

Хоми Баба

ДиссемиНация:

*время, повествование и края современной нации*¹

Памяти Пауля Морица Штримпеля (1914–1987):
*Пфорцхайм – Париж – Цюрих –
 Ахмедабад – Бомбей – Милан – Лугано*

ВРЕМЯ НАЦИИ

Своим заглавием – ДиссемиНация – мой очерк обязан отчасти остроумию и мудрости Жака Деррида, но больше моему опыту миграции. Я жил в тот момент рассредоточения народа, который в другие времена, в других местах и для других наций становится временем собирания. Собирания изгнанников, *émigrés* и беженцев, встречающихся на грани «чужих» культур; собирания на приграничных полосах; собирания в гетто или кафе городских центров; собирания в полураспаде, полумраке чужих языков или в сверхъестественном владении языком другого; накопления знаков одобрения и приязни, степеней, дискурсов, дисциплин; собирания воспоминаний об экономической отсталости, о других мирах, в которых жили задним числом; собирания прошлого в ритуале возрождения; собирания настоящего. Также собирания людей в диаспоре: закабаленных, кочующих, интернированных; накопления обвини-

¹ Перевод (с незначительными сокращениями) выполнен по изданию: Nation and Narration / Ed. H.K. Bhabha. London; New York: Routledge, 1990. P. 291–322. – *Прим. перев.* Публикуется с любезного письменного разрешения автора. – *Прим. ред.*

тельной статистики, учебной успеваемости, законов, статуса иммигранта – генеалогии того одинокого персонажа, которого Джон Бергер назвал седьмым человеком. Сгущения облаков, о котором палестинский поэт Махмуд Дарвиш спросил: «Куда лететь птицам за последним небом?»

Из этих одиноких скоплений рассредоточенных людей, их мифов, фантазий и переживаний, возникает исторический факт исключительной важности. Более осознанно, чем любой другой общий историк, Эрик Хобсбаум² пишет историю современной западной нации из перспективы окраины нации и изгнания мигрантов. Возникновение последней фазы современной нации, начиная с середины девятнадцатого столетия, является также одним из самых длительных периодов массовой миграции на западе и колониальной экспансии на востоке. Нация заполняет пустоту, оставшуюся после искоренения общин и родства, и переводит эту потерю на язык метафоры. Метафора, как предполагает этимология этого слова, переносит значение дома и принадлежности через «срединный перевал», или равнины центральной Европы, через те дали и культурные различия, которые входят в воображаемую общность нации-народа.

Дискурс национализма не является моей главной проблемой. В некотором смысле именно вопреки исторической определенности и устойчивой природе этого термина я и пытаюсь писать о западной нации как о неясной и вездесущей форме жизни *локальной* культуры. Эта локальность сопряжена скорее с темпоральностью, чем с историческим: некая форма жизни, более сложная, чем «сообщество»; более символическая, чем «общество»; более многозначная, чем «страна»; менее патриотичная, чем *patrie*; более риторическая, чем государственный интерес; более мифологическая, чем идеология; менее однородная, чем гегемония; менее центрированная, чем гражданин; более кол-

² Я имею в виду грандиозную историю «долгого девятнадцатого столетия» Эрика Хобсбаума, особенно «Век капитала: 1848–1875» (London: Weidenfeld & Nicolson, 1975) и «Век Империи: 1875–1914» (London: Weidenfeld & Nicolson, 1987). Особо интересны плодотворные мысли о нации и миграции в этом последнем томе (гл. 6).

лективная, чем «субъект»; более психическая, чем цивилизованность; более гибридная в артикулировании культурных различий и идентификаций – пола, расы или класса, – чем это может быть репрезентировано в какой бы то ни было иерархической или бинарной структуре социального антагонизма.

Говоря об этом культурном построении национальности как формы социальной и текстовой связи, я не хочу отрицать у этих категорий их особой историчности и конкретных значений в различных политических языках. Что я пытаюсь сформулировать в этом очерке – это сложные стратегии культурной идентификации и дискурсивного обращения, которые действуют в имени «народ» или «нация» и делают их неотъемлемыми субъектами и объектами ряда социальных и литературных нарративов. Мой акцент на темпоральном измерении в запечатлении этих политических сущностей – которые являются также могущественными символическими и аффективными источниками культурной идентичности – призван вытеснить историзм, который доминировал в дискуссиях о нации как культурной силе. Сосредоточенность на темпоральности противостоит прозрачному линейному уравниванию события и идеи, предлагаемому историзмом; она открывает перспективу на разделяющие формы репрезентации, которые означают народ, нацию или национальную культуру. Не социологическая твердость этих терминов, не их целостная история дают им нарративную и психологическую силу, которой они воздействовали на культурное производство и проекции. Признаком амбивалентности нации как нарративной стратегии – и как аппарата власти – является ее непрерывное перетекание в аналогичные, даже метонимические категории, такие как народ, меньшинства или «культурное различие», которые постоянно пересекаются в акте письма нации. В этом смещении и повторении терминов обнаруживается то, что нация является показателем порогового характера культурной современности.

Эдвард Саид, своей концепцией «принадлежности [текста] к этому миру», стремится к такой мирской интерпретации, в которой «чувственная конкретность, как и историческая случайность

... существуют *на том же самом уровне земной конкретности*, что и текстовый объект как таковой» (курсив мой)³. Фредрик Джеймисон призывает к чему-то подобному своим понятием «ситуативного сознания» или национальной аллегии, «где рассказ об индивидуальном событии и индивидуальном опыте в конечном счете не может не породить трудного рассказа о коллективности как таковой»⁴. И Юлия Кристева говорит, пожалуй, слишком поспешно о прелестях изгнания («Как можно избежать погружения в трясину здравого смысла, если не стать чужим для собственной страны, языка, пола и идентичности?»⁵), не понимая, насколько полно тень нации накрывает ситуацию изгнания – что может отчасти объяснить ее позднейшие неустойчивые идентификации с образами других наций: «Китай», «Америка». Нация как метафора: *Amor Patria*; «Родина»; «Pig Earth»; «Родной язык»; «Матигари»; «Миддлмарч»; «Дети полуночи»; «Сто лет одиночества»; «Война и мир»; «I Promessi Sposi» («Обрученные»); «Кантапура»; «Моби Дик»; «Волшебная гора»; «И пришло разрушение».

Должно существовать также племя интерпретаторов таких метафор – переводчиков рассеивания текстов и дискурсов в разных культурах, – которые могут исполнить то, что Саид называет актом мирской интерпретации. «Принять в расчет это горизонтальное, мирское пространство насыщенной картины современной нации ... значит понять, что никакое единичное объяснение, отсылающее нас непосредственно к единственному истоку, не является адекватным. И как нет простых ответов, основанных на жесткой преемственности, точно так же нет простых обособленных формаций или социальных процессов»⁶. Поскольку в своей подвижной теории мы восприимчивы

³ Said E. *The World, The Text and The Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983. P. 39).

⁴ Jameson F. *Third World literature in the era of multinational capitalism // Social Text*. 1986 (Fall).

⁵ Kristeva J. *A new type of intellectual: the dissident // The Kristeva Reader / Ed. T. Moi. Oxford: Blackwell, 1986. P. 298.*

⁶ Said E. *Opponents, audiences, constituencies and community // Postmodern Culture / Ed. H. Foster. London: Pluto, 1983. P. 145.*

к метафоричности народов воображаемых сообществ – мигрантов или жителей метрополий, – мы обнаружим, что пространство современной нации-народа никогда не является просто горизонтальным. Их метафорическое движение требует своего рода «двойственности» в письме; темпоральности репрезентации, которая движется между культурными формациями и социальными процессами без «центрированной» каузальной логики. И такие культурные движения рассредоточивают однородное, визуальное время горизонтального общества, поскольку «настоящее уже не является материнской формой [читайте: родным языком или родной землей], вокруг которой собираются и дифференцируются будущее (настоящее) и прошлое (настоящее) ... [как] настоящее, только лишь модификациями которого были бы прошлое и будущее»⁷. Мирской язык интерпретации, следовательно, должен выйти за рамки присутствия «взгляда», как советует Саид, для того чтобы мы дали не связанной последовательностью ряда энергии проживаемой исторической памяти и субъективности принадлежащую ей по праву нарративную власть. Нам нужно другое время *тисъ-ма*, которое сможет запечатлеть амбивалентные и хиазмальные пересечения времени и места, конституирующие проблематический «современный» опыт западной нации.

Как запечатлеть современность нации как событие повседневности и наступление эпохального? Язык национальной принадлежности отягощен атавистическими нравочениями, что заставило Бенедикта Андерсона спросить: «Но почему нации прославляют свою древность, а не блистательную юность?»⁸ Притязание нации на современность как автономную или суверенную форму политической рациональности особенно сомнительно, если мы, вместе с Партой Чаттерджи, посмотрим с постколониальной точки зрения: «Национализм ... хочет представить себя в образе Просвещения и оказывается

⁷ Derrida J. Dissemination / Trans. B. Johnson. Chicago: Chicago University Press, 1981. P. 210.

⁸ Anderson B. Narrating the nation // The Times Literary Supplement.

не способен сделать это. Ведь Просвещение само, чтобы утвердить свою суверенность в качестве универсального идеала, нуждается в своем Другом; если бы оно вообще смогло актуализировать себя в реальном мире как поистине универсальное, оно фактически разрушило бы себя»⁹.

Такая идеологическая амбивалентность прекрасно подтверждает парадоксальную мысль Геллнера, что историческая необходимость идеи нации противоречит случайным и произвольным знакам и символам, которые означают эмоциональную жизнь национальной культуры. Нация может служить примером современной социальной связности, но: «Национализм – совсем не то, чем он кажется, и прежде всего национализм – совсем не то, чем он кажется самому себе... Культурные лоскутки и заплатки, используемые национализмом, часто являются произвольными историческими изобретениями. Любой старый лоскуток или заплатка также идет в дело. Но из этого никоим образом не следует, что сам принцип национализма ... является случайным и произвольным»¹⁰.

Проблематичные границы современности устанавливаются в этих амбивалентных темпоральностях нации-пространства. Язык культуры и общности балансирует на изломах настоящего, становящихся риторическими фигурами национального прошлого. Историки, зацикленные на событиях и истоках нации (как и политические теоретики, одержимые «современными» тотальностями нации – «Однородность, грамотность и анонимность – вот ключевые черты»¹¹), никогда не задают щекотливого вопроса о разделяющей репрезентации социального в этом двойственном времени нации. Действи-

⁹ Chatterjee P. Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse. London: Zed, 1986.

¹⁰ Gellner E. Nations and Nationalism. Oxford: Basil Blackwell, 1983. P. 56. (Цит. по изд.: Геллнер Э. Нации и национализм / Пер. с англ. Т.В. Бердниковой и М.К. Тюнькиной; Редакция и послесл. И.И. Крупника. М.: «Прогресс», 1991. С. 128. – Прим. перев.)

¹¹ Ibid. P. 38. (Цит. по изд.: Геллнер Э. Нации и национализм. С. 280. – Прим. перев.)

