

Этничность: этическая мифология

Олег Аронсон

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

Чтобы приблизиться к самой постановке вопроса об «этической мифологии» этничности, приведем один эпизод – разговор, который состоялся между Клодом Леви-Стросом и Симоной Вейль в Нью-Йорке, где они оба были в эмиграции в годы Второй мировой войны. Сидя на ступеньках библиотеки на 42-ой улице, Леви-Строс рассказывает Симоне Вейль, с которой он учился вместе в Сорбонне и брат которой уже написал математический комментарий к его *Первоначальным структурам родства*, о захвате немцами Парижа и получает от нее совершенно неожиданный ответ. Она говорит о падении Франции не с сожалением и сочувствием: она говорит о том, что гибель Франции означает также свободу Индокитая, означает шаг освобождения мира от колониализма как «главного греха Запада» (С. Вейль).¹

Этот эпизод показателен. Этический ригоризм Вейль сталкивается здесь с политическим нарративом, высвечивая в нем то, что кажется абсолютно далеким и неуместным. Интересно, что многими годами позже, в своих книгах по антро-

пологии и мифологическому мышлению, Леви-Строс попытается освободить научное мышление от колониального греха, претворяя в жизнь уже не столько научную программу, сколько этическую. Эта сторона его творчества всегда остается втуне, поскольку главными до сих пор считаются его структуралистские инновации. Между тем, само обращение к мифу, причем не просто к мифу как некоторому вымыслу, а как к общей структуре, лежащей в основании мифологических повествований самых разных народов, позволяет именно Леви-Стросу заложить основы антропологии современной науки и современной политики как существующих не вопреки, а благодаря мифологическому мышлению. Но это «благодаря» постоянно скрывается и стирается. И путь к пониманию мифологии этничности лежит через редукцию политического измерения.

Потому, прежде чем затронуть тему мифа, обратимся к проблеме этики этничности. При этом сразу надо оговориться, что речь не идет о некотором «этическом» отношении между этническими группами, и не о внутриэтнической морали и правилах поведения, а также не о толерантности к национальным меньшинствам. Все перечисленные варианты этики в большей или меньшей степени связаны не столько с проблемами этики, сколько с разными вариантами политики, поскольку когда мы говорим о некоторой этике правил и установлений, то сюда уже невольно подключается огромный пласт языка, который не нейтрален и не универсален, в котором господствуют определенные ценности, а потому он непосредственно связан с вполне конкретными властными практиками. Этот уровень властных отношений внутри социального порядка Мишель Фуко назвал дискурсом, указав, что власть действует не только вертикально (образуя систему господство-подчинение на уровне социальных институций), но и горизонтально, на уровне элементарных повседневных практических действий, отношений между словами и вещами. Эта власть анонимна и вездесуща, поскольку ею пронизаны те правила поведения и общения, которые видятся как естественные, но которые всегда уже «схвачены» конкретной исторической системой ценностей. И эта система есть в некотором роде политика. Призывая к интеллектуальному сопротивлению этой политике (а точнее – самым разнообразным политикам) дискурса, сам Фуко чувствовал ту степень тотальности, которой они обладают в его описании.

То, что мы называем «этикой» – в противовес той морали ценностей, критическое отношение к которой сначала установил Ницше (*Генеалогия морали*), – это возможность выхода за пределы жесткой системы насилия, которую Фуко научил нас видеть повсюду. Фактически, этика ограничена моралью и не совпадает с ней. Этика располагается на уровне действия, не прописанного ни в одном моральном законе, ни в одной заповеди. То есть такого действия, которое утверждает *иные* ценности, возникающие как результат самого действия. Такова, например, христианская любовь – действие, фактически отменяющее ветхозаветное законодательство...

