



ЭТНО МЕТОДОЛОГИЯ

*проблемы
подходы
концепции*

3

Этнометодология * 3

Этнометодология
problems, approaches, concepts

Volume 3

Moscow 2007

Ethnomethodology:
problems, approaches, concepts

Volume 3

Moscow 1997

От редактора-составителя

From the editors

В. П. Рогов
А. А. Лисковский
Н. И. Исаев

В. П. Рогов
А. А. Лисковский
Н. И. Исаев

Этнометодология: проблемы, подходы, концепции

Выпуск 3

Москва 1997

Редакторы-составители

*А.А. Пископелъ
В.Р. Рокитянский
Л.П. Щедровицкий*

Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып.3:
Сборник статей - М., 1997.- 144 с.

ISBN 5-89260-002-5

Третий выпуск сборника «Этнометодология» целиком посвящен теме «Этническое и диаспоральное». Рассмотрение диаспор как своего рода глобального эксперимента по выживанию этнических образований, по их трансформации или сохранению ими своей идентичности в условиях интенсивного изменения среды их обитания позволило обсудить широкий круг вопросов, касающихся как природы этнической реальности, так и перспектив глобальной эволюции.

The whole of the third issue of the article collection «Ethnomethodology» is dedicated to the topic «The ethnic and the diasporal». Treating diaspora as a kind of a global experiment on ethnic communities survival, on their transformation or identity maintenance under intensive change of their habitat has made it possible to discuss a broad range of issues, concerning both the nature of ethnic reality and global evolution perspectives.

От редакторов-составителей

В третьем выпуске «Этнологического» публикуется запись многодневного «круглого стола», посвященного теме «*Этническое и диаспоральное*». Сохранив единство с первыми двумя выпусками сборника (1994, 1995) в предмете (понимаемом в широком смысле — как *этническое*), сохранив и общую методологическую ориентацию, преимущественное внимание к средствам, которыми осуществляется мыслительная работа в этой области, составители пошли на сей раз на существенное *жанровое нововведение* — публикацию «живой», спонтанно разворачивавшейся дискуссии. Обращение к этому жанру обусловлено следующими соображениями. Во-первых, здесь мы имеем дело с конденсированным выражением той принципиальной дискуссионности и незавершенности, которая, на наш взгляд, свойственна всякой подлинной научной, философской и методологической мысли. Во-вторых, этот жанр помог нам расширить круг участников сборника. В-третьих, живая беседа, хотя она обычно и уступает отделанному тексту в отношении строгости и последовательности рассуждения, чаще всего выигрывает в провокативной силе и увлекательности.

Это не стенограмма, а обработка аудиозаписи. От самого реального события «круглого стола» представленный текст отличается в двух отношениях: во-первых, некоторые выступления настолько отклонились от основной темы, что

From the editors

The third issue of «Ethnology» contains a text of a round-table discussion of many days «The ethnic and the diasporal». Being thus similar to the first two issues (1994, 1995) in its subject (conceived broadly as «the ethnic» as well as in its reflexive-methodological orientation, in the primary focus on the means of apprehension in this domain, the editors have tried a certain genre innovation by publishing a lively, spontaneously developing discussion. The usage of this genre is stipulated by the following reasons. First, here we deal with a condensed expression of that kind of fundamental incompleteness and the spirit of debate, which are inherent to every truly scientific, philosophical or methodological thinking. Secondly, this genre has helped us to expand the number of potential participants of the book. Thirdly, though a debate usually concedes to the well written text in logical reasoning and austerity, it supersedes the written word in provocative force and fascination.

The text of a taped and edited discussion deviates from the «live event» as well as from a stenograph in several respects. First, some of the remarks and fragments of the debate were considered by the editors as irrelevant and excluded on this basis from the final version. Second, the participants have slightly edited their contributions.

редакторы решили некоторые фрагменты исключить; во-вторых, участники обсуждения слегка отредактировали свои части текста.

Обсуждение темы происходило следующим образом. После начальной беседы, в ходе которой участники попытались объяснить характер своего личного интереса к поставленной на обсуждение теме, последовал доклад О.И.Генисаретского, обсуждение которого перешло в свободную дискуссию по всему кругу затронутых вопросов.

Диаспоры, место и значение которых в жизни современного человечества существенно возросло в сравнении с прошлыми эпохами и продолжает расти, представляют собой — с точки зрения исследователей этнического — своего рода глобальный эксперимент по выживанию (или невыживанию) этнических образований, их трансформации и (или) сохранению ими своей идентичности в условиях интенсивного изменения и диверсификации как социокультурной, так и природной среды их обитания. Многоплановость этого «эксперимента» и различия в подходах к теме участников «круглого стола» позволили им обсудить широкий круг вопросов, касающихся как природы этнической реальности, так и перспектив глобальной эволюции.

The discussion had proceeded as follows. During the introductory part the participants tried to find out their personal motivations in the topic under discussion, then a presentation by O.I.Genisaretsky had followed, which served as a departure point for the open discussion of all the relevant issues.

The place and meaning of a diaspora have substantially grown and continue to grow in the life of contemporary humankind if compared with the previous epochs. The scholars of ethnic phenomena view diaspora as a kind of ethnic communities survival (or destruction) experiment on a global scale, their (communities) transformation and/or their identity maintenance under intensive diversification and change of their sociocultural and natural habitat. Multidimensionality of the «experiment» and different approaches to the subject of the round-table participants had enabled them to discuss a broad range of issues, concerning both the nature of ethnic reality and global evolution perspectives.

Этничность и диаспоральность

Круглый стол*

Участники:

О.И. Генисаретский

С.Э. Зуев

А.А. Пископелъ

М.В. Рац

В.Р. Рокитянский

Р.И. Спектор

М.С. Хромченко

День первый

О.Генисаретский. Предлагаю начать нашу работу не с обсуждения понятий, концепций, моделей — это можно делать до бесконечности, — а с предъявления каждым участником своей личной заинтересованности в теме, своей человеческой озадаченности (с указанием при этом, кому она адресуется). Скажем, когда речь идет о национальном самоопределении или об этнической идентичности более или менее понятно, как и к какому субъекту мы апеллируем, а вот в случае с диаспорами да же такой внятности нет.

В.Рокитянский. Что касается меня, то, с моей точки зрения, тему диаспоры можно рассматривать в двух основных ракурсах.

* Тема «круглого стола» — «Этничность и диаспоральность» — была инициирована Международным журналом «Магистериум», пригласившим М.С.Хромченко в качестве разработчика концепции и редактора-составителя тома «Диаспоры» (выход в свет намечен на конец 1997 — начало 1998 г.). Обсуждения за «круглым столом» проходили раз в неделю в январе-феврале 1995 г. в помещении Института наследия. Предлагаемый ниже текст — не стенограмма, а обработка аудиозаписи, сокращенная и слегка отредактированная участниками обсуждения. Из-за пролонгированного режима работы некоторые участники не смогли присутствовать на всех заседаниях.

Во-первых, как особый исторический феномен, возникавший чаще всего вследствие различных катаклизмов. Сейчас мне такой ракурс неинтересен.

Другое дело, что исподволь начинается разговор о диаспорах как о результате сознательного выбора образа жизни — будь то в рамках индивидуально-экзистенциального проектирования жизни или какого-то социального проекта. Вот в этом ключе, как проявление более широкой тенденции как бы «расковывания» социально-проектного воображения, этот феномен мне значительно интересней.

Если речь идет о проектировании индивидуальной жизни в диаспоре, то это предполагает, как минимум, два разных самоопределения: во-первых, жить вне той государственной, территориальной, этнической, социальной целостности, с которой ты связан происхождением, во-вторых, сохранять свою этническую принадлежность. Второе часто забывается, хотя эмигрировать — это еще не значит жить в диаспоре. Человек, который «просто» эмигрирует, старается поскорее забыть, откуда он приехал, и это естественно, поскольку для его социального и личного успеха такая память может быть помехой. Если это и остается какой-то частью его психологического и культурного антуража, то все равно не может быть содержанием самоопределения.

Если же мы говорим о диаспоральной форме жизни как некотором социальном проекте, то в нем можно видеть некоторую третью — наряду с двумя ранее выдвинутыми — глобальную социально-проектную альтернативу. Одна из этих альтернатив — мондиалистский проект, слияние мира в нечто культурно однородное; другая — более традиционный и пока реально осуществляющийся проект «мира наций», при котором государственно организованные национальные целостности сосуществуют и так и должны существовать до конца времен, каким-то образом уживаясь друг с другом.

А теперь (так можно понять) предлагается другой способ организации мира, некое полиэтническое человечество, в котором, независимо от наличия государств или транснациональных блоков, могут существовать этнокультурные целостности, не связанные с определенной территорией, имеющие или не имеющие метрополий, но при этом не исчезающие и не растворяющиеся.

Чтобы воспринимать такой проект как осуществимый, хотя бы теоретически, следует предположить выполнение некоторых условий. Если говорить о духовно-психологических условиях, надо обратить внимание на то, что определение себя как живущего в диаспоре предполагает способность человека к множественности идентификаций, как диахронной, так и синхронной. Если человек по собственному выбору живет в иноэтнической среде, то в норме он не может быть от нее изолирован, и значит, он должен быть полилингвистичным, поликультурным, и это должно быть для него нормальным и даже в каком-то смысле родным. И, как естественное следствие возможности первого такого шага, он должен иметь право и возможность менять свое окружение сколько угодно раз, или неограниченно умножать количество своих этнических принадлежностей.

Что же касается социокультурных условий, то сам этот вопрос мог, очевидно, встать лишь в современном мире с его коммуникационными и транспортными сетями, когда человек обрел возможность легко перемещаться, общаться и т.д. Иными словами, типичное старое определение нации, которое первым пунктом включало территориальную общность, если еще и не потеряло силу, то, предполагается, потеряет ее в том будущем, когда рассматриваемая глобальная альтернатива станет реальностью.

Наконец, последнее и, может быть, самое неочевидное с точки зрения осуществимости: предполагается исчезновение того, что я назвал бы «фронтальной атмосферой». Сегодня идентификация с той или иной общностью связана с занятием позиции — в какой-то борьбе, не обязательно кровавой, пусть только в культурной или экономической конкуренции. В новом устройстве мира предполагается такое изменение ментальности, которое позволяло бы людям принадлежать к разным этнокультурным целостностям, ничуть не смущаясь тем, что они при этом кого-то «предают» или что размывается солидарность с теми, кому они ею обязаны.

*С. Соколовский*¹. Я участвовал в другом семинаре на ту же тему — не методологическом, скорее, предметном. И уже тогда мы, во всяком случае некоторые из присутствовавших, пыта-

¹ В связи с отъездом в заграничную командировку в дальнейшей работе за «круглым столом» участия не принимал.

лись уйти от сведения проблемы диаспоры только к этническим образованиям; мы начинали говорить о профессиональных, конфессиональных диаспорах и других, вплоть до социальных. В связи с этим при обсуждении этого феномена неминуемо будут использоваться разные категории, начиная с демографических. И поскольку диаспора всегда связана с идентификацией, то возникает вопрос: кто ее идентифицирует? Человек или группа сами себя или же кто-то нас определяет? В случае демографии это делают некие государственные или научные инстанции, создавая тем самым статистические категории. Если при этом некоторые статистические категории наделяются правами, как это было в Советском Союзе, то возникают уже социальные категории, например этно-статистические. Возникает система, по некоторым признакам напоминающая апартеид.

Между тем, до диаспоры в собственном смысле слова, или до диаспоры-сети, существует еще большое расстояние. Когда группы, попавшие в такие условия, создают некие механизмы для социальной и политической мобилизации, т.е. превращаются из социальных категорий в социальные сети, позволяющие проводить ту или иную координированную деятельность, самоорганизуются, вот тогда появляется возможность говорить о диаспоре в узком смысле слова...

А. Пископфель. Для меня «диаспора» — это скорее тема, нежели конкретный предмет, и, как у каждого современного человека, у меня возникает два типа отношений к ней. Во-первых, личностное отношение: уезжают друзья, родственники, они живут в других странах, и возникает ситуация для личностного отношения к этому явлению — как к трагедии или как к некоторому нормальному состоянию, стилю современной жизни, который должен быть принят, пережит, из него должны быть извлечены какие-то позитивные уроки, к нему надо приспособиться, как-то его использовать...

Второй тип отношения связан с категориальной, понятийной, концептуальной проблематикой. На первый взгляд, создается впечатление, что сам феномен диаспоры существовал всегда — с тех пор, как существуют человек и человеческие сообщества. В то же время как тема, как проблема, как некое культурно значимое явление он начинает осмысляться лишь сегодня. Именно для нашей эпохи характерен интерес к этому

феномену. С одной стороны, это нечто необходимо присущее современной жизни, с другой — некий вопрос и запрос к ней, заставляющий пересмотреть ранее известные социальные и культурные феномены, которые выстраивались и упорядочивались безотносительно к понятию диаспоры. Сегодня надо каким-то образом их «растолкать», сконструировать и указать место новому понятию, категории, смысловой целостности.

Первое, что приходит на ум в свете открывающейся перспективы, — это то, что диаспора как культурный феномен возникает из оппозиции личности и общества. Личность — это и есть та первая «дистанция», то первое выделение, «выпадение», которое лежит в основе феномена диаспоры. С этим феноменом связано, во всяком случае для меня, становление личности как культурно-антропологического прототипа человека. Не случайно сегодня проблема личности обсуждается как центральная, одновременно с проблемой диаспоры. Происходит выпадение из рода, из родины, и возникает, наряду с идеей родины, идея «многих» родин человека диаспоры, который начинает относиться к этому феномену сознательно и строить исходя из него свою жизнь — о чем здесь уже говорил Рокитянский.