тельно, только в разделяющее время современности нации – как знания, разделенного между политической рациональностью и ее тупиком, между лоскутками и заплатками культурного означения и достоверностями националистической педагогики – начинают задавать вопросы о нации как наррации. Как мы мыслим нарратив нации, который должен быть связующим звеном в телеологии прогресса, опрокидывающегося во «вневременный» дискурс иррациональности? Как мы понимаем ту «однородность» современной эпохи – народ, – которая, если распространить ее слишком далеко, может оказаться чем-то вроде архаического тела деспотической или тоталитарной массы? В сердцевине прогресса и современности язык амбивалентности обнаруживает политику «без длительности», как однажды подстрекательно написал Альгюссер: «Пространство без мест, время без длительности»¹². Для того чтобы написать историю нации, надо артикулировать ту архаическую амбивалентность, которая наполняет собой современность. Мы начнем с того, что поставим под вопрос эту прогрессивную метафору современной социальной связности – *многие как одно*, – разделяемую органическими теориями целостности культуры и сообщества и теоретиками, которые рассматривают пол, класс и расу как полностью «выражающие» социальные целостности.

Из *многих одно*: нигде этот афоризм, обосновывающий политическое общество современной нации – ее пространственное выражение как единого народа, – не нашел более интригующего *образа* самого себя, чем в тех разнообразных языках литературной критики, которые стремятся изобразить великую мощь идеи нации в проявлениях ее повседневной жизни; в говорящих деталях, которые служат метафорами национальной жизни. Вспоминается прекрасное описание у Бахтина *видения возникновения* «национального» в «Итальянском путешествии» Гёте, которое представляет триумф реализма над романтизмом. Реалистический нарратив Гёте создает национально-истори-

¹² *Althusser L.* Montesquieu, Rousseau, Marx. London: Verso, 1972. P. 78.

ческое время, которое позволяет увидеть именно итальянский день в детали его проходящего времени: «Гудят колокола, люди читают молитву; служанка вносит в комнату зажженную лампу и говорит: Felicissima notte! ... Навяжите им немецкое время, и они потеряются»¹³. По мнению Бахтина, именно гётевское видение микроскопического, элементарного, как будто случайного отбивания времени повседневной жизни в Италии открывает глубинную историю ее локальности (Lokalität), опространствление исторического времени, «творческое очеловечение этой локальности, которое преобразует некую часть земного пространства в место исторической жизни людей»¹⁴.

Возвращающаяся метафора ландшафта как внутренней картины национальной идентичности подчеркивает качество света, момент социальной видимости, способность глаза сделать естественной риторику национальной связи и формы ее коллективного выражения. Всегда есть, однако, уводящее в сторону присутствие другой темпоральности, которая разрушает современность национального настоящего, как мы видели в дискурсах национального, с которых я начал. Хотя Бахтин делает акцент на реалистическом видении возникновения нации в произведении Гёте, он признает, что происхождение визуального *присутствия* нации является последствием нарративной борьбы. С самого начала, пишет Бахтин, реалистическая и романтическая концепции времени сосуществуют в этом произведении Гёте, но призрачное (Gespenstermässiges), ужасающее (Unerfreuliches) и необъяснимое (Unzuberechnendes) последовательно «преодолеваются» структурными аспектами визуализации времени: «необходимость прошлого и необходимость его места в ряду непрерывного развития ... наконец, аспект прошлого, связанный с необходимым будущим»¹⁵. Национальное время становится конкретным и видимым, от начала до

¹³ *Bakhtin M.* Speech Genres and Other Late Essays / Ed. C. Emerson and M. Holquist; Trans. V.W. McGee. Austin, Texas: University of Texas Press, 1986. P. 31.

¹⁴ *Ibid.* P. 34.

¹⁵ *Ibid.* P. 36 and passim.

конца, в хронотопе локального, конкретного, графического. Нарративная структура этого *исторического* преодоления «призрачного» или «двойственного» усматривается в интенсификации нарративной синхронии как графически видимого положения в пространстве: «уловить самый неуловимый ход чистого исторического времени и зафиксировать его в непосредственном созерцании»¹⁶. Но что это за «настоящее», если оно является последовательным процессом преодоления призрачного времени повторения? Может ли это национальное время-пространство быть таким образом зафиксировано или так непосредственно видимо, как полагает Бахтин?

Если в «преодолении» Бахтина мы услышим отзвук другого употребления этого слова – у Фрейда в его очерке «Жуткое», – то мы начнем постигать смысл сложного времени национального нарратива. Фрейд связывает *преодоление* с вытеснениями «культурного» бессознательного; с пороговым, неопределенным состоянием культурной веры, когда архаическое возникает в сердцевине или на полях современности как результат некоторой психической амбивалентности или интеллектуальной неуверенности. «Двойственное» есть фигура, чаще всего ассоциирующаяся с этим жутким процессом «удвоения Я, разделения Я, подмены Я»¹⁷. Такое «двойственное время» не может быть просто представлено как видимое или изменчивое в «непосредственном созерцании»; не можем мы принять и неоднократные попытки Бахтина понять национальное пространство как осуществленное только в *полноте времени*. Такое понимание «двойственного и расколотого» времени национальной репрезентации, я полагаю, заставляет нас усомниться в расхожем рассмотрении ее как однородной и горизонтальной. Мы подошли к тому, чтобы задать провокационный воп-

¹⁶ Ibid. P. 47-49.

¹⁷ Freud S. The Uncanny // The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud / Ed. J. Strachey. London: Hogarth, 1955. P. 234. См. также: P. 236, 247. (Цит. по изд.: Фрейд З. Жуткое // Художник и фантазирование / Общ. ред., сост., вступ. ст. Р.Ф. Додельцева, К.М. Долгова. М.: «Республика», 1995. С. 272. – Пер. с нем. Р.Ф. Додельцева. – Прим. перев.)

рос о том, может ли вообще *появление* национальной точки зрения – будь то элитарной или низшей – в культуре социального соревнования артикулировать ее «репрезентативную» мощь в той полноте нарративного времени и той визуальной синхронии знака, которую отстаивает Бахтин.

Два блестящих объяснения возникновения национальных нарративов, видимо, поддерживают мое предположение. Они представляют прямо противоположные мировоззрения господина и раба, которые в совокупности разъясняют господствующую историческую и философскую диалектику нашего времени. Я имею в виду осуществленный Джоном Баррелом¹⁸ великолепный анализ риторического и перспективного статуса «английского джентльмена» в социальном многообразии романа восемнадцатого века, – и новаторское прочтение Хастоном Бейкером «новых национальных» способов звучания, интерпретации и речи негров времени Гарлемского возрождения¹⁹. В своем заключительном очерке Баррел рассматривает позиции, открытые для «равного, широкого обзора», и демонстрирует, что требование целостного, репрезентативного видения общества может быть представлено только в дискурсе, который *в одно и то же время* одержимо заклинивается на границах общества и полях текста и не имеет о них определенного знания. Например, гипостазированный «обычный язык», который был языком джентльмена, будь тот Наблюдателем, Зрителем или Фланером, «общий для всех благодаря тому факту, что не обнаруживает ничьих особенностей»²⁰, определялся в первую очередь через отрицание – местности, профессии, способности, – так что этот центрированный взгляд на «джентльмена» является, так сказать, «ситуацией пустого потенциала, когда некто воображается как способный постичь всё и, однако, не может подтвер-

¹⁸ Barrell J. English Literature in History, 1730-80. London: Hutchinson, 1983.

¹⁹ Houston A. Baker Jr. Modernism and the Harlem Renaissance. Chicago: Chicago University Press, 1987. См. особенно гл. 8-9.

²⁰ Barrell J. Op. cit. P. 78.

доть, что постиг что-нибудь»²¹. Другое поразительное наблюдение о пороговом характере национальности содержится у Бейкера в описании «феномена радикальной изолированности», который обусловил появление мятежной афро-американской выразительной культуры в ее необузданной «национальной» фазе. Мнение Бейкера, что «дискурсивный проект» Гарлемского возрождения является модернистским, основывается не столько на строго литературном понимании термина, сколько на явно дискуссионном контексте, в котором Гарлемское возрождение сформировало свою культурную практику. Преступающая рамки, агрессивная структура негритянского «национального» текста, который процветает благодаря риторическим стратегиям гибридности, деформации, маскарада и опрокидывания, выработалась через широкую аналогию с партизанской войной, которая стала образом жизни для изолированных общин беглых рабов и бродяг, ведущих полную опасностей и вольную жизнь «на границах или по краям *всякой* американской надежды, выгоды и способов производства». Из этого порогового положения меньшинства, где, как сказал бы Фуко, отношения дискурса носят характер войны, возникает сила народа афро-американской нации, как Бейкер «означивает» широкую метафору изолированности. Вместо «воины» следует читать «писатели» или даже «знаки»: «Эти в высшей степени гибкие и подвижные войны извлекали максимальную выгоду из окрестностей, нападая и отступая чрезвычайно стремительно, широко используя кусты, чтобы поразить противников перекрестным огнем, сражаясь лишь там и тогда, где и когда считали нужным, полагаясь на надежные сети разведчиков среди не беглых (и рабов, и белых поселенцев) и часто сообщаясь с помощью рожка»²².

И джентльмен и раб различными культурными средствами и для совершенно разных исторических целей показывают, что силы социальной власти и подчиненность возникают в условиях

²¹ Ibid. P. 203.

²² Price R. Maroon Societies; Цит. по: Baker J. Op. cit. P. 77.

смещенных, даже децентрированных стратегий означения. Это не мешает им быть репрезентативными в политическом смысле, хотя и действительно означает, что позиции власти являются сами по себе частью процесса амбивалентной идентификации. В самом деле, отправление власти может быть одновременно более политически эффективным и психически *аффективным*, поскольку их дискурсивное пороговое положение обеспечивает более широкий спектр возможностей стратегического маневра и переговоров. Именно в чтении между этими пограничными линиями нации-пространства мы можем понять, как «народ» начинает создаваться в совокупности дискурсов как двойственное нарративное движение. Народ является не просто историческим событием или частью патриотического государства. Он является также сложной риторической стратегией социальной референции, когда притязание на репрезентативность вызывает кризис в процессе означения и дискурсивного обращения. Мы имеем, следовательно, спорную культурную территорию, где народ должен мыслиться в двойственном времени; народ является историческим «объектом» националистической педагогики, дающей дискурсу власть, которая основывается на предданном или полагаемом историческом начале или событии; народ является также «субъектом» процесса означения, который должен стереть всякое предшествующее или первоначальное присутствие нации-народа, для того чтобы продемонстрировать удивительный живой принцип народа как тот непрерывный процесс, посредством которого национальная жизнь сохраняется и означает как повторяющийся и воспроизводящийся процесс. Обрывки, заплатки и лоскутки повседневной жизни должны раз за разом превращаться в знаки национальной культуры, тогда как самый акт нарративного исполнения запрашивает все большее число национальных субъектов. В создании нации как нарратии происходит раскол между континуальной, накапливающейся темпоральностью педагогического и повторяющейся, возвращающейся стратегией перформативного. Именно в этом процессе раскалывания концептуальная амбивалентность современного общества становится местом *письма нации*.

ПРОСТРАНСТВО НАРОДА

Напряженность между педагогическим и перформативным, которую я выявил в нарративном обращении нации, превращает ссылку на «народ» – из какого бы политического или культурного положения она ни делалась – в проблему знания, которая преследует символическое оформление социальной власти. Народ не является ни началом, ни концом национального нарратива; он представляет острую грань, образуемую тотализующими силами социального и силами, которые означают более специфическое обращение к конкурирующим, неравным интересам и идентичностям в населении. Амбивалентная означающая система нации-пространства участвует в более общем генезисе идеологии в современных обществах, который столь многогранно описал Клод Лефор. И для него он является «загадкой языка», сразу внутреннего и внешнего для говорящего субъекта, который доставляет самый подходящий аналог для понимания структуры амбивалентности, конститутивной для современной социальной власти. Я приведу пространную цитату из Лефора, поскольку его замечательная способность представлять *движение* политической власти *за рамками* ослепленности Идеологией или озарения Идеей подводит его к тому пороговому характеру современного общества, из которого я пытался вывести нарратив нации и ее составляющих.

