особенно энергично обсуждаемых политической философией последних двух с половиной десятилетий, – культурная плюрализация современных обществ, прежде всего обществ западных. Такая плюрализация происходит по нескольким причинам. Это и активизация этнических меньшинств, не переплавленных государствами в котле нациостроительства, и возросшие требования по признанию жизненно-стилевого разнообразия, исходящие от многочисленных субкультурных групп. Но в первую очередь это, конечно, неостановимый им-

<sup>1</sup> См.: *Benhabib S. The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era.* Princeton (NJ): Princeton U.P., 2002. *Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру.* Пер. с англ. Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: «Логос», 2003. Правда, в обращении с русским переводом показана осторожность. Для того чтобы читатели представляли себе, с чем им придется иметь дело, предупредим лишь, что Паулю Целану переводчики сменили национальность (он фигурирует как «Поль Селан»), а Хилари Патнему – пол (он стал женщиной).