Иными словами, мы как бы переживаем момент, когда естественно-историческое явление диаспор начинает обретать искусственную компоненту. Раньше мы знали, что диаспоры образуются при столкновения народов и выбросе человеческих масс за пределы традиционной среды обитания, т.е. механическим путем. Это, наверное, первый тип образования диаспор. Во всяком случае, исторически образование еврейской диаспоры воспринималось как страшная катастрофа. Но параллельно мы все чаще наблюдаем и другого типа явления, по отношению к которым ретро- или проспективно можем строить ту или иную культурную программу и культурную политику. И, соответственно, спрашивать себя, что есть человек диаспоры и не станет ли человек XXI века «принципиальным диаспоритянином».

Рассматривая эмпирику исторических явлений, связанных с пространственно-временным рассеянием этнических фрагментов, мы сможем выявлять различные типы диаспоризации. Например, имперские колонии тоже создаются как диаспоры — с той лишь разницей, что одновременно с «материалом» переносятся социальные институты и властные устройства, представители администрации «набрасывают» на колонизируемую страну

некую диаспоральную сеть и тем самым особым образом ее ассимилируют.

Другой тип диаспоры возникает в том случае, когда рассеянный по миру этнос не переносит с собой социальных и политических институтов, а сохраняет стержневую духовную общность, например, за счет религиозного учения и построенного на нем образа жизни, как было прежде всего с евреями и в значительной степени с армянами.

Совершенно особый тип диаспоры просматривается в США, где не было по большому счету никакой ядерной социальной структуры и культуры, где формирующийся этнос ассимилировал много разных диаспор — при том, что их пересечение рождало особую форму существования общества. Интересно, что этот «мультидиаспоральный» тип создал такую индустриальную, продуктивную и мощную современную державу.

Заканчивая свое самоопределение в семинаре, скажу, что диаспора и личность для меня — это одна тема, одна категория, но «повернутая» соответственно или к одному человеку, или к народу, к нации в целом. На мой взгляд, это закономерно, потому что апелляция к огромным социальным массам и одновременно к такому ядерному феномену современного мира, как личность, «замыкает» проблему.

М.Рац. Круг моих занятий далек от обсуждаемой темы, но когда мне предложили написать статью для тома «Кентавр» Международного журнала «Магистериум», я понял то, о чем сегодня говорил Рокитянский в связи с двойным самоопределением. Человек диаспоры всегда «кентавр» по принципу, в силу именно его двойного самоопределения, и именно с этим мне было бы интересно разобраться, тем более, что я и сам «кентавр» по многим позициям. Не только потому, что я еврей со всеми вытекающими отсюда «последствиями», но и потому что я то ли методолог, то ли хочу быть методологом, а методологи по принципу живут в культурной диаспоре. В-третьих, потому, что я библиофил в самом серьезном смысле, а серьезное собирательство кроме как в диаспоре, в диаспорическом состоянии, существовать не может. И последнее: года два назад я начал заниматься политологией, в связи с чем возник интерес к национальным диаспорам и национальному «вопросу» в целом.

О.Генисаретский. У меня несколько мотивов, в соответствии с которыми я откликнулся на предложение принять участие в этом семинаре.

Само это предложение совпало по времени с тем моментом моего личного бытия, когда силою обстоятельств я принужден был разбираться с самим собой по части государственности и народничества. Я обнаружил тогда, что все меньше уповаю на возможности государства как такового в разрешении стоящих перед Россией и русским народом экономических, социальных, культурных проблем. Рисунок тех событий, что происходят в стране с 1991 г., лишь укрепил меня в этом убеждении.

Поэтому первый для меня важный вопрос в обсуждаемой нами теме — это возможные связи русского народа с российским государством. Он обострился до чрезвычайности после распада СССР, когда возникло так называемое «ближнее зарубежье» и около 25 млн. русских оказались за пределами России. Сегодня налицо два исторических вектора: возвращение русских в Россию (Всемирный русский собор, например, требуя признания русских «разделенным народом», видит перед собой именно эту цель) или расселение значительной части русских по планете и осознание себя «мировым народом», т.е. народом, живущим в мире диаспорально. Я считаю эту вторую возможность заслуживающей всяческого внимания — не только исследовательского, — хотя и размышляю в этом направлении с долей вполне понятного сожаления.

Второй мотив моего интереса к диаспоральности связан с занятиями гуманитарной глобалистикой, интересы которой фокусируются вокруг гуманитарной составляющей складывающегося на наших глазах нового миропорядка. Я утверждаю, что идеология прав и свобод человека, восходящая ко временам Просвещения и положенная в основу принятых ныне международно-правовых институтов и процедур, к настоящему времени исторически исчерпала себя. Отчасти потому именно, что реализована в этих институтах и процедурах, а более потому, что на смену ее философско-антропологическим концепциям пришла куда более развитая и специализированная гуманитарная наука.

На мой взгляд, один из важнейших вопросов гуманитарной глобалистики сегодня — это вопрос об этно-культурно-религиозных составляющих мирового порядка, о формах рефлексирован-

ной в отношении культуры (и/или вероисповедания) идентичности этносов и о способах личного культурно-психологического переживания ее.

Выражаясь, быть может, несколько резко, можно сказать, что это вопрос о правах и свободах народов, культур, вероисповеданий как таковых, правах, не сводимых к правам человека, т.е. о родовых, а не об индивидуальных правах.

Я убежден, что включение в орбиту гуманитарной глобалистики этно-культурно-религиозного измерения в явном, критически рефлексированном виде откроет перспективы понимания мирового порядка, заслоненные ныне концептуальными экранами «цивилизационных войн» и очередных «концов истории».

Я рассматриваю диаспоральную перспективу человеческого существования как одну из исторических линий становления нового миропорядка, а в будущем — как одну из его структурных составляющих. Процесс этого становления, строго говоря, не предопределен нынешним положением тех диаспор, которые с достаточной определенностью проявились в мире. Это процесс, открытый в будущее, и многое в нем зависит, говоря словами Л.Н.Гумилева, от воли народов к сохранению своей исторической судьбы, от направленности этой воли: в частности, от готовности к принятию диаспоральных форм бытия в мире.

Третий мотив — генеалогический, связанный с темой родового бытия и сознания, в их сугубом отличии от бытия и сознания индивидуального.

П.А.Флоренский, много сделавший в начале века для развития собственно гуманитарной генеалогии, писал: «Жизненная задача всякого — познать строение и форму своего рода, его задачу, закон его роста, критические точки, а на фоне этого — познать свое собственное место в роде и собственную свою задачу, не индивидуальную свою, поставленную себе, а свою — как члена рода, как органа высшего целого. Только при этом родовом самопознании возможно сознательное отношение к жизни своего народа и к истории человечества ...»².

Замечу также, что тема родового бытия/сознания весьма близка нынешним экологическим заботам, поскольку сохранение природы, выживание — в том или ином образе жизни — явно не индивидуальная, а родовая задача.

² Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-образительных произведениях. М., 1993. С. 215.

В связи со сказанным, выражаю несогласие с А.Пископелем по части того, что «становление личности» есть непременно «выпадение из рода, из родины».

Согласно традициям христианского умозрения лицо (ипостась) и природа (усия) несводимы друг к другу, или, выражаясь метафорически, они «перпендикулярны» друг другу. Более того, сознание и воля изначально принадлежат природе(=роду), а не лицу, которое является «пользователем» их (в том же примерно смысле, в каком человечество есть пользователь природы).

Поэтому становление личности вовсе не предполагает с необходимостью выпадения из рода и родины. Это всего лишь одна — и на мой взгляд не самая эффективная — фигура личностного роста, основанная на негативном самоопределении. Моя стратегия проблематизации этнической и всякой иной идентичности человека исходит из точки зрения оспособления родовой, а потому живой, основы сознания/воли. Отсюда — тема свободопользования (опять-таки по аналогии с природопользованием), личностного роста в свободе и — в социальном горизонте — политики в области свободы.

Что касается стратегии нашей работы в целом, то, как мне представляется, имеет смысл очертить ее кругом периферийных тем, за пределами которого останется то, что заведомо диаспорами не является и составляет исторические альтернативы диаспоральности. Наметив несколько таких альтернатив, мы сможем надеяться на появление некой стереоскопической картины, порождающей и необходимые для дальнейшей работы понятия, и ее направления.

С.Зуев. Для меня вопрос о вовлеченности в тему связан прежде всего с поиском ответа на вопрос, какому типу субъекта сейчас или когда-либо нужна идея диаспоры — в отличие от идеи нации, национального государства, класса, страты, конфессии. Реализуя функцию поддержки отдельной личности в ее историческом самоопределении, последние превращаются в социокультурные институты.

При этом я полагаю, что возникновение не понятия, а именно идеи диаспоры что-то означает с мыслительной, деятельностной и с какой угодно другой точки зрения. Я также полагаю, что такие идеи не «ухватываются» в режиме традиционного социального проектирования или конструирования —

приходится иметь дело с чем-то, что никоим образом не укладывается в привычные формы рационализации социума и культуры. Следовательно, одна сторона проблемы, как сказал бы методолог, связана с разоформлением, преодолением некоторых форм мыслимости, в частности представления системы, поскольку идея диаспоры в конечном счете приводит к типологии «открытых систем», что само по себе есть нонсенс.

С другой стороны, введение идеи диаспоры сопровождается разоформлением и других понятий, существенных для социокультурной практики — таких, как история, политика, культура и/или культурная антропология. В этом плане геополитика может быть рассмотрена как пространство реализации гуманитарного знания и отношения, некоторых техник надгосударственного общения: государственная и межгосударственная практики перестают быть соразмерными тем процессам, которые, в частности, происходят в данный момент вокруг и рядом с нами.

Поэтому введение идеи гуманитарного параллельно с идеей диаспоризации означает обращение к способам коммуникации, взаимодействия или еще чего-то, которые по принципу не являются институциональными. Здесь можно сослаться на Юргена Хабермаса, который сводил политическую коммуникацию к идее этики. Так намечается один ход.

Другой ход обращает нас к антропотехникам как средствам многообразия самоопределения в одной «точке» времени и пространства. Надо учесть, что идентификация, совершенная как единственный акт, подлинной идентификацией не является, ибо предполагает наличие оппонента — внешнего (другого) субъекта и коммуникации. Следовательно, идея антропотехник предполагает «антисоциализацию» как особый ресурс личности, которая удерживает себя вне социального, политического, экономического порядка. Здесь мы имеем фокус, противоположный геополитике — фокус личностного, а не коммуникативного ресурса.

За всем этим и стоит попытка ответа на интересующий меня вопрос. Он столь же здравосмыслен как вопрос о том, кому нужен образованный человек и что он может делать в социальной ситуации, кроме как редуцировать себя до определенных социальных заказов.

И мне кажется, что преодоление традиционных понятий, рационалистических в силу их «пришествия» из Возрождения и

просвещенчества, может помочь нам увидеть (через пути и механизмы распространения некоторых идей, например идеи диаспоры) другой — негосударственный — тип истории и, соответственно, исторического конструирования. Помочь в той мере, в какой мы предполагаем, что «переписывание» истории есть условие нового шага, который нужно осуществить.

Р. Спектор. Тема диаспоры для меня — двоякий вызов: национальный и методологический. Поэтому двигаться я буду в материале еврейской диаспоры, которая, «по определению», погружает нас в определенный историко-социо-культурный контекст, что вынуждает методически ограничить подходы к предмету для того, чтобы иметь возможность «завершить» анализ или рассуждение. В качестве такого ограничения предлагаю две идеи, которые претендуют на то, чтобы находиться в областях права, с одной стороны, и методологии истории, с другой стороны. Они суть: почти прозвучавшая в ремарках О.Генисаретского и С.Соколовского реабилитация корпоративного права и оппозиция тезису Фукуямы о конце истории как объективно вмененному историческому сценарию.

С одной стороны, еврейский народ как этноконфессиональное целое становится субъектом права и в Государстве, и в диаспоре. Это принципиально различные субъекты одного, если угодно, лица. С другой стороны, сценарию «конца истории» по Фукуяме противопоставляется сценарий «приватизации» этно-тео-культурно-языковой истории. Еврейская диаспора выступает как модель такой приватизации, неслучайным механизмом которого выступает рассеяние—собрание народа. Этот механизм, отвлекаясь от сакрально-идеологических составляющих, есть «систола—диастола» исторического дыхания народа³.

День второй

О.Генисаретский. Думая над тем, что произошло в прошлый раз и что мне/нам предстоит сделать сегодня, я должен признаться, что пафос моего отношения к теме несколько изменился и попригас, а почему — станет ясно из дальнейшего изложения. Когда я услышал впервые об этой теме, обращение к ней — к диаспоре и диаспоричности — было воспринято

³ Спектор Р.И. Диаспора как путь приватизации этнической истории//Межд. журнал «Магистериум». Том «Диаспоры» (в печати).

мною как один из возможных способов размышления о глобальной ситуации, причем размышления прямого. До того времени большинство в методологическом сообществе упражняли свою мысль преимущественно в пределах Евразии, поскольку проблем здесь как было, так и поныне невпроворот. Разумеется, случались и редкие выходы в глобальный горизонт, как то было, например, с анализом НТР-процессов. Но так или иначе, а к тому моменту, когда М.Хромченко выступил с предложением начать семинар по диаспорам, гуманитарная глобалистика не стала еще темой прямого методологического размышления, и я подумал тогда, что тема диаспоральности вполне могла бы обозначить этот новый горизонт наших размышлений и забот. И этот смысл означенной темы, как бы мы ни проблематизировали и ни концептуализировали ее далее, продолжает сохраняться: тема о диаспорах в планетарном залеге.

Стартовая площадка моего сканирования темы сегодня — статья М.Гефтера «Ядерный век и мир миров», где изложен один из вариантов концепции конца истории. Он основан на выделении трёх этапов истории человечества.