«В Идеологии репрезентация правила оторвана от эффективного действия его. ... Правило таким образом отвлекается от опыта языка; оно ограничивается, делается полностью видимым и, как предполагается, управляет условиями возможности этого опыта. ... Загадка языка – именно что он является сразу внутренним и внешним для говорящего субъекта, что в нем происходит сопряжение самости с другими, которое знаменует возникновение самости и которое самость не контролирует – угаивается репрезентацией места «вне» – языка, из которого он мог быть рожден. ... Мы сталкиваемся с двусмысленностью репрезентации, коль скоро правило сформулировано; ведь само его проявление подрывает власть, которую правило претенду-

ет ввести в практику. *Эта чрезвычайная власть должна фактически быть показана, и в то же время она не должна быть в долгу перед движением, которое приводит ее к проявлению. ... Чтобы быть верным своему образу, правило должно быть отвлечено от всякого вопроса о своем происхождении; таким образом, оно выходит за рамки операций, которые само же контролирует. ... Только власть господина позволяет скрыть это противоречие, но он сам есть объект репрезентации; представленный как владеющий знанием правила, он позволяет этому противоречию обнаружиться через самого себя.*

Идеологический дискурс, который мы исследуем, не имеет предохранительной защелки; он становится уязвимым, поскольку пытается сделать видимым место, из которого социальное отношение было бы постижимым (одновременно мыслимым и создаваемым), и поскольку он не способен определить это место, не давая проявиться своей случайности, не обрекая себя на соскальзывание из одного положения в другое, не делая, таким образом, явной нестабильность некоего порядка, который он намеревался возвысить до статуса сущности. ... [Идеологическая] задача имплицитного обобщения знания и имплицитной гомогенизации опыта может разбиться перед лицом невыносимого испытания крушением достоверности, неустойчивостью репрезентаций дискурса и в результате расколом субъекта»²³.

Как мы представляем себе «раскол» национального субъекта? Как мы артикулируем культурные различия в этой неустойчивости идеологии, в которой национальный дискурс тоже участвует, амбивалентно соскальзывая из одного положения высказывания в другое? Что репрезентируется в это неуправляемое «время» национальной культуры, которое Бахтин преодолевает в своем прочтении Гёте, Геллнер ассоциирует с лоскутками и заплатками повседневной жизни, Саид описывает как «не связанную последовательностью ряда энергию проживае-

²³ Lefort C. The Political Forms of Modern Society. Cambridge: Polity, 1986. P. 212–214; курсив мой.

мой исторической памяти и субъективности», а Лефор ре-презентирует вновь как неумолимое *движение означения*, которое одновременно создает чрезвычайный образ власти и лишает ее достоверности и стабильности центра или замыкания? Каковы могли бы быть политические и культурные последствия порогового положения нации, краев современности, которые не могут быть означены без нарративных темпоральностей раскола, амбивалентности и неустойчивости?

Лишенная непосредственной видимости историзма – «рассматривающего легитимность прошлых поколений как обеспечивающую культурную автономию»²⁴, – нация перестает быть символом современности и становится симптомом этнографии «современного» в культуре. Такое смещение перспективы возникает из признания прерванного обращения нации, выраженного в напряженности, означающей народ как *априорное* историческое присутствие, педагогический объект, – и народ, сложившийся в исполнении нарратива, его произносительном «настоящем», явленном в повторении и пульсации знака национального. Педагогическое укореняет свою нарративную власть в традиции народа, охарактеризованной Пуланзасом²⁵ как момент становления обозначаемой *самой собой*, инкапсулированной в последовательности исторических моментов, которая репрезентирует вечность, созданную *самопорождением*. Перформативное вторгается в суверенность самопорождения нации, отбрасывая тень между народом как «образом» и его означением как дифференцирующим знаком Самости, отличной от Другого или Внешнего. На место полярности служащей своим же прообразом самопорождающей нации как таковой и внешними Другими нациями перформативное вводит темпоральность «между» через «брешь» или «пустоту» означающего, которое акцентирует языковое различие. Граница, которая очерчивает самость нации, прерывает самопорождающее время создания нации пространством реп-

²⁴ Giddens A. The Nation State and Violence. Cambridge: Polity, 1985. P. 216.

²⁵ Poulantzas N. State, Power, Socialism. London: Verso, 1980. P. 113.

резентации, которое угрожает бинарному разделению своим различием. Перечеркнутая Нация *сама / по / себе*, отчужденная от своего вечного самопорождения, становится пороговой формой социальной репрезентации, пространством, которое внутренне очерчено культурным различием и гетерогенными историями соперничающих народов, антагонистических властей и напряженных культурных локальностей.

Это двойственное-письмо, или диссеминация, не является просто теоретическим упражнением во внутренних противоречиях современной либеральной нации. Структура порогового положения в культуре – *внутри нации*, – которую я пытался разработать, была бы существенным предварительным условием для такой концепции, как установленное Раймондом Уильямсом решающее различие между остаточными и возникающими практиками в противоположных культурах, которые требуют, как он утверждает, «не-метафизического, не-субъективистского» способа объяснения. Такое пространство культурного означения, как я пытался показать через внедрение перформативного, соответствовало бы этому важному предварительному условию. Пороговый образ нации-пространства гарантировал бы, что никакие политические идеологии не требуют трансцендентной или метафизической власти для самих себя. Ведь субъект культурного дискурса – народ – расколот в дискурсивной амбивалентности, которая возникает в споре за нарративную власть между педагогическим и перформативным. Эта разделяющая темпоральность нации обеспечивала бы соответствующие временные рамки для репрезентации тех остаточных и возникающих значений и практик, которые Уильямс помещает на краях современного опыта общества. Их обозначение обуславливается своего рода социальной эллиптичностью; их преобразовательная сила обуславливается их исторической смещенностью: «Но в некоторых областях в определенные периоды времени будут существовать практики и значения, которые недостижимы. Будут существовать области практики и значения, которые господствующая культура практически по определению, по причине ее ограни-

ченности или ввиду ее глубокой деформации не способна в сколько-нибудь реальных терминах узнать»²⁶.

Когда Эдвард Саид высказывает мысль, что вопрос о нации должен быть поставлен в современной критической повестке дня как герменевтика «принадлежности к этому миру», он отлично понимает, что такое утверждение может быть сделано сегодня только в пороговых и амбивалентных границах, артикулирующих знаки национальной культуры, как «зонах контроля или заброшенности, воспоминания и забвения, силы или зависимости, исключительности или общности» (курсив мой)²⁷.

Контр-нарративы нации, которые непрерывно вызывают к жизни и стирают ее тотализующие границы – как актуальные, так и концептуальные, – расстраивают те идеологические маневры, посредством которых «воображаемые сообщества» получают эссенциалистские идентичности. Ведь политическое единство нации состоит в непрерывном смещении ее непрерывно множественного современного пространства, ограниченного различными, даже враждебными нациями, в означаемое пространство, которое является архаическим и мифическим, парадоксально репрезентирующим современную территориальность нации в патриотической, атавистической темпоральности Традиционализма. Если сказать совсем просто, различие пространства возвращается как Тождество времени, превращающее Территорию в Традицию, превращающее Народ в Одно. Пороговой точкой этого идеологического смещения является превращение дифференцированной пространственной границы, «внешнего», в единую темпоральную территорию Традиции. Фрейдово понятие «нарциссизма малых различий»²⁸ – перетолкованное в наших целях – прок-

²⁶ Williams R. Problems in Materialism and Culture. London: Verso, 1980. P. 43. Я должен поблагодарить проф. Дэвида Ллойда из Калифорнийского Университета (Беркли) за то, что он напомнил мне о важном понятии Уильямса.

²⁷ Said E. Representing the colonized // Critical Inquiry. 1989 (Winter). Vol. 15. № 2.

²⁸ Freud S. Civilisation and Its Discontents // Standard Edition. London: Hogarth, 1961. P. 114. (Цит. по изд.: Фрейд З. Неудобства культуры // Художник и фантазирование. С. 322. – Пер. с нем. Р.Ф. Додельцева. – Прим. перев.)

ладывает путь к пониманию того, с какой легкостью эта граница, которая обеспечивает связывающие воедино пределы западной нации, неощутимо превращается в спорное *внутреннее* пороговое положение, доставляющее место, из которого говорят как о меньшинстве, об изгнанных, маргинальных и о развивающихся, так и в качестве таковых.

Фрейд использует сравнение с враждой, которая царит между сообществами на прилегающих территориях – испанцами и португальцами, например, – для того чтобы проиллюстрировать амбивалентную идентификацию любви и ненависти, которая сплачивает сообщество: «Всегда можно объединить большое количество людей взаимной любовью, если только остаются другие люди для проявления агрессии»²⁹. Проблема, конечно, состоит в том, что амбивалентные идентификации любви и ненависти занимают одно и то же психическое пространство; и параноидные проекции «вовне» возвращаются, чтобы преследовать и расколоть то место, из которого они сделаны. Поскольку же между территориями устанавливается жесткая граница, ограничивающая и страдающих нарциссизмом, агрессивность будет проецироваться на Другого или на Внешнее. Но что если, как я доказывал, народ является выражением удвоения национального обращения, некоего амбивалентного *движения* между дискурсами педагогики и перформативным? Что если, как доказывает Лефор, субъект современной идеологии расколот между иконическим образом власти и движением означаемого, которое производит этот образ, так что «знак» социального обречен непрерывно соскальзывать из одного положения в другое? Именно в этом пороговом пространстве, в «невыносимом испытании крушением достоверности» мы однажды снова встречаемся с нарциссическими невротами национального дискурса, с которых я начал. Нация более не является знаком современности, под которым культурные различия гомогенизируются в «горизонтальном» видении общества. Нация обна-

²⁹ Freud S. Op. cit. P. 114. (Там же. – Прим. перев.)

руживает, в своей амбивалентной и неустойчивой репрезентации, этнографию собственной историчности и открывает возможность других нарративов народа и их различия.

Народ оказывается *язычником* в этом рассеивающем акте социального нарратива, и Лиотар определяет его, вопреки платонической традиции, как привилегированный полюс *рассказанного*, «где тот, кто говорит, говорит из места референта. Рассказывая, он является также предметом рассказа. И некоторым образом о нем уже рассказано, и то, что он сам *говорит*, не отменяет того, что где-то в другом месте о нем *рассказано*»³⁰. Эта нарративная инверсия или циркуляция – родственная расколу народа, о котором я говорил, – делает несостоятельными всякие групповые или националистические претензии на культурное господство, поскольку позиция нарративного контроля не является ни монокулярной, ни монологической. Субъект уловим только в переходе между рассказыванием/рассказанным, между «здесь» и «где-то в другом месте», и в этой двойственной сцене самым условием культурного познания является отчуждение субъекта. Значение этого нарративного раскола субъекта идентификации находит подтверждение в описании этнографического акта у Леви-Строса³¹. Этнографическое требует, чтобы наблюдатель сам составлял часть своего наблюдения, и это означает, что область познания – целостный социальный факт – должна быть присвоена извне как вещь, но как вещь, которая содержит в себе субъективное понимание туземного. Перенос этого процесса на язык понимания постороннего человека – это вхождение в область символики репрезентации/означения – делает социальный факт «трехмерным». Ведь этнография требует, чтобы субъект раскололся на объект и

³⁰ Lyotard J.-F., Thebaud J.-L. Just Gaming / Trans. W. Godzich. Manchester: Manchester University Press, 1985. P. 41.

³¹ Levi-Strauss C. Introduction to the Work of Marcel Mauss / Trans. F. Baker. London: Routledge, 1987. Я узнал об этом замечательном тексте благодаря Марку Казенсу. См. его обзор: New Formation. 1989 (Spring). № 7. Далее следует объяснение аргументации Леви-Строса (см. вышеназванный очерк: P. 21–44; Sect. 11).

субъект в процессе установления своей области знания; этнографический объект конституируется «в результате способности субъекта к неограниченной самообъективации (такой, чтобы никогда не упразднить себя как субъекта), к проецированию вовне себя все меньших фрагментов самого себя».

Если пороговый характер нации-пространства установлен и ее «различие» превратилось из границы «вне» в ее конечность «внутри», то угроза культурного различия уже не является проблемой «другого» народа. Она становится проблемой инаковости этого народа-как-одного. Национальный субъект раскалывается в этнографической перспективе современности культуры и доставляет как теоретическое положение, так и нарративную власть маргинальным голосам или дискурсу меньшинства. Им более не нужно обращать свои стратегии оппозиции к горизонту «гегемонии», которая понимается как горизонтальная и однородная. Огромным достижением последней опубликованной работы Фуко является положение, что народ развивается в современном государстве как вечное движение «маргинальной интеграции индивидов». «Каковы мы сегодня?»³² Фуко ставит этот настоятельный этнографический вопрос перед самим западом, с тем чтобы показать различие его политической рациональности. Он полагает, что «государственный разум» в современной нации должен быть выведен из гетерогенных и дифференцированных пределов ее территории. Нацию невозможно представить в состоянии *равновесия* между несколькими элементами, координированными и поддерживаемыми посредством «хороших» законов.

«Каждое государство находится в постоянном соревновании с другими странами, другими нациями ... так что впереди у каждого государства нет ничего, кроме безграничного будущего в борьбе. Политике приходится ныне иметь дело с несводимой множественностью государств, борющихся и соревнующихся».

³² Foucault M. Technologies of the Self / Ed. H. Gutman et al. London: Tavistock, 1988.

щихся в ограниченной истории ... Государство есть его целесообразность»³³.

С политической точки зрения важно последствие этой целесообразности государства для порогового характера репрезентации народа. Народ более не будет ограничиваться этим национальным дискурсом телеологии прогресса; анонимностью индивидов; пространственной горизонтальностью сообщества; однородным временем социальных нарративов; исторической видимостью современности, где «настоящее каждого уровня [социального] совпадает с настоящим всех других, так что настоящее есть *существенная* часть, которая делает сущность *видимой*»³⁴. Конечность нации подчеркивает невозможность такой экспрессивной тотальности и ее союза между имманентным, полновесным настоящим и вечной зримостью прошлого. Пороговое положение народа – его двойственная запечатленность как педагогического объекта и перформативного субъекта – требует «времени» нарратива, которое дезавуируется в дискурсе историзма, где нарратив есть только развертывание события или среда естественной непрерывности Общности или Традиции. Характеризуя маргинальную интеграцию индивида в социальной тотальности, Фуко дает полезное описание рациональности современной нации. Ее главной характеристикой, пишет он, «не является ни конституция государства, хладнейшего из хладных монстров, ни подъем буржуазного индивидуализма. Я бы даже не сказал, что это постоянное усилие интегрировать индивидов в политическую тотальность. Я думаю, что главной характеристикой нашей политической рациональности является тот факт, что эта интеграция индивидов в сообщество или тотальность является результатом постоянной корреляции между возрастающей индивидуализацией и укреплением этой тотальности. С этой точ-

³³ Ibid. P. 151–154. Я сократил это рассуждение в собственных целях.

³⁴ Althusser L. Reading Capital. London: New Left Books, 1972. P. 122–132. Ради удобства я составил эту цитату из разных характеристик идеологических последствий историзма в этой работе Альюссера.

ки зрения мы можем понять, почему современная политическая рациональность делается возможной благодаря антиномии между законом и порядком»³⁵.

Из книги «Надзирать и наказывать» мы уяснили, что наиболее индивидуальными являются те субъекты, которые находятся на краях социального, так что напряженность между законом и порядком может производить дисциплинарное или пасторальное общество. Поместив народ на границах нарратива нации, я хочу теперь исследовать формы культурной идентичности и политической солидарности, которые возникают из разделяющих темпоральностей национальной культуры. Этот урок истории должен быть усвоен на примере тех групп, чьи истории маргинального существования были самым глубинным образом захвачены сетью антиномий закона и порядка, – на примере колонизованных народов и женщин.

О КРАЯХ И МЕНЬШИНСТВАХ

Трудность написания истории народа как непреодолимого соперничества живых, несоизмеримых опытов борьбы и выживания в построении национальной культуры как нельзя лучше видна в очерке Франца Фанона «О национальной культуре»³⁶. Я начинаю с него, поскольку он является предостережением против интеллектуального присвоения культуры народа (какого бы то ни было) в репрезентативистском дискурсе, который может быть зафиксирован и материализован в анналах Истории. Фанон выступает против той формы историзма, которая предполагает, что в некоторый момент различные темпоральности культурных историй сливаются в непосредственно читаемом настоящем. Что важно для моих целей, он сосредоточивается на времени культурной репрезентации, вместо того чтобы помещать событие непосредственно в историю. Он исследует прост-

³⁵ Foucault M. Op. cit. P. 162–163.

³⁶ Fanon F. The Wretched of the Earth. Harmondsworth: Penguin, 1969. Я цитирую и излагаю содержание изложенного на с. 174–190.

ранство нации, не отождествляя его непосредственно с историческим институтом государства. Поскольку меня интересует здесь не история националистических движений, но только некоторые традиции письма, которые пытались создать нарративы воображаемой нации-народа, я признаю свой долг перед Фаномом за такое свободное рассмотрение некоторого неопределенного времени народа. Знание народа, говорит Фанон, основывается на открытии «гораздо более фундаментальной субстанции, которая сама по себе непрерывно обновляется», структуры повторения, которая не видима в полупрозрачности обычаев народа или в очевидных объективностях, которые представляются характерными для народа. «Культура ненавидит упрощение», – пишет Фанон, пытаясь локализовать народ в некоем перформативном времени: «вибрирующее движение, которому народ *просто* дает форму». Настоящее истории народа, следовательно, является практикой, которая разрушает постоянные принципы национальной культуры, пытающиеся вернуться к «истинному» национальному прошлому, которое часто репрезентируется в материализованных формах реализма и стереотипа. Такие педагогические познания и делящиеся национальные нарративы упускают из виду «зону потаенной нестабильности, где народ находится» (выражение Фанона). Именно из этой *нестабильности* культурного означения национальная культура начинает артикулироваться как диалектика различных темпоральностей – современной, колониальной, постколониальной, «родной», – которая не может быть знанием, приобретающим устойчивость в его высказывании: «Она всегда современна акту рассказывания. Это акт настоящего, который всякий раз вводит в эфемерную темпоральность, занимающую пространство от «я слышал...» до «вы услышите...»³⁷.

Я был свидетелем этого нарративного движения народа после колонизации, пытающегося создать национальную культуру. Его имплицитная критика фиксированных и устойчивых

³⁷ Lyotard J.-F. The Postmodern Condition / Trans. G. Bennington and B. Massumi. Manchester: Manchester University Press, 1984. P. 22.

форм националистического нарратива заставляет поставить под вопрос западные теории горизонтального, однородного, пустого времени нарратива нации. Уместно ли говорить о «потаенной нестабильности» культуры вне ситуации антиколониальной борьбы? Имеет ли уникальный акт жизни – так часто упускаемый из виду в качестве этического или эмпирического – собственный амбивалентный нарратив, собственную историю теории? Может ли он изменить способ, каким мы идентифицируем символическую структуру западной нации?

Подобное исследование политического времени имеет благотворную феминистскую историю во «Времени женщин»³⁸. Редко признавалось, что знаменитый очерк Кристевой под этим заглавием имеет собственную объемную культурную историю – не просто в психоанализе и семиотике, но и в мощной критике и переопределении нации как пространства, где становятся возможными феминистские политические и психические идентификации. Нация как символический знаменатель является, согласно Кристевой, богатым хранилищем культурного знания, которое стирает рационалистскую и прогрессистскую логику «канонической» нации. Эта символическая история национальной культуры запечатлена в странной темпоральности будущего перфектного, проявления которой недалеко от потаенной нестабильности Фанона. В такое историческое время глубоко вытесненное прошлое инициирует стратегию повторения, разрушающую социологические тотальности, в рамках которых мы узнаем современность национальной культуры – с немного избыточной силой для, или против, государственного разума или неразумия идеологического неузнавания.

Границы нации, утверждает Кристева, постоянно сталкиваются с двойственной темпоральностью: процессом идентичности, конституированной историческим осаждением (педа-

³⁸ The Kristeva Reader / Ed. T. Moi. P. 187–213. Этот фрагмент был написан в ответ на настойчивые вопросы Нандины и Праминды на семинаре проф. Тшоме Гейбриэла по «синкретическим культурам» в Калифорнийском Университете (Лос-Анджелес).

гогическое); и утратой идентичности в означающем процессе культурной идентификации (перформативное). Время и пространство в объяснении конечности нации у Кристевой аналогичны моему тезису, что именно пороговое положение национальной культуры порождает образ народа в нарративной амбивалентности разделяющих времен и значений. Параллельная циркуляция линейного, рукописного и монументального времени в одном и том же культурном пространстве создает новую историческую темпоральность, которую Кристева отождествляет с образованными под влиянием психоанализа феминистскими стратегиями политической идентификации. Что примечательно, она утверждает, что гендерно окрашенный знак может удерживать вместе такие несоизмеримые исторические времена.

Политические последствия множественного и расколотого времени женщин (у Кристевой) ведут к тому, что она называет «демаксификацией различия». Культурный момент «потаенной нестабильности» (Фанон) означает народ в вибрирующем движении, *которому он просто дает форму*, так что постколониальное время ставит под вопрос телеологические традиции прошлого и настоящего и поляризованное историзирующее чувство архаического и современного. Это не просто попытки перевернуть баланс власти в неизменном порядке дискурса. Фанон и Кристева стремятся переопределить символический процесс, в котором социальное воображаемое – нация, культура или общность – становятся субъектами дискурса и объектами психической идентификации. Пытаясь изменить через эти различные темпоральности расстановку субъекта и объекта в культуре сообщества, они принуждают нас переосмыслить отношение между временем значения и знаком истории в тех языках, политических или литературных, которые определяют народ «как одно». Они побуждают нас осмыслить проблему сообщества и коммуникации *без* момента трансцендентности; их избыточные культурные темпоральности противостоят друг другу, но их различие не может быть подвергнуто отрицанию или снято. Как мы понимаем такие формы социального противоречия?

Культурная идентификация, следовательно, балансирует на грани того, что Кристева называет «утратой идентичности», а Фанон описывает как глубинную культурную «неразрешимость». Народ как форма обращения возникает из бездны высказывания, где субъект раскалывается, означающее «исчезает», педагогическое и перформативное полемически артикулируются. Теперь поставлен на карту язык национальной коллективности и связности. Ни культурная однородность, ни горизонтальное пространство нации не могут быть авторитетно представлены в границах знакомой территории публичной сферы: социальная причинность не может быть адекватно понята как детерминистическое или сверхдетерминированное проявление «статичного» центра; и рациональность политического выбора не может быть разделена между полярными областями частного и публичного. Нарратив национальной связи не может быть более обозначен, говоря словами Андерсона, как некая «социологическая твердыня»³⁹, фиксированная в «последовательности *множественного*» – больниц, тюрем, отдаленных деревень, – где социальное пространство четко ограничено такими повторяющимися объектами, которые репрезентируют естественный национальный горизонт.

Такой плюрализм знака национального, когда различие возвращается как то же самое, оспаривается «утратой идентичности» означающего, при которой нарратив народа запечатлевается в амбивалентном, «двойственном» письме перформативного и педагогического. Повторяющаяся темпоральность, которая знаменует движение значения *между* господствующим образом народа и движением его знака, прерывает последовательность множественного, которое производит социологическую твердыню национального нарратива. Тотальность нации сталкивается с дополняющим движением письма и пересекается последним. Гетерогенная структура дополнительности в *письме* (ср. Деррида) близко повторяет агонистическое, амбивалентное движение между педагогическим и

³⁹ Anderson B. Op. cit. P. 35.

перформативным, которое наполняет собой нарративное обращение нации. Дополнение, согласно одному значению, «копит и накапливает наличность. И тем самым искусство, *techne*, образ, представление, условность и проч. выступают как восполнения природы и щедро выполняют эту накопительскую функцию» (педагогическое)⁴⁰. *Double entendre* дополнительно предполагает, однако, что «оно вторгается, занимая *чужое место*. ... Оно способно представлять или изображать нечто лишь потому, что наличие *изначально* отсутствует. Будучи подменной (*suppléant*), восполнение оказывается заместителем, подчиненным. ... Будучи заменой (*substitut*), оно не может просто добавиться к чему-то позитивно наличному как выпуклый отпечаток поверхности. ... Ничто и нигде не может самонаполниться: самоосуществление требует знака, передачи полномочий»⁴¹ (перформативное). Именно в этом дополнительном пространстве удвоения – *не множественности*, – где образ наличествует и имеет полномочия, где знак дополняет и опустошает природу, несоразмерные, разделяющие времена Фанона и Кристевой могут быть превращены в дискурсы возникающих культурных идентичностей в рамках не-плюралистической политики различия.

Это дополнительное пространство культурного означения, которое обнаруживает – и удерживает вместе – перформативное и педагогическое, обеспечивает нарративную структуру, характерную для современной политической рациональности: маргинальную интеграцию индивидов в повторяющемся движении между антиномиями закона и порядка. Именно из порогового движения культуры нации – одновременно открытой и удерживаемой в единстве – развивается дискурс меньшинства. Его стратегия вторжения напоминает то, что парламентская

⁴⁰ Derrida J. *Of Grammatology* / Trans. G.C. Spivak. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, 1976. P. 144–145. Цит. по: Gasche R. *The Tain of the Mirror*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986. P. 208. (Цит. по русск. изд.: Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 295. – Прим. перев.)

⁴¹ Ibid. P. 145. (Там же. С. 295–296. – Прим. перев.)

процедура признает в качестве дополнительного вопроса. Этот вопрос является дополнительным к тому, что предусмотрено в распорядке дня, но, будучи внесен «после» первоначального или «в добавление» к нему, он пользуется правом введения смысла «вторичности» или отложенности в структуру первоначального. Стратегия дополнительного предполагает, что добавление «к» не обязательно «дополняет», но может нарушить расчет. Как емко формулирует Гаше, «дополнения ... являются плюсами, которые компенсируют минус в первоначальном»⁴². Стратегия дополнительного прерывает плавную последовательность нарратива множественного и плюрализма, в корне изменяя их способ артикуляции. В метафоре национального сообщества – «многие как одно» – *одно* есть теперь как тенденция к тотализации социального в однородном, пустом времени, так и повторение того минуса в первоначальном, в том менее-чем-одно, которое вторгается с метонимической, повторяющейся темпоральностью. Одно культурное последствие такой метонимической прерывности в репрезентации народа очевидно в политических сочинениях Юлии Кристевой. Если оставить за скобками ее понятия времени женщин и женского изгнания, то окажется, что она доказывает, что «исключительность» женщины – ее репрезентация как дробления и импульса – вызывает расщепление и дистанцирование в самой символической связи, которая демистифицирует «общность» языка как универсального и унифицирующего орудия, тотализующего и уравнивающего»⁴³. Меньшинство не просто противопоставляет педагогическому, или могущественному господствующему дискурсу, противоположный ему или отвергающий его референт. Оно не превращает противоречие в диалектический процесс. Оно вопрошает свой объект, с самого начала держа при себе свою цель. Проникая в условия референции доминантного дискурса, дополнительное противодействует имп-

⁴² Gasche R. Op. cit. P. 211.

⁴³ The Kristeva Reader / Ed. T. Moi. P. 210. Я ссылаюсь здесь также на аргумент, приведенный на с. 296.

лицитной власти обобщения, создания социологической твердыни. Его вопрошание не есть монотонная риторика «конца» общества, но размышление о диспозиции пространства и времени, из которой должен *начаться* нарратив нации. Сила дополнительности заключается не в отрицании ранее сложившихся социальных противоречий прошлого или настоящего; ее сила – <...> в пересмотре тех времен, условий и традиций, посредством которых мы превращаем нашу неопределенную, преходящую современность в знаки истории.

<...> Сложность живого не должна пониматься как некоторое экзистенциальное, этическое страдание в опыте повседневной жизни в «вечном живом настоящем», которое дает либеральному дискурсу богатую социальную референцию в моральном и культурном релятивизме. И не следует также слишком поспешно связывать ее со спонтанным и первоначальным *присутствием* народа в освободительных дискурсах популистского ресентимента. При построении этого дискурса «сложности живого», который я пытаюсь создать, мы должны помнить, что пространство человеческой жизни доводится до его несоизмеримой крайности; что судить о живом сложно; что топос нарратива не является ни трансцендентальной, педагогической Идеей истории, ни государственным институтом, но представляет собой странную темпоральность повторения одного в другом – вибрирующее движение в определяющем *настоящем* культурного влияния.

Дискурс меньшинства помещает акт возникновения в антагонистическое *между* образа и знака, накапливающегося и дополнительного, присутствия и замещения. Он оспаривает генеалогии «истока», которые ведут к притязаниям на культурное превосходство и историческое первенство. Дискурс меньшинства признает статус национальной культуры – и народа – как спорного перформативного пространства сложности живого среди педагогических репрезентаций полноты жизни. Так что нет основания полагать, что такие признаки различия – несоизмеримое время субъекта культуры – не могут запечатлеть «историю» народа или стать точками собирания политической соли-

дарности. Они не будут, однако, восхвалять монументальность исторической памяти, социологическую твердыню или тотальность общества или же однородность культурного опыта. Дискурс меньшинства открывает непреодолимую амбивалентность, которая структурирует *двусмысленное* движение исторического времени. Что значит сталкиваться с прошлым как предшествованием, которое постоянно вводит другое или различие в настоящее? Что значит повествовать о настоящем как форме современности, которая всегда является отложенной? В какое историческое время такие конфигурации культурного различия принимают формы культурной и политической власти?

СОЦИАЛЬНАЯ АНОНИМНОСТЬ И КУЛЬТУРНАЯ АНОМИЯ

Нарратив современной нации может родиться, утверждает Бенедикт Андерсон в работе «Воображаемые сообщества», только когда понятие «произвольности знака» раскалывает сакральную онтологию средневекового мира и его всеобъемлюще визуальное и акустическое воображаемое. В результате «отделения языка от реальности» (выражение Андерсона) произвольное означающее делает возможной национальную темпоральность «тем временем», форму «однородного, пустого времени»; время культурной современности, которое заменяет пророческое понятие одновременности-все-время. Нарратив «тем временем» допускает «поперечное, перпендикулярное время, отмеченное не предзнаменованием и исполнением, но совпадением во времени и измеряемое с помощью часов и календаря»⁴⁴. Такая форма темпоральности порождает символическую структуру нации как «воображаемого сообщества», которое, согласуясь с масштабом и многообразием современной нации, сравнимо со структурой реалистического романа. Равномерный поступательный отсчет календарного времени, по словам Андерсона, дает воображаемому миру нации социологическую прочность; он

⁴⁴ Anderson B. Op. cit. P. 30.

связывает вместе разные акты и актеров на национальной сцене, которые если и знают друг о друге, то только как о живущих одновременно, и эта синхрония времени не является префигуративной, но представляет собой форму культурной современности, осуществленной в *полноте* времени.

Андерсон рассматривает возникновение произвольного знака языка с исторической точки зрения – и он говорит в этой связи о процессе означения, а не о прогрессе нарратива – как то, что должно произойти раньше, чем может начаться нарратив современной нации. В процессе децентрирования пророческой видимости и одновременности средневековых систем династической репрезентации может возникнуть однородная и горизонтальная общность современного общества. Народ-нация, хотя и разделенный и расколотый, может все же принять, в качестве социального воображаемого, некую форму демократической «анонимности». Однако есть глубинное самоограничение в знаке анонимности современного сообщества и времени (*тем временем*) его нарративного сознания, как объясняет Андерсон. Необходимо подчеркнуть, что нарратив воображаемого сообщества создается из двух несоизмеримых темпоральностей значения, что угрожает его связности. Пространство произвольного знака, с его отделением языка от реальности, позволяет Андерсону подчеркнуть воображаемую или мифическую природу общества нации. Однако дифференцированное время произвольного знака не является ни синхронным, ни последовательным. В разделении языка и реальности – в *процессе* означения – нет эпистемологической эквивалентности субъекта и объекта, нет возможности мимесиса значения. Знак темпорализирует повторяющееся различие, которое циркулирует в языке, значение которого сложилось, но не может быть тематизировано в нарративе как однородное, пустое время. Такая темпоральность прямо противоположна различию знака, который в согласии с моим объяснением дополнительной природы культурного означения выделяет и отчуждает целостность воображаемого сообщества. Из этого места «тем временем», где культурная одно-

родность и демократическая анонимность заявляют свои права на национальную общность, возникает более сиюминутный и второстепенный голос народа, дискурс меньшинства, которое говорит среди и между времен и мест.

Поместив сначала воображаемое сообщество нации в однородном времени реалистического нарратива, к концу своего очерка Андерсон отказывается от «тем временем» – от своей педагогической темпоральности народа. Для того чтобы представить коллективный голос народа как перформативный дискурс общественной идентификации – процесс, который он называет пением в унисон, – Андерсон прибегает к другому времени нарратива. Унисонное соединение голосов есть «та особая рода современная общность, что создается одним только языком»⁴⁵, и этот патриотический речевой акт написан не в синхронном романном «тем временем», но запечатлен во внезапной изначальности значения, которое «вырисовывается *неразлично* из бесконечного прошлого» (курсив мой)⁴⁶. Это движение знака невозможно просто исторически укоренить в возникновении реалистического нарратива романа. Именно в этот момент нарратива национального времени унисонный дискурс осуществляет коллективную идентификацию народа – не как некоторой трансцендентной национальной идентичности, но на языке несоизмеримой двойственности, которая возникает из амбивалентного раскола педагогического и перформативного. Народ появляется в жуткий симулятивный момент его «настоящей» истории как «призрачное ощущение одновременности наперекор однородному, пустому времени». Весомость слов национального дискурса почерпывается из «*так сказать* – Потомственной Английскости»⁴⁷. Именно об этом повторяющемся *времени* отчуждающего предшествующего – а не об истоке – пишет Леви-Строс, когда, объясняя «бессознательное единство» означения, он утверждает, что

⁴⁵ Ibid. P. 132.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

«язык может возникнуть только весь сразу. Вещи не могут приобрести значение постепенно»⁴⁸. В этой внезапной вневременности «весь сразу» – не синхрония, но разрыв, не одновременность, но пространственное разделение.

«Тем временем» есть перечеркнутый знак процессуального и перформативного, не простое делящееся настоящее, но настоящее как последовательность без синхронности – повторение произвольного знака современной нации-пространства. Определяя *тем временем* национального нарратива, где люди проживают свои множественные и автономные жизни в однородном, пустом времени, Андерсон забывает об отчуждающем и повторяющемся времени знака. Он считает естественной преходящую «внезапность» произвольного знака, его пульсацию, делая его частью исторического рождения романа, нарратива синхронности. Но внезапность означающего является непрерывной, мгновенной, а не одновременной. Она вводит означающее пространство повторения, а не поступательное или линейное последование. «Тем временем» превращается в совсем другое время, или амбивалентный знак, народа-нации. Если оно – время анонимности народа, то оно является также пространством аномии нации.

Как следует понимать это предшествование означения как положение социального и культурного знания, это время «до» означения, которое не перетечет гармонически в настоящее, подобно непрерывности традиции, – даже если ее придумали? Оно имеет собственную национальную историю в «Qu'est ce qu'une nation?» Ренана, работе, которая стала отправной точкой для ряда самых влиятельных объяснений современного рождения нации – у Каменки, Геллнера, Бенедикта Андерсона, Цветана Тодорова. Меня интересует как раз способ, каким педагогическое присутствие современной эпохи – Воля быть нацией – вводит в произносительное настоящее нации отличительное и повторяющееся время неоднократного запечатления. Ренан доказывает, что ненатуралистический принцип современной

⁴⁸ *Levi-Strauss C.* Op. cit. P. 58.

нации репрезентирован в *воле* к национальности – а не в идентичностях расы, языка или территории. Именно воля объединяет историческую память и гарантирует согласие настоящего. Воля является, действительно, выражением нации-народа: «Существование нации является, простите за метафору, ежедневным плебисцитом, точно так же как существование индивида является вечным утверждением жизни. ... Желание наций есть в конечном счете единственный законный критерий, тот, к которому приходится все время возвращаться»⁴⁹.

Действительно ли воля к национальности циркулирует в той же темпоральности, что и желание повседневного плебисцита? Может ли быть, что повторяющийся плебисцит децентрирует тотализующую педагогику воли? Воля у Ренана является, как таковая, местом странного забвения прошлой истории нации: насилия, входившего в установление писаной нации. Именно это забвение – минус в первоначальном, истоке – и становится *началом* нарратива нации. Именно синтаксическое и риторическое строение этого аргумента вносит большую ясность, чем какое бы то ни было открыто историческое или идеологическое прочтение. Вслушайтесь в сложность этой формы забвения, которое является моментом, когда артикулируется национальная воля: «Однако каждый французский гражданин должен теперь забыть [*обязан уже позабыть*] Варфоломеевскую ночь или резню на юге Франции в тринадцатом веке»⁵⁰.

Именно через этот синтаксис забвения – или обязанности забыть – проблематическая идентификация народа-нации становится видимой. Национальный субъект производится в том месте, где ежедневный плебисцит – единая множественность – циркулирует в великом нарративе воли. Однако уравнение воли и плебисцита, тождество части и целого, прошлого и настоящего прерывается «обязанностью забыть», или забвением ради памяти. Это опять-таки момент предшествования знака нации, ко-

⁴⁹ *Nation and Narration / Ed. H.K. Bhabha.* London; New York: Routledge, 1990. P. 19–20 (ch. 2).

⁵⁰ *Ibid.* P. 11.

торый полностью изменяет наше понимание «прошедшего» прошлого и единого настоящего воли к национальности. Мы находимся в дискурсивном пространстве, подобном тому моменту унисонного соединения голосов у Андерсона, когда однородное, пустое время «тем временем» нации прерывается призрачной одновременностью темпоральности удвоения и повторения. Обязанность забыть – в построении настоящего нации – не является проблемой исторической памяти; это построение дискурса об обществе *исполняет* проблематическую тотализацию национальной воли. Это странное время – забвение ради памяти – есть место «частичной идентификации», запечатленной в ежедневном плебисците, который репрезентирует перформативный дискурс народа. Педагогическое обращение Ренана к воле к национальности одновременно создается и опрокидывается циркуляцией множественности в плебисците, которая разрушает идентичность воли, – пример дополнения, которое «добавляет», но не «дополняет». Позвольте напомнить вам о лефоровской суггестивной характеристике идеологического воздействия избирательного права в девятнадцатом столетии, где множественность считалась едва ли не более серьезной опасностью, чем толпа: «Идея множественности как таковая противостоит идее субстанции общества. Множественность разбивает единство, разрушает идентичность»⁵¹. Именно повторение национального знака как числовая последовательность, а не как синхрония обнаруживает эту странную темпоральность отрицания, скрытого в национальной памяти. Обязанность забыть становится фундаментом памяти нации, нового наполнения ее, воображения возможности других противоборствующих и освобождающих форм культурной идентификации.

Андерсону не удастся локализовать отчуждающее время произвольного знака в своем натурализованном, национализированном пространстве воображаемого сообщества. Хотя он заимствует понятие однородного, пустого времени современного нарратива нации у Вальгера Беньямина, он не замеча-

⁵¹ Lefort C. Op. cit. P. 303.

ет той глубинной амбивалентности, которую Беньямин помещает глубоко внутри высказывания нарратива современности. Здесь, поскольку педагогики жизни и воли спорят со сложными историями живых людей, их культурами выживания и сопротивления, Беньямин вводит несинхронную, непреодолимую брешь в сердцевину рассказывания. Из этого раскола в высказывании, из не увлеченного, запоздавшего романиста развивается амбивалентность в наррации современного общества, которое, оставшись без совета и утешения, повторяет в пору расцвета и полноты: «Романист сам себя изолирует. Место рождения романа – одинокий индивид, который уже не способен выражать себя, показывая на примерах свои важнейшие заботы, который сам остался без совета и не может помочь другим. Написать роман – значит довести несоизмеримое до крайних пределов в репрезентации человеческой жизни. Среди полноты жизни и через репрезентацию этой полноты роман свидетельствует о глубинной сложности живого»⁵².

Именно из этой несоизмеримости среди повседневности нация произносит свой разделительный нарратив. Он начинается, если можно так сказать, из предшествующего пространства в произвольном знаке, который разрушает гомогенизирующий миф культурной анонимности. На краях современности, на непреодолимых крайних полюсах рассказывания мы сталкиваемся с вопросом о культурном различии – о сложности той нации, что проживается и пишется.

КУЛЬТУРНОЕ РАЗЛИЧИЕ

Хотя я употребляю термин «культурное различие», я не пытаюсь создать единую теорию, как и настаивать на господстве суверенной формы «различия». Я пытаюсь набросать некоторые умозрительные полевые заметки о том прерывистом времени и промежуточном пространстве, которые возникают как не-

⁵² Benjamin W. The Storyteller // Illuminations / Trans. H. Zohn. London: Cape, 1970. P. 87.

разрешимость на границах культурной гибридности. Меня интересует только то движение значения, которое происходит в письме культур, артикулированных в различии. Я пытаюсь обнаружить тот «жуткий» момент культурного различия, который возникает в процессе высказывания: «Может быть, это как что-то очень знакомое, но постоянно ускользающее; те знакомые прозрачности, которые, хотя и не скрывают ничего в своей толще, тем не менее не вполне ясны. Уровень высказывания возникает из самой его близости»⁵³.

Культурное различие не должно быть понято как свободная игра полярностей и множественностей в однородном, пустом времени национального сообщества. Оно указывает на диссонанс значений и ценностей между множеством и разнообразием, ассоциирующимся с культурной полнотой; оно репрезентирует процесс культурной интерпретации, сформировавшейся в сложности живого, в разделяющем, пороговом пространстве национального общества, которое я пытался проследить. Культурное различие, как форма вторжения, причастно к дополнительной логике вторичности, подобной стратегиям дискурса меньшинства. Вопрос о культурном различии сталкивает нас лицом к лицу с диспозицией знаний или распределением практик, существующих бок о бок друг с другом, *Abseits*, в стороне, в форме рядоположенности или противоречия, которое сопротивляется телеологии диалектического снятия. Уничтожая гармонические тотальности Культуры, культурное различие артикулирует различие между репрезентациями социальной жизни без преодоления пространства несоизмеримых значений и суждений, которые создаются в процессе межкультурного взаимодействия.

Проявление такой вторичности не сводится просто к тому, чтобы изменить «объект» анализа – сфокусироваться, например, на расе (а не на поле) или на знаниях туземцев (а не на мифах метрополий); а также к тому, чтобы сместить ось полити-

⁵³ Foucault M. The Archaeology of Knowledge / Trans. A.M. Sheridan Smith. London: Tavistock, 1972. P. 111.

ческой дискриминации, поставив в центре исключенный термин. Аналитика культурного различия призвана трансформировать сценарий артикуляции – не просто разрушить логическое обоснование дискриминации. Оно изменяет положение высказывания и отношения обращения в нем; не только то, что сказано, но и то, откуда это сказано; не просто логику артикуляции, но *топос* высказывания. Цель культурного различия – вновь артикулировать сумму знаний с точки зрения означающей *сингулярности* «другого», который сопротивляется тотализации, и это повторение не будет возвращением того же самого, это минус-в-первоначальном, который имеет результатом политические и дискурсивные стратегии, где добавить-к не значит дополнить, но значит нарушить калькуляцию власти и знания, производя другие пространства подчиненного означения. Идентичность культурного различия, следовательно, не может существовать автономно относительно объекта или практики «самой по себе», поскольку идентификация субъекта культурного дискурса является диалогической или предполагает перенос в духе психоанализа. Она конституируется через *locus* Другого, и это значит, с одной стороны, что объект идентификации амбивалентен, а с другой стороны (что более существенно), что акт идентификации никогда не является чистым или целостным, но всегда конституируется в процессе замены, смещения или проецирования.

Культурное различие не просто репрезентирует столкновение противоположных содержаний или антагонистических традиций культурных ценностей. Культурное различие вводит в процесс культурного суждения и интерпретации тот внезапный шок от последовательного, несинхронного времени означения, или приостановку дополнительного вопроса, о которой я подробно говорил выше. Сама возможность культурного спора, способность изменить основание знаний или участвовать в «позиционной войне» обуславливается не только опровержением или заменой понятий. Аналитика культурного различия пытается заниматься «предшествующим» пространством знака, которое структурирует символический язык альтернатив-

ных, антагонистических культурных практик. В той степени, до которой все формы культурного дискурса подчиняются правилу означения, не может быть вопроса о простом отрицании или снятии противоречащего или противоположного. Культурное различие знаменует установление новых форм значения и стратегий идентификации через процессы обсуждения и преодоления затруднений, когда никакая дискурсивная власть не может установиться, не обнаруживая различия в себе самой. Знаки культурного различия не могут быть, следовательно, единичными или индивидуальными формами идентичности, поскольку их постоянная включенность в другие символические системы всегда оставляет их «неполными», открытыми для культурной передачи. То, что я считаю *жуткой* структурой культурного различия, близко к пониманию Леви-Стросом «бессознательного как доставляющего общий и особый характер социальных фактов ... не потому, что оно дает приют нашим самым сокровенным самостям, но потому, что ... оно позволяет нам совпасть с формами деятельности, которые являются *одновременно нашими и другими*»⁵⁴.

Культурное различие обнаруживается там, где «потеря» значения входит, как лезвие, в репрезентацию полноты требований культуры. Не достаточно просто знать о семиотических системах, которые производят знаки культуры и их рассеивание. Что гораздо важнее, мы сталкиваемся с вызовом – прочитывать в настоящем конкретного культурного явления следы тех различных дисциплинарных дискурсов и институций знания, которые конституируют условие и контексты культуры. Я употребляю слово «следы», имея в виду особого рода дискурсивное преобразование, которого требует аналитика культурного различия. Вхождение в междисциплинарность культурных текстов – через предшествование произвольного знака – означает, что мы не можем контекстуализировать возникающую культурную форму путем разъяснения ее в терминах некоторой заранее данной дискурсивной причинности или истока. Мы

⁵⁴ *Levi-Strauss C.* Op. cit. P. 35.

должны всегда сохранять открытым дополнительное пространство для артикуляции культурных знаний, которые являются смежными и дополнительными, но не обязательно накапливающимися, телеологическими или диалектическими. «Различие» культурного знания, которое «добавляет», но не «дополняет», является врагом *имплицитного* обобщения знания или имплицитной гомогенизации опыта, если заимствовать выражение у Лефора.

Междисциплинарность, как дискурсивная практика культурного различия, развивает логику вторжения и интерпретации, сходную с проблемой дополнительного, которую я сформулировал выше. В согласии с его подчиненной, заместительной – а не синхронной – темпоральностью, субъект культурного различия не является ни плюралистическим, ни релятивистским. Границы культурного различия всегда являются отложенными или вторичными, в том смысле, что их гибридность никогда не есть просто результат смешивания заранее данных идентичностей или сущностей. Гибридность есть сложность живого, поскольку она прерывает репрезентацию полноты жизни; она является примером повторения в дискурсе меньшинства времени произвольного знака – «минуса в первоначальном», – через которое все формы культурного значения открыты для передачи, поскольку их высказывание сопротивляется тотализации. Междисциплинарность есть признание возникающего момента культуры, порожденного амбивалентным движением между ее педагогическим и перформативным обращением, так что она никогда не является просто гармоническим дополнением содержаний или контекстов, которые наращивают наличность заранее данного дисциплинарного или символического *присутствия*. В неустанном стремлении к культурной передаче гибридные местоположения значения вскрывают брешь в языке культуры, и это значит, что сходство *символа*, заявляющего о себе в разных культурных местоположениях, не должно затемнять того факта, что повторение *знака* является, в каждой конкретной социальной практике, одновременно разным и различающим. Именно в этом смысле высказывание культурного разли-

чия возникает в *его близости*; если переиначить Фуко, мы не должны искать его в «видимости» различия, поскольку оно будет ускользать от нас в той загадочной прозрачности письма, которая ничего не таит в своей толще, но все же не вполне ясна.

Культурное различие возникает из пограничного момента перевода, который Беньямин называет «чуждостью языков»⁵⁵. Перевод представляет только крайний пример метафорической судьбы письма, которое неоднократно производит движение уравнения между репрезентацией и референцией, но никогда не вырывается из двусмысленности знака. «Чуждость» языка – ядро непереводаемого, которое выходит за рамки прозрачности передаваемого содержания. Передача значения между дифференцированными системами значения или в них никогда не может быть полной, поскольку «язык перевода объемлет свое содержание, как королевская мантия с широкими складками ... он выражает язык более высокий, чем он сам, а потому остается несоразмерным, насильственным и чуждым своему собственному содержанию»⁵⁶. Очень часто – ценой этого разрушающего отчуждения или поглощения содержания – превозносится как раз сбой в означении. Уничтожение содержания в невидимой, но твердой структуре языкового различия не ведет нас к некоторому общему, формальному признанию функции знака. Несоразмерная мантия языка отчуждает содержание в том смысле, что она лишает его непосредственного доступа к стабильной или целостной референции «вне» него самого – в обществе. Это значит, что социальные условия как таковые вновь запечатляются или вновь конституируются в самом акте высказывания, обнаруживая неустойчивость всякого разделения значения на внутреннее и внешнее. Содержание становится чуждой *mise en scène*, обнаруживающей означающую структуру языкового различия, которое никогда не видимо само по себе, но лишь проглядывает

⁵⁵ Benjamin W. Op. cit. P. 75.

⁵⁶ Benjamin W. The Task of the Translator // Illuminations. P. 75. (Цит. по русск. изд.: Беньямин В. Задача переводчика / Пер. с нем. Е. Павлова // Контекст. 1997. № 9. С. 70. – Прим. перев.)

в бреши или разрезе одеяния. Аргумент Беньямина можно применить в теории культурного различия. Только обратившись к тому, что Беньямин называет «чистой языковой атмосферой» – к предшествованию знака, – можно преодолеть эффект реальности содержания, который делает все культурные языки «чуждыми» самим себе. И именно из этой чуждой перспективы становится возможным запечатлеть специфическую локальность культурных систем – их несоизмеримые различия – и через такое постижение различия исполнить акт культурного перевода. В акте перевода «данное» содержание становится чужим и отстраненным; и это, в свою очередь, оставляет язык перевода Aufgabe, задачей, которая всегда сталкивается с его двойником, непереводаемым, – чужим и чуждым.

ЧУЖДОСТЬ ЯЗЫКОВ

Здесь я должен дать дорогу *vox populi*: относительно невысказанной традиции народов периферии -колониальных, постколониальных, мигрантов, меньшинств, – странствующих людей, которые не будут замыкаться в границах *Heim*, домашнего очага национальной культуры и ее унисонного дискурса, но являются сами по себе знаками сдвигающейся границы, отчуждающей рубежи современной нации. Это Марксова резервная армия трудовых мигрантов, которые, высказывая чуждость языка, раскалывают патриотическое унисонное соединение голосов и становятся нищевской мобильной армией метафор, метонимий и антропоморфизмов. Они артикулируют каторжную жизнь идеи «воображаемого сообщества» нации; обветшалые метафоры блестящей национальной жизни теперь циркулируют еще и в нарративе въездных виз, паспортов и разрешений на работу, которые одновременно сохраняют и порождают в большом количестве, ограничивают и нарушают человеческие права нации. Перпендикулярно накапливающейся истории запада существуют народы, которые высказывают зашифрованный дискурс меланхоликов и мигрантов. Их голос обнаруживает пустоту, в некоторых отношениях сходную

с тем, что Абрахам и Торок описывают как радикальную *анти-метафорику*: «Разрушение в фантазии того самого акта, который делает метафору возможной, – акта изложения в словах первоначальной словесной пустоты, акта интроекции»⁵⁷. Утраченный объект – национальный *Heim* – повторяется в пустоте, одновременно предвещающей и присваивающей «унисонное», которое делает его *unheimlich*, жутким; подобно тому, как инкорпорация становится демоническим двойником интроекции и идентификации. Утраченный объект запечатляется через тела людей, поскольку он повторяется в молчании, которое высказывает чуждость языка. Турецкий рабочий в Германии – вот как говорит о нем Джон Бергер: «Его миграция похожа на событие во сне, который снится другому. Сознание мигранта пронизано историческими необходимостями, о которых не знает ни он сам, ни те, с кем он сталкивается. Поэтому его жизнь – словно сон другого. ... Оставим метафору. ... Они наблюдают реальные жесты и учатся подражать им ... в изнурительном повторении жест ложится на жест, точно, но непреклонно, жесты штабелируются минута за минутой, час за часом. Рабочий ритм не оставляет времени подготовиться к жесту. Тело теряет в жесте свое сознание. Как непроницаема маска слов. ... Он воспринимает звуки незнакомого языка так, как если бы они были молчанием. Прорваться сквозь его молчание. Он выучил двадцать слов нового языка. Но сначала его изумляло, что их значение изменялось, когда он произносил их. Он просил принести кофе. Для бармена же это значило, что он просит кофе в баре, где ему не следовало бы просить кофе. Он выучил слово «девушка». Что значило это слово, когда он употреблял его? – Что он – похотливый пес. Возможно ли видеть сквозь непроницаемость слов?»⁵⁸

⁵⁷ *Abraham N., Torok M.* Introjection – Incorporation // *Psychoanalysis in France* / Eds. S. Lebovici, D. Widlocher. London: International Universities Press, 1980. P. 10.

⁵⁸ *Berger J.* A Seventh Man. Harmondsworth: Penguin, 1975. Я составил эту цитату из фрагментов, рассеянных по всему тексту.

Через непроницаемость слов мы выходим к исторической памяти западной нации, которая «обязана забыть». Начав этот очерк с потребности нации в метафоре, я хочу обратиться сейчас к мрачному молчанию странствующего народа; к той «словесной пустоте», которая возникает, когда турок оставляет метафору *heimlich* (знакомой) национальной культуры: для турецкого иммигранта последнее возвращение является мифическим, как нам говорят – «оно сродни мучительной тоске и молитвам ... думается, оно никогда не случается. Нет последнего возвращения»⁵⁹.

В повторении жеста за жестом, в сне, который снится другому, в мифическом возвращении *unheimlich* является не просто фигурой повторения, но и желанием турка выжить, назвать, зафиксировать – остающимся не названным жестом как таковым. Жест непрерывно наслаивается и накапливается, не дополняя знания, нужного для работы. Без языка, который связывает знание и действие, без объективации социального процесса турок ведет жизнь двойника, автомата. Это не борьба господина и раба, но, в механическом воспроизводстве жестов, просто имитация жизни и труда. Непрозрачность языка не может перевести или нарушить его молчание, и «тело теряет в жесте свое сознание». Жест повторяется, и тело возвращается, не окутанное молчанием, но зловещим образом непереуловленное в расистском месте его высказывания вслух: сказать слово «девушка» – значит быть похотливым псом, попросить кофе – значит столкнуться с расовой дискриминацией.

Образ тела возвращается, тогда как должен бы быть только его след – знак или буква. Турок как пес не является ни просто галлюцинацией, ни фобией; это более сложная форма социальной фантазии. Ее амбивалентность не может быть понята как некоторая простая расистская/сексистская проекция, когда вина белого мужчины проецируется на черного мужчину, а его беспокойство ограничивается телом белой женщины, которое отражает (в обоих смыслах слова) расистскую фанта-

⁵⁹ *Berger J.* Op. cit. P. 216.

зию. Такое понимание упускает как раз ось идентификации – желание мужчины (белого) к мужчине (черному), которое поддерживает это высказывание и производит параноидную «иллюзию референции», мужчину-пса, который сталкивает расистский язык с его различием, чуждостью.

Молчаливый Другой жеста и неудавшаяся речь становятся тем, что Фрейд называет «случайным членом стада»⁶⁰, Чужаком, чье безъязыкое присутствие пробуждает архаическое беспокойство и агрессивность, препятствуя поискам объектов нарциссической любви, в которой субъект может вновь открыть самого себя и на которой основывается *amour propre* группы. Если желание иммигрантов «имитировать» язык порождает одну пустоту в артикуляции социального пространства – выявляя непроницаемость языка, его неперебиваемый остаток, – то расистская фантазия, которая отрицает амбивалентность своего желания, раскрывает еще одну пустоту в настоящем. Молчание мигранта выявляет те расистские фантазии о чистоте и преследовании, которые должны всегда возвращаться Извне, остранивать настоящее жизни метрополии; делать ее странно знакомой. В процессе, в результате которого параноидная позиция наконец освобождает место, из которого она говорит, мы начинаем видеть другую историю немецкого языка.

Если опыт турецкого *Gastarbeiter*'а репрезентирует радикальную несоразмерность перевода, то Салман Рушди в романе «Сатанинские стихи» пытается переопределить границы западной нации, так что «чуждость языков» становится обязательным культурным условием для высказывания родного языка. В части, озаглавленной «Роза Даймонд», Рушди, видимо, хочет сказать, что только через процесс диссеминации – рассеивания значения, времени, людей, культурных границ и исторических традиций – радикальное различие национальной культуры создаст новые формы жизни и письма: «Проблема с

⁶⁰ Freud S. Group Psychology and the Ego // Standard Edition. Vol. XVIII. London: Hogarth, 1961. P. 119.

англичанами в том, что их история совершается за морем, поэтому они не знают, какова она»⁶¹.

Пьяница С.С. Сисодиа – известный также как Виски Сисодиа – бормочет эти слова, причитая, что «не порядок с англичанами». Смысл его слов конкретизирует мое рассуждение в этом очерке. Я предположил, что атавистическое национальное прошлое и его язык архаической принадлежности отодвигают на края настоящее «современной эпохи» национальной культуры, или, выражаясь по-другому, что история происходит «вне» центра и ядра. Более конкретно, я доказывал, что обращения к национальному прошлому должны также рассматриваться как предшествующее пространство означения, которое «сингуляризует» культурную тотальность нации. Оно вводит форму различия обращения, которую Рушди воплощает в двоющихся героях нарратива – Гибриле Фариште/Саладине Чамчи или Гибриле Фариште/Сэре Генри Даймонде, что означает, что национальный нарратив есть место амбивалентной идентификации; край неопределенности культурного значения, который может стать пространством для агонистической позиции меньшинства. В расцвете полноты жизни и через репрезентацию этой полноты роман свидетельствует о глубинной сложности живого. Имеющая видения Роза Даймонд, для которой в старости повторение стало утешением, репрезентирует английский *Heim*, или родину. Пышная процессия 900-летней истории проходит через ее хрупкое полупрозрачное тело и запечатляет себя в странном расколе ее языка: «избитые фразы, незаконченное дело, рассчитанный на эффект вид позволяли ей чувствовать себя прочной, неизменной, вечной, а не созданием из изъянов и отсутствий, каким она себя знала»⁶². Созданный банальными педагогиками и генеалогиями национального единства – видение битвы при Гастинг-

⁶¹ *Rushdie S.* The Satanic Verses. New York: Viking, 1988. P. 337.

⁶² *Ibid.* P. 130.

се служит якорем ее существования – и в то же время лоскутный и раздробленный в несоизмеримой сложности жизни нации, славный зеленый сад Розы Даймонд оказывается пятчком, куда приземляется Гибрил Фаришта, выпав из брюха Боинга над сонной южной Англией.

Гибрил переодевается в одежды покойного мужа Розы, сэра Генри Даймонда, бывшего колониального землевладельца, и посредством этой постколониальной мимикрии углубляется дискурсивный раскол между образом непрерывной национальной истории и «изъянами и отсутствиями» Розы. В результате, на одном уровне, возникает народная сказка, повествующая о тайных аргентинских романах-изменах, страсти в пампасах с Мартином де ла Крузом. Важнее же далекое от экзотики возникновение гибридного национально-нарратива, который превращает ностальгическое прошлое в разрушительное «предшествующее» и смещает историческое настоящее – открывает его для других историй и несоразмерных нарративных субъектов. Разрыв или раскол в высказывании – лежащий в основе всех актов высказывания – возникает, со своей повторяющейся темпоральностью, для того чтобы вновь запечатлеть образ Розы Даймонд в новом и ужасном воплощении. Гибрил, кочующий гибрид в маске сэра Генри Даймонда, пародирует коллаборационистские колониальные идеологии патриотизма и патриархата, лишая эти нарративы их имперской власти. Возвращающийся взгляд Гибрила стирает синхронную историю Англии, эссенциалистские воспоминания о Вильгельме Завоевателе и Битве при Гастингсе. В середине рассказа о детально регламентированной семейной жизни с сэром Генри – херес всегда в шесть – Розой Даймонд овладевает другое время и память наррации, и через «рассчитанный на эффект вид» имперской истории вы слышите ее изъяны и отсутствия, говорящие другим голосом: «Потом она начала, не заботясь о зачине повествования, и, правдой или неправдой было все это, он видел, что неукротимая энергия оживляет рассказ ... это воспоминание, смесь всякой всячины, было, в сущности,

самим сердцем ее, ее автопортретом. ... И невозможно было отделить воспоминания от желаний, недопустимые реконструкции от исповедальных истин, потому что даже на смертном одре Роза Даймонд не знала, как посмотреть в глаза своей истории»⁶³.

А что же Гибрил Фаришта? Ну а он – соринка в глазу истории, слепое пятно, которое не позволит националистическому взгляду смотреть прямо по центру. Его подражание колониальной мужественности и мимесис позволяют отсутствиям национальной истории высказываться в амбивалентном, беспорядочном нарративе. Но именно это «нарративное волшебство» обеспечивает возвращение Гибрила в современную Англию. Запоздавший житель бывшей колонии, он выводит на края и обособляет тотальность национальной культуры. Он и есть история, которая совершается где-то в другом месте, за морем; его постколониальное кочевое присутствие не порождает гармонической мозаики культур, но артикулирует нарратив культурного различия, которое никогда не позволит национальной истории нарциссически смотреть себе в глаза. Ведь пороговое положение западной нации является тенью ее конечности: колониальным пространством, выдохшимся в воображаемой географии пространства метрополии; повторением или возвращением приграничной территории постколониального мигранта, отчуждающего целостность истории. Постколониальное пространство является отныне «дополнительным» для центра – метрополии; оно находится в подчиненном, дополнительном отношении, которое не наращивает *присутствие* запада, но передвигает его рубежи к угрожающей, агонистической границе культурного различия, которое никогда в полной мере не дополняет – всегда меньшее, чем одна нация, и двойное.

Из этого раскола времени и нарратива возникает странное знание, дающее полномочия мигранту, являющееся одновре-

⁶³ Ibid. P. 145.

менно шизоидным и ниспровергающим. В облике Архангела Гибрила он видит мрачную историю метрополии: «Сердитое настоящее масок и пародий, подавленное и запутанное невыносимой, несброшенной ношей прошлого, открытое унылому и убогому будущему»⁶⁴. Из децентрированного нарратива Розы Даймонд («не заботясь о зачине повествования...») Гибрил становится – хотя и безрассудно – началом мстящего повторения: «Эти жалкие англичане! – Почему же они не думали, что их история вернется и будет преследовать их? – «Туземец – подавленный человек, который только и мечтает стать преследователем» (Фанон). ... Он создал бы эту землю по-новому. Это был Архангел Гибрил – *И я вернулся*»⁶⁵.

Если урок нарратива Розы состоит в том, что национальная память всегда является местом гибридности историй и смещения нарративов, то благодаря Гибрилу, мстящему мигранту, мы постигаем амбивалентность культурного различия: именно артикуляция через несоизмеримость структурирует все нарративы идентификации и все акты культурной передачи.

«Он приблизился к противнику, их руки обхватили тела, рот ко рту, голова к хвосту. ... Достаточно уже этих двусмысленностей по вине Англии: этих Библейско-сатанинских смешений ... Коран 18:50 здесь это ясно как день. ... Куда более практический, житейски понятный. ... Иблис/Шайтан значит тьма; Гибрил значит свет. ... О самый дьявольский и обманчивый из городов. ... Ну, значит, бедой англичан была их, Их – Одним словом Гибрил важно произносит самый естественный знак культурного различия. ... Бедой англичан была их ... одним словом ... их погода»⁶⁶.

⁶⁴ Ibid. P. 320.

⁶⁵ Ibid. P. 353.

⁶⁶ Ibid. P. 354. Я несколько изменил порядок следования предложений в этом отрывке, для того чтобы согласовать их с ходом моего рассуждения.

АНГЛИЙСКАЯ ПОГОДА

Закончим английской погодой – обратимся к самым изменчивым и вместе с тем неотъемлемым знакам национального различия. Вспомним «таинственную» нацию, сложившуюся среди мела и известняка; лоскутные холмы; поросшие вереском болота, тревожимые ветром; тихие кафедральные города; уголок чужой земли, который всегда остается Англией. Английская погода оживляет воспоминания и о своем демоническом двойнике: о зное и пыли Индии; о мрачной пустоте Африки; о тропическом хаосе, который посчитали деспотическим и неуправляемым, а потому заслуживающим цивилизующей миссии. Эти воображаемые географии, которые охватили страны и империи, изменяются; эти воображаемые сообщества, которые играли на унисонных границах нации, поют другими голосами. Я начал с рассеивания людей по странам. Хочу закончить их собиранием в городе. Возвращением рассеянного; постколониальным.

«Песни Хэндсворта»⁶⁷; манихейский колониальный город Алжир у Фанона; приближенный к тропикам Лондон Рупнди, гротескно переименованный им в Эллоуэн Диоуэн в подражание мигрантам, – это в город приходят мигранты, меньшинства, рассеянные народы, для того чтобы изменить историю нации. Я высказал мысль, что народ возникает в конечности нации, знаменующей пороговый характер культурной идентичности, производящей двухгранный дискурс социальных территорий и темпоральностей, – и на западе, и все больше также в других районах именно город оказывается пространством, где развертываются возникающие идентификации и новые социальные движения народа. Именно здесь в наше время сложность живого ощущается наиболее остро.

Нарративными срачиваниями этого очерка я не пытался создать общую теорию, но хотел лишь воссоздать определенную продуктивную напряженность сложности языка в различ-

⁶⁷ «Песни Хэндсворта» – фильм, снятый Блэк Аудио Коллектив во время волнений 1985 г. в Хэндсворте (район Бирмингема, Англия). – *Прим. перев.*

ных местоположениях живого. Я привнес меру таинственной нестабильности Фанона и параллельные времена Кристевой в «несоизмеримый нарратив» современного рассказчика у Бенъямина, для того чтобы предложить не спасение, а странное культурное выживание народа. Ведь именно потому, что мы живем на пограничной линии истории и языка, на границах расы и пола, мы можем обратить различия между ними в своего рода солидарность. Я хочу закончить часто переводимым фрагментом из очерка Вальтера Бенъямина «Задача переводчика». Надеюсь, что он будет прочитан теперь с границ нации, через ощущение города, с периферии народа, в транснациональном рассеянии культуры: «Подобно тому, как для сочленения черепков сосуда нужно, чтобы их последовательность была соблюдена до мельчайшей детали, а сами они не обязательно должны походить друг на друга, так и перевод, вместо того чтобы добиваться смысловой схожести с оригиналом, должен любовно и скрупулезно создавать свою форму на родном языке в соответствии со способом производства значений оригинала, дабы оба они были узнаваемы как обломки некоего большего языка, точно так же, как в черепках узнаются обломки сосуда»⁶⁸.

© Ирина Борисова, перевод с английского

⁶⁸ Этот отрывок, который часто становится предметом обсуждения, перевели для меня Тимоти Бахти и Эндрю Бенджамин. (Цит. по русск. изд.: Бенъямин В. Задача переводчика. С. 73. – *Прим. перев.*) Я хочу обратить особое внимание на форму артикуляции культурного различия, которую разъясняет Пол де Ман, истолковывая сложный образ амфоры у Вальтера Бенъямина: «[Бенъямин] не говорит, что обломки составляют целостность, он говорит, что обломки являются обломками и что они остаются по существу фрагментарными. Они походят друг на друга метонимически, и они никогда не составляют целостности» (*de Man P. The Resistance to Theory. Manchester: Manchester University Press, 1986. P. 91*).

||

Jacques Derrida, in memoriam