Ограничив таким образом понимание этики, используем ограничение и на понимание политики, предложенное в 20 веке Карлом Шмиттом. В *Понятии политического* он связывает политику с идеей изначального разделения, результатом которого стало, в частности, и понимание государства как субъекта политики. Это разделение на друга и врага. Когда Шмитт пишет, что политика начинается тогда, когда «друзжат против врагов», то сама политика может пониматься только как дело не индивидуальное, а общее, и начинается она с принципиального вопроса о *враге*. Но само деление на друга и врага имеет свою историю, это – история различий в самой европейской мысли. Уже в картазианском различии между *res cogitans* и *res extensia*, между душой и телом, субъектом и объектом заложено то противостояние друг–враг, которое позже ярче всего будет выражено в работе Гоббса *Левиафан* с его знаменитой «войной всех против всех», когда государство является своего рода институтом, позволяющим примирить врагов. В этом цель государства, но в этом же, с другой стороны, и его недостаток, потому что такое государство всегда оказывается источником насилия. Разделение на друга и врага имеет свой аналог, о котором также надо помнить и который имеет уже непосредственное отношение к проблеме этики, а именно: различие «я» и «другого». В шмиттовской концепции политического базовой становится процедура различения, что очень похоже на разделение добра и зла в традиционной этике, прекрасного и безобразного в эстетике.²

Вопрос же, который возникает в данном случае тот же, что и в случае с Фуко: где «начало» такого рода политики и чем ограничено пространство политического? Коль скоро такая политика имеет определенную историческую временную форму, то надо задаться и вопросом: «Когда возникли враги?». Задавая этот вопрос, меньше всего мы стремимся установить конкретную историческую дату. Это, прежде всего, вопрос о некотором феноменологическом истоке того различия, о котором идет речь. Это вопрос о тех ценностях, которые восторжествовали в связи с появлением понятия врага.

Итак, когда возникают враги? Враги – и здесь мы можем сослаться на многие исследования архаических обществ – возникают тогда, когда приходят письменность, государство и экономика эквивалентного обмена. Можно сослаться на некоторые работы, прямо или косвенно затрагивающие эту проблематику. Например, труды Марселя Мосса и Жоржа Батая. Но также и Роже Кайуа, который как раз описывает войну в первобытных обществах не как часть политики, а как одну из естественных форм существования, как часть повседневной жизни наряду с праздником, жертвоприношением. В подобных обществах еще нет противопоставлений друг–враг, свой–чужой как оснований некоторой поведенческой этики. Эти границы случайны и легко преодолимы. Из работ относительно недавнего времени можно упомянуть книгу Пьера Кластра, последователя Леви-Строса, об индейцах, которая имеет показательное название: *Общества против государства*.³ То есть этот подход имеет уже определенную традицию.

и побуждает нас искать этическое, не захваченное политикой и находящееся за рамками в том числе и этической риторики. Другими словами, в мире политики нет места для этики: этика должна формироваться в действии, которое совершается всякий раз заново. Ведь если мы под этикой понимаем моральные заповеди (например, «не убий»), то должны понимать, что это – ограничительная заповедь, которая нужна именно потому, что в мире убивают. Практическая этика, сформулированная в трудах Эммануэля Левинаса, который поставил ее на место философии, говорит, что этика возникает не в момент, когда следуешь заповеди, а когда ты не убиваешь, хотя все вокруг говорит тебе, что это убийство – дозволено. Это и есть практическое действие, в котором «другой» обладает приоритетом перед собственным «я». При этом «другой» радикален в своей инаковости. Это не «другой», который «такой же как я», созданный по образу и подобию «я» и потому легко объективируемый, то есть тот, кого мне хочется обратить в свою веру, сделать его культурным, прогрессивным, совершив тем самым над ним акт насилия. Это и не «другой», который в качестве врага мешает моему прогрессу. Логика Левинаса проста и радикальна: «другой» – это тот, кого «я» хочу убить, но чтобы не сделать этого, приходится выйти за рамки «себя», лишиться идентичности, трансцендировать. И трансценденция здесь уже – не умозрение, не точка зрения (религиозная), но практическое действие: из того, что я не убиваю того, кого хочу убить, вне рамок запрета (в ситуации войны, например) и рождается этическое действие.

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

Как же тогда можно изменить это отношение в пользу «другого»? Прежде всего, как мне кажется, здесь следует говорить не о праве меньшинств и не о праве слабых, а о бесправных. Бесправность – это исток сообщества, которое не может быть организовано, не может состояться как социальная группа. В бесправности, говоря словами Деррида, есть такая слабость, которая слабее любой той, что может быть противопоставлена силе. В этом смысле, когда нация сформирована (как государство) или когда этнос описан этнографом, то мы уже имеем дело с политическим измерением в конкретной политике или в науке, что подразумевает *исключение* из рассмотрения наций и этносов, ускользнувших от колонизирующего взгляда, который вместе с насилием всегда приносит и права для тех, кто подвергнут насилию. Этничность без идентичности, о которой идет речь, – это то, что вообще никак не участвует в идее права, в идее политике, в идее государства. Она существует там, где остался архаический аспект общности,

где нет врагов, а есть, условно говоря, некоторый экстаз или эксцесс общности. Например, в ритуальной общности праздника или жертвоприношения. Но не только.

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

Именно анархическим истоком этничности можно полагать те общности, что были в обществах до государства, до письменности. Отсутствие письменности ведь не означает отсутствие общности. Отсутствие социальных институтов – тем более. Фактически, то утопическое место этничности, на которое мы пытаемся указать, – это место сообщества, не участвующего в работе по производству собственной этничности. Оно не предполагает общей истории, истока. Не предполагает некоторого труда, экономической работы по присвоению себе этничности, то есть не имеет самой идеи присвоения, идеи собственности (а ведь идея собственности – одна из проводников политики в современном мире!). Нам только кажется, что мы имеем собственность «от бога». Это один из великих мифов нашего времени. Этот миф – набор историй о том, что и каким образом нам принадлежит по факту рождения («наши» тело, душа, чувства, присвоенные структурой «я») и что остается нашей собственностью даже после смерти (земля, род, родина). Но в каком смысле мы говорим обо всем этом, используя местоимение «наше»? Только в том, что мы идентифицировались с некоторым

властным субъектом (человек, государство, народ), а все остальное присвоили по факту этой волевой идентификации. Этническое же существует там, где то, что только представлялось нам как «наше», как чувство, не присваиваемое «нами», а отданное *другим*. Другими словами, когда труд и его результаты не присваиваются, а отдаются другим. Именно акты, утверждающие несобственное в качестве ценности, утверждающие несоциализированную общность в качестве иного субъекта действия, восприятия, мышления, приводят к устранению дихотомий друг–враг, я–другой. Двигаясь по следам, которые они оставляют в качестве постоянно стираемых культурных и политических клише, мы можем приблизиться к иным образам этничности, находящимся за рамками репрезентации. Однако акты эти крайне слабы (слабо выразимы) из-за давления политик разного рода – как властной политики в духе Шмитта, так и микрофизики власти, описанной Фуко. Однако те «слабые силы», которые ускользают из-под контроля политики, составляют тот план выражения, в котором становится возможным высказывание этничности. Высказывание самой этничности, а не высказывание о ней.

Такое высказывание исходит из зоны, где слабость сил общности (сообщества) невозможно сделать силой – в отличие от меньшинств, которые всегда пытаются работать в режиме силового сопротивления, то есть в поле политики, в поле борьбы за власть, где уже обозначены полюса «друг–враг» или «меньшинство–статусная нация», где уже есть агон и борьба за господство. Сообщество же никогда не стремится к власти и господству. Оно проявляет себя в ритуалах, в фигурах повтора, в сингулярном событии, где не-индивидуальное желание проявляет себя. То есть оно живет вот в этих слабых коммуникативных связях, в которых сохраняется интенсивность самой жизни. Связывать напрямую сообщество с архаичной общностью было бы несправедливо. Однако антропология архаичных обществ (как у Леви-Строса или Кластера) дает нам возможность понять, где искать сообщество в современном обществе. Возможно, как считает Жан-Люк Нанси, сама идея сообщества в том виде, в каком она появляется у Руссо и Маркса, является результатом возникновения общества и государства. Возможно, именно благодаря открытию политического мы открываем для себя архаические мифы и ритуалы как то, что политике противостоит, не описывается ее языком. Или можно сказать и так: сообщество – это минимальная незначащая различающая единица политического мышления, наподобие фонемы в лингвистике...

Однако это лишь начало приближения к этике, поскольку переход от политики к этике предполагает вещь еще более радикальную – устранение самой идеи различия, которая представляется нам базовой для описания этничности. Говоря о сообществе как непродуктивной общности, как вне-историческом начале этничности, мало говорить о редукции биологического (этнос), социального (народ) и политического (нация) режимов рассмотрения общества. Мы неиз-

бежно должны касаться и различия между тождеством и различием. Структура, описываемая нами как этническая общность не обладает самоидентичностью, она необъективируема. Однако при этом каждый отдельный ее представитель не может быть выделен из этой общности в качестве субъекта, для которого она будет лишь некоторым предикатом.

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

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

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

Интересно, что книга, в которой Деррида разрабатывает свою концепцию письма, а именно – *Грамматология* (1967), содержит достаточно большой фрагмент, где разбирается глава «Урок письма» из *Печальных тропиков* Леви-Строса. Надо сказать, что Леви-Строс привлекал внимание Деррида еще раньше. Так, в статье «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук» (1963) он рассматривает столь значимую для Леви-Строса оппозицию природа/культура, показывая, что выявляемый французским антропологом в первобытных обществах «запрет на инцест» есть нечто природное в самой культуре, постоянно ею вытесняемое.⁴ Позже эту же пограничную функцию как указатель на место неразличимости природы и культуры будет для Леви-Строса выполнять миф. Критика Деррида касается использования Леви-Стросом таких оппозиций как природа/культура и противопоставления письменных обществ до-письменным (или бес-письменным). Анализируя то, как устроен запрет на имена собственные у индейцев племени намбиквара, Леви-Строс, по мнению Деррида, не замечает, что сама система запретов (на имя собственное, например) уже есть некий вариант письма (архе-письмо), которым пишет само общество. Кроме того, другой пункт критики Деррида – леви-стросовское отношение к индейцам в *Печальных тропиках* как «добрым» и «благородным» в своей наивности перед

лицом цивилизации.⁵ По мнению Деррида, это лишь превращение знака минус в отношении первобытных обществ, сложившегося в прежней антропологии, в знак плюс. Такой руссоизм выглядит как обратная сторона страха перед «непонятными» племенами, который существовал у цивилизованных европейцев. Ощущение «угрозы» сменяется отношением «восхищения», что, по мнению Деррида, не устраняет самих оппозиций природного/культурного, первобытного/цивилизованного. Критика Деррида направлена на утверждение новой науки о письме (грамматологии), которая позволит преодолеть эти и другие подобные оппозиции. И выбор в качестве объекта для критики Леви-Строса вовсе не случаен, поскольку именно он напрямую затронул не просто темы письменных и бесписьменных обществ, а также насилия, содержащегося в западном («логоцентрическом» – на языке Деррида) вмешательстве антропологии в дела первобытных народов, но попытался представить логику «дикого» мышления в качестве бриколажной, указывающей нам, европейцам, на ограничения нашего собственного мышления. В каком-то смысле можно говорить о том, что Леви-Строс, как и многие другие, кого молодой Деррида подвергал сокрушительной критике, были этой критике подвергнуты именно потому, что являлись его предшественниками. Потому-то позднее сам Деррида признает, что его деконструкция лишь напоминает критику; фактически же она продолжает работу, которая уже была начата другими текстами.

Действительно, сегодня, когда мы читаем Леви-Строса, мы видим в нем скорее единомышленника Деррида, нежели его противника. Тем более, если речь идет о позднем периоде творчества Деррида, когда он обратился к этической проблематике, к темам «дружбы», «гостеприимства», «прощения»... И действительно, жест Леви-Строса в *Печальных тропиках*, когда он, вопреки сложившейся традиции полевых антропологических исследований, отказывается быть «научным», «нейтральным» и «объективным», вводит восхищение дикарем не просто как собственное неререфлективное отношение к природе, а именно как теоретико-этическое условие наблюдения. Перед нами попытка преодоления европейцем как собственных страхов, так и собственного высокомерия, попытка проникновения именно в то архе-письмо, каким являются символы, ритуальные практики, системы запретов, одновременно являющиеся для нас знаками непонимания, которые мы спешим наделить каким-то смыслом: ведь именно в непонимании для европейца всегда содержится угроза. Поставить на место непонимания «восхищение» – значит совершить первичный этический жест в сторону открытия архе-письма, причем открытия его не столько у исследуемых племен, сколько в самой европейской культуре. В этом «восхищении» Леви-Строса содержится послыл к письму, которое у позднего Деррида как раз и стало этической материей⁶.

Но по-настоящему письмом общности для Леви-Строса становится именно миф. Миф, по Леви-Стросу, это не просто набор историй того или иного народа,

но «совокупность всех его вариантов»⁷. Другими словами, миф определяется не его составными элементами, а способом, которым они комбинируются. То есть миф – это не просто язык, но особый язык в его «неуловимой форме», существующий словно до языка и в форме, которая сложнее языка. Это – само условие нашего мышления, причем такое, в котором привычно понимаемое нами мышление, в основании чего лежит *logos*, уступает место совершенно иному – тому, в основании которого обнаруживает себя *muthos*. Это противопоставление, известное еще со времен Платона, получает совершенно новую жизнь в трудах Леви-Строса, поскольку миф, униженный как нечто нерациональное, как вымысел, оказывается важной связующей частью человека семиотического с человеком природным. Наука сделала из мифов истории, но она так и не может ответить на вопрос, почему некоторые из этих историй (текстов, практик) мы атрибутируем как мифы, а другие – нет. Во многом благодаря Леви-Стросу мы научились улавливать мифологическую составляющую в самых что ни на есть цивилизованных суждениях, в высказываниях современной науки и политики. Дело в том, что миф всегда исходит из недостоверности и неverifiedности истока. Это всегда история о «начале» или «конце» мира, это история о мире без времени. При этом сколько бы мы не связывали миф с архаической культурой, он постоянно сопутствует современным обществам. Он, повторимся, «письмо сообщества» в жизни общества, письмо, где, говоря словами Леви-Строса, которые мог бы повторить и Деррида, время становится пространством. У Леви-Строса даже есть аналоги этого *espacement* мифа. Он сравнивает последний то с алгебраической группой, то с нотной записью. Только это не та математика, которая стала способом (языком) описания физических явлений, а нечто избыточное (бессмысленное, дополнительное) по отношению к миру, данному в представлении и воображении. И это не та нотная грамота, которая стала техническим средством для записи звучащей музыки. Миф – это *supplément*, где формальная математика и этика (общности) неожиданно соединяются, где и то, и другое – элементы архе-письма. Именно эту сторону понимания мифа акцентирует Нанси в главе «Прерванный миф» в книге *Непроизводящее сообщество*, где анализирует нехватку мифологического ресурса в современном мышлении, нехватку ритуала, культа, результатом которой становится вера (научная или религиозная) или литература (становление мира вымыслом...)⁸.

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

Политика же, как мы показали ранее, исходит именно из такого рода разделения, где «другому» уготована участь «чужого», «врага», несущего с собой неизвестное, которое надо обязательно сделать известным, доступным,

понятным, присвоенным. Эти «другие», которые формируют границы (государств, социальных групп), всегда «здесь», всегда в том месте, откуда исходит угроза, без которой невозможно мыслить ни нации, ни государства. Но когда Э. Бенвенист, например, анализирует терминологию индоевропейских социальных установлений в отношении практик «гостеприимства», он прослеживает сложную историю латинского *hostis*, соединившего в себе понятия «гость» и «враг». Он отмечает, что словом *hostis* не называют тех «чужаков», кто никак не связан с римскими гражданами, а только тех, с кем есть некая связь (экономическая, семейная, племенная и т.д.)⁹. Однако небезынтересно проследить момент интерпретации Бенвенистом результатов своего анализа: «... Понятия врага, чужого (и чужестранца) и гостя, являющиеся для нас тремя различными семантическими и юридическими категориями, в древних индоевропейских языках теснейшим образом связаны. <...> Все это можно понять лишь исходя из представления, согласно которому чужой, чужестранец обязательно враг и, в корреляции к этому, враг – обязательно чужой, чужестранец. Причина этого всегда в том, что “рожденный вне” заведомо враг, что необходимо взаимное обязательство для того, чтобы между ним и моим “Я” установились особые отношения гостеприимства, которые немислимы внутри общины. <...> Точно так же в Риме первых веков чужестранец, становясь *hostis*, оказывается тем самым *pari iure cum populo Romano*, на равных правах с римским гражданином. Обряды, соглашения, договоры на время прерывают постоянное состояние враждебности, царящее между народами и общинами. Под защитой торжественных соглашений при условии взаимности могут родиться истинно человеческие отношения, и тогда названия союзов или юридических установлений становятся названиями человеческих чувств».¹⁰

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

Все вышесказанное подводит нас заново к проблематике этической мифологии этничности. И если Хоми Баба уже попытался сказать нам, что нация

заполняет собой пустоту, оставшуюся после искоренения общин и родства, переводя эту потерю на язык метафоры¹¹, то мы готовы нечто подобное сказать и об этносах. Только если нация – способ политического стирания общности ради формирования «общества», следы которого надо искать в метафорах политики, то этнос (этничность) – подобное же стирание, осуществляемое средствами науки. Ценность работ таких антропологов, как Леви-Строс и Кластр, таких философов, как Деррида и Нанси, состоит в том, что они указывают нам на требование этического жеста в отношении «дикарей» или «врагов», в отношении «других». Жеста, который должен стать также и жестом теоретическим. И требование это исходит не от самой культуры, а из того лиминального пространства, где жизнь (природа) и культура неразличимы. «Этничность» можно мыслить как способ науки разделить людей, но можно и увидеть в ней неустранимую волю к общности с другими, волю, не знающую своего начала, но оставляющую постоянно свои следы в виде мифов, ритуалов и социальных утопий (в частности, утопии «коммунизма»). Эта обратная сторона этничности несет в себе возможность иной этики, которую можно понимать как анархическую, поскольку она уклоняется от логики насилия. В этом отклонении и происходит анархический жест возвращения ценностей общности, или – «становление социального природным» (как определял анархизм Кропоткин), что можно назвать также демифологизацией мифа, возвращением ему силы неписанного закона.

-
- 1 Mehlman, J. *Émigré New York: French Intellectuals in Wartime Manhattan, 1940–1944* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), p. 182.
 - 2 Schmitt, C. *The Concept of the Political* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), p. 26.
 - 3 Clastres, P. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology* (L.: Zone Book, 1990).
 - 4 Деррида Ж. *Письмо и различие* (СПб.: Академический проект, 2001), с. 351–367.
 - 5 См. Деррида Ж. *О грамматологии* (М: Ad Marginem, 2000), с. 248–263.
 - 6 Даже сам термин Деррида архе-письмо (*archi-écriture*) в этой связи я предложил переводить на русский язык как пред-писание (Аронсон О. «Предписание присутствию, или Этика деконструкции», *Вопросы философии*, 2007, № 8), сохраняя этические коннотации данного слова. Тем более, что сам Деррида неоднократно затрагивает тему пред-писания как располагающегося всегда по ту сторону закона, обнаруживаемого в «просьбе» или «пожелании» (см. Деррида Ж. *Эссе об имени* (СПб.: Алетейя, 1998), с. 82).

- 7 Леви-Строс К. *Структурная антропология* (М: Наука, 1987).
- 8 Nancy, J.-L. *The Inoperative Community* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), p. 43–52.
- 9 Бенвенист Э. *Словарь индоевропейских социальных терминов* (М., 1995), с. 74–78.
- 10 Там же, с. 236.
- 11 См. Баба Х. «ДиссемиНация», *Синий Диван*, 2005, № 6.