На первом из них, *доисторическом*, господствовало циклическое время, «вечное возвращение», усилие выживания и тотальная выбраковка этносов, социальных групп, культур и т.д. На втором, *историческом*, этапе время выправляется, приобретает линейный характер, в нем есть начала и концы, возрождения и вымирания; нет установочной тотальной выбраковки, провозглашен прогресс, хотя и погибели предостаточно. Развитие как бы бродит по планете: начинаясь в одном месте, перескакивает на другое. Но это было возможным, покуда на Земле еще было много свободного места. Третий, *постисторический*, этап начинается с обнаружения того, что пространство занято уже целиком, перемещаться развитию больше некуда, мир стал связанным и населенным глобальными рисками (ядерного уничтожения, экологической деградации и т.д.); история покидает саму себя и возвращается назад в эволюцию. Так образовался «Мир миров», в котором все фазы исторического развития соприсутствуют одновременно — от реликтовых доисторических этносов до сверхразвитых стран, а потому есть развилки и перескоки с одной фазы на другую (вне и без прогресса).

Россию-Евразию, поскольку она есть континент многонациональный, поликультурный, поликонфессиональный, М.Геф-

тер также характеризует как мир миров и мир в Мире миров. Поэтому переход от нашей внутренней ситуации к общепланетарной не такой уж резкий; в «голографическом» Мире миров целое и всякая часть со-ценностны, со-качественны друг другу.

И первое, что подстерегает критическую мысль в гефтеровском мире миров — это утопия всемирного гражданского общества, устроенного тем же либерально-демократическим образом, как оно существует внутри отдельной страны.

В прошлом семинаре такая позиция декларировалась: человек — это гражданин мира, *космополит*. Слово это из практики эллинской ойкумены, когда маленькая Греция разрослась до краев земли и жить в ней означало быть человеком мира. (Между прочим, нансеновский паспорт существует до сих пор и его можно получить за особые заслуги.)

Почему же я рискнул назвать эту надежду на всемирное гражданское общество утопией? Тут мы подходим к одному историческому обстоятельству, на которое я хочу обратить ваше внимание.

Дело в том, что в нашем все более глобализирующемся, синхронно связанном мире на смену идее *национального суверенитета* — которая возникла в момент сложения национальных государств на территории Европы, — пришла другая международно-правовая регуляторная идея, а именно идея *прав человека*. Вместе с ней, благодаря усилиям ряда международных организаций, забрезжил призрак нового мирового порядка. Отныне мировое сообщество добивается такого положения дел, чтобы государства признавали верховенство прав человека над другими правами, а международное сообщество взяло на себя право вмешательства, право нарушать — в оговоренных штатных ситуациях — национальный суверенитет ради защиты прав человека.

Эта конструкция, отвечающая интенциям мирового гражданства, возникла в эпоху Просвещения и окрашена очень ярко в индивидуалистические тона. (Вы помните, конечно, что Маркс называл ее героя-фигуранта Робинзоном.) При этом права этнокультурные, этнорелигиозные, равно как и другие родовые, а не индивидуальные права в этой конструкции практически не представлены; или можно сказать, что они представлены в косвенном виде — как свобода выбора каждым богоуверованности (или отказа от него), свобода перемеще-

ний, выбора гражданства и т.д. Этно-культурно-религиозная идентичность впрямую в этой конструкции обозначена не была, она спрятана внутрь антропологической идентичности, в праве и обязанности человека быть самим собой.

За этой регуляторной международно-правовой концепцией стоит многовековой опыт новоевропейского гуманитарного развития. Но как всякий ресурс, в том числе интеллектуальный и духовный, он конечен. Я убежден в том — и готов подробно аргументировать эту убежденность, — что к настоящему времени гуманитарный потенциал этой концепции (и связанной с нею практики), мотивационные и мобилизационные возможности идеологии прав человека и нового (да не такого уж и нового) мирового порядка в значительной мере исчерпаны. В том смысле исчерпаны, что они уже реализовались в международных институтах (таких, как ООН, например), в процедурах международного права.

Возьмите в руки любой ООНовский документ и спросите себя: что входит в объем и содержание понятия *гуманитарной деятельности*, отнюдь не сводящейся к гуманитарной помощи? Будет ли то свобода перемещений, свобода распространения информации, свобода обмена культурными ценностями, единицей все равно окажется человек-индивид, пересекающий границы, или группа людей, объединяющая такие человеко-единицы. Вы не найдете в них сколь-либо внятного представления о гуманитарной деятельности, относящейся к этносам, культурам, вероисповеданиям или иным родовым, а не индивидуальным сущностям.

В этом я и вижу свидетельство исчерпания, истощения гуманитарной подосновы нынешней концептуалистики и практики миропорядка. Отчасти — в силу фактуальной реализованности их, но более всего — в силу возникновения нового круга проблем, которые в синхронно связанном мире вышли на передний план.

Просветительский пафос демифологизации исходил из представления о всем своеобразном в жизни народов, в их культуре как о пережитках или предрассудках, которые со временем, желательным гуманным путем, сотрутся. Однако этот пафос выметания сора из темных углов, будучи превращенной формой определенной фазы исторического развития, себя не оправдал, да и не мог оправдать. Сегодня, в конце XX века, мы

(хорошо это или плохо, другой вопрос) живем и действуем в ситуации гуманитарной революции, интервенции гуманитарного, всяческой *пост*-мировой гуманитарной мыследеятельности (постфрейдистской, постструктуралистской, постэкологической, постисторической, постмодернистской и т.д.). Но это «пост» не означает «жить после» — в отличие от «жить пред». Существенно иное: отрыв от всяческих «пред» означает также и то, что гуманитарное знание и мышление, гуманитарная деятельность и практики — и все прочее с предикатом «гуманитарное» — обрели свою методологию, институциональный базис, технологическую инфраструктуру (в частности, благодаря тому, что ранее было «пред», а теперь стало «пост» — философии культуры, аксиологии, семиотическому структурализму и психоанализу и реинституционализации различных форм психопрактики). Но, как отметил в одной из своих работ С.Зуев, всплеск интереса к гуманитарному знанию всякий раз предшествовал (с определенным опережением) крупным катаклизмам государственного или европейского масштаба. Достаточно сказать, что те же просветительство и энциклопедизм предшествовали Великой французской революции, немецкий романтизм, с его пафосом возвращения к средневековью и народничеству, предшествовал образованию Германии как государства и прусского милитаризма; серебрянный век в России — октябрьской революционной катастрофе. И нынешний гуманитарный ренессанс, с его обособлением гуманитарной деятельности, мысли и методологии есть, быть может, свидетельство того, что мир находится на пороге некоего масштабного сдвига.

Теперь я свожу критику гуманитарной недостаточности концептуалистики мирового порядка и прав человека — по части невыраженности этно-культурно-религиозного многообразия человечества — с гуманитарной перспективой, раскрытой за столетие гуманитарными науками и включающей в себя реабилитацию таких вещей, которые раньше относили либо в глубокую архаику, либо к область пережитков и предрассудков. Такую трансформацию претерпело отношение к проблеме ритуала и традиции. Когда обращаешься, например, к работам П.А.Флоренского по философии культа, то видишь, как то, что считалось ранее черной дырой в культурной жизни, вдруг оказывается изысканнейшей, глубоко человеческой, духовно насы-

щенной реальностью культуры, благодаря которой осуществляется производство субъективности, личностное оспособление человека; видишь, что традиция — в рамках рефлексированного традиционализма — не оплот косности, а особый род исторического времени, особый тип историзма, в потоке которого осуществляется трансляция субъективности.

Гуманитарное переосвоение затрагивает большинство реалий, которые рационалистическая просветительская философия, говоря языком реставраторов, «поставила на износ». (Мы, мол, как люди образованные и терпимые, сносить ничего не будем, потому что все созданное руками человека само разрушится.) То, что считалось находящимся вне культуры, что было поставлено на износ и обречено исчезновению, в работе гуманитарного переосвоения оказывается залежами человечности, недрами и полезными ископаемыми.

Далее, когда — в рамках темы о диаспорах — я буду говорить об этно-культурно-религиозной идентичности, я намерен держаться этой рамки переосвоения. Да, декларировано желание жить в мире и согласии, известны ценности, концепции и процедуры, с помощью которых этого согласия пытаются достичь, несмотря на их недостаточность, истощенность. Но, с другой стороны, гуманитарным сознанием эти реалии опознаны и приняты в своей ценности. На таком пересечении, в этих плюсах и минусах обретает свое звучание проблема этнокультурно-религиозной идентичности. Проработка ее особо важна, как мы еще убедимся, и для диаспоральности, и для гуманитарной глобалистики. Да вам и так известно, что с ней связано сегодня много горячих, вернее горящих точек — Ближний Восток, Балканы, Кавказ, а до того, хотя в более мягкой форме, Белфаст, Кипр и т.д.

А.Пископпель. Олег Игоревич, Вы пытаетесь показать, что, обсуждая затронутый круг вопросов, мы всюду — в судебно-правовых институтах, в сфере культуры, в мировом порядке в целом — обнаруживаем одну и ту же ситуацию или структуру. У Вас, помимо примеров, есть для нее имя?

О.Генисаретский. Имя? Не думал об этом, но, отвечая на поставленный вопрос, я мог бы назвать тип такой ситуации невыявленной определенностью, а в нашем контексте — неидентифицированной определенностью.

По сути же дела следует сказать, что мировая история — в том смысле, в каком мы можем говорить о ней сегодня, — особа весьма юная. Идея мировой литературы или истории стала обсуждаться где-то в начале прошлого века. Фигура мирового порядка, которая зафиксировалась после II Мировой войны в международно-правовых документах, процедурах и институтах — все это первое поколение концептуальной мировой глобалистики. Вторым поколением стало то, что связано с ядерной и экологической проблематикой, когда мы дожили до осознания глобальных опасностей, до ситуации равновесия в страхе. Эти трансформации происходили в рамках одной идеологии, в одних и тех же процедурах, практически в одно и то же время, и естественно, что они осуществлялись на том правовом материале, который был к этому времени доступен и разработан. И он оказался таким, что сквозь его сито не проходит этно-культурно-религиозная идентичность как проблема. Идентичность оказалась вне поля культурных проблем. Но она же самым кровавым образом проявляется в горячих точках планеты.

Для меня в обсуждении этих проблем ключом является предикат «гуманитарный». Это и гуманитарная деятельность, и гуманитарность гуманитарных наук, и все те гуманитарные практики, в том числе психопрактики — здесь как отдельная тема выступает интерес к нетрадиционным формам проявления религиозности, мистицизма, поскольку это тоже проявление этно-культурно-религиозной проблематики, но в очень своеобразном измерении.

Почему в произнесенном тексте я не впрямую пользуюсь терминами «диаспора», «диаспоричность»? Вначале это был способ прямого размышления о проблеме, а теперь я перехожу к тем конструкциям, в которых интересующие нас проблемы прорабатываются, в частности к правовой концептуалистике.

*Г. Копылов.*⁴ Но ведь в Декларации прав человека записано право наций на самоопределение. И что из того? Отвечает ли зафиксированный механизм новым реалиям, можно ли их туда вложить — и все будет в порядке? Или это несовместимые вещи?

⁴ Участия в последующих заседаниях не принимал.

О.Генисаретский. Следом за Декларацией право наций на самоопределение включено и во многие другие документы, но оно часто приходит в противоречие с другими правовыми принципами — с той же государственной суверенностью и территориальной целостностью. Вот в только что опубликованном интервью с бывшим послом США в СССР Мердоком сказано, что это не абсолютное право.

Дело еще в том, что английское *nation* путает многие карты. Мы никак не решимся перейти на последовательно этнологическую точку зрения. Хотя бы для того, чтобы иметь термин в запасе, который заведомо выводит эту проблему за пределы государственности. Кто защищает права человека? Государство. И мгновенный перескок: идея национального государства довлеет и не дает простора для маневрирования. Или: право наций на самоопределение чаще всего реализуется в форме национального сепаратизма, в попытках создания нового национального государства.

Кстати, на этом рухнул хельсинский процесс, который был замешан одновременно и на идеологии прав человека, и на нормах суверенитета. Мировое сообщество признало границы, зафиксированные в ялтинских соглашениях, незабываемыми. Но после Беловежьи границы все же были перекроены!

Во всяком случае, самоопределение через создание национального государства не является единственно мыслимым путем. Ведь нельзя же всерьез относиться к утверждению Солоневича, что народ по природе своей «государственник» и что единственная форма его достойного бытия — это государство. Да и процесс сепаратистского дробления изнутри самого себя ничем не ограничен.

Еще один, на мой вкус, светлый пример. Важным прорывом в связке «права человека — национальное государство — культурная традиция» стал «каирский прецедент», когда на каирской конференции по проблемам народонаселения и планирования семьи были приняты к рассмотрению, наряду с ООНовской точкой зрения, точки зрения мусульманских стран и Ватикана. Папа настаивает на недопустимости пресечения деторождения, поскольку католиками это квалифицируется как убийство, а у мусульман свое семейное право. Это уже действительно прорыв к Миру миров. Пусть и частично, но признана не просто еще одна точка зрения, а возможность иной пра-

воевой практики в области семейного права. Для меня это важный момент, потому что в разных религиозных традициях — различная биоэтика, по-разному отвечающая на вопросы о том, когда в зародыше поселяется душа, когда человек становится человеком и когда прерывание беременности является убийством. И не только прерывание, но и недопущение беременности в коитусе, потому что для многих традиций реальны не только живущие или жившие когда-то предки, но и нерожденные потомки. Для меня «каирский прецедент» — это симптом того, что этно-культурно-религиозные мотивации могут быть абсорбированы идеологией прав человека и мирового порядка.

А. Пископнель. Но если ООН, то вновь дают право решать не человеку, а государству, коль скоро это инициатива либо католического мира, либо мусульманских стран.

О. Генисаретский. Ну мы опять — человек или государство. А в данном случае на поверхность выступают права не столько человека и/или государства, сколько этно-культурно-религиозных общностей, как особых субъектов права. В данном тезисе я ограничиваюсь фиксацией проблематичности конструкции «человек—государство». Кроме индивида, как носителя прав человека, и государства, как инструмента защиты или, напротив, репрессии этих прав, на всеземную повестку дня выходят права, связанные с этно-культурно-религиозными идентичностями, и в этом я углядываю некоторую новизну мировой глобальной ситуации.

В. Рокитянский. Появляется новый субъект — этнокультурная общность; этнокультурная традиция становится новым субъектом права. Она, эта общность, заявляет свою жизненную позицию — точно так же, как каждый из индивидов.

О. Генисаретский. Я принимаю такую фиксацию.

А. Пископнель. Отлично, но что до того? Это что — бывшие права человека или это бывшие права мирового порядка, или вообще новое право?

О. Генисаретский. Нет, нет, мы вновь должны вернуться к проблеме социологического воображения, доступных ему учетных социальных объектов. В каждом методе прогнозирования или планирования принимаются к рассмотрению определен-



ЭТНО МЕТОДОЛОГИЯ

*проблемы
подходы
концепции*

3

Этнометодология * 3

Этнометодология
проблемы, подходы, методы

Выпуск 3

Москва 1997

Э. В. КУЗНЕЦОВ

Ethnomethodology: **problems, approaches, concepts**

Volume 3

Moscow 1997

От редакторов-составителей

From the editors

В третьем выпуске «Этнометодология» представлены работы А.А. Лисицкой, В.Р. Родичевой, Н.И. Исаевых.

The third issue contains articles by A.A. Lisitskaya, V.R. Rodicheva, and N.I. Isaev.

Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Сборник статей - М.: 1997. 144 с. ISBN 5-89260-002-5

Этнометодология: проблемы, подходы, концепции

Выпуск 3

Москва 1997

Редакторы-составители

*А.А. Пископелъ
В.Р. Рокитянский
Л.П. Щедровицкий*

Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып.3:
Сборник статей - М., 1997.- 144 с.

ISBN 5-89260-002-5

Третий выпуск сборника «Этнометодология» целиком посвящен теме «Этническое и диаспоральное». Рассмотрение диаспор как своего рода глобального эксперимента по выживанию этнических образований, по их трансформации или сохранению ими своей идентичности в условиях интенсивного изменения среды их обитания позволило обсудить широкий круг вопросов, касающихся как природы этнической реальности, так и перспектив глобальной эволюции.

The whole of the third issue of the article collection «Ethnomethodology» is dedicated to the topic «The ethnic and the diasporal». Treating diaspora as a kind of a global experiment on ethnic communities survival, on their transformation or identity maintenance under intensive change of their habitat has made it possible to discuss a broad range of issues, concerning both the nature of ethnic reality and global evolution perspectives.

© Редакторы-составители, 1997

От редакторов-составителей

В третьем выпуске «Этнология» публикуется запись многодневного «круглого стола», посвященного теме «*Этническое и диаспоральное*». Сохранив единство с первыми двумя выпусками сборника (1994, 1995) в предмете (понимаемом в широком смысле — как *этническое*), сохранив и общую методологическую ориентацию, преимущественное внимание к средствам, которыми осуществляется мыслительная работа в этой области, составители пошли на сей раз на существенное *жанровое нововведение* — публикацию «живой», спонтанно разворачивавшейся дискуссии. Обращение к этому жанру обусловлено следующими соображениями. Во-первых, здесь мы имеем дело с конденсированным выражением той принципиальной дискуссионности и незавершенности, которая, на наш взгляд, свойственна всякой подлинной научной, философской и методологической мысли. Во-вторых, этот жанр помог нам расширить круг участников сборника. В-третьих, живая беседа, хотя она обычно и уступает отделанному тексту в отношении строгости и последовательности рассуждения, чаще всего выигрывает в провокативной силе и увлекательности.

Это не стенограмма, а обработка аудиозаписи. От самого реального события «круглого стола» представленный текст отличается в двух отношениях: во-первых, некоторые выступления настолько отклонились от основной темы, что

From the editors

The third issue of «Ethnology» contains a text of a round-table discussion of many days «The ethnic and the diasporal». Being thus similar to the first two issues (1994, 1995) in its subject (conceived broadly as «the ethnic» as well as in its reflexive-methodological orientation, in the primary focus on the means of apprehension in this domain, the editors have tried a certain genre innovation by publishing a lively, spontaneously developing discussion. The usage of this genre is stipulated by the following reasons. First, here we deal with a condensed expression of that kind of fundamental incompleteness and the spirit of debate, which are inherent to every truly scientific, philosophical or methodological thinking. Secondly, this genre has helped us to expand the number of potential participants of the book. Thirdly, though a debate usually concedes to the well written text in logical reasoning and austerity, it supersedes the written word in provocative force and fascination.

The text of a taped and edited discussion deviates from the «live event» as well as from a stenograph in several respects. First, some of the remarks and fragments of the debate were considered by the editors as irrelevant and excluded on this basis from the final version. Second, the participants have slightly edited their contributions.

редакторы решили некоторые фрагменты исключить; во-вторых, участники обсуждения слегка отредактировали свои части текста.

Обсуждение темы происходило следующим образом. После начальной беседы, в ходе которой участники попытались объяснить характер своего личного интереса к поставленной на обсуждение теме, последовал доклад О.И.Генисаретского, обсуждение которого перешло в свободную дискуссию по всему кругу затронутых вопросов.

Диаспоры, место и значение которых в жизни современного человечества существенно возросло в сравнении с прошлыми эпохами и продолжает расти, представляют собой — с точки зрения исследователей этнического — своего рода глобальный эксперимент по выживанию (или невыживанию) этнических образований, их трансформации и (или) сохранению ими своей идентичности в условиях интенсивного изменения и диверсификации как социокультурной, так и природной среды их обитания. Многоплановость этого «эксперимента» и различия в подходах к теме участников «круглого стола» позволили им обсудить широкий круг вопросов, касающихся как природы этнической реальности, так и перспектив глобальной эволюции.

The discussion had proceeded as follows. During the introductory part the participants tried to find out their personal motivations in the topic under discussion, then a presentation by O.I.Genisaretsky had followed, which served as a departure point for the open discussion of all the relevant issues.

The place and meaning of a diaspora have substantially grown and continue to grow in the life of contemporary humankind if compared with the previous epochs. The scholars of ethnic phenomena view diaspora as a kind of ethnic communities survival (or destruction) experiment on a global scale, their (communities) transformation and/or their identity maintenance under intensive diversification and change of their sociocultural and natural habitat. Multidimensionality of the «experiment» and different approaches to the subject of the round-table participants had enabled them to discuss a broad range of issues, concerning both the nature of ethnic reality and global evolution perspectives.

Этничность и диаспоральность

Круглый стол*

Участники:

О.И. Генисаретский

С.Э. Зуев

А.А. Пископпель

М.В. Рац

В.Р. Рокитянский

Р.И. Спектор

М.С. Хромченко

День первый

О.Генисаретский. Предлагаю начать нашу работу не с обсуждения понятий, концепций, моделей — это можно делать до бесконечности, — а с предъявления каждым участником своей личной заинтересованности в теме, своей человеческой озабоченности (с указанием при этом, кому она адресуется). Скажем, когда речь идет о национальном самоопределении или об этнической идентичности более или менее понятно, как и к какому субъекту мы апеллируем, а вот в случае с диаспорами даже такой внятности нет.

В.Рокитянский. Что касается меня, то, с моей точки зрения, тему диаспоры можно рассматривать в двух основных ракурсах.

* Тема «круглого стола» — «Этничность и диаспоральность» — была инициирована Международным журналом «Магистериум», пригласившим М.С.Хромченко в качестве разработчика концепции и редактора-составителя тома «Диаспоры» (выход в свет намечен на конец 1997 — начало 1998 г.). Обсуждения за «круглым столом» проходили раз в неделю в январе-феврале 1995 г. в помещении Института наследия. Предлагаемый ниже текст — не стенограмма, а обработка аудиозаписи, сокращенная и слегка отредактированная участниками обсуждения. Из-за пролонгированного режима работы некоторые участники не смогли присутствовать на всех заседаниях.

Во-первых, как особый исторический феномен, возникавший чаще всего вследствие различных катаклизмов. Сейчас мне такой ракурс неинтересен.

Другое дело, что исподволь начинается разговор о диаспорах как о результате сознательного выбора образа жизни — будь то в рамках индивидуально-экзистенциального проектирования жизни или какого-то социального проекта. Вот в этом ключе, как проявление более широкой тенденции как бы «расковывания» социально-проектного воображения, этот феномен мне значительно интересней.

Если речь идет о проектировании индивидуальной жизни в диаспоре, то это предполагает, как минимум, два разных самоопределения: во-первых, жить вне той государственной, территориальной, этнической, социальной целостности, с которой ты связан происхождением, во-вторых, сохранять свою этническую принадлежность. Второе часто забывается, хотя эмигрировать — это еще не значит жить в диаспоре. Человек, который «просто» эмигрирует, старается поскорее забыть, откуда он приехал, и это естественно, поскольку для его социального и личного успеха такая память может быть помехой. Если это и остается какой-то частью его психологического и культурного антуража, то все равно не может быть содержанием самоопределения.

Если же мы говорим о диаспоральной форме жизни как некотором социальном проекте, то в нем можно видеть некоторую третью — наряду с двумя ранее выдвинутыми — глобальную социально-проектную альтернативу. Одна из этих альтернатив — мондиалистский проект, слияние мира в нечто культурно однородное; другая — более традиционный и пока реально осуществляющийся проект «мира наций», при котором государственно организованные национальные целостности сосуществуют и так и должны существовать до конца времен, каким-то образом уживаясь друг с другом.

А теперь (так можно понять) предлагается другой способ организации мира, некое полиэтническое человечество, в котором, независимо от наличия государств или транснациональных блоков, могут существовать этнокультурные целостности, не связанные с определенной территорией, имеющие или не имеющие метрополий, но при этом не исчезающие и не растворяющиеся.

Чтобы воспринимать такой проект как осуществимый, хотя бы теоретически, следует предположить выполнение некоторых условий. Если говорить о духовно-психологических условиях, надо обратить внимание на то, что определение себя как живущего в диаспоре предполагает способность человека к множественности идентификаций, как диахронной, так и синхронной. Если человек по собственному выбору живет в иноэтнической среде, то в норме он не может быть от нее изолирован, и значит, он должен быть полилингвистичным, поликультурным, и это должно быть для него нормальным и даже в каком-то смысле родным. И, как естественное следствие возможности первого такого шага, он должен иметь право и возможность менять свое окружение сколько угодно раз, или неограниченно умножать количество своих этнических принадлежностей.

Что же касается социокультурных условий, то сам этот вопрос мог, очевидно, встать лишь в современном мире с его коммуникационными и транспортными сетями, когда человек обрел возможность легко перемещаться, общаться и т.д. Иными словами, типичное старое определение нации, которое первым пунктом включало территориальную общность, если еще и не потеряло силу, то, предполагается, потеряет ее в том будущем, когда рассматриваемая глобальная альтернатива станет реальностью.

Наконец, последнее и, может быть, самое неочевидное с точки зрения осуществимости: предполагается исчезновение того, что я назвал бы «фронтальной атмосферой». Сегодня идентификация с той или иной общностью связана с занятием позиции — в какой-то борьбе, не обязательно кровавой, пусть только в культурной или экономической конкуренции. В новом устройстве мира предполагается такое изменение ментальности, которое позволяло бы людям принадлежать к разным этнокультурным целостностям, ничуть не смущаясь тем, что они при этом кого-то «предают» или что размывается солидарность с теми, кому они ею обязаны.

*С. Соколовский*¹. Я участвовал в другом семинаре на ту же тему — не методологическом, скорее, предметном. И уже тогда мы, во всяком случае некоторые из присутствовавших, пыта-

¹ В связи с отъездом в заграничную командировку в дальнейшей работе за «круглым столом» участия не принимал.

лись уйти от сведения проблемы диаспоры только к этническим образованиям; мы начинали говорить о профессиональных, конфессиональных диаспорах и других, вплоть до социальных. В связи с этим при обсуждении этого феномена неминуемо будут использоваться разные категории, начиная с демографических. И поскольку диаспора всегда связана с идентификацией, то возникает вопрос: кто ее идентифицирует? Человек или группа сами себя или же кто-то нас определяет? В случае демографии это делают некие государственные или научные инстанции, создавая тем самым статистические категории. Если при этом некоторые статистические категории наделяются правами, как это было в Советском Союзе, то возникают уже социальные категории, например этно-статистические. Возникает система, по некоторым признакам напоминающая апартеид.

Между тем, до диаспоры в собственном смысле слова, или до диаспоры-сети, существует еще большое расстояние. Когда группы, попавшие в такие условия, создают некие механизмы для социальной и политической мобилизации, т.е. превращаются из социальных категорий в социальные сети, позволяющие проводить ту или иную координированную деятельность, самоорганизуются, вот тогда появляется возможность говорить о диаспоре в узком смысле слова...

А. Пископпель. Для меня «диаспора» — это скорее тема, нежели конкретный предмет, и, как у каждого современного человека, у меня возникает два типа отношений к ней. Во-первых, личностное отношение: уезжают друзья, родственники, они живут в других странах, и возникает ситуация для личностного отношения к этому явлению — как к трагедии или как к некоторому нормальному состоянию, стилю современной жизни, который должен быть принят, пережит, из него должны быть извлечены какие-то позитивные уроки, к нему надо приспособиться, как-то его использовать...

Второй тип отношения связан с категориальной, понятийной, концептуальной проблематикой. На первый взгляд, создается впечатление, что сам феномен диаспоры существовал всегда — с тех пор, как существуют человек и человеческие сообщества. В то же время как тема, как проблема, как некое культурно значимое явление он начинает осмысляться лишь сегодня. Именно для нашей эпохи характерен интерес к этому

феномену. С одной стороны, это нечто необходимо присущее современной жизни, с другой — некий вопрос и запрос к ней, заставляющий пересмотреть ранее известные социальные и культурные феномены, которые выстраивались и упорядочивались безотносительно к понятию диаспоры. Сегодня надо каким-то образом их «растолкать», сконструировать и указать место новому понятию, категории, смысловой целостности.

Первое, что приходит на ум в свете открывающейся перспективы, — это то, что диаспора как культурный феномен возникает из оппозиции личности и общества. Личность — это и есть та первая «дистанция», то первое выделение, «выпадение», которое лежит в основе феномена диаспоры. С этим феноменом связано, во всяком случае для меня, становление личности как культурно-антропологического прототипа человека. Не случайно сегодня проблема личности обсуждается как центральная, одновременно с проблемой диаспоры. Происходит выпадение из рода, из родины, и возникает, наряду с идеей родины, идея «многих» родин человека диаспоры, который начинает относиться к этому феномену сознательно и строить исходя из него свою жизнь — о чем здесь уже говорил Рокитянский.

Иными словами, мы как бы переживаем момент, когда естественно-историческое явление диаспор начинает обретать искусственную компоненту. Раньше мы знали, что диаспоры образуются при столкновении народов и выбросе человеческих масс за пределы традиционной среды обитания, т.е. механическим путем. Это, наверное, первый тип образования диаспор. Во всяком случае, исторически образование еврейской диаспоры воспринималось как страшная катастрофа. Но параллельно мы все чаще наблюдаем и другого типа явления, по отношению к которым ретро- или проспективно можем строить ту или иную культурную программу и культурную политику. И, соответственно, спрашивать себя, что есть человек диаспоры и не станет ли человек XXI века «принципиальным диаспоритянином».

Рассматривая эмпирику исторических явлений, связанных с пространственно-временным рассеянием этнических фрагментов, мы сможем выявлять различные типы диаспоризации. Например, имперские колонии тоже создаются как диаспоры — с той лишь разницей, что одновременно с «материалом» переносятся социальные институты и властные устройства, представители администрации «набрасывают» на колонизируемую страну

некую диаспоральную сеть и тем самым особым образом ее ассимилируют.

Другой тип диаспоры возникает в том случае, когда рассеянный по миру этнос не переносит с собой социальных и политических институтов, а сохраняет стержневую духовную общность, например, за счет религиозного учения и построенного на нем образа жизни, как было прежде всего с евреями и в значительной степени с армянами.

Совершенно особый тип диаспоры просматривается в США, где не было по большому счету никакой ядерной социальной структуры и культуры, где формирующийся этнос ассимилировал много разных диаспор — при том, что их пересечение рождало особую форму существования общества. Интересно, что этот «мультидиаспоральный» тип создал такую индустриальную, продуктивную и мощную современную державу.

Заканчивая свое самоопределение в семинаре, скажу, что диаспора и личность для меня — это одна тема, одна категория, но «повернутая» соответственно или к одному человеку, или к народу, к нации в целом. На мой взгляд, это закономерно, потому что апелляция к огромным социальным массам и одновременно к такому ядерному феномену современного мира, как личность, «закрывает» проблему.

М.Рац. Круг моих занятий далек от обсуждаемой темы, но когда мне предложили написать статью для тома «Кентавр» Международного журнала «Магистериум», я понял то, о чем сегодня говорил Рокитянский в связи с двойным самоопределением. Человек диаспоры всегда «кентавр» по принципу, в силу именно его двойного самоопределения, и именно с этим мне было бы интересно разобраться, тем более, что я и сам «кентавр» по многим позициям. Не только потому, что я еврей со всеми вытекающими отсюда «последствиями», но и потому что я то ли методолог, то ли хочу быть методологом, а методологи по принципу живут в культурной диаспоре. В-третьих, потому, что я библиофил в самом серьезном смысле, а серьезное собирательство кроме как в диаспоре, в диаспорическом состоянии, существовать не может. И последнее: года два назад я начал заниматься политологией, в связи с чем возник интерес к национальным диаспорам и национальному «вопросу» в целом.

О.Генисаретский. У меня несколько мотивов, в соответствии с которыми я откликнулся на предложение принять участие в этом семинаре.

Само это предложение совпало по времени с тем моментом моего личного бытия, когда силою обстоятельств я принужден был разбираться с самим собой по части государственности и народничества. Я обнаружил тогда, что все меньше уповаю на возможности государства как такового в разрешении стоящих перед Россией и русским народом экономических, социальных, культурных проблем. Рисунок тех событий, что происходят в стране с 1991 г., лишь укрепил меня в этом убеждении.

Поэтому первый для меня важный вопрос в обсуждаемой нами теме — это возможные связи русского народа с российским государством. Он обострился до чрезвычайности после распада СССР, когда возникло так называемое «ближнее зарубежье» и около 25 млн. русских оказались за пределами России. Сегодня налицо два исторических вектора: возвращение русских в Россию (Всемирный русский собор, например, требуя признания русских «разделенным народом», видит перед собой именно эту цель) или расселение значительной части русских по планете и осознание себя «мировым народом», т.е. народом, живущим в мире диаспорально. Я считаю эту вторую возможность заслуживающей всяческого внимания — не только исследовательского, — хотя и размышляю в этом направлении с долей вполне понятного сожаления.

Второй мотив моего интереса к диаспоральности связан с занятиями гуманитарной глобалистикой, интересы которой фокусируются вокруг гуманитарной составляющей складывающегося на наших глазах нового миропорядка. Я утверждаю, что идеология прав и свобод человека, восходящая ко временам Просвещения и положенная в основу принятых ныне международно-правовых институтов и процедур, к настоящему времени исторически исчерпала себя. Отчасти потому именно, что реализована в этих институтах и процедурах, а более потому, что на смену ее философско-антропологическим концепциям пришла куда более развитая и специализированная гуманитарная наука.

На мой взгляд, один из важнейших вопросов гуманитарной глобалистики сегодня — это вопрос об этно-культурно-религиозных составляющих мирового порядка, о формах рефлексирован-

ной в отношении культуры (и/или вероисповедания) идентичности этносов и о способах личностного культурно-психологического переживания ее.

Выражаясь, быть может, несколько резко, можно сказать, что это вопрос о правах и свободах народов, культур, вероисповеданий как таковых, правах, не сводимых к правам человека, т.е. о родовых, а не об индивидуальных правах.

Я убежден, что включение в орбиту гуманитарной глобалистики этно-культурно-религиозного измерения в явном, критически рефлексированном виде откроет перспективы понимания мирового порядка, заслоненные ныне концептуальными экранами «цивилизационных войн» и очередных «концов истории».

Я рассматриваю диаспоральную перспективу человеческого существования как одну из исторических линий становления нового миропорядка, а в будущем — как одну из его структурных составляющих. Процесс этого становления, строго говоря, не предопределен нынешним положением тех диаспор, которые с достаточной определенностью проявились в мире. Это процесс, открытый в будущее, и многое в нем зависит, говоря словами Л.Н.Гумилева, от воли народов к сохранению своей исторической судьбы, от направленности этой воли: в частности, от готовности к принятию диаспоральных форм бытия в мире.

Третий мотив — генеалогический, связанный с темой родового бытия и сознания, в их сугубом отличии от бытия и сознания индивидуального.

П.А.Флоренский, много сделавший в начале века для развития собственно гуманитарной генеалогии, писал: «Жизненная задача всякого — познать строение и форму своего рода, его задачу, закон его роста, критические точки, а на фоне этого — познать свое собственное место в роде и собственную свою задачу, не индивидуальную свою, поставленную себе, а свою — как члена рода, как органа высшего целого. Только при этом родовом самопознании возможно сознательное отношение к жизни своего народа и к истории человечества ...»².

Замечу также, что тема родового бытия/сознания весьма близка нынешним экологическим заботам, поскольку сохранение природы, выживание — в том или ином образе жизни — явно не индивидуальная, а родовая задача.

² Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 215.

В связи со сказанным, выражаю несогласие с А. Пископелем по части того, что «становление личности» есть непременно «выпадение из рода, из родины».

Согласно традициям христианского умозрения лицо (ипостась) и природа (усия) несводимы друг к другу, или, выражаясь метафорически, они «перпендикулярны» друг другу. Более того, сознание и воля изначально принадлежат природе (= роду), а не лицу, которое является «пользователем» их (в том же примерно смысле, в каком человечество есть пользователь природы).

Поэтому становление личности вовсе не предполагает с необходимостью выпадения из рода и родины. Это всего лишь одна — и на мой взгляд не самая эффективная — фигура личностного роста, основанная на негативном самоопределении. Моя стратегия проблематизации этнической и всякой иной идентичности человека исходит из точки зрения оспособления родовой, а потому живой, основы сознания/воли. Отсюда — тема свободопользования (опять-таки по аналогии с природопользованием), личностного роста в свободе и — в социальном горизонте — политики в области свободы.

Что касается стратегии нашей работы в целом, то, как мне представляется, имеет смысл очертить ее кругом периферийных тем, за пределами которого останется то, что заведомо диаспорами не является и составляет исторические альтернативы диаспоральности. Наметив несколько таких альтернатив, мы сможем надеяться на появление некой стереоскопической картины, порождающей и необходимые для дальнейшей работы понятия, и ее направления.

С. Зуев. Для меня вопрос о вовлеченности в тему связан прежде всего с поиском ответа на вопрос, какому типу субъекта сейчас или когда-либо нужна идея диаспоры — в отличие от идеи нации, национального государства, класса, страты, конфессии. Реализуя функцию поддержки отдельной личности в ее историческом самоопределении, последние превращаются в социокультурные институты.

При этом я полагаю, что возникновение не понятия, а именно идеи диаспоры что-то означает с мыслительной, деятельностной и с какой угодно другой точки зрения. Я также полагаю, что такие идеи не «ухватываются» в режиме традиционного, социального проектирования или конструирования —

приходится иметь дело с чем-то, что никоим образом не укладывается в привычные формы рационализации социума и культуры. Следовательно, одна сторона проблемы, как сказал бы методолог, связана с разоформлением, преодолением некоторых форм мыслимости, в частности представления системы, поскольку идея диаспоры в конечном счете приводит к типологии «открытых систем», что само по себе есть нонсенс.

С другой стороны, введение идеи диаспоры сопровождается разоформлением и других понятий, существенных для социокультурной практики — таких, как история, политика, культура и/или культурная антропология. В этом плане геополитика может быть рассмотрена как пространство реализации гуманитарного знания и отношения, некоторых техник надгосударственного общения: государственная и межгосударственная практики перестают быть соразмерными тем процессам, которые, в частности, происходят в данный момент вокруг и рядом с нами.

Поэтому введение идеи гуманитарного параллельно с идеей диаспоризации означает обращение к способам коммуникации, взаимодействия или еще чего-то, которые по принципу не являются институциональными. Здесь можно сослаться на Юргена Хабермаса, который сводил политическую коммуникацию к идее этики. Так намечается один ход.

Другой ход обращает нас к антропотехникам как средствам многообразия самоопределения в одной «точке» времени и пространства. Надо учесть, что идентификация, совершенная как единственный акт, подлинной идентификацией не является, ибо предполагает наличие оппонента — внешнего (другого) субъекта и коммуникации. Следовательно, идея антропотехник предполагает «антисоциализацию» как особый ресурс личности, которая удерживает себя вне социального, политического, экономического порядка. Здесь мы имеем фокус, противоположный геополитике — фокус личностного, а не коммуникативного ресурса.

За всем этим и стоит попытка ответа на интересующий меня вопрос. Он столь же здравосмыслен как вопрос о том, кому нужен образованный человек и что он может делать в социальной ситуации, кроме как редуцировать себя до определенных социальных заказов.

И мне кажется, что преодоление традиционных понятий, рационалистических в силу их «пришествия» из Возрождения и

просвещенчества, может помочь нам увидеть (через пути и механизмы распространения некоторых идей, например идеи диаспоры) другой — негосударственный — тип истории и, соответственно, исторического конструирования. Помочь в той мере, в какой мы предполагаем, что «переписывание» истории есть условие нового шага, который нужно осуществить.

Р. Спектор. Тема диаспоры для меня — двоякий вызов: национальный и методологический. Поэтому двигаться я буду в материале еврейской диаспоры, которая, «по определению», погружает нас в определенный историко-социо-культурный контекст, что вынуждает методически ограничить подходы к предмету для того, чтобы иметь возможность «завершить» анализ или рассуждение. В качестве такого ограничения предлагаю две идеи, которые претендуют на то, чтобы находиться в областях права, с одной стороны, и методологии истории, с другой стороны. Они суть: почти прозвучавшая в ремарках О.Генисаретского и С.Соколовского реабилитация корпоративного права и оппозиция тезису Фукуямы о конце истории как объективно вмененному историческому сценарию.

С одной стороны, еврейский народ как этноконфессиональное целое становится субъектом права и в Государстве, и в диаспоре. Это принципиально различные субъекты одного, если угодно, лица. С другой стороны, сценарию «конца истории» по Фукуяме противопоставляется сценарий «приватизации» этно-тео-культурно-языковой истории. Еврейская диаспора выступает как модель такой приватизации, неслучайным механизмом которого выступает рассеяние—собрание народа. Этот механизм, отвлекаясь от сакрально-идеологических составляющих, есть «систола—диастола» исторического дыхания народа³.

День второй

О.Генисаретский. Думая над тем, что произошло в прошлый раз и что мне/нам предстоит сделать сегодня, я должен признаться, что пафос моего отношения к теме несколько изменился и попригас, а почему — станет ясно из дальнейшего изложения. Когда я услышал впервые об этой теме, обращение к ней — к диаспоре и диаспоричности — было воспринято

³ Спектор Р.И. Диаспора как путь приватизации этнической истории//Межд. журнал «Магистериум». Том «Диаспоры» (в печати).

мною как один из возможных способов размышления о глобальной ситуации, причем размышления прямого. До того времени большинство в методологическом сообществе упражняли свою мысль преимущественно в пределах Евразии, поскольку проблем здесь как было, так и поныне невпроворот. Разумеется, случались и редкие выходы в глобальный горизонт, как то было, например, с анализом НТР-процессов. Но так или иначе, а к тому моменту, когда М.Хромченко выступил с предложением начать семинар по диаспорам, гуманитарная глобалистика не стала еще темой прямого методологического размышления, и я подумал тогда, что тема диаспоральности вполне могла бы обозначить этот новый горизонт наших размышлений и забот. И этот смысл означенной темы, как бы мы ни проблематизировали и ни концептуализировали ее далее, продолжает сохраняться: тема о диаспорах в планетарном залеге.

Стартовая площадка моего сканирования темы сегодня — статья М.Гефтера «Ядерный век и мир миров», где изложен один из вариантов концепции конца истории. Он основан на выделении трёх этапов истории человечества.

На первом из них, *доисторическом*, господствовало циклическое время, «вечное возвращение», усилие выживания и тотальная выбраковка этносов, социальных групп, культур и т.д. На втором, *историческом*, этапе время выправляется, приобретает линейный характер, в нем есть начала и концы, возрождения и вымирания; нет установочной тотальной выбраковки, провозглашен: прогресс, хотя и погибели предостаточно. Развитие как бы бродит по планете: начинаясь в одном месте, перескакивает на другое. Но это было возможным, покуда на Земле еще было много свободного места. Третий, *постисторический*, этап начинается с обнаружения того, что пространство занято уже целиком, перемещаться развитию больше некуда, мир стал связанным и населенным глобальными рисками (ядерного уничтожения, экологической деградации и т.д.); история покидает саму себя и возвращается назад в эволюцию. Так образовался «Мир миров», в котором все фазы исторического развития соприисутствуют одновременно — от реликтовых доисторических этносов до сверхразвитых стран, а потому есть развилки и перескоки с одной фазы на другую (вне и без прогресса).

Россию-Евразию, поскольку она есть континент многонациональный, поликультурный, поликонфессиональный, М.Геф-

тер также характеризует как мир миров и мир в Мире миров. Поэтому переход от нашей внутренней ситуации к общепланетарной не такой уж резкий; в «голографическом» Мире миров целое и всякая часть со-ценностны, со-качественны друг другу.

И первое, что подстерегает критическую мысль в гефтеровском мире миров — это утопия всемирного гражданского общества, устроенного тем же либерально-демократическим образом, как оно существует внутри отдельной страны.

В прошлом семинаре такая позиция декларировалась: человек — это гражданин мира, *космополит*. Слово это из практики эллинской ойкумены, когда маленькая Греция разрослась до краев земли и жить в ней означало быть человеком мира. (Между прочим, нансеновский паспорт существует до сих пор и его можно получить за особые заслуги.)

Почему же я рискнул назвать эту надежду на всемирное гражданское общество утопией? Тут мы подходим к одному историческому обстоятельству, на которое я хочу обратить ваше внимание.

Дело в том, что в нашем все более глобализирующемся, синхронно связанном мире на смену идее *национального суверенитета* — которая возникла в момент сложения национальных государств на территории Европы, — пришла другая международно-правовая регуляторная идея, а именно идея *прав человека*. Вместе с ней, благодаря усилиям ряда международных организаций, забрезжил призрак нового мирового порядка. Отныне мировое сообщество добивается такого положения дел, чтобы государства признавали верховенство прав человека над другими правами, а международное сообщество взяло на себя право вмешательства, право нарушать — в оговоренных штатных ситуациях — национальный суверенитет ради защиты прав человека.

Эта конструкция, отвечающая интенциям мирового гражданства, возникла в эпоху Просвещения и окрашена очень ярко в индивидуалистические тона. (Вы помните, конечно, что Маркс называл ее героя-фигуранта Робинзондм.) При этом права этнокультурные, этнорелигиозные, равно как и другие родовые, а не индивидные права в этой конструкции практически не представлены; или можно сказать, что они представлены в косвенном виде — как свобода выбора каждым любого вероисповедания (или отказа от него), свобода перемеще-

ний, выбора гражданства и т.д. Этно-культурно-религиозная идентичность впрямую в этой конструкции обозначена не была, она спрятана внутрь антропологической идентичности, в праве и обязанности человека быть самим собой.

За этой регуляторной международно-правовой концепцией стоит многовековой опыт новоевропейского гуманитарного развития. Но как всякий ресурс, в том числе интеллектуальный и духовный, он конечен. Я убежден в том — и готов подробно аргументировать эту убежденность, — что к настоящему времени гуманитарный потенциал этой концепции (и связанной с нею практики), мотивационные и мобилизационные возможности идеологии прав человека и нового (да не такого уж и нового) мирового порядка в значительной мере исчерпаны. В том смысле исчерпаны, что они уже реализовались в международных институтах (таких, как ООН, например), в процедурах международного права.

Возьмите в руки любой ООНовский документ и спросите себя: что входит в объем и содержание понятия *гуманитарной деятельности*, отнюдь не сводящейся к гуманитарной помощи? Будет ли то свобода перемещений, свобода распространения информации, свобода обмена культурными ценностями, единицей все равно окажется человек-индивид, пересекающий границы, или группа людей, объединяющая такие человеко-единицы. Вы не найдете в них сколь-либо внятного представления о гуманитарной деятельности, относящейся к этносам, культурам, вероисповеданиям или иным родовым, а не индивидуальным сущностям.

В этом я и вижу свидетельство исчерпания, истощения гуманитарной подосновы нынешней концептуалистики и практики миропорядка. Отчасти — в силу фактуальной реализованности их, но более всего — в силу возникновения нового круга проблем, которые в синхронно связанном мире вышли на передний план.

Просветительский пафос демифологизации исходил из представления о всем своеобразном в жизни народов, в их культуре как о пережитках или предрассудках, которые со временем, желательным гуманным путем, сотрутся. Однако этот пафос выметания сора из темных углов, будучи превращенной формой определенной фазы исторического развития, себя не оправдал, да и не мог оправдать. Сегодня, в конце XX века, мы

(хорошо это или плохо, другой вопрос) живем и действуем в ситуации гуманитарной революции, интервенции гуманитарного, всяческой *пост*-мировой гуманитарной мыследеятельности (постфрейдистской, постструктуралистской, постэкологической, постисторической, постмодернистской и т.д.). Но это «пост» не означает «жить после» — в отличие от «жить пред». Существенно иное: отрыв от всяческих «пред» означает также и то, что гуманитарное знание и мышление, гуманитарная деятельность и практики — и все прочее с предикатом «гуманитарное» — обрели свою методологию, институциональный базис, технологическую инфраструктуру (в частности, благодаря тому, что ранее было «пред», а теперь стало «пост» — философии культуры, аксиологии, семиотическому структурализму и психоанализу и реинституционализации различных форм психопрактики). Но, как отметил в одной из своих работ С.Зуев, всплеск интереса к гуманитарному знанию всякий раз предшествовал (с определенным опережением) крупным катаклизмам государственного или европейского масштаба. Достаточно сказать, что те же просветительство и энциклопедизм предшествовали Великой французской революции, немецкий романтизм, с его пафосом возвращения к средневековью и народничеству, предшествовал образованию Германии как государства и прусского милитаризма; серебряный век в России — октябрьской революционной катастрофе. И нынешний гуманитарный ренессанс, с его обособлением гуманитарной деятельности, мысли и методологии есть, быть может, свидетельство того, что мир находится на пороге некоего масштабного сдвига.

Теперь я свожу критику гуманитарной недостаточности концептуалистики мирового порядка и прав человека — по части невыраженности этно-культурно-религиозного многообразия человечества — с гуманитарной перспективой, раскрытой за столетие гуманитарными науками и включающей в себя реабилитацию таких вещей, которые раньше относили либо в глубокую архаику, либо к области пережитков и предрассудков. Такую трансформацию претерпело отношение к проблеме ритуала и традиции. Когда обращаешься, например, к работам П.А.Флоренского по философии культа, то видишь, как то, что считалось ранее черной дырой в культурной жизни, вдруг оказывается изысканнейшей, глубоко человеческой, духовно насы-

щенной реальностью культуры, благодаря которой осуществляется производство субъективности, личностное оспособление человека; видишь, что традиция — в рамках рефлексированного традиционализма — не оплот косности, а особый род исторического времени, особый тип историзма, в потоке которого осуществляется трансляция субъективности.

Гуманитарное переосвоение затрагивает большинство реалий, которые рационалистическая просветительская философия, говоря языком реставраторов, «поставила на износ». (Мы, мол, как люди образованные и терпимые, сносить ничего не будем, потому что все созданное руками человека само разрушится.) То, что считалось находящимся вне культуры, что было поставлено на износ и обречено исчезновению, в работе гуманитарного переосвоения оказывается залежами человечности, недрами и полезными ископаемыми.

Далее, когда — в рамках темы о диаспорах — я буду говорить об этно-культурно-религиозной идентичности, я намерен держаться этой рамки переосвоения. Да, декларировано желание жить в мире и согласии, известны ценности, концепции и процедуры, с помощью которых этого согласия пытаются достичь, несмотря на их недостаточность, истощенность. Но, с другой стороны, гуманитарным сознанием эти реалии опознаны и приняты в своей ценности. На таком пересечении, в этих плюсах и минусах обретает свое звучание проблема этнокультурно-религиозной идентичности. Проработка ее особо важна, как мы еще убедимся, и для диаспоральности, и для гуманитарной глобалистики. Да вам и так известно, что с ней связано сегодня много горячих, вернее горящих точек — Ближний Восток, Балканы, Кавказ, а до того, хотя в более мягкой форме, Белфаст, Кипр и т.д.

А. Пископелъ. Олег Игоревич, Вы пытаетесь показать, что, обсуждая затронутый круг вопросов, мы всюду — в судебно-правовых институтах, в сфере культуры, в мировом порядке в целом — обнаруживаем одну и ту же ситуацию или структуру. У Вас, помимо примеров, есть для нее имя?

О. Генисаретский. Имя? Не думал об этом, но, отвечая на поставленный вопрос, я мог бы назвать тип такой ситуации невыявленной определенностью, а в нашем контексте — неидентифицированной определенностью.

По сути же дела следует сказать, что мировая история — в том смысле, в каком мы можем говорить о ней сегодня, — особа весьма юная. Идея мировой литературы или истории стала обсуждаться где-то в начале прошлого века. Фигура мирового порядка, которая зафиксировалась после II Мировой войны в международно-правовых документах, процедурах и институтах — все это первое поколение концептуальной мировой глобалистики. Вторым поколением стало то, что связано с ядерной и экологической проблематикой, когда мы дожили до осознания глобальных опасностей, до ситуации равновесия в страхе. Эти трансформации происходили в рамках одной идеологии, в одних и тех же процедурах, практически в одно и то же время, и естественно, что они осуществлялись на том правовом материале, который был к этому времени доступен и разработан. И он оказался таким, что сквозь его сито не проходит этно-культурно-религиозная идентичность как проблема. Идентичность оказалась вне поля культурных проблем. Но она же самым кровавым образом проявляется в горячих точках планеты.

Для меня в обсуждении этих проблем ключом является предикат «гуманитарный». Это и гуманитарная деятельность, и гуманитарность гуманитарных наук, и все те гуманитарные практики, в том числе психопрактики — здесь как отдельная тема выступает интерес к нетрадиционным формам проявления религиозности, мистицизма, поскольку это тоже проявление этно-культурно-религиозной проблематики, но в очень своеобразном измерении.

Почему в произнесенном тексте я не впрямую пользуюсь терминами «диаспора», «диаспоричность»? Вначале это был способ прямого размышления о проблеме, а теперь я перехожу к тем конструкциям, в которых интересующие нас проблемы прорабатываются, в частности к правовой концептуалистике.

*Г. Копылов.*⁴ Но ведь в Декларации прав человека записано право наций на самоопределение. И что из того? Отвечает ли зафиксированный механизм новым реалиям, можно ли их туда вложить — и все будет в порядке? Или это несовместимые вещи?

⁴ Участия в последующих заседаниях не принимал.

О.Генисаретский. Следом за Декларацией право наций на самоопределение включено и во многие другие документы, но оно часто приходит в противоречие с другими правовыми принципами — с той же государственной суверенностью и территориальной целостностью. Вот в только что опубликованном интервью с бывшим послом США в СССР Мердоком сказано, что это не абсолютное право.

Дело еще в том, что английское *nation* путает многие карты. Мы никак не решимся перейти на последовательно этнологическую точку зрения. Хотя бы для того, чтобы иметь термин в запасе, который заведомо выводит эту проблему за пределы государственности. Кто защищает права человека? Государство. И мгновенный перескок: идея национального государства довлеет и не дает простора для маневрирования. Или: право наций на самоопределение чаще всего реализуется в форме национального сепаратизма, в попытках создания нового национального государства.

Кстати, на этом рухнул хельсинский процесс, который был замешан одновременно и на идеологии прав человека, и на нормах суверенитета. Мировое сообщество признало границы, зафиксированные в ялтинских соглашениях, незыблемыми. Но после Беловежьи границы все же были перекроены!

Во всяком случае, самоопределение через создание национального государства не является единственно мыслимым путем. Ведь нельзя же всерьез относиться к утверждению Солоневича, что народ по природе своей «государственник» и что единственная форма его достойного бытия — это государство. Да и процесс сепаратистского дробления изнутри самого себя ничем не ограничен.

Еще один, на мой вкус, светлый пример. Важным прорывом в связке «права человека — национальное государство — культурная традиция» стал «каирский прецедент», когда на каирской конференции по проблемам народонаселения и планирования семьи были приняты к рассмотрению, наряду с ООНовской точкой зрения, точки зрения мусульманских стран и Ватикана. Папа настаивает на недопустимости пресечения деторождения, поскольку католиками это квалифицируется как убийство, а у мусульман свое семейное право. Это уже действительно прорыв к Миру миров. Пусть и частично, но признана не просто еще одна точка зрения, а возможность иной пра-

вой практики в области семейного права. Для меня это важный момент, потому что в разных религиозных традициях — различная биоэтика, по-разному отвечающая на вопросы о том, когда в зародыше поселяется душа, когда человек становится человеком и когда прерывание беременности является убийством. И не только прерывание, но и недопущение беременности в коитусе, потому что для многих традиций реальны не только живущие или жившие когда-то предки, но и нерожденные потомки. Для меня «каирский прецедент» — это симптом того, что этно-культурно-религиозные мотивации могут быть абсорбированы идеологией прав человека и мирового порядка.

А. Пископель. Но если ООН, то вновь дают право решать не человеку, а государству, коль скоро это инициатива либо католического мира, либо мусульманских стран.

О. Генисаретский. Ну мы опять — человек или государство. А в данном случае на поверхность выступают права не столько человека и/или государства, сколько этно-культурно-религиозных общностей, как особых субъектов права. В данном тезисе я ограничиваюсь фиксацией проблематичности конструкции «человек—государство». Кроме индивида, как носителя прав человека, и государства, как инструмента защиты или, напротив, репрессии этих прав, на всеземную повестку дня выходят права, связанные с этно-культурно-религиозными идентичностями, и в этом я углядываю некоторую новизну мировой глобальной ситуации.

В. Рокитянский. Появляется новый субъект — этнокультурная общность; этнокультурная традиция становится новым субъектом права. Она, эта общность, заявляет свою жизненную позицию — точно так же, как каждый из индивидов.

О. Генисаретский. Я принимаю такую фиксацию.

А. Пископель. Отлично, но что до того? Это что — бывшие права человека или это бывшие права мирового порядка, или вообще новое право?

О. Генисаретский. Нет, нет, мы вновь должны вернуться к проблеме социологического воображения, доступных ему учетных социальных объектов. В каждом методе прогнозирования или планирования принимаются к рассмотрению определен-

ные единицы, которые будут учитываться и на которые нужно будет обращать внимание. В мировом проектировании, прогнозировании, планировании не было таких учетных единиц, как этнос, религиозная или культурная традиция. Они рассматривались исключительно в косвенной форме, поскольку человеку давалось право выбора, например исповедовать или не исповедывать какую то веру. Если же они становятся учетными единицами, то мы вынуждены будем строить концепции мирового порядка с их учетом.

В.Рокитянский. В идеологии прав человека всегда подразумевались только ныне живущие.

О.Генисаретский. Да, но кража ресурсов у потомков — одна из сторон экологической проблематики.

М.Хромченко. Не понимаю, на основании чего Вы говорите о появлении некоего нового субъекта, от имени которого предъявляются этно-культурно-религиозные права или претензии, поскольку в прошлый раз Вы говорили об отсутствии не только понятий и категорий, но даже пред-понятий и представлений, более или менее общепринятых.

О.Генисаретский. Они достаточно размыты.

М.Хромченко. Более чем размыты. И когда в прошлый раз шла речь о предъявляемых на семинаре позициях, то они возникли в четкой «растяжке» между позицией личности и позицией «мирового порядка», государственной организацией мира, а этно-культурно-религиозной позиции пока нет — в силу того что непонятно, о чем идет речь. Есть «легализованные» перемещения лиц и групп — и не легализованные, с которыми надо разбираться. И не случайно тот же С.Брук писал, что национальное деление в демографическом плане есть советское изобретение. Ученые «легализуют» это «понятие», которое потом проявляется кровью — здесь наука занимается не своим делом.

Отсюда следующее недоумение: Вы что, начинаете рассматривать конфликты на Балканах или на Кавказе как начинающий звучать голос появляющегося этно-культурно-религиозного субъекта?

Г.Копылов. На мой взгляд, пафос говорения О.Генисаретского в другом: именно недостаток в политической, обще-

ственной, гуманитарной мысли, недостаточное расчленение в «словах» этносов, наций, культурных общностей и т.д., а в связи с этим сведение всей проблематики лишь к двум точкам — к национальному государству и отдельному человеку — как раз и создает те проблемы, с которыми человечество начинает сталкиваться. Не исключено, что наличие — если бы оно было — расчлененного, проработанного мыслительного пространства способствовало бы снятию «горячих точек».

О.Генисаретский. Снимало бы «точки неразрешимости». Отсутствие артикулированных «слов» в международном праве не дает проявиться этой «очевидности». Часто говорят, что воюют мусульмане, православные и католики (Босния), а с другой стороны — славяне и... и эти бесконечные переплетения-сочетания являются мотивационными силами, которые стягивают людей или группы в конфликты — при том, что эти мотивы и силы не имеют нормальной формы выражения.

Но есть и более мягкие, чем «горячие точки», ситуации: например, усилия Франции по защите французского языка, опека франкофонов за рубежом. Не говоря уже о мусульманской теме: так, Конференция мусульманских стран заявляет свою точку зрения по поводу чеченской ситуации; а есть и джихад, когда в Таджикистане отрезают несколько голов якобы в порядке священной мести за чеченский конфликт.

М.Хромченко. Не хотите ли Вы сказать, что попытки продумать и сформулировать национальные приоритеты — независимо от форм их реализации — и национальную политику советского периода (Ленин—Сталин) были выражением не индивидуации, а неких тенденций уже тогда?

О.Генисаретский. Гефтер об этом так и пишет. И кстати, до всякого Ленина в порядке откликов на I Мировую войну, кн. Е.Трубецкой писал, что XX век будет веком национально-освободительных движений, но не только в смысле деколонизации, а в своих основных духовных запросах. Конечно, в развитии России, да и Советского Союза, отражались общие тенденции мировой ситуации.

Едем дальше. В своей личной истории, о которой я упоминал в прошлый раз, столкнувшись с альтернативой «государственность—народничество», я принял сторону народничества.

ва, обосновывая его этнологически, в частности, основываясь на некоторых интуициях гумилевской этнологии.

Один из аргументов в пользу народничества был «онтологическим»: этнология относится к тому кругу идей, представлений и конструкций, которые я отношу к витальной онтологии. Здесь важен предикат «витальный», потому что любые социальные организации, коль скоро они именно организации — в том числе и государства, — живыми образованиями не являются. Это некие мегамшины (как любят говорить методологи), выполненные в интеллектуальном и семиотическом материале, затем в институциональных конструкциях, но они не относятся к *живой природе*.

А.Пископфель. Это как действительность из мира «вещей» не самодостаточных, которые не в состоянии отдельно существовать.

О.Генисаретский. Да, они не в состоянии отдельно существовать, в то время как этнология настаивает на том, что этносы есть живая реальность, относящаяся как раз к живой природе. В этом смысле этнология, в пандан экологическому движению, защищает витальные ценности, обладающие достоинством живого и самой жизни.

А.Пископфель. Ты все время ссылаешься на этнологию, но сейчас здесь нет С.Соколовского, который представляет ту точку зрения в этнологии, и замечу достаточно аргументированную, что этносов просто нет, что это миф, выдумка.

О.Генисаретский. А я апеллирую к другой позиции в этнологии, которая утверждает, что специфика этноса в том, что он — живая реальность. И Бромлей, оппонент Гумилева, который рассматривал этнос с точки зрения эндогамии, тоже остается в этом горизонте, потому что рассмотрение этноса через брачевание — это реальность живая, а не измеряемая пространством, языком, культурой или чем-то еще другим. Но ведь и пафос Гумилева, при всем пережиме на энергетизм, состоял в том, что одно дело — *живое*, а совсем другое — *тварное* (например, культура). И защищать надо не культуру, а народ, который ее создает, — осуществляя фундаментальное экологическое отношение к этносам. Это мне представляется крайне важным. Как и семейная этика, и планирование семьи, потому

что брачная жизнь — это тоже способ воспроизведения живого целого.

Это первое суждение. Затем я обращаюсь к другой гумилевской конструкции, к «исторической судьбе народа», к возможностям человека принимать и продолжать ее, в чем и состоит, на мой взгляд, основной смысл гумилевского энергетизма. На основе этого представления я сформулировал *принцип этнокультурной идентичности во всех возможных мирах*. При этом обращаю ваше внимание сразу на три составляющих идентичности: во-первых, на наличие в культуре каждого этноса таких черт, которые отличают его от других этносов, т.е. их участие в культурном многообразии; во-вторых, на способность культуры каждого этноса влиять на культуры других этносов и испытывать их влияние, т.е. участие в межкультурном взаимодействии и коммуникации; и, наконец, в третьих, на самоощущенность этносов во времени и других значимых для него измерениях, т.е. участие в родовой подлинности. Ясно, что этнокультурная идентичность предполагает все три вида участия. Отсюда следует, что ей присущ специфический историзм, что идентичность не есть неизменная данность, историческая константа, напротив, присущий ей механизм трансляции—инновации обеспечивает исторические трансформации идентичности. А с другой стороны — динамическую обитаемость во всех тех средах, которые значимы для сохранения идентичности. История предъявляет этносам все новые и новые вызовы — технологические, информационные, организационные и т.д. Некоторые среды обитания в ответ на эти вызовы как бы «выпучиваются»: вначале они воспринимаются как чисто функциональные сети, но затем обнаруживается, что это далеко не так. Как выразился недавно Роман Спектор, если придерживаться этой точки зрения, то весь прогресс и глобальное развитие было бы просто новым столпотворением, творением новой Вавилонской башни, абсолютно универсальной и ни к чему живому и своеобразному не имеющей никакого отношения. Даже в таких далеких, казалось бы, от нашей проблематики вещах, как информационные среды или компьютерные системы, есть проблема использования родного языка. Работать ли в русском языке, опираясь на его образность, мифопоэтическую подоснову и энергетику, или бежать вдогонку за англоязычными разработчиками? Все, включая сопутствующую литературу — будет ли одно-

или двуязычным? Не становимся ли мы другими, восемь часов работая на компьютере и живя при этом не в родной языковой среде, а в иноязычной? И так во всякой иной сильно функционализированной и структурированной среде — визуальной, организационно-управленческой, социально-технологической. В менеджменте, например, налицо «приглядка» на японскую систему управления: не в том ли причина ее успеха, что японский менеджмент опирается на национальную матрицу социальных отношений, на патернализм, клановость и специфическую коммунальность? Одним словом, какие бы среды не «выпучивались», контакт с ними всякий раз ставит вопрос об этнокультурной идентичности.

Итак, этнокультурная идентичность — и воля к сохранению исторической судьбы — распространяется на все возможные миры, процептируемые культурой этноса. Если гуманитарная мысль и методология будут развиваться успешно, эпистемы и практикумы идентичности будут входить в программы не только гуманитарных, но технических и военных университетов. Появятся, конечно, и этнокультурные версии прав человека, которые будут опираться на иные, чем принятые ныне, образы человека, антропологические прототипы.

М.Хромченко. Я вновь с недоумением, потому что, говоря о воле народов, Вы опять пользуетесь категорией более чем расплывчатой. Я не понимаю, что такое народ. Потом Вы перешли в языковые реалии и стали обсуждать жизнь в языковом пространстве, затем перешли к японской модели менеджмента, где язык использовался английский (я не говорю сейчас об организации работ). Может быть, мы имеем дело в конце XX века с изменением форм мыследеятельности, форм деятельности, которые резко стали другими в сравнении с такими же формами аграрного общества, индустриального и т.д. Называя эти реперы, я выражаю недоумение и по поводу Вашей позиции.

О.Генисаретский. Могу отослать Вас к статье «Культурно-психологическое измерение Евразии»⁵, где я, вслед за Л.Н.Гумилевым, обсуждаю, что значит единство исторической судьбы народов Евразии, но не с антропологической, а с культурно-психологической точки зрения.

⁵ См. сб.: Евразийская перспектива (Второй Международный конгресс «Культура и будущее России»). М., 1994. С. 113-133.

А. Пископпель. Но Гумилев выразил это лишь интуитивно.

О. Генисаретский. Для меня сейчас это не так уж важно, поскольку сам я опираюсь на принцип этнокультурной идентичности во всех возможных мирах.

Еще один шаг Л.Н.Гумилева в том же направлении опирался на понятие этноландшафтного равновесия. Этнос существует в некотором объемлющем ландшафте, являющемся его «месторазвитием», причем ландшафт этот сам может быть антропогенным. Достижение состояния этноландшафтного равновесия есть, вместе с тем, кристаллизация и фиксация этнического стереотипа поведения, включая специфический тип ментальности, культуры.

Следующий шаг я делаю сам. Для меня в рамках средового подхода совершенно очевидно, во всяком случае в какой-то части, что культура также является некоторого рода средой для «внутреннего» человека — средой знаковой, образной и символической (или энергично-символической). Распространяя и на культурную среду конструкцию этно-средового равновесия, можно сказать: точно так же, как в телесном плане существует этноландшафтное равновесие, так существует и этнокультурное равновесие, а функциональным аналогом этнического стереотипа поведения будет то, что В.Н.Топоров называет мифопоэтической традицией (= моделью мира), а К.Г.Юнг — этническим бессознательным. (Таким вот образом я отвечаю на вопрос об онтологическом статусе мифопоэтической традиции.) Все, что спонтанно проецируется из глубин бессознательного на экраны сознания (в снах, грезах, актах творческого воображения, во всяком воодушевлении и в измененных состояниях сознания), образует психологическую культуру этноса как совокупность психопрактик.

И тогда, сохраняя экологическую точку зрения, мы должны сказать, что первичным является не понятие этнической культуры или национальной культуры (как в концепции культурного наследия), а понятие стереотипа поведения данного этноса в культуре. И тогда в самом понятии культура можно различать три уровня ее реальности:

- культуру как среду многообразно воплощаемых ценностей, в которой могут обитать разные этносы и в которой воплощены культурно-опредмеченные ценности, получившие

- уже некое общезначимое выражение (т.е. они включены в состав национального или мирового культурного наследия);
- ту часть культуры, которая в состоянии этнокультурного равновесия идентифицируется этносом как своя и как значимая для данной фазы этногенеза, т.е. экологически воплощенную часть культуры, которая не совпадает с культурной средой, впитанной этносом на данный момент;
 - совокупность значимых для этноса культурных ценностей, которые никак не представлены в культурной среде и осуществлялись лишь в психокультурных традициях этноса, в его коллективном бессознательном. Это и есть то, что называется мифопоэтической традицией.

Для меня сейчас важны конструкционная синонимичность мифопоэтической традиции, этнического бессознательного и состояния этнокультурного равновесия. (Тут есть свои теоретические проблемы, но пока мы отвлечемся от них.) Откуда и возникает тезис об этнокультурной идентичности во всех возможных мирах. Первый уровень культуры — опредмеченный; здесь культурные технологии, способы производства культурных объектов, художественных, научных и всяких других произведений. И все это образует самозамкнутую среду, в которой и по отношению к которой всякий раз воспроизводится этнический стереотип поведения по отношению к культуре, тип пребывания в культуре, отношения к ней.

Поэтому, помимо государств, которые взаимодействуют между собой, есть еще глобальные функциональные инфраструктуры — информационные, коммуникационные, транспортные, промышленные и т.д. В них тоже входит некоторая среда — чем больше этих глобальных инфраструктур (в том числе, масс-культурных, например, видеорядов), чем они становятся глобальнее, тем больше на их фоне начинает проступать этнокультурный, этно-культурно-религиозный субстрат. Функциональные инфраструктуры — это сетки координат, накладываются на земную поверхность, часы, которыми измеряют время, но не сама земля и не само время. Нам говорят: смотрите, Европа-то объединяется, а вы все в сепаратизм спадаете... Да, она объединяется, но на сетевом, инфраструктурном уровне, эти сети наращиваются и будут наращиваться дальше. И именно поэтому начинают «проступать» бретонцы, бавар-

цы, фламандцы, будучи освобожденными от непосильной ноши государственности как мертвой структуры.

У Н. Кузанского было замечательное понятие — свобода от символа. Как только мы вырабатываем какой-то символ/знак, так сознание сразу высвобождается, становится свободнее от ранее связывавшего его содержания, мы отшелушиваем от себя эти знаковые структуры, отслаиваем их, возникают функциональные активы общего пользования (со всеми правовыми оговорками); человек начинает освобождаться от своих внутренних «повязок», в нем начинают проступать более глубокие слои — в нем самом, а чрез него и в публичной сфере. Появляются символические коммуникации, в которых освобождаемое от символа становится темой.

Поэтому примеры с японским успехом или с экспансией языка для меня — это варианты того, что на некий вызов возникает ответ. Ответ как освоение и переосвоение, как стратегия освоения/переосвоения, являющаяся существеннейшим мыследеятельностным началом. И тогда линейчатая модель действительно не работает. Утверждение мое состоит в том, что на фоне уплотняющихся функциональных сетей, фактур, начинает проступать нечто иное — мифопоэтические реальности. Конечно, из того, что я сказал вначале, должно быть понятно, что фаза этно-культурно-религиозной идентичности не является конечной — она «обязательна» для того, чтобы с ней разобратся и ввести в концептуалистику мирового порядка, в его институты, концепции и процедуры, ввести, признав ее ценности. В какой степени она исторически релятивна, какова ее историческая протяженность — это я сегодня обсуждать не буду, но ясно, что никакого этно-культурно-религиозного эсперанто, как того ждали в 20-е годы, не будет...

А. Пископфель. Ну а заменители типа языков программирования?

О. Генисаретский. Я говорю об эсперанто в прямом смысле. Кстати, сегодня эсперантисты борются за то, чтобы перевести компьютерное дело на эсперанто — так, мол, справедливее.

А. Пископфель. Но ведь и английский сегодня, когда на нем общается полмира — не английский, он как бы пересоздан на его основе, но уже не «подлинный».

О.Генисаретский. Да, есть проблема мирового языка в единой — тоже мировой — сети.

Небольшое отступление об инерционности институтов мирового порядка и их антропологическом аспекте. Развелась целая популяция международных контактеров, Это совершенно особая порода людей, воспитанная в этой идеологии, процедурах, — некий «спецназ». Например, экуменисты. Они съезжаются вместе и эффективно, к взаимному удовольствию, проводят необходимую экуменическую работу — безотносительно к тому, что происходит в конфессиях, которые они якобы представляют. Есть соответствующие факультеты, где этих контактеров готовят, и естественно, что никто этого плацдарма без боя сейчас не сдаст.

И встает вопрос: что это за фигура нового мирового порядка? Какими компетенциями он должен обладать по отношению к проблеме этно-культурно-религиозной идентификации?

А.Пископфель. Насколько я понимаю, Вы продемонстрировали своего рода отрицательный метафизический этновитализм, поскольку «среда» продавливается неким этнокультурным субъектом и только это позволяет его обнаружить.

О.Генисаретский. Обнаруживать не надо, потому что представители традиции в этом не нуждаются, они есть.

А.Пископфель. Они-то, может, и да. А мы кто? Некие боги? Докладчику-то, который ничего не «продавливает», откуда видна эта новизна?

О.Генисаретский. Но это моя личная история. Во времена излета застоя я занимался экологией культуры и в этой номинации нашел культурную нишу для проработки этно-культурно-религиозной проблематики и предъявления своей национальной идентичности. А подсоветская ситуация была характерна тем, что в марксистской идеологии (во всех ее ответвлениях) вообще не существовало представления о *естественных ресурсах*, т.е. ни природы, ни культуры, ни этничности, ни религиозности эта идеология в принципе не предусматривала. На ее основе осуществлялся *структурный геноцид*. Безотносительно к идеям и человеческим качествам отдельных своих носителей она, эта идеология, так была устроена. Не признавалось не только природное, культурное или этническое, но и религиозное, не признавалась реальность духовной жизни как таковой.

Это чисто структурный момент безотносительно к взглядам классиков. Сегодня можно сказать, что этого не было и в той идеологии просветительства, которую мы обсуждаем. И лишь постепенно возникают проблемы, например экологическая, которые заставляют втягивать в сознание природу как объект мирового регулирования, а ныне и этно-культурно-религиозную проблематику. Поначалу я артикулировал это, предьявляя интеллектуальному сообществу, в терминах экологии культуры — предьявлял, мне кажется, вполне доброкачественные образцы думания об этом, об идентификации, выступая не от имени Церкви или русского народа, нет, я говорил, что вот есть такая реальность.

Не буду рассказывать, как я дошел до жизни такой, но дело не в этом — дело в том, что есть такая проблематика и она доступна раздумыванию.

А. Пископфель. Я назвал Вашу позицию отрицательно-витальной, поскольку Вы говорите об этносе как о чем-то живом «здесь и теперь», тогда как они (этноты), в каком-то смысле, если и не вымерли, то уж наверняка вымирают.

О. Генисаретский. Вы не учитываете историзма идентичности. Почему — отрицательный витализм? Идентичность исторична. То, что начинают выпучивать упомянутые сети — это факт исторический. Этнос — живое вещество, и в истории в данном случае они вот таким образом высвобождаются.

А. Пископфель. Значит, от этого можно освободиться и остаться самими собой?

О. Генисаретский. В этом смысле — да. Определенное отчуждение есть момент отчуждения: одна «фигура» человечности опредмечивается, и тут же начинает прорастать нечто иное.

А. Пископфель. Но ни мы, ни этноты до поры до времени не знают этого иного.

О. Генисаретский. Этнос «попал» в среду и реагирует таким образом. Точно так же благодаря глобализации то, что раньше было традиционными психологическими культурами, вызывает по отношению к себе гуманитарную рефлексию в виде психоанализа, разного рода психотехник. И тут же, как только психопрактики стали языком, пробуждается общий интерес к ка-

завшимся ранее далекими психологическим культурам. Скажем, сегодня в Москве есть индейцы, разного вида буддисты, каббалисты, суфии ... и Бог весть еще кто. Таким образом, мы получаем возможность осознавать и прорабатывать эти психопрактики как факты культуры. Конечно, это стало возможным только благодаря гигантской ранее проделанной инфраструктурной работе (собираательской, исследовательской, музейной и т.д.). Ведь как надо было понимать свои имперские задачи англичанам, чтобы они начали издавать буддийские, ведические тексты, — что они сделали, чтобы управлять Индией?! Сначала этнологи и этнографы должны были описать эту культуру, собрать в музеях все произведения, предъявить/издать религиозные книги, источники, описание техник, потом написать книги, переосмысляющие этот опыт, а сегодня — это некая практика.

В.Рокитянский. Вы не можете как-то отнестись к давней антиномии — где просвещенческому универсализму как представлению о некоей нейтральной культуре, вроде эсперанто, в которую может быть переведено все и именно там все может быть понято, противопоставлено представлению, по существу, о культурных монадах, с точки зрения которого восприятие чужой культуры в принципе невозможно и всякое восприятие есть не что иное, как порождение своей культуры. Я хотел бы, чтобы Вы прокомментировали давний спор.

О.Генисаретский. Я вновь сошлюсь на Гефтера, который для понимания этой оппозиции предложил следующую ситуацию. Если для исторической фазы прогресса проблемой было «что делать?», где и как развиваться, то в пост-исторической фазе — в мире миров, где принимается плодотворность и жизнотворность разнообразия, главной проблемой становится вопрос «чего не делать?». Или, иначе, делают то, к чему их импульсирует, что побуждает делать традиция, но все вместе договариваются — и это функция нового порядка, — чего делать нельзя. Это то, что называется «негативной адаптацией». Вообще-то это подпадает под концепцию прав человека в своей операциональной функции, т.е. чего всем нельзя делать, — что, впрочем, известно с древнейших времен.

Это странно, хотя для меня вполне сообразно, перекликается с одной замечательной мыслью Фрейда, им, впрочем, не

очень развитой. Фрейд, объясняя природу морального сознания (с которым он долго боролся), сделал такое замечательное суждение: не моральное сознание предшествует запретам — как делать нельзя, а сознание вырастает из принятия запретов, что Фрейд иллюстрировал, в частности, на проблеме инцеста. Исторически непонятно, каким образом возникло сие табу. То, что оно было культурогенно — из него в конце концов выросла идея моногамной семьи, а она лежит в основе всего европейского умозрения, — это факт. Так что релятивизм — для наблюдателя, и даже не релятивизм пост-модернистской идеологии, для которой все исторические и территориальные локальности равны в своем культурном достоинстве. Тут есть еще право живой традиции на то, чтобы реализовывать себя в ей присущих формах — в рамках того, что делать нельзя.

А. Пископнель. Значит, если продолжить аналогию, то можно помыслить — скажем, в рамках биологии наследственности и изменчивости живого организма — положение, когда культурный признак становится таким же «биологическим» признаком. Но что тогда означает культурная идентичность в мире культурной изменчивости — первичную изменчивость, а не идентичность?

О. Генисаретский. Да, но слоны есть слоны, козы — козы, а козлослонов — устойчивых — не бывает, и все мичуринские опыты — пока, по крайней мере, — показывают, что все гибриды выродятся.

А. Пископнель. Но есть пространство, в котором происходит отбор. А что здесь в Вашей модели происходит?

О. Генисаретский. Но я уже разделил три уровня культурной реальности. Есть пространство опредмеченных культурных ценностей, которое образует среду, в которой этносы обитают; есть состояние этнокультурной идентичности, когда какая-то часть этой среды идентифицируется как своя; и есть уровни собственно психокультурной реальности, где это даже экологически никак не опредмечено.

М. Хромченко. Вначале — техническое замечание: я не совсем понимаю, из каких позиций Вы спрашиваете и нечто утверждаете? У меня складывается впечатление, что Вы «плывете» за О.И. Генисаретским.

И в этом смысле я буду продолжать свою линию. Пункт первый: если рассматривать современную Европу, которая начинает объединяться, и рассматривать интегрирующийся мир с точки зрения локальности и всемирности, то возникает потенциальная возможность мирового плюрализма — есть возможность перемещаться (физически) и есть возможность жить локально (бретонцы, баски). А теперь я совмещу это с языком: существует то, что озвучено для всех, потому что есть несколько мировых языков (остальные обеспечивают локальность существования), в которых живут и «крупные» культуры, и «фрагментарно» представленные, предельно локальные. Отсюда я возвращаюсь к Вашему риторическому вопросу о том, каким уровнем компетенции должен обладать субъект нового мирового порядка. Его оспособленность должна позволять ему свободно перемещаться по миру — или мирам. Неоспