

БОРИС КАПУСТИН

Законодательство истины,

или

Заметки о характерных чертах отечественного дискурса о нации и национализме

Тематический номер «Логоса» «Нация и национализм» (2006, № 2), конечно, не отражает весь спектр отечественных трактовок данного сюжета. Однако подбор материалов является достаточно репрезентативным для той части этого спектра, которую характеризуют интеллектуализм и теоретическая рефлексия.

Я не являюсь специалистом в этой области. К написанию данных заметок меня подтолкнуло одно наблюдение, которое я сделал, знакомясь с блоком статей российских авторов. Оно состоит в следующем: в плане содержания их суждения различны до противоположности, однако в их позициях имеются поразительные идеологические и методологические сходства (я не удивлюсь, если сами авторы, о которых пойдет у нас речь, с этим наблюдением не согласятся). Эти сходства тем не менее не проходят совсем бесследно и для содержания выдвигаемых нашими авторами концепций. Собственно, мою задачу я и вижу в том, чтобы, во-первых, выявить идеологические и методологические сходства в позициях российских авторов, представленных в указанном номере «Логоса», во-вторых, раскрыть то, как они отражаются содержательно. Этому будет посвящена первая и основная часть моих заметок. Она сфокусирована на идеологической и методологической критике взглядов российских авторов данного номера «Логоса» и не содержит мою собственную альтернативную концепцию наций и национализма, которую я не компетентен выдвигать. Во второй части заметок я тем не менее

позволю себе сделать отдельные содержательные выводы в отношении понятий нации и национализма, которые, на мой взгляд, напрашиваются из изложенной в первой части критики. Разумеется, они тоже далеки от претензий на то, чтобы служить хотя бы эскизом альтернативной теории нации и национализма.

Логика моих заметок определяется стремлением обосновать три центральных тезиса.

Первый тезис. Вопреки многочисленным утверждениям противоположной стороны наши авторы не отказываются от позиции и роли «господ дискурса» (пользуясь терминологией В. Куренного), от прерогатив законодателей истины в отношении понимания нации и национализма, если иметь в виду противопоставление «законодателей» и «интерпретаторов», подобное тому, которое делает, к примеру, З. Бауман¹.

Второй тезис. Позиция и роль «законодателей», с одной стороны, легитимируются стратегией поиска Истины (не говоря уже об обладании ей), а с другой — выражаются в такой стратегии. Соответственно, дискурс о национализме разворачивается в модальности вопроса «что такое национализм?» — вместо вопросов типа «функцией чего является национализм?», «как национализм работает в качестве способа (само-) конституирования неких политических субъектов?», «рационализация и в то же время организацией какого рода практик является национализм?». Вопросы второй группы предполагают фигуру «интерпретатора», а не «законодателя» и обращение к средствам герменевтики и исторической «понимающей социологии» в гораздо большей мере, чем «строго научной», базирующейся на субъект-объектной оппозиции методологии познания. Эксплицитно выраженная или имплицитно присутствующая приверженность наших авторов «строго научной» концепции Истины представляется серьезной помехой в понимании явления нации и национализма.

Третий тезис. Исследования национализма, производимые с позиции «законодателя», ведут к представлениям о нем как об *аполитичном* в своей сущности явлении. Этот тезис, вероятно, нуждается в некотором пояснении, так как при первом приближении он выглядит нелепым, — ведь все наши авторы тем и занимаются, что рассуждают о значении (позитивном или негативном) национализма для политики и его воздействии на политику.

Известно, что для политики имеют значение и на нее оказывают воздействие многие явления, которые по «своей природе» политическими считать никак нельзя. Недавний ураган «Катрина» или знаменитое лис-

¹ См. Bauman Z. Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity, Intellectuals. Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 1987.

сабонское землетрясение, столь поразившее когда-то Вольтера, — яркие тому примеры. Свойства воздействовать на политику и иметь политические следствия недостаточно для того, чтобы квалифицировать данное явление в качестве политического. Для этого оно должно быть политическим по «своей природе», т. е. нести в себе специфически политическую оппозицию (Карл Шмитт схватывает ее формулой «друг — враг»), организуемую, движимую и трансформируемую соотношением сил и употреблением власти. Характер используемых при этом ресурсов (экономических, административных, военных, духовных и т. д.), имеет в данном плане второстепенное значение.

Если же верно то, что нации создаются «высказываниями» (националистов) (А. Смирнов, с. 162)² или же то, что они — при «нормальном» ходе дел — возникают на определенных «ступенях цивилизационного роста» (А. Согомонов, с. 170) в соответствии с логикой модернизации и перехода от Традиции к Современности (О. Кильдюшов, с. 144), то и нации, и национализм должны считаться по «своей природе» неполитическими явлениями, хотя и воздействующими на политику. Ведь ни высказывания, будто бы создающие нацию, ни объективные закономерности «цивилизационного роста» не конституированы соотношением сил и употреблением власти в логике оппозиции «друг — враг». С этой точки зрения они ничем принципиально не отличаются от ураганов и землетрясений, а потому и их порождения (та же нация) должны мыслиться как неполитические явления³. Следует вообще заметить, что аполи-

² Все ссылки в тексте заметок даны по № 2 журнала «Логос» за 2006 год.

³ В действительности, конечно, и имеющие общественное значение «перформативные» высказывания, и исторические закономерности отличаются от естественных явлений тем, что первые *не могут не быть* по «своей природе» политическими. Чтобы уяснить это, достаточно задуматься о следующем: почему в некоторый исторический момент «националисты» начинают «вдруг» высказываться о нации, тогда как раньше это им «почему-то» не приходило в голову? Почему в некоторых ситуациях самые громкие и настойчивые их высказывания о нации *не* создают ее (история третьего мира изобилует такими примерами)? Почему в иных случаях нации возникают без каких-либо специальных рассуждений о ней или призывов к ее созданию (кто среди «отцов-пилигримов» или даже «отцов-основателей» Американской республики призывал к созданию американской нации?). Не являются ли высказывания националистов «в пользу» нации всегда высказываниями «против» каких-то иных форм организации людей и не вызваны ли они уже происходящей к моменту их появления борьбой неких политических сил? Что касается закономерностей «цивилизационного роста» и модернизации, то их политическую «природу», пусть косвенно, признают и некоторые их адепты. Так, Согомонов пишет: «Нацию... можно создать только искусственно, намеренно. По крайней мере, все сегодняшние нации в буквальном смысле были когда-то и кем-то сотворены, созданы искусственным путем» (с. 169, сноска 2). Как минимум, данное утверждение предполагает, что нации *кем-то* создавались из *кого-то* посредством преодоления *чего-то* сопротивления (не будь его, нации возникали бы «естественно»). Все это, конечно же, невозможно без употребления власти и борьбы. Таким образом, выявляется политическая подоплека и составляющая «нациогенеза», и сам

тичное понимание наций и национализма вытекает отнюдь не только из «примордиализма», которым наши авторы не грешат. Оно может быть продуктом и «ультраконструктивизма», который точнее было бы назвать «лингвистическим идеализмом»⁴, и сциентистско-эволюционистских описаний «логики истории». Но откуда бы такое понимание национализма не исходило, оно представляется непродуктивным для решения «русского вопроса» или любого другого вопроса такого рода.

I

Характерной чертой почти всех статей наших авторов является отчетливо декларированная демократическая установка. В дискуссионном блоке тон в этом отношении задает выступление Кильдюшова, по поводу которого и развернулась полемика. Свою «сверхзадачу» он обозначает как снятие табу с обсуждения «общей коллективной идентичности... большинства страны, т. е. этнически или культурно русских...» (с. 142), наложенного «высокомерными либеральными интеллектуалами» и злонамеренно используемого в своих низких интересах некими экстремистскими «пролетароидными интеллектуалами».

Демократизм Кильдюшова звучит еще звонче, когда статистически достоверяемое «этно-культурное» русское большинство незаметно трансформируется в статистически уже неуловимое большинство «ограбленных и униженных», выдвигающих свои «народные версии» ответов на вопросы о двойном — социальном и национальном — отчуждении власти/собственности. Такие ответы у Кильдюшова сливаются в нарратив об идентичности русской нации, и за его истину наш автор отважно вступает в борьбу с двумя упомянутыми группами зловердных интеллектуалов. Главным методом его борьбы, насколько можно понять, оказывается «коррекция сложившейся дискурсивной практики». Это должно быть достигнуто посредством прояснения «запутанной семантической ситуации вокруг современного русского национализ-

он предстает именно *событием*, а отнюдь не моментом реализации природоподобных (действующих помимо воли людей) закономерностей.

⁴ Его квинтэссенцией и общей формулой можно считать высказывание другого российского автора того же номера «Логоса» В. Мартыанова: «Категории описания политической реальности как ничто другое порождают эту реальность...» (с. 106). Язык здесь оказывается уже не хайдеггеровским «домом бытия», а прямо-таки его демиургом. Остается только узнать, *чьи* описания и *чей* язык обладают столь сверхъестественной мощью. Ведь очевидно, что политическая реальность описывается в разных и даже взаимоисключающих категориях, и, будь они равномогущны, следовало бы ожидать скорее либо возникновения плюральных политических миров, либо ее аннигиляции в борьбе категорий, чем ее — в единственном числе! — порождения. Обращу внимание читателя на то, что и далее в моих заметках я буду опираться и на те статьи отечественных авторов в рассматриваемом номере «Логоса», которые не входят в дискуссионный блок, посвященный обсуждению выступления Кильдюшова.

ма» (с. 141), а также внедрения «ценностно-нейтрального, технического смысла» таких понятий, как «империя» и «культурно-национально-государственная идентичность» (с. 147).

Я не буду здесь обсуждать то, исполним ли вообще этот замысел Кильдюшова и можно ли обнаружить в истории и делах людей «ценностно-нейтральные смыслы»⁵. Зададимся другим вопросом: какую идеологическую позицию в отношении как своих злокозненных оппонентов/противников, так и защищаемого им «большинства» занимает искатель «ценностно-нейтральных смыслов» (или их обладатель)?

Очевидно, что ни в злокозненных (квази-) интеллектуальных продуктах противников Кильдюшова, ни в протестных «народных» нарративах «ограбленных и униженных» «ценностно-нейтральных смыслов» быть по определению не может. Если «ценностно-нейтральные смыслы» ассоциируются с истиной (а иначе зачем «корректировать дискурсивные практики?»), то сознание и бенефициариев «двойного отчуждения», и его жертв следует признать неистинным, т. е. ложным или превращенным. Истинным оказывается лишь сознание Кильдюшова (и его возможных единомышленников), что доказывается хотя бы присущим ему пониманием того, что именно следует искать.

Конечно, одним из следствий этого умозаключения является то, что стихийный национализм, в котором сливаются «народные» ответы на вопросы о «двойном отчуждении», *ложен* по своей сути. Но нам важнее отметить другое. Само противопоставление истинных «ценностно-нейтральных смыслов», к которым стремится корректор дискурсивных практик, и ложных представлений всех остальных их участников, прозябающих в плену ценностей, т. е. предвзятости и заблуждений, есть классическое выражение *авангардистского синдрома*. Этот синдром имел в истории массу проявлений, но всякий раз выражался в стремлении просвещенного меньшинства скорректировать сложившуюся дискурсивную практику посредством разоблачения коварных властолюбивых мошенников (или даже их физического устранения, как это делали якобинцы) и наставления на путь истинный обманутых простаков, они же —

⁵ Серьезный разговор на эту тему предполагал бы, как минимум, погружение в великий австро-германский *Methodenstreit* конца XIX века, в полемику вокруг работ Макса Вебера и концепции «тирании ценностей» Карла Шмитта, в споры Адорно и Поппера, Хабермаса и Гадамера, в ключевые дискуссии под рубрикой «критика идеологии» и т. д. Ясно, что у автора сравнительно небольшой статьи по национализму не было возможности сделать это. Но он мог, хотя бы в сноске, указать имена тех теоретиков, чьи доводы в пользу «ценностно-нейтрального» социального знания представляются ему убедительными. Это дало бы оппонентам возможность *теоретически* спорить с Кильдюшовым посредством разбора тех эпистемологических и методологических построений, на которые он опирается в качестве базиса собственной концепции. Голословное же и выпадающее из всех философских контекстов заявление о «ценностно-нейтральных смыслах» обрекает оппонентов на совершенно нефилософскую реакцию типа «я не верю в то, что это возможно».

честное и страдающее «большинство». У Кильдюшова это — создатели «наивных» версий «народных» объяснений бед сегодняшней России.

В истории корректоры дискурсивных практик выбирали разные методы для достижения поставленной цели. Платон совершал печальную память вояжи в Сицилию к сиракузскому тирану Дионисию, Вольтер строчил письма Фридриху Прусскому и российской императрице Екатерине II, Бентам пропагандировал придуманный им проект образцовой тюрьмы Паноптикон, Ленин организовал партию кадровых революционеров, пробуждавших истинное классовое сознание пролетариата, Баадер и Майнхоф хотели добиться того же посредством показательного террора против столпов западногерманской дискурсивной практики того времени...

Соответствующая стратегия Кильдюшова, судя по статье в «Логосе», выглядит менее впечатляющей. Он рекомендует всем нам срочно отправиться в библиотеки и штудировать отечественную литературу вековой давности по «русскому вопросу», а из современных писателей сосредоточиться на Александре Солженицыне и Анатолии Чубайсе. В остальном же «остаётся лишь надеяться, что нынешнему поколению российских политических и интеллектуальных элит удастся совершить национальный и социальный поворот до того, как они вновь окажутся на обочине истории» (вероятно, вместе с нами — иначе зачем нам о них беспокоиться?) (с. 148). Упования на элиты как выражение и следствие собственного бессилия — очень типичны для досовременных законодателей истины, от Платона до французских просветителей. Правда, в отличие от Кильдюшова, они не декларировали свой демократизм.

В. Куренной в его полемике с Кильдюшовым верно, на мой взгляд, подчеркнул антидемократическую претензию последнего на «особую интеллектуальную компетентность» и «порождение неких смыслов», которых будто бы дожидаются «ограбленные и униженные» (с. 157), претензию, столь свойственную тем, кто присваивает себе роль «господ дискурса» (с. 155). Этой претензии Куренной противопоставляет скромный, но благодетельный *профессиональный* труд интеллектуалов — в качестве педагогов, ученых и т. д., способный внести реальный вклад в отечественную культуру. Это — единственный «положительный смысл» русского национализма, который может обнаружить Куренной (с. 158). Этим тяга к законодательству истины, казалось бы, преодолена окончательно и решительно.

Но не все так просто. Первое, что обращает на себя внимание, — это отлучение Куренным от когорты продуктивных интеллектуалов тех, кто занимаются «политическим журнализмом». Это — не летописцы интриг в коридорах власти и не истолкователи речений сильных мира сего, которые стоят еще *ниже* уровня «политического журнализма». Это — те, кто стремятся выразить «позицию широких и “безгласных” социальных групп». «Политические журналисты» оказываются теми самыми страдающими от «непомерного самомнения» «господами дискурса», про-

тив которых (в лице Кильдюшова) направлены острые и нередко язвительные рассуждения Куренного. Его сарказм в том и заключается, что «политические журналисты» — это вроде бы такая же профессиональная категория, как педагоги, ученые и прочие труженики интеллекта. Но занимаются первые — в отличие от последних — не профессиональным делом, а чем-то другим, а именно выражением позиции «безгласных».

Вероятно, к «политическим журналистам» в данном понимании нужно отнести писателя Золя с его «J'accuse!» и участием в «деле Дрейфуса», юриста Ганди с «Хинд Сварадж» и пропагандой ненасильственного сопротивления британскому колониализму, пастора Мартина Лютера Кинга, своим «I Have a Dream» потрясшего Америку и воодушевившего движение за гражданские права, писателя Солженицына с его посланием правителям Советского Союза и многих других подобных им. Неужели национальная культура соответствующих стран и культура мировая выиграли бы, если бы все эти люди добросовестно занимались своими профессиональным трудом и не поднимали соотечественников на то, чтобы остановить волну французского шовинизма, британское ограбление и унижение Индии, оскорбительную для Америки, считающей себя свободной страной, практику расовой сегрегации и дискриминации, подавление свободы в СССР?

Своим обличением «политических журналистов» как «господ дискурса» Куренной цензурирует определенный вид духовно-политической практики, который точнее всего было бы назвать деятельностью публичного интеллектуала. Цензурирование — само по себе «господская» операция. Но самое примечательное и прискорбное (с моей точки зрения) состоит в том, что Куренной цензурирует тех, кто реально и эффективно подрывал позиции шовинистов и антисемитов, расистов и поборников «цивилизаторской миссии белого человека», идеологических бонз «научного коммунизма» и прочих господ над соответствующими дискурсами.

Я не могу предположить, что все это входило в намерения Куренного и объясняю его филиппики в адрес публичных интеллектуалов двумя обстоятельствами, отрицательно повлиявшими на его суждения. Первое из них заключается в том, что современное общество многими своими аспектами существенно сужает возможности *протестной* деятельности публичных интеллектуалов⁶ или даже, как считают некото-

⁶ Среди таких аспектов обычно выделяют общую редукцию духовной деятельности к разновидности бизнеса, масштабную деполитизацию людей, включая самих «безгласных», систематическое отфильтровывание критической и независимой мысли коммерциализированными СМИ и тем самым — ее недопущение в публичное пространство. Последнее при этом в свою очередь превращается в жижековскую «пустыню реального». Общим знаменателем обсуждения всех этих (и ряда других) вопросов выступает сюжет деградации «публичной сферы», во многих случаях восходящий к известной ранней книге Хабермаса «Структурная трансформа-

рые, делает ее невозможной⁷ — в противоположность обслуживающей статус-кво экспертно-профессиональной деятельности. В этих условиях может возникнуть впечатление, что общественным значением протестующего публичного интеллектуала можно пренебречь как ускользающе малой величиной. Однако все дело в том, не означает ли такое *научно* оправданное пренебрежение готовность плыть по течению тогда, когда *нравственно-политический долг* требует встать против него⁸.

Вторым обстоятельством я считаю смешение Куренным двух различных вещей — «порождения неких смыслов» для «безгласных», чем занимаются интеллектуалы-«авангардисты», и *критической* артикуляции *собственного* сознания «безгласных» как той функции, которая порождает публичных интеллектуалов⁹. Критика Куренным взглядов Кильдюшова есть по существу критика интеллектуала-«авангардиста», приписывающего «безгласным» «смыслы», которыми те, по всей вероятности, не обладают и не стремятся обладать¹⁰. Но эту критику он экстраполи-

ция публичной сферы». См. Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere / Tr. T. Burger. Cambridge (MA): The MIT Press, 1989.

⁷ Указывают даже на «вызывающий тревогу консенсус» левых и правых критиков относительно того, что публичным интеллектуалам в «подлинном смысле» этого понятия больше нет места в современном обществе. См. Intellectuals: Aesthetics, Politics, Academics / Ed. D. Robbins. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990. P. XI. Однако заслуживает внимания то обстоятельство, что заключения о кончине публичных интеллектуалов время от времени произносились и в предыдущие эпохи, после чего они «почему-то» воскресали вновь и возобновляли свою деятельность. На любопытные размышления в связи с этим наводит, в частности, исследование духовного и политического климата поздней и поствикторианской эпохи в Англии. См. Mauriello C. E. The Strange Death of the Public Intellectual: Liberal Intellectual Identity and the 'Field of Cultural Production' in England, 1880–1920. <http://w3.salemstate.edu/cmauriello/JVC2001.pdf>.

⁸ Я здесь имею в виду именно ту антиномию научности и политической нравственности, которую столь пронзительно и ясно зафиксировал Макс Вебер относительно собственной экзистенциальной позиции, развернутой *против* «течений материальных констелляций» и «тенденций развития» эпохи «современного капитализма». См. Вебер М. О буржуазной демократии в России // Социс. 1992. № 3. С. 131.

⁹ Нельзя забывать о том, что *демократическая* артикуляция «народного» сознания неотделима от критики присущих ему предрассудков и непоследовательности, с какими бы рисками для публичного интеллектуала такая критика не была сопряжена. Только принятие этих рисков служит свидетельством того, что имеет место артикуляция «народного» сознания, а не очередное элитистское манипулирование им посредством заискивания перед «народом», что происходит на любых выборах во всех современных либеральных демократиях. «То, что также требуется от демократа, — это быть способным сказать народу «вы ошибаетесь», если таково его (демократа) суждение». Castoriadis C. Intellectuals and History // Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy / Ed. D. A. Curtis. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 12.

¹⁰ Примечательно, что Е. Иванов в статье, помещенной в том же номере «Логоса», довольно убедительно показывает, что «рассуждения о популярности националистических настроений среди русского населения России являются не более чем интеллектуальным мифом» (с. 79).

рует на всех интеллектуалов, выходящих за рамки своей строго профессиональной деятельности, и тем самым «накладывает запрет» на деятельность публичного интеллектуала. Недемократизм такого запрета очевиден: не «нам», интеллектуалам, а самим «безгласным» судить о том, *кто* среди выразителей их чаяний является самозванцем и «клоуном», а *кто* — действительным публичным интеллектуалом. Приведенные мной примеры Золя, Ганди, Кинга и др. убедительно показывают то, как и в чем выражаются «народные» суждения по данному вопросу.

Какое отношение все сказанное имеет к дискурсу о национализме? Думаю, что самое прямое. Отправив на свалку, подобную «свалке истории», публичных интеллектуалов вместе с самозванцами-«авангардистами», Куренной остается с одним-единственным видом национализма — тем деструктивным и во многом обскурантистским национализмом, который насаждают «господа дискурса», нередко (прямо или косвенно) «стимулированные» Кремлем (с. 157). В результате один из обликов, который *ситуативно* принимает национализм, отождествляется с национализмом вообще¹¹. Соответственно, русскому национализму дается *эссенциалистское* определение: «... Это всего лишь один из способов канализирования реальных социально-экономических проблем в мнимое, но хорошо контролируемое русло». Коли так, то национализм, само собой разумеется, не может «решить ни одной социальной и экономической проблемы, стоящей перед страной», «препятствует формированию действительно жизнеспособных политических сил» и т. д. и т. п. вплоть до того, что «он выгоден власти» (с. 157).

Я сознательно опустил любопытное уточнение, которое делает Куренной в приведенном выше определении национализма. Оно таково: «Русский национализм на современном этапе в России...» (далее по тексту). Нужно ли его понимать так, что не в России или в России, но на других этапах, предыдущих или последующих, национализм бывает или может быть радикально иным? Скажем, он бывает *не* «выгодным власти», способным решать социальные и экономические проблемы, формировать жизнеспособные политические силы и т. д. Но если так, то *главным* вопросом исследования должно стать именно то, *как* перейти от деструктивного и сервильного национализма к национализму продуктивному и эмансипирующему. Но этот вопрос Куренной даже не ставит.

¹¹ Мы помним, что у Куренного имеется еще один, причем положительный, вид национализма, понятый как добросовестная профессиональная работа. Но, если говорить серьезно, никакого отношения к действительному национализму этот «национализм» профессиональной добросовестности не имеет. В противном случае нам пришлось бы считать «национализмом» и соблюдение правил уличного движения, и умелую починку водопроводного крана слесарем, да и вообще любое действие, проведенное в соответствии с его «телосом» (по Аристотелю). То, что объемлет все, не может быть понятием. Ведь определить, т. е. сделать понятием, значит ограничить. Поэтому в действительности Куренной остается только с негативным понятием национализма.

Остается лишь предположить, что вкрапление ситуативной логики, присутствующей в приведенном уточнении, в эссенциалистское по своему характеру определение национализма есть лишь «кивок» в сторону истории и «постметафизического» стиля мышления. «Кивок» не меняет общий характер определения: национализм как понятие эссенциалистски кодифицируется вместо того, чтобы историко-политически контекстуализироваться. Кодификацию производит, т. е. истину оглашает очердной «господин дискурса». Он не оставляет национализм «на усмотрение», умозрительное и деятельное, реальных участников политики как «безгласных», так и «голосистых», которые изменчивым ходом своей борьбы могут придать и придавали национализму в разных ситуациях *самые разные облики. Вариабельность национализма* — вот что остается за рамками статьи Куренного вследствие той идеологической позиции кодификатора (так сказать, двоюродного брата «корректора дискурсивных практик»), которую он занял.

В обсуждаемом номере «Логоса» самыми явными противниками негативного определения национализма, предложенного Куренным, являются Й. Тамир и А. Смирнов. Оба весьма убедительно показывают национализм в качестве стратегии социальной сплоченности. Она вызвана к жизни ростом доли благ, производимых и потребляемых коллективно, и направлена на утверждение и защиту более эгалитарных схем их распределения. Это такие схемы, которые не обусловлены непосредственно классовой принадлежностью членов национальных сообществ (см. Тамир, с. 43, 45, 48). Национализм предстает явлением, «сверхдетерминированным» «социальным или классовым... антагонизмом», но не сводимым к нему, а нация — обозначением «широкой цепочки эквивалентностей между различными силами» (Смирнов, с. 162, 164). Ее можно представить и в качестве специфической и исторически изменчивой формы коалиции таких сил.

Подобное развитие сюжета «нация и национализм» представляется гораздо более плодотворным уже потому, что помещает оба эти явления в контекст исторических ситуаций и их динамики, спрягает их с иными аспектами общественной жизни и показывает их участие в ее производстве и воспроизводстве. Я думаю, без этого вообще нельзя вывести обсуждение данного сюжета за рамки того, что Куренной называет «националистической болтовней» (с. 156). Добавлю от себя, что его нельзя вывести и за рамки болтовни о нации и национализме.

Однако и в этом подходе хотелось бы кое-что уточнить. Для него также характерна однозначная трактовка национализма, хотя, в противоположность концепции Куренного, со знаком плюс. Национализм оказывается благотворной — прежде всего для низов! — социально-политической стратегией. Конечно, Тамир сосредоточивается почти исключительно на *либеральном* национализме, том самом, который безжалостно подрывает глобализация, создавая вероятность новой классовой войны. Но сопоставление его с иными видами национализ-

ма, «солидаристская» логика которых перекладывает на низы бремя авантюры верхов и расплату за них, было бы полезно для прояснения уже упомянутой выше вариативности национализма. Вне таких сопоставлений странными кажутся заявления о том, что «война создала ощущение общей судьбы и общей ответственности», приведшее к «интенсивной распределительной политике, преподав рабочим классам урок, который они вряд ли забудут» (с. 46).

В логике есть правило: «после» — не значит «по причине». Первая мировая война с ее общеевропейским взлетом национализма ознаменовалась не только крахом до того успешно развивавшегося рабочего движения (прежде всего, в лице II Интернационала), но и огромным уроном, нанесенным низам. Преодоление его и возмещение утраченного заняло долгие послевоенные годы. Это происходило в ходе жесткой классовой борьбы и в государствах-победителях (вспомним хотя бы о великой стачке в Англии в 1926 г.), и в побежденных странах, где ответом низов на плоды националистической солидарности времен войны были пролетарские восстания в Германии, Австрии, Венгрии с последующим трагическим финалом в виде установления правоавторитарных режимов. Бывает, что верхи извлекают уроки из прошлого. План Бевериджа, на который ссылается Тамир в качестве примера «ощущения общей судьбы» и начала «интенсивной распределительной политики» (в Англии), был выдвинут еще в 1942 г. Это был разумный посул низам, от которых требовалась готовность отдавать жизнь на поле боя, и разумный превентивный маневр против того, что могло *вновь* последовать после того как уцелевшие вернутся домой.

Что касается Смирнова, то мне трудно понять, *как* концептуально и логически грубый материализм одних его суждений сочетается с «лингвистическим идеализмом» других, а то и другое вместе — с историко-социологической тонкостью суждений третьей группы. Так, вначале мы узнаем, что «современная “нация” состоит из националистов — индивидов, которые верят в существование нации...» (с. 162). Это означает: нация есть сумма индивидов (с определенными верованиями), а вовсе не сеть, система, кластер или что-то еще в этом духе отношений, коммуникаций, обменов и т.д. между ними. Это и есть редуccionистское, механистическое или грубо материалистическое описание нации. Буквально на той же странице оно соседствует с двумя идеалистическими ее определениями — как «особой формы воображения общества» и пустого «означающего».

Каким образом сумма индивидов становится «формой воображения», а последняя — пустым «означающим», остается для меня загадкой¹². И уж совершенно таинственной выглядит «сверхдетерминация»

¹² Конечно, если не делать *солипсистское* допущение о том, что индивиды есть продукты моего воображения, а сам я — ничто. Но тогда причем тут «воображение общества»? Ведь и оно в этой логике — совершенно аналогично «нации» — должно быть объявлено «формой воображения» и пустым «означающим»!

всего этого «социальным и классовым антагонизмом». Она-то, казалось бы, само собой предполагает, что нация а) не сумма индивидов, а некая структура, б) не форма воображения, а скорее то, что Маркс называл «объективной мыслительной формой»¹³, в) не пустое означающее, а то, чье содержание определено этой самой «сверхдетерминацией», пусть тем сложным, непрямым и нелинейным путем, который обозначал данным понятием Л. Альтюссер¹⁴. Действительно пустым, т. е. ничтожным, понятия «нация» и «национализм» становятся лишь в дискурсе «лингвистических идеалистов», которые мнят всеислие перформативных речевых актов и подменяют ими исторические практики. Это и превращает их, хотя бы они того или нет, в «господ дискурса».

Я не буду останавливаться на самых наивных, если не сказать одиозных, проявлениях «лингвистического идеализма». В качестве яркого примера таковых укажу лишь на тщательно разбираемые в статье Иванова сентенции В. Тишкова о нации как «слове-призраке» и национализме — как «лжекатегории». За сим следует «господская» директива устранивать эти слова из языка науки и политики, дабы решить окончательно проблему национализма (см. с. 74-76). Здесь мощь преобразующих действительность перформативных речений достигает апогея, и ими становится совсем скучно заниматься¹⁵.

Но я не могу пройти мимо более рафинированных проявлений «лингвистического идеализма», в которых он обретает изысканные логические формы и скрывает фигуру речистого «господина дискурса» за монументальным ликом Чистого Разума.

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. М.: Госполитиздат, 1960. С. 86.

¹⁴ Если у Смирнова термин «сверхдетерминация» утрачивает всякие связи с философией Альтюссера, откуда он вообще-то происходит, то нашему автору явно следовало бы дать собственное его определение, чтобы не вводить в заблуждение читателя.

¹⁵ Но чем в сущности лучше более скромные проявления «лингвистического идеализма»? К примеру, В. Мартыанов объявляет «этническое самоопределение вплоть до отделения» «ложной проблемой» (с. 97). В каком смысле она является «ложной», если реально присутствует в реальной политике и самым нефиктивным образом уносит жизни тысяч людей? Для политического сознания — в отличие от сознания «лингвистических идеалистов» — она является *истинной* проблемой именно из-за ужасных следствий ее присутствия в нашей жизни и ее практической неразрешимости. Так и хочется напомнить «лингвистическим идеалистам» острое и глубокое замечание Маркса о «воображаемых талерах»: «Если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, и если это представление не есть для него произвольное, субъективное представление, если он верит в него, то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же существование, как и воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей?» Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956. С. 98. Нельзя продвигаться в познании наций и национализма до тех пор, пока не станет ясно, что такие «общественные представления людей» неподвластны никаким и ничьим перформативным суждениям и что сами они обладают или могут обладать такой же силой, как и боги, когда они были великими.

Главной целью своей статьи Я. Шрамко объявляет прояснение запутанной «семантической ситуации» вокруг национализма и «национального вопроса» (с. 173). Его вклад в это предприятие заключается в выявлении того, что, с логической точки зрения, «национальный вопрос» *не* является «подлинным вопросом». Он не может быть выражен в виде правильного вопросительного предложения, не опирается на «истинные пресуппозиции» и не допускает логически корректного «решения». Убедительным примером таких ложных или «сомнительных» пресуппозиций «национального вопроса» Шрамко считает предположение кого-то виновным в «наших» бедах. Ему соответствует жесткое противопоставление своих и чужих, традиционное, по мнению Шрамко, для «дискурсивной практики национализма» (с. 178). Выход из запутанной «семантической ситуации» видится нашему автору в том, чтобы переформулировать националистические вопросы в «нейтральном ключе». Следствием таких усилий должен стать «осознанный отказ от их (националистических вопросов) обсуждения» (с. 180). В этом, надо понимать, и заключается единственно разумное разрешение «национального вопроса».

Что касается итогов исследования Шрамко «национального вопроса», то они вряд ли могут поразить нас своей оригинальностью. Призыв переформулировать этот вопрос в «нейтральном ключе» не слишком далеко лежит от поиска «ценностно-нейтральных смыслов» Кильдюшовым, а «отказ от обсуждения» его явно перекликается с повелением Тишкова изгнать «слова-призраки» и «лжекатегории» из нашего языка. Однако нужно согласиться с выводами *семантического анализа* «национального вопроса», проведенного Шрамко: он, в самом деле, не отвечает стандартам правильного вопросительного предложения. И после этого задуматься: а что все это дает для постижения национализма, как он существует в действительности? Мне кажется, абсолютно ничего.

Дело в том, что «национальный вопрос» потому и является подлинным политическим вопросом, что он *не* является подлинным вопросом с точки зрения логики. Бертран де Жувенель в своем исследовании различий между «научными» и «политическими проблемами» точно заметил: «“Политической” проблему делает именно то, что условия [ее постановки] не допускают решения в собственном смысле слова»¹⁶. Это, конечно, не означает того, что политика есть стихия иррационального. Напротив, в политике, как правило, с возможной точностью рассчитывают соотношения целей и средств и нередко, например, ведя переговоры, используют форму «рационального дискурса» с его базовым принципом «силы лучшего аргумента» (Хабермас). Я уже не говорю о том, что любая — даже самая «фанатичная»! — идеология непременно должна быть «рационализирована», по крайней мере, по меркам ее актуальных и потенциальных сторонников. Однако никогда не бывало

¹⁶ Jouvenel B.De. The Pure Theory of Politics. Indianapolis: Liberty Fund, 2000. P. 268–269.

и не будет того, чтобы чистая логика обладала способностью своим светом аннигилировать «темные» пресуппозиции, укорененные в жизненном положении участников политики и обычно называемые «интересами», равно как и нивелировать дифференциалы их сил, источающие власть. Политика без власти и конфликта каким-то образом идентифицирующих себя сил (вследствие чего необходимо возникает и воспроизводится оппозиция «свой — чужой») есть сапоги всмятку. Поэтому политические вопросы «разрешаются» только политически¹⁷, т. е. посредством употребления власти и в ходе борьбы, а не на основе вердиктов Чистого Разума, даже если они воплощены в изящном «семантическом анализе». Примерно это имел в виду Жувенель в приведенном высказывании. В общем-то, то же самое стремился показать и Бурдьё своим различием «логической логики» и «практической логики»¹⁸.

Логически правильная переформулировка «неправильных» националистических вопросов, которую предлагает Шрамко, не просто политически наивна. Она уводит от постижения той «практической логики» их постановки, которую необходимо познать в качестве «истинной» — в смысле «действительной» и «обладающей социально производительной силой». Ведь только благодаря такому познанию мы можем обрести способность что-то *практически делать* с национализмом, если он получает неприемлемые (с нашей точки зрения) выражения.

Нам остается присмотреться к заключительному аргументу Шрамко в пользу «нейтрализации» националистических вопросов посредством их строго логической переформулировки. Благодаря такому преобразованию они начинают относиться к «наличным фактам», допускающим логически корректные вопросы и ответы, а не ко «всякого рода попыткам», по поводу которых можно высказывать лишь противоречивые и выражающие субъективные устремления говорящих мнения (см. с. 179).

Что, если говорить о реальности политики, понимает Шрамко под «фактами» и как их, хотя бы аналитически, отграничить от «попыток»? Теоретических ответов на эти вопросы в статье Шрамко нет, равно как

¹⁷ Сказанное есть не тавтология, а функциональное определение политики. Оно противоположно «сферическому» (политика есть якобы особая сфера общественной жизни) и «субстантивному» (политика есть деятельность определенных и при этом перечисляемых институтов) ее определениям. Согласно функциональному определению, политика есть процесс «разрешения» любых вопросов, которые в данном историческом контексте допускают только *властные* методы «разрешения». Само собой, что такие методы могут использовать самые разнообразные ресурсы, включая апелляции к Чистому Разуму и авторитет строгой логики.

¹⁸ «Практика имеет логику, — пишет Бурдьё, — которая является иной, чем в логике; поэтому приспосабливать практическую логику к логической логике означает столкнуться с риском разрушить логику, которую [исследователь] хочет описать при помощи своих инструментов». Bourdieu P. Is a Disinterested Act Possible? // Practical Reason: On the Theory of Action. Stanford (CA): Stanford University Press, 1998. P. 82.

и постановки данных вопросов. И это наводит на предположение о том, что Шрамко довольствуется «стихийным» наивно позитивистским представлением об «объективном» и его противоположности «субъективному», относя к последнему и пронизанную интенциональностью *практику* (те же «попытки»).

Едва ли есть смысл в очередной раз повторять хорошо известные доводы против таких наивно позитивистских представлений. Ограничусь тем, что укажу на две основные линии такой критики. Первую в данном номере «Логоса» обозначает приведенная Ивановым из Эдварда Саида цитата о фактах как «представлениях о представлениях» (с. 78). Ее можно назвать «эпистемологической», если ее исток возводить к «конструктивизму» Канта, или «постэпистемологической», если начинать разговор с «перспективизма» Ницше. Вторую линию назовем «онтологической», связывая ее с прочтением в духе праксиса того, что Георг Лукач определял как «онтологию общественного бытия»¹⁹.

С точки зрения этой второй линии критики и непосредственно применительно к нашим сюжетам следует заметить, что любой «факт» в общественной жизни есть *остановившееся в своем движении событие*. «Факт», будь то специфически духовное явление или имеющий материально-организационную «плоть» институт, кем-то и когда-то создан и потому по своему происхождению есть событие. Как и «живое событие», «факт» существует в наших практиках потому, что он выполняет в них некую функцию и для чего-то нужен²⁰. Однако отличие «фак-

¹⁹ См. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. М.: Прогресс, 1991.

²⁰ Это наглядно видно на примере «фактов прошлого», которые существуют как продукты нашей памяти, обусловленной в первую очередь актуальными практиками. Ярким примером сказанному можно считать отмечавшееся некоторое время назад пятисотлетие открытия Америки. Для одних это был «факт» великого открытия, для других — «факт» начала безжалостного завоевания. Само «пятисотлетие», несомненно, символизировало военно-политическую победу христианского календаря над местными календарями с их собственными ныне рухнувшими в небытие «фактами». При этом обе стороны спора о природе «факта» пятисотлетней давности, если считаться с условностями христианского календаря, «забыли» о «фактах» неоднократных «открытий» Америки до Колумба и по сути были правы, ибо Америку, которую открыл Колумб, создало само это «открытие», точнее, то, что за ним последовало. До этого на месте нынешней Америки открывали совершенно иные земли, иначе оформленные культурным воображением соответствующих цивилизаций. То, что «факты» есть результаты противоборства «нарративов», точнее, представляемых ими практик, достаточно видно во всей этой истории. Более интересно то, что она наглядно показывает, как «факты» *обратно* превращаются в «живые события», т. е. становятся процессами борьбы и творчества, итог которых — в виде нового «незыблемого факта» — пока не ясен. Действительно, кто может сейчас предсказать, во что превратится «факт» открытия Колумбом Америки через несколько десятилетий, учитывая нынешний накал страстей по поводу пятисотлетия этого уже неоспоримого «факта»? Подробнее об этом см. Капустин Б. Г. «Открытие» или «встреча»: проблема релятивности общественного прогресса // Латинская Америка. 1987. № 10.

та» от «живого события» состоит в том, что в *данном* историко-культурном и политическом контексте он *властно* (включая власть экспертных и духовных авторитетов) стабилизирован настолько, что получает иммунитет и к преобразованию в другой «факт», и к погружению в небытие.

Коли так, то каким образом мы можем аналитически развести «факты» и «попытки»? Ведь «факт» есть следствие неудачности или невозможности (в данной исторической ситуации) «попыток» «опровергнуть» его, т. е. превратить в другой «факт» или низринуть в небытие. И это в полной мере относится ко всем явлениям, приводимым Шрамко в качестве примеров «наличных фактов», на которые должны быть обращены логически корректные вопросы, допускающие логически «правильные» ответы.

II.

В октябре-ноябре 1647 г. после первого и накануне второго раундов гражданской войны, объединяемых понятием «Английская революция», в местечке Петни совет революционной армии проводил судьбоносную дискуссию о будущем Англии. Верхушка армии («гранды») и представители левеллерских низов ее полемизировали об организации и полномочиях высших органов власти, границах режима религиозной терпимости, значении традиций для послевоенного обустройства страны (вопрос о «принудительности старых обязательств»), формах и принципах народного представительства и в связи с этим — о политической роли собственности и т. д. Но общим подтекстом дискуссии был вопрос о том, что значит быть англичанином, хотя он не артикулировался сторонами именно в этой форме.

В самом деле, если всем англичанам, независимо от их статуса, материального положения, места жительства, принадлежности к тем или иным корпорациям и т. д., присущи «прирожденные права» (birthrights), как на том настаивали левеллеры, то именно это есть основа основ их идентичности. Такая идентичность требовала соответствующих политических форм своего выражения. В их числе — всеобщее избирательное право²¹, признание суверенитета народа, возвышающегося не только над королем, но и парламентом, упразднение как «неанглийских» всех тех институтов, которые подавляли или искажали практи-

²¹ Конечно, левеллерское всеобщее избирательное право весьма далеко от того, что понимается под этим термином сейчас. Оно не распространялось на женщин, пауперизованные слои населения, слуг («зависимых»). Это поучительно для нас, чтобы понять: «национальная идентичность» (тут — «быть англичанином») всегда выстраивается по некоторым, хотя и исторически изменчивым, экономическим, гендерным, возрастным и иным параметрам, воплощая определенную иерархию ступеней «аутентичности». «Быть англичанином» (речь еще даже не идет об «англичанке») можно в разной степени, и эти степени регламентируют доступ к неким ограниченным и ценным ресурсам — к тому же праву избирать.

ку «прирожденных прав», какая бы аура древности не осеняла их²². Как отчеканил эту мысль один из лидеров левеллеров полковник Рейнсборо, «если и быть собственности, то по закону»²³, имея в виду «закон свободы» (используя название известного памфлета Уинстенли²⁴) в качестве выражения «прирожденных прав».

Оппоненты левеллеров с готовностью принимают вопрос «что значит быть англичанином?» для маркировки поля дискуссии, но дают на него радикально отличный ответ. С их точки зрения, быть англичанином значит, в первую очередь, подчиняться английским законам и иметь «постоянный фиксированный интерес» в этой стране. Первое и второе имеют общим знаменателем частную собственность. Английские законы есть традиция (не забудем: речь идет об английском обычном праве), которая всегда исходила из стабильности собственности²⁵, и нарушение ее приведет к хаосу и анархии. В то же время только собственность и вытекающий из нее «фиксированный интерес» привязывают тех, кто обладает ею, к данной стране так, что эти люди готовы и способны нести ответственность за судьбу государства и тем самым — за общее благо (Commonwealth). С точки зрения такой ответственности бедняки — *ничем не лучше иностранцев*, временно проживающих в Англии. Если им предоставить избирательное право, то они используют его в собственных частных интересах и займутся перераспределением собственности — в ущерб стабильности английских законов и общему благу. Поэтому, подчеркивает Айртон, я обсуждаю все главные вопросы, «держа в поле зрения собственность... как наиболее фундаментальный элемент конституции [нашего] королевства...»²⁶.

²² Не забудем: идеологически революция была направлена на упразднение «норманнского ярма», под которым будто бы страдала «свободная Англия» со времен ее завоевания Вильгельмом. Король и его окружение, феодальные институты, обеспечивавшие их власть и привилегии, воспринимались левеллерами (и не только ими) в качестве наследников норманнских завоевателей и продуктов завоевания. На современном языке такие представления можно было бы назвать идеологией национально-освободительной борьбы. Примечательно, что «дебаты в Петни» изобилуют экскурсами в историю. Оппоненты левеллеров (генерал Айртон, генерал-комиссар Коулинг и др.) неоднократно указывают на то, что и до «Завоевания» равноправия англичан, предполагаемого левеллерскими «прирожденными правами», не было — царила вассальная зависимость. См. The Putney Debates (1647) // Divine Right and Democracy. An Anthology of Political Writing in Stuart England / Ed. D. Wooton. Harmondsworth (UK): Penguin Books, 1986. P. 285–286 и далее. Мы вернемся в дальнейшем к прояснению значения этой «исторической» полемики.

²³ The Putney Debates (1647). P. 294.

²⁴ См. Уинстенли Д. Закон свободы // Д. Уинстенли. Избранные памфлеты. М.–Л.: изд-во Академии наук СССР, 1950.

²⁵ Именно эту тему без малого век спустя после революции развивает Юм в своей новаторской концепции «Законов Природы» как «искусственных, но не произвольных», беря «установление собственности и стабильность владений» в качестве их первоначала. См. Юм Д. Соч. в двух томах. Т.1. М.: Мысль, 1996. С. 525, 532.

²⁶ См. The Putney Debates (1647). P. 287, 289, 290.

На очередном витке дискуссии Айртон делает философски примечательный и тонкий ход: «прирожденные права» левеллеров — не что иное, как «абсолютное естественное право», которое не отражает никакой специфики «этого народа этого королевства», а потому оно бесполезно для «наших гражданских законов», более того, является их отрицанием²⁷. Получается так, говоря современным языком, что на место английской идентичности левеллеры поставили общечеловеческую абстракцию, а потому их предложения и нереализуемы, и при попытке провести их в жизнь губительны для Англии. Айртон же и его единомышленники защищают именно, как сказал бы Гегель, «право особенного» и тем самым — английскую идентичность.

«Дебаты в Петни» — почти уникальное историческое явления в плане зарождения в «рациональном дискурсе» и *посредством* его²⁸ ключевых структур Современности²⁹, не говоря уже о структурах английской государственности. Тем интереснее нам понять то, как эти дебаты высвечивают становление нации и национализма в качестве важных элементов «ситуации Современности», более того, вносят свой вклад в их становление. В свете этого отметим несколько наиболее существенных, как мне представляется, пунктов, увязывая их с рассмотрением той дискуссии о национализме в журнале «Логос», методологическому разбору которой была посвящена первая часть моих заметок.

1. Вряд ли можно вообразить формирование нации и возникновение национализма без появления некоторого исходного представления, или представлений, об идентичности тех, кто формируют нацию. В «дебатах в Петни» с их подоплекой в виде вопроса о том, что значит быть англичанином, мы видим столкновение таких представлений и конфликт двух версий английской идентичности. Почему ее образование происходило через конфликт? Почему английская идентичность оказалась столь спорной, а этот спор — таким важным? Ведь задолго до «дебатов в Петни» некоторые, причем достаточно устойчивые, представления о ней уже существовали, свидетельства чему можно найти не только, к примеру, в произведениях Шекспира, Марло или Чосера, но и в народ-

²⁷ Там же. С. 286.

²⁸ Характеризуя уникальность данного явления, видный русский историк Английской революции А. Н. Савин пишет: «Армия, совершившая августовский военный переворот 1647 г., очень своеобразна. Эта армия — настоящий парламент. В ней кипит политическая жизнь, борются политические партии и программы, происходят бурные политические споры». Эти споры пролагают «новые пути для конституционного строительства» и «предвосхищают требования радикальных программ будущих веков». Савин А. Н. Лекции по истории Английской революции. М.: Крафт +, 2000. С. 412.

²⁹ Я употребляю «Современность» в том широком историко-политическом значении, которое пытался прояснить в специально посвященной данному понятию работе. См. Капустин Б. Г. Современность как предмет политической теории. М.: РОССПЭН, 1998.

ном фольклоре, особенно сложившемся после норманнского завоевания. Ответ заключается, вероятно, в том, что английская идентичность, во-первых, переосмысливалась обеими сторонами «дебатов в Петни», во-вторых, приобретала новое и существенно более важное значение для организации народной жизни.

Идентичность вообще можно понимать как *одинаковость* и как *общность*. В первом случае она — общий знаменатель признаков, которые присущи некоторым множествам индивидов. Всегда отражая те или иные социальные границы, такие общие знаменатели не характеризуют сами по себе *определенные связи* между индивидами, т. е. общность их жизни³⁰.

Нельзя, конечно, сказать, что идентичность как общий знаменатель вовсе не играла никакой функциональной роли в практической организации жизни «досовременных» обществ (вспомним хотя бы мобилизацию французской идентичности Жанной д'Арк на переломном этапе Столетней войны). Однако очевидно, что в «дебатах в Петни» речь идет об иной идентичности, имеющей принципиально иную роль. Это уже не совокупность сходств групп, объединенных (в идеально-типическом случае) принадлежностью к «политическому телу» короля, а интегральная и фундаментальная характеристика сообщества, соответствие или несоответствие которой позволяет различить его истинных, мнимых и «неполных» членов³¹. Более того, эта новая идентичность устанавливается и воспроизводится только в логике и на основе *взаимного признания*, а не существует просто как данность, скажем, как простой факт говорения на (более-менее) одном языке и соблюдения (более-менее) одинаковых обычаев³².

Нельзя быть «свободнорожденным англичанином», не будучи признанным в качестве такового другими «свободнорожденными англичанами». Но равным образом и стабильность собственности не может быть краеугольным камнем их сообщества и, соответственно, их идентичности, не будучи признанной в качестве таковой «всеми» и преж-

³⁰ Классический пример этого дает парцелльное крестьянство (в описании Маркса), обладающее целым рядом одинаковых признаков, но не образующее конкретной общности или ассоциации того или иного рода. См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 8. М.: Госполитиздат, 1957. С. 207.

³¹ Именно на основании попрания прав «свободнорожденных англичан» и чуждости самой идее таких прав король будет казнен в качестве противостоящей сообществу (Commonwealth), враждебной ему и опасной для него силы.

³² Конечно, в духе Витгенштейна или Хабермаса можно сказать, что и говорение на одном языке предполагает взаимное признание — хотя бы в смысле обладания говорящими достаточной языковой компетентностью. Но ясно, что с точки зрения значения для сохранения и изменения политических институтов языковое взаимное признание существенно отличается от того, которое имеется в виду взаимным признанием в качестве лиц, обладающих неотъемлемыми правами «свободнорожденных англичан».

де всего — имущими и неимущими³³. Спор между Роксборо и Айртоном и идет о том, *что* именно должно служить основанием взаимного признания, образуя общую идентичность членов сообщества англичан, не «отменяя» их специфические отличия, а, напротив, интегрируя их в целое. Итак, ответ на вопрос о том, что значит быть англичанином, в качестве пролога формирования нации (и националистического дискурса) является элементом рефлексивного самоконституирования Современности и присущих ей форм общественной организации.

Этот элемент возникает и воспроизводится в логике взаимного признания, которая предполагает борьбу по двум главным направлениям. Первое — за утверждение самой этой логики признания в качестве «основного метода» строительства *современных* макроколлективов людей, объединяющих их «поверх» классовых, конфессиональных, статусных и иных различий. Борьба на этом направлении ведется *против* защитников привилегий, вытекающих из «старорежимного» «одностороннего признания» (по Гегелю), каковыми в контексте первой английской революции выступали в первую очередь король, его окружение и, говоря шире, «роялистская партия». Второе направление — борьба *внутри* революционного лагеря. Это борьба между теми, кто, принимая саму логику взаимного признания, придерживался разных представлений о том, *что* именно должно быть ее «отправной точкой» — «неотъемлемые права» или «право собственности». Каждая из этих «отправных точек», получая материальное выражение в политической практике, порождала новые отношения асимметрии — между собственниками и несобственниками в схеме «грандов» или обладателями и необладателями «неотъемлемых прав» — в схеме левеллеров. Но для каждого конкретного этапа истории — при недостижимости идиллии полной симметрии, — конечно же, громадное значение имеет то, какой именно вид асимметрии утверждается и определяет его облик.

Мы не можем сейчас обстоятельно рассматривать то, *как* в английской послереволюционной истории развивался конфликт вокруг взаимного признания, формировавший и трансформировавший национальную идентичность, и какие именно идентификационные схемы в нем участвовали. Отметим лишь то, что уже в классическом либерализме

³³ Осмысление частной собственности в логике и на основе взаимного признания сторон отношения собственности достигнуто уже Локком в книге первой «Двух трактатов о правлении»: «... Власть богатого собственника и подчинение нуждающегося нищего начинаются не с богатства хозяина, а с согласия бедняка... И человек, которому он тем самым подчиняется, не может претендовать на большую власть над ним, чем та, на которую он согласился в договоре». Локк Д. Соч. в трех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 170. В позднейшей классической теории частной собственности как *следствия* взаимного признания членов определенного исторического коллектива (у Гегеля, а до этого — вне исторической контекстуализации — у Канта в «Метафизике нравов») можно видеть развитие приведенных рассуждений Локка. См. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М: Мысль, 1990. С. 109, 128.

происходит своего рода снятие оппозиции собственности и «неотъемлемых прав», достигаемое посредством признания собственности «неотъемлемым правом»³⁴. Однако было бы наивно думать, будто такое снятие прекращает борьбу за взаимное признание как метод формирования и трансформирования нации.

Именно универсализация собственности в качестве «неотъемлемого права» сообщает ей радикальную двусмысленность. Является ли она в этом качестве правом каждого *на* собственность — в том смысле, что каждый *должен быть* собственником, чтобы быть свободным и потому выступать как субъект прав (человека)? Но право каждого на собственность при его действительной реализации не только предполагает радикальную программу перераспределения имущества — оно просто не совместимо с капитализмом. Ведь собственник и наемный работник — противоположные политико-экономические типажи. Или же универсализацию собственности нужно понимать как право собственности (в противоположность праву на собственность) быть политико-экономическим «базисом» общества, подчиняя себе все аспекты его жизни, даже если непосредственным исполнителем этого права становится привилегированное меньшинство³⁵? Чем полнее осуществляется такое право собственности, тем более приближается общество к идеальной модели капитализма, но тем дальше оно оказывается от идеи национальной общности.

Начиная с XIX в., конфликт интерпретаций универсальности собственности пронизывает политико-идеологическую жизнь Запада и выражается прежде всего в борьбе демократии и либерализма. Поздними и уже чисто демагогическими попытками «окончательного» преодоления их конфликта являются, к примеру, слоган «общества собственников» мадам Тэтчер и пиаровские хиты «ваучерной приватизации» господина Чубайса. Реальной же исторически выработанной формой амортизации этого конфликта является, конечно, welfare state, «государство благосостояния».

Снятие им указанного конфликта в том и заключается, что welfare state *обобщает собственность* на определенные коллективные блага (обра-

³⁴ Теоретически это было достигнуто уже Локком посредством следующих операций. С одной стороны, он отождествил собственность с «автономией» человека («собственность, заключающаяся в его собственной личности»), а с другой — подвел под понятие «собственность» другие основные права («собственность, т. е. ... жизнь, свобода и имущество»). См. Локк Д. Указ. соч. С. 277, 310. Французская «Декларация прав человека и гражданина» 1789 года в этом отношении много лаконичнее. В статье 2 она объявляет «естественными и неотчуждаемыми» правами человека «свободу, собственность, безопасность и сопротивление угнетению». Современные зарубежные конституции. Сборник документов. Отв. ред. Б. А. Страшун. М.: б. и., 1996. С. 98.

³⁵ Более подробно о противоположности понятий «право собственности» и «право на собственность» и их значении для эволюции либеральной политической мысли см. Капустин Б. Г., Клямкин И. М. Либеральные ценности в сознании россиян // Полис. 1994. № 2. С. 58–64.

зование, здравоохранение и т. д.) и методы страховки от определенных рисков (от производственного травматизма до тех, которые связаны со старостью). Тем самым в этой ее части собственность действительно превращается в «неотъемлемое право» и примиряется с собственностью как привилегией меньшинства³⁶. Тамир в уже цитировавшейся статье справедливо указывает на welfare state как на «несущую конструкцию» современной «нации-государства», разрушение которой («конструкции») глобальным капитализмом угрожает распадом нации-государству и возвратом к классовой войне.

В контексте же наших рассуждений следует подчеркнуть, что снятие оппозиции собственности и «неотъемлемых прав» не прекращает конфликт интерпретаций вокруг национальной идентичности и связанную с ним борьбу за признание, а лишь переводит его на новые витки. Появляются новые «отправные пункты» спора: что считать «неотъемлемыми правами»? На кого и на каких условиях они распространяются? Как они сопрягаются с другими «принципами», стремящимися утвердить себя в качестве «основополагающих» (с той же частной собственностью)? Содержание национальной идентичности, облик нации, направленность и степень накала национализма прямо зависят от того, как ставятся и решаются все эти и другие, связанные с ними вопросы.

2. Нация как современная форма организации общественной жизни есть конкретное единство общего и особенного или, говоря языком Гегеля, конкретное всеобщее. Я готов передать мысль, вкладываемую мной в эту формулировку, очень удачным выражением Б. Андерсона: нация — это «ежедневная универсалия» («Логос». 2006. № 2. С. 68). Как это понимать?

Я уже приводил мысль Согомонова о том, что нации создаются «искусственно», а не возникают спонтанно из «до-национального состояния». Я согласен с этим утверждением, и в моем понимании оно указывает на политический характер становления, но также и последующего развития наций. Однако я категорически возражаю против другого утверждения Согомонова — о том, что образование нации «представляет собой кардинальный разрыв со всей предшествующей социокультурной традицией» (с. 169, сноска 2).

Я думаю, что представление о таком разрыве — своего рода естественный плод той модернизационной парадигмы, которой придерживается данный автор. Эта парадигма противопоставляет Традицию и Современность и предполагает универсальный вектор мирового развития к некоему универсальному образцу современной жизни (отдельные народы следуют по этому пути, конечно же, с задержками и зигзагами). Я не могу сейчас повторять изложенную мной ранее критику модернизационной

³⁶ Подробнее об этом см. в отличной статье Castel R. Emergence and Transformation of Social Property // Constellations. 2002. Vol. 9. No. 3.

парадигмы³⁷ и отмечу лишь то, насколько представление о «кардинальном разрыве» противоречит духу и букве «дебатов в Петни»³⁸.

В огромной своей части они являются дебатами об основах «нашей конституции» как «истинно понятием» прошлом. Спорящие стороны по-разному реконструируют его (отсюда и коллизия «собственность vs свобода как «неотъемлемые права») и по-разному проецируют его на настоящее и будущее. Стороны находят взаимно конфликтные способы укоренения себя в истории и утилизации ее в происходящей борьбе. Но идеологические ресурсы, используемые для («искусственно-го») конструирования альтернативных версий английской идентичности, берутся из общего культурного фонда. Этот фонд — традиция, пусть находящаяся в состоянии бифуркации, которая вызвана политическим противостоянием. Именно спор обнажает то общее, что разделяют спорщики, — и ценности, из-за которых ведется спор, и приемы, которыми он ведется. Воистину, как выразился Х. Патнэм, «действительные рассуждения всегда связаны с той или иной исторической традицией» («Логос». 2006. № 2. С. 124).

Однако по-своему используя ресурсы специфической английской традиции, обе стороны отстаивают универсальные, но противоположные по своему содержанию политические принципы. Это — не только левеллерские «неотъемлемые права». Айртон столь же уверенно формулирует свой универсальный принцип: любая свобода покоится на собственности; «закон природы», если он предписывает иное, не должен использоваться против конституции страны³⁹.

Общее и особенное здесь проникают друг в друга двояко. Во-первых, обе стороны выводят общее (свой политический принцип) из особенного (специфическим образом интерпретированной традиции) и — обратным ходом — сообщают особенному достоинство носителя или истока общего. Во-вторых, именно вследствие такой прямой и обратной связи между общим и особенным первое несет конкретное историческое

³⁷ См. Kapustin B. *Modernity's Failure / Post-modernity's Predicament: The Case of Russia* // *Critical Horizons*. 2003. Vol. 4. No. 1; Капустин Б. Г. *Конец «транзитологии»? // Полис*. 2001. № 4.

³⁸ Однако схожий в этом отношении материал можно было бы позаимствовать, к примеру, из истории французской или американской революций. Напомню лишь слова А. де Токвиля, которыми он открывает свое исследование Великой французской революции: в 1789 г. французы «предприняли всякого рода предосторожности, дабы ничего не перенести из прошлого в новые условия своей жизни. Они всячески понуждали себя жить иначе, чем жили их отцы. Они ничего не упустили из виду, чтобы обрести неузнаваемый облик. <Но они>... гораздо менее преуспели в этом своеобразном предприятии, чем это казалось со стороны и чем это считали они сами... Сами того не сознавая, они заимствовали у Старого порядка большинство чувств, привычек, даже идей, с помощью которых и совершили Революцию, разрушившую Старый порядок». Токвиль А. де. *Старый порядок и революция*. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 3.

³⁹ См. Putney Debates (1647). P. 305, 307.

содержание, один или другой вариант которого стороны хотят утвердить в качестве основополагающего принципа. Таким образом, общее оказывается не пустой формой, а конкретно-историческим всеобщим.

Так, левеллерская «абстракция» «неотъемлемых прав» вбирает в себя ясное историческое содержание, коим является *определенный круг* политических и гражданских прав *тех и только тех* англичан, которые *свободны от наемного труда*. Такой труд ассоциируется с (экономической) зависимостью как противоположностью свободы, включая способность к самостоятельным политическим суждениям, не обладая которой нет смысла участвовать в жизни самоуправляющегося сообщества (как Commonwealth)⁴⁰. По большому счету, логика оппонентов левеллеров *та же*: экономическая зависимость не совместима со свободой как атрибутом полноценного участника политической жизни свободного сообщества. Но они (тот же Айртон) повышают требования к экономической независимости: мало быть свободным от наемного труда — нужно обладать существенной собственностью, которая к тому же соединяет свободу с ответственностью за «общее благо». Спор левеллеров и «грандов» в данном плане есть спор о том, *какое* особенное должно стать всеобщим нравственно-политическим принципом эпохи (само собой, участникам спора он виделся принципом Разума вообще).

Подойдем к той же проблеме с другой стороны. По существу, левеллеры и «гранды» спорят о том, кого считать «народом». Важно иметь в виду, что в то время «народ» *уже* не отождествлялся автоматически с неким сословием или группой в рамках феодальной иерархии, но *еще* не утратил свое политическое содержание, слившись с демографической категорией населения, как это зачастую происходит сейчас⁴¹. В ту же эпоху Английской революции Гоббс улавливает эту трансформацию категории «народ» посредством отождествления его с полити-

⁴⁰ Левеллер Петти отчетливо выражает эту мысль, тут же социологически специфицируя ее: из политического сообщества англичан должны быть исключены подмастерья, слуги, живущие милостыней и т. д., т. е. все те, кого в гражданском отношении представляют хозяева (буквально: “they are included in their masters”). См. The Putney Debates (1647). P. 315. Примечательно, что полтора века спустя логику этих рассуждений повторяет Кант: «... Все те, кто вынужден поддерживать свое существование (питание и защиту) не собственным занятием, а по распоряжению других (за исключением распоряжения со стороны государства), — все эти лица не имеют гражданской личности, и их существование — это как бы присущность». Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Соч. в шести томах. Т. 4. Ч. II. М.: Мысль, 1965. С. 235 и далее. Это свидетельствует о том, что «дебаты в Петни» и в данном случае, как и во многих других, обнаруживают фундаментальную проблему, которая не сходит с «повестки дня» политической теории и практики конституционного государства в течение столетий после Английской революции.

⁴¹ По существу о таком слиянии «народа» с «населением» и превращении последнего в ключевое понятие и главный предмет деятельности *постполитического* современного государства, точнее, «правительственности», как он именуется возникающую вследствие такого слияния систему, рассказывает Фуко. См. Фуко М. Правительственность // Логос. 2003. № 4–5.

ческой субъектностью, т. е. со способностью быть носителем всеобщей (и потому «единой») разумной воли⁴². «Народ» есть категория всеобщности. Единственным критерием принадлежности к «народу» (в этом понимании) является обладание естественным «светочем разума», и именно к нему наивно апеллируют и «гранды», и левеллеры во взаимных призывах прийти к *разумному* согласию.

Однако на практике обладание разумом и разумной волей может быть удостоверено только пониманием «общего блага». Но оно-то разными социальными группами и соответствующими «партиями» понимается различным образом⁴³. Отсюда возникает необходимость специфицировать социально-экономические критерии (об иных критериях — гендерных, конфессиональных и т. д. — в Петни специально речь не шла) «обладателей разума», т. е. «народа». Такие критерии всегда специфицируются и институционализируются только в результате политической борьбы. Это значит, что всеобщая категория «народа» как субъекта разумной воли может обрести жизнь, стать реальным явлением политики только *через опосредование особенным и как особенное*. Она должна обрести плоть в представлениях данной эпохи и данной культурной традиции, пропущенных через горнило политико-идеологической борьбы,

⁴² «Народ есть нечто *единое*, — пишет Гоббс, — он обладает *единой волей*, ему может быть предписано *единое действие*». Именно поэтому Гоббс концептуально противопоставляет понятия «народа» и «массы». См. Гоббс Т. О гражданине // Гоббс Т. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1964. С. 372. Очень важно иметь в виду то, что такое *политическое* и специфически *современное* понимание «народа» диаметрально противоположно той органицистской, партикуляристской, обращенной в *досовременное прошлое* и *неполитической* концепции «народа», ассоциируемого прежде всего с языком и «унаследованным правом», которую наиболее отчетливо и впечатляюще представила немецкая Историческая школа права XIX в. Хабермас тонко анализирует концептуальные основания и политико-идеологические импликации этой органицистской версии «народа» и ее оппозиционность «духу Современности». См. Хабермас Ю. Что такое народ? // Хабермас Ю. Политические работы. М.: Праксис, 2005. Следует заметить, что при *таком* понимании «народа» «нация» по существу утрачивает самостоятельное категориальное содержание и отождествляется с тем же «народом», но только имеющим «государственное оформление», т. е. существующим в виде особого государства. Приведенная же гоббсовская трактовка «народа» восходит к классическому, античному *республиканскому* его пониманию, фокусирующему определение «народа» на *разумном согласии* относительно устоев коллективной жизни и концепции общего блага. См. Цицерон. Государство. Кн. 1. XXV. 39 // Диалоги. М.: Наука, 1966. С. 20. Характерно новоевропейским элементом гоббсовского определения «народа» является, конечно же, упор на волю, место которой в античности занимал разум.

⁴³ Популярный солдатский «агитатор» Сексби в отчаянии от бесконечных дебатов восклицает: «... Я скорблю, что Господь помутил [разум] некоторых настолько, что они не могут видеть это [добро]», которое якобы открыто ему самому и другим представителям *народа*. Это — настолько серьезное обвинение «грандов», предполагающее исключение их из состава «народа», что другой левеллер, капитан Кларк, тут же берет слово и призывает к соблюдению «духа умеренности». См. The Putney Debates (1647). P. 306–307.

и стать обозначением специфической группы людей (а уже не «всех» обладающих разумом). Скажем иначе: чтобы стать политической реальностью, «народ» должен превратиться в нацию.

Смирнов в своей статье пишет, что «со времен Великой французской революции в конституционном и международном праве утвердилось представление о нации как источнике всякой власти, дополитической основе государства» (с. 162). Не будем обсуждать представления о нации как «дополитической основе государства», которые, слегка перефразируя Маркса, можно считать естественным проявлением профессионального юридического кретинизма. Более интересен вопрос: нация ли рассматривалась с указанных времен в качестве источника всякой власти и носителя суверенитета?

Вряд ли можно оспорить то, что и Американская, и Великая французская революция говорят от имени *народа*. «Декларация прав человека и гражданина» 1789 года начинается словами — «Представители французского народа, образующие Национальное собрание...» Схожим образом легитимирует себя и Американская конституция — «Мы, народ Соединенных Штатов...»⁴⁴. Но кто есть этот «народ»? Восставшие американские «патриоты», преобразующие себя из подданных Его Величества в особую нацию через размежевание с «лоялистами», такими же жителями североамериканских колоний и тоже подданными Его Величества, но (еще) не считающими себя особой нацией. Или «третье сословие» французских Генеральных Штатов, превращающее себя через такое же «патриотическое» опосредование во французскую нацию при вовлечении в свою орбиту «патриотов» из двух других сословий.

В логике Современности источником «всякой власти» может быть только «народ», конечно, исторически менявший принципы, на которых он составлялся. На философском жаргоне можно сказать, что менялся Разум, носителем которого являлся «народ». Но на *практике* «народ» как общий политический принцип Современности выступал прежде всего в виде нации, т. е. в виде особенного⁴⁵. Поэтому «нациогенез» оказывается своего рода закономерностью политической жизни Современности. В свете ранее сказанного (см. сноску 3) уточним: речь идет о закономерности возникновения *событий*, которые не только происходят по-разному, но в каких-то случаях могут и *не* происходить, а отнюдь не о реализа-

⁴⁴ Я не останавливаюсь на том, что и новейшие конституции XX века атрибутируют суверенитет именно *народу*. Так, статья 1 Конституции Итальянской Республики гласит: «Суверенитет принадлежит народу, который осуществляет его в формах и в границах, установленных Конституцией». См. Современные зарубежные конституции, с. 23, 98, 108.

⁴⁵ Сказанное великолепно иллюстрирует та же французская «Декларация прав человека и гражданина». Заявив о себе как о выражении воли *народа*, она без каких-либо пояснений и концептуальных переходов в статье 3 объявляет, что «основа всякого суверенитета покоится, по существу, в *нации*» (курсив мой. — Б. К.). Современные зарубежные конституции, с. 98.

ции неких «железных законов» истории, отступление от которых «карается» отсталостью и социально-политической неустроенностью.

Противопоставить понимание наций как событий Современности, пусть и закономерных, т. е. обусловленных действием существенных для нее обстоятельств и тенденций, их трактовкам в качестве проявлений «законов модернизации» важно прежде всего по следующей причине. В теоретической литературе, как справедливо указывает Мартьянов (см. с. 95), действительно, широко распространено отождествление «современной нации» с «современным государством», следствием чего является понятие nation-state. Эта понятийная калька с *частных* случаев, т. е. событий, «нациогенеза», которые имели место преимущественно в ареале Северной Атлантики, выдается за якобы универсальную норму, отклонение от которой представляется исторической «девиантностью».

Для России это может выглядеть особо острой проблемой. Если русская нация не реализовала себя в качестве nation-state, то можно ли считать ее современной или, так сказать, «полноценной» нацией? Или же о ней, приписывая ей «этничность», вообще особо говорить не стоит, а вместо этого нужно сосредоточиться на формировании «гражданско-политической нации» на всем пространстве того, что Согомонов именуется «географическим обществом Российская Федерация» (с. 171)?

Ирония истории в отношении представлений о nation-state как якобы универсальной норме модернизации заключается в том, что англичане, будучи признанными первопроходцами Современности, так и не создали свою «нацию-государство» и, как представляется, довольно благополучно обходятся без нее. В этом отношении они даже более «отсталые», чем русские: начатая Тони Блэром «деволюция» — лишь робкое и противоречивое усилие в направлении преобразования архаического конгломерата под названием «Соединенное королевство» в федерацию, каковой все же при всех ее недостатках является Россия. А чьим — фламандцев или валлонов — является, с позволения сказать, nation-state «бельгийцев»? Или же эти группы, равно как и каталонцы и баски в Испании, немцы, французы, ретороманцы в Швейцарии, шведы в Финляндии и т. д. и т. п. заслуживают лишь снисходительного наименования «этнос», дабы спасти *фикцию* «этнически недетерминированной» (Согомонов) «нации в гражданско-политическом смысле»⁴⁶?

⁴⁶ Согласно Согомонову, проблема русской нации в том и заключается, что «мы окончательно опоздали с формированием «нации» в этнокультурном значении, но так и не приступили к формированию «нации» в гражданско-политическом смысле» (с. 170). Мне не понятно, что такое «нация в этнокультурном значении». Если имеется в виду то, что для образования и развития нации используются культурные ресурсы, включая язык, неких традиций, то без этого невозможны никакие нации, даже «гражданско-политические». В то же время коллективы людей, лишённые «гражданско-политического смысла», т. е. не конкретизирующие общий для

В теоретическом плане нам важно отметить следующее. Да, нация показала себя эффективным и исторически апробированным (в первую очередь, «Западом») «механизмом» опосредования специфического для Современности принципа политической разумности, обозначаемого как «народный суверенитет», и его перевода в институциональные формы современного государства. Эффективность этого «механизма» обуславливалась его способностью мобилизовывать культурные ресурсы соответствующих традиций для создания «сплоченности» разделенных в классовом и иных отношениях коллективов людей. Благодаря этому формировались политические субъекты на макроуровне общественной жизни. Как говорилось выше, все это происходило (и происходит) в контексте и в *результате* политической борьбы.

Но, отметив это, мы не должны забывать, что опосредование нацией «народного суверенитета» всегда является историческим *событием*, а не чем-то предопределенным метафизикой «законов истории». «Народный суверенитет» может быть опосредован сосуществованием и кооперацией нескольких наций, институционализируясь в виде федераций, конфедераций и «имперских» образований разного типа, вроде того же Соединенного королевства Великобритании и Северной Ирландии⁴⁷. Нация, как в современном арабском мире, может существовать и в трансгосударственной форме. Она иначе, чем на Западе, осуществляет функцию перевода «народного суверенитета» в государственность. Вероятно, необоснованно в обозримом будущем и независимо от темпов «модернизации» арабских стран ожидать появления тунисской, ливанской или египетской наций. Но очевидно, что без мобилизации ресурсов арабской идентичности было бы невозможно существование тунисского, ливанского и египетского государств, равно как и то, что тунисцы, ливанцы, египтяне являются особыми культурно-политическими общностями.

Остроту «русского вопроса» я вижу отнюдь не в том, что русские не создали и в обозримом будущем не создадут свой nation-state. Проблему я усматриваю в том, что за нынешней идеологией и политикой «рус-

Современности принцип «верховенства Разума» в виде «народного суверенитета», *не* есть нации вообще.

⁴⁷ Я использовал термин «кооперация наций» применительно ко всем этим формам государственных образований, имея в виду то, что в истории *никакая* кооперация не осуществляется в точном соответствии с законами Чистого Разума и потому никогда не бывает полностью свободна от элементов принуждения, обусловленного отношениями власти и соотношением сил ее участников. Априорно невозможно утверждать, что федерации базируются на добровольном согласии в большей мере, чем «империи»: многие федерации, причем игравшие важнейшую роль в истории, такие как США или СССР, создавались и сохранялись в потоках крови, не сравнимых с теми, которые сплывали некоторые «империи». Однако, несомненно, важно то, какие именно формы и степени принуждения данная эпоха и данная культурная традиция считают — в соответствии со своим историческим разумом — неприемлемыми и потому восстают против них, а какие — приемлемыми и потому отождествляют их с «ненасилием» и «добровольным согласием».

ской сплоченности», напирających на «славное прошлое», «православные корни», особливый путь под вывеской «суверенной демократии» и т. п., скрывается жалкое состояние того самого welfare state, в котором Тамир справедливо видит *суть* либерального национализма и главный механизм *демократического* единения современной нации.

Да, национализм есть идеология и практика производства и воспроизводства нации. В таком общем и абстрактном определении он ни хорош, ни плох. Но национализм плох тогда, когда он производит и воспроизводит нацию, *не* выполняющую функцию перевода политической разумности как «народного суверенитета» в деятельность государства, когда он не в состоянии противодействовать приватизации государства верхами и «пристегиванию» ими низов к своей эгоистической и авантюрной в экономическом и/или военном планах политике. Национализм хорош, когда он производит противоположные этому результаты. Соответственно, политически и теоретически продуктивным я вижу обсуждение вопроса о том, *как* трансформировать русских в *демократически* обустроенную нацию, низы которой могут жить достойно и которая не претендует на гегемонию в фактически ею же созданной федерации наций. Самый радикальный национализм, направленный на достижение таких целей, я мог бы только приветствовать. Разговоры же о том, существует ли русская нация вообще, насколько она «модернизирована», в чем состоит ее историософское предназначение, как возродить ее «истинную» идентичность и т. п., кажутся мне квазиинтеллектуальной болтовней.

3. Третий пункт второй части моих заметок можно рассматривать как их заключение. Он посвящен краткому рассмотрению того, какую судьбу нации и национализму уготовил «наш век», характерными чертами которого (в плане нашей темы) многие считают глобализацию и мультикультурализм. В том и другом нередко видят причины «денационализации наций», их своего рода «растягивания» между полюсами наднациональной и даже космополитической жизни, с одной стороны, и субнациональной мозаикой культурных сообществ — с другой. Эти тенденции и пытаются уловить понятиями вроде хабермасовской «постнациональной констелляции»⁴⁸.

Сразу уточним следующее. Во-первых, какова бы ни была в условиях глобализации и мультикультурализма судьба nation-state, ее нельзя автоматически отождествить с судьбой нации (соответственно, и национализма) по той рассмотренной нами ранее причине, что nation-state — это всего лишь частный и особый способ бытия нации в ситуации Современности. Во-вторых, эмпирически подтвердить тезис о нарастающем преобладании «постнациональных констелляций» и об угасании роли

⁴⁸ См. Хабермас Ю. Постнациональная констелляция и будущее демократии // Хабермас Ю. Политические работы...

nation-states, конечно же, нельзя. «Наш век» характеризуется прямо обратным этому, а именно колоссальным возвышением над всем остальным миром американского и в нарастающей степени китайского nation-states. Транснациональные объединения и «постнациональные констелляции» по отношению к этим гегемонам служат скорее защите от них или исполняют функции их обслуживания⁴⁹. Такой гегемонии над миром у привилегированных nation-states не было и в эпоху холодной войны. (Среди прочих причин этого не забудем о том, СССР не являлся nation-state и сам в известном, хотя и чуждом Хабермасу, смысле был «постнациональной констелляцией»).

Начнем с вопроса о том, что нового в политическом плане дает явление, обозначаемое сейчас термином «мультикультурализм». Да, в некоторых (преимущественно западных) странах сейчас больше слышна речь на языках, происходящих из Азии и Африки. Да, многие из говорящих на этих языках придерживаются других вероисповеданий, чем то, которое доминирует в той или иной стране их пребывания. Да, эти люди нередко не имеют гражданства страны пребывания или имеют неполноценное гражданство⁵⁰, а то и двойное гражданство⁵¹. И что из этого?

Вспомним «Пигмалион» Бернарда Шоу. Элиза Дулиттл говорит на языке, практически не понятном лондонскому свету и расшифровываемому профессором Хиггинсом лишь благодаря его экстраординарным лингвистическим способностям и навыкам. Нет сомнения, что получивший приличное образование индийский раджа в культурном отношении бесконечно ближе «цвету» английской нации, чем эта сто-процентная англичанка. Ясно также, что Элиза – неполноценная гражданка, хотя бы по той причине, что в Англии избирательные права были предоставлены женщинам много позже того времени, когда Хиггинс творил из нее свою Галатею. Нам ничего определенно не известно о вероисповедании Элизы, зато отлично известно, что история Англии буквально пронизана острейшей борьбой конфессий (Англиканской церкви, католиков, диссентеров-нонконформистов), просто не сопоставимой по своему накалу и трагичности с теми недоразумениями на религиозной почве, которые приносит современный «мультикультурализм».

⁴⁹ Я сознательно воздерживаюсь от использования в моей аргументации более радикального тезиса А. Негри и М. Хардта об установлении глобальной «империи» и рассмотрению в логике этой концепции хабермасовских «постнациональных констелляций». См. Хардт М., Негри А. Империя. М.: Праксис, 2004.

⁵⁰ Например, они могут иметь право участвовать в выборах местной, но не государственной власти или обладать лишь частью тех «социальных прав», которые являются обычным достоянием полноценного гражданина данной страны.

⁵¹ Вопрос о множественности гражданства рассматривает в своей статье в обсуждаемом номере «Логоса» В. Малахов (см. с. 85 и далее). Нас в связи с рассматриваемой темой он волнует в гораздо меньшей мере, чем другие элементы проблематики мультикультурализма: с одной стороны, он вовсе не нов для Европы, а с другой – не свидетельствует о той маргинализации и том отчуждении, которые предполагают отсутствие гражданства или его неполноценность.

Почему же *классический* мультикультурализм, порожденный классовыми и культурными противоречиями английского капитализма и развития английской (или великобританской) государственности, как бы *забывается*⁵², а нынешний, политически гораздо более «невинный» «мультикультурализм» объявляется невиданным и неслыханным доселе явлением? Неужели столь важно, что непонимаемый страждущий и отвергнутый говорит, к примеру, на урду, а не на кокни лондонских трущоб?

Классический «мультикультурализм» возникал всякий раз, когда нация давала сбой в качестве механизма интеграции и перевода *изменившейся* политической разумности, т. е. нового содержания «народного суверенитета», в деятельность институтов государства. Гражданская неполноценность и принадлежность Элизы и ей подобных к «другой нации» были преодолены посредством удовлетворения требований новой «политической разумности», заявленной констелляцией демократических низовых движений — от чартистов до суфражисток — и принятой более дальновидными кругами правящих верхов. Инкорпорирование в нацию ее дотеле неполноценной периферии демократически преобразовало нацию и было институционализировано прежде всего в виде welfare state и нового комплекса политического и социального законодательства.

В чем же в свете сказанного состоит особенность нынешнего «мультикультурализма»? Думаю, она заключается прежде всего в том, что господствующая идеология и воплощающие ее практики сил, охраняющих статус-кво, пока способны удерживать политическую разумность на уровне всего лишь «уважения» к этнокультурным и иным особенностям «меньшинств». Это и есть «политика идентичности», которая, по меткому замечанию Б. Андерсона, «эссенциализирует» культурные особенности «меньшинств» (с. 70) и тем самым оставляет их именно обособленными и разрозненными меньшинствами. Так дробится потенциальный фронт сопротивления статус-кво и претотворяется объединение недовольных (по разным конкретным причинам) в ту констелляцию движений, которая, подобно коалиции низов конца XIX–XX вв., могла бы трансформировать нынешнюю нацию с ее «мультикультуральной» периферией в заново демократизированную нацию. Возможно, такая очередная демократизация нации привела бы к преодолению тех двух главных на нынешнем этапе принципов гражданства и тех двух

⁵² Смирнов в своей статье приводит сильную цитату из Б. Дизраэли о существовании в Британии «двух наций» бедняков и богачей, тем самым напоминая нам о подлинном значении классического «мультикультурализма» (с. 165). Эту тему можно было бы богато развить, опираясь на классические исследования культуры рабочего класса Англии, такие как труды Ф. Энгельса или Э. П. Томпсона в числе многих других. См. Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955 (особенно главы «Выводы» и «Рабочее движение»); Thompson E. P. The Making of the English Working Class. NY: Vintage Books, 1966 (особенно главы 12 и 16).

способов проведения границ нации, которые известны как «право почвы» и «право крови» (подробнее о них см. у Малахова, с. 86).

Возможно, такая трансформация нации сквозь призму *нынешнего* «самоочевидного» и «мыслимого» представляется нереальной. А разве реальным во время «дебатов в Петни» (да и много позднее) было предоставление избирательного права мало- и неимущим и построение нации на этом принципе? В истории реальное от нереального отличается лишь одно: обеспеченность первого достаточной мощью политических сил и, соответственно, отсутствие такой обеспеченности у второго. В свете этого новый виток демократизации существующих ныне на Западе наций *обоснованно* выглядит (пока) нереальным, и «политика идентичности» вкупе с идеологией политкорректности вносят в это заметную лепту. Риторика «постнациональных констелляций» есть превращенное отражение этого нынешнего бессилия сделать нацию демократичной в соответствии с требованиями сегодняшнего дня, т. е. сообщить ей новую жизнь, приходящую на смену становящейся все более консервативной или даже реакционной жизни старой нации⁵³.

Цена этого бессилия и его идеологического оправдания — *регресс* практики Современности от «нациогенеза» к этнизации культурной и политической действительности, от формирования и развития того, что Андерсон именует «неограниченной серийностью» (нации) к насаждению «ограниченной серийности» (этнокультурных «меньшинств») (с. 57 и далее). В логике такой регрессивной тенденции национализм приобретает все более деструктивные формы. С одной стороны, это правый, подчас протофашистский, национализм защитников привилегий «коренной» нации против разрастающейся и все более беспокойной «мультикультуральной» периферии. Его политически значимыми проявлениями изобилуют так называемые демократические страны — Франция, Австрия, Германия, Нидерланды, даже США... С другой стороны — политически бесперспективные бунты этнизированных «меньшинств», о которых С. Жижек верно написал, что они не в состоянии предложить «реалистическую альтернативу» и даже не озарены сколько-нибудь значимым «утопическим проектом» (с. 3).

Перейдем к глобализации и ее идеологическому отражению в космополитизме. Опубликованная в обсуждаемом номере «Логоса» статья Марты Нуссбаум дает хорошее, хотя и не «каноническое» представление об этом явлении. И она же, на мой взгляд, объясняет то, почему в плане нашей темы космополитизм еще менее интересен, чем «мультикультурализм».

⁵³ Тезис об угасании или «устарелости» наций и отражает нарастающую консервативность нынешней формы бытия нации, которая век назад была реализацией демократического потенциала того времени. Но консерватизм самого этого тезиса заключается в том, что он слеп к (политически пока не обеспеченной) необходимости нового демократического преобразования нации.

Дело не только в том, что современное теоретическое обоснование космополитизма не может продвигаться дальше того, что известно со времен античных стоиков и киников или, по крайней мере, с эпохи Просвещения, если иметь в виду аранжировку их взглядов Кантом (это убедительно демонстрирует статья Нуссбаум). В этом плане глобализация дает идеологический импульс воскрешению давным-давно известного старого, а отнюдь не производству нового знания, что само по себе в высшей мере *симптоматично*. Но более интересно то, вследствие чего Нуссбаум, имеющая репутацию одного из ведущих современных американских философов, могла всерьез задаться вопросом «почему мы должны считать китайцев своими соотечественниками, когда они живут в одном (Соединенные Штаты), а не в другом (Китай) месте?» (с. 117). И еще более поразительным образом прийти к заключению, что истинных оснований для такого различия между «американскими» и «китайскими» китайцами нет.

Самое примечательное в приведенном вопросе Нуссбаум то, что Соединенные Штаты и Китай для нее — это всего лишь «места», а не политические сообщества со своими специфическими границами, структурой, механизмами воспроизводства и развития, не говоря уже об истории и т. п. Иными словами, США и КНР — не нации (или nation-states), а только лишь собрания «человеков вообще» или «граждан мира», которые могли бы собраться и в любом другом месте — Того, Чечне или на Северном полюсе, конечно, если бы природная среда таких небольших мест выдержала скопление столь огромных масс «граждан мира». Возникает вопрос, *что* — в смысле, какая идеологическая призма (в отличие от собственно философских аргументов Диогеника или Сенеки) — позволяет *не* замечать нации и столь легко конвертировать американцев в чеченцев, а китайцев — в тоголезцев или «северополосцев»?

В рассуждениях Е. Иванова о том, почему классическая социология конца XIX — начала XX вв. по сути игнорировала проблему наций, мы можем найти основную часть ответа на поставленный нами вопрос. Ее творцы, подчеркивает наш автор, «описывали перспективы меняющегося мира... свободными от этнических и национальных различий» (с. 73). В известном смысле это не было даже оптическим обманом — разве не разрушал набиравший в то время обороты «мирный» капитализм многие из тех особенных форм человеческой жизни (сословных, корпоративных, соседских и т. д.), которые в перспективе *его* развития виделись «наследием прошлого»?

Разве не логично *обобщить* эту тенденцию упразднения *особенных* форм жизни и замещения их *универсальными* связями людей, «подведя» под нее и нации? Молодой Энгельс точно формулирует такое обобщение: «Разложение человечества на массу изолированных, взаимно отталкивающихся атомов есть уже само по себе уничтожение всех корпоративных, национальных и *вообще* *особых интересов* и последняя

необходимая ступень к свободному самообъединению человечества»⁵⁴. Именно из этого уничтожения особых интересов и *прямого* «замыкания» единичного (человеческие атомы) на всеобщее (свобода человечества) вытекает мысль об освобождении людей от «национальных пред-рассудков», о том, что они стали «больше чем просто *английские* люди» (Энгельс здесь обращается к англичанам), о «совпадении» их интересов с «интересами всего человечества»⁵⁵. У классиков марксизма представление о таком «совпадении» выльется в обоснование всемирно-исторической миссии пролетариата. Но чем оно, в сущности, отличается от космополитической идеи «граждан мира», в исполнении Нуссбаум или любого другого космополита?

Однако прямое «замыкание» единичного на всеобщее, их отождествление, выраженное в формуле «совпадения» интересов атомизированных людей и человечества, есть, говоря гегелевским языком, представление рассудка, а отнюдь не идея разума. В действительности всеобщее существует только в особенном и *как* особенное. Равным образом и единичное всегда есть некоторое особенное, существуя лишь как часть объемлющей и *формирующей* его уникальность группы, которая выступает по отношению к нему в качестве целого. В политической же практике (в отличие от космополитических фантазий) такое «совпадение» — и то только в тенденции! — достигается лишь *тоталитарными* формациями, стремящимися, елико возможно, уничтожить «промежуточные группы» (особенное), опосредующие отношения единичного и всеобщего, коим выставляет себя государство, будто бы олицетворяющее интересы всего прогрессивного человечества.

Конечно, Энгельс и другие мыслившие схожим образом теоретики XIX в. были правы в том, что новое, формировавшееся перед их глазами всеобщее капитализма и «всемирной истории» сметало те формы особенного, которые уже не могли выполнять функцию опосредования между ним и *менявшим* свое культурное содержание единичным. Но обобщение этой тенденции, экстраполировавшее ее действие до появления «массы» атомизированных индивидов и «освобождения от национальности», было исторически неверным. Напротив, именно нация в ее демократизированном в конце XIX — начале XX вв. виде стала тем *необходимым* опосредованием связи между всеобщим и единичным, тем особенным, которое трансформировало капитализм, изменило его социальные следствия и тем самым спасло Современность от саморазрушения⁵⁶.

⁵⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. I. М.: Госполитиздат, 1955. С. 605 (курсив мой. — Б. К.).

⁵⁵ Там же. Т. 2. С. 236–237.

⁵⁶ Наверное, до сих пор самым ярким описанием социально-культурной и даже антропологической разрушительности «свободного» капитализма и — в той мере, в какой он является «судьбой» Современности, — ее саморазрушительности остается книга Карла Полаanyi «Великая трансформация». В ней же убедительно показано то, что и как предотвратило такой ход событий. См. Полаanyi К. Великая

Нынешняя глобализация возродила иллюзии упразднения особенного или, скажем осторожнее, его отодвигания с авансцены большой экономики, большой политики и серьезной морали на задник частной жизни — в сферу утех культурного потребления странствующих по миру туристов и «уважаемой» экзотики всяких «меньшинств». Да и как иначе может мыслить яппи Джон, из Нью-Йорка консультирующий фирму в Гонконге относительно того, как эффективнее организовать пошив мужских сорочек в Доминиканской республике для того, чтобы потеснить на рынке Германии конкурентов из Индонезии? При этом в редкие часы досуга он почитывает Борхеса, мечтает о неделе отдыха на Багамах и — при соблюдении всех предписаний относительно sexual harassment — старается добиться благосклонности недавно появившейся в их компании стажерки из Ботсваны.

Космополитизм, причем именно в сочетании на *мировоззренческом* уровне с «мультикультурализмом», с которым он вроде бы *концептуально* не совместим, и есть взгляд на глобализующийся мир новых привилегированных классов всемирного капитализма. Для них земной шар существует лишь как сумма «мест». Это «места» приложения их производственных технологий и «места» использования имеющихся там ресурсов, включая доступную для потогонных фабрик рабочую силу. «Места» отдыха и культурного потребления «экзотики» и «места», откуда импортируются мозги, дефицит которых все острее ощущается в метрополиях глобального капитализма. «Места», служащие полигонами для испытания новых орудий убийства, и «места», где распространяются их «моральные ценности»... Более чувствительные натуры, чем наш яппи Джон, а таких немало среди космополитических моральных философов, густо окрашивают свой космополитизм состраданием к сырым мира сего. Ведь их достоинство в качестве «человеков вообще» не уважаемо настолько, что они миллионами умирают от голода и легко предотвратимых, с точки зрения современной медицины, болезней. Но главный вывод из этого состоит все же в том, что таких сырых нужно уважать как «человеков вообще» — несмотря на то, что они умирают столь жалко и в таком убожестве. А также время от времени собирать в их пользу гуманитарную помощь и одобрять деятельность НПО как ярчайших представителей «постнациональных констелляций», которые хоть как-то им вспомоществуют.

В этом контексте и с учетом всего этого нужно ставить и решать вопрос о судьбе наций и национализма в условиях нынешней глобализации. Но предварительно, как и в случае всех других *основательных* философских и политических вопросов, нужно решить для себя первейший экзистенциальный вопрос — на чьей ты стороне.

трансформация. Политические и экономические истоки нашего времени. СПб: Алетейя, 2002 (части II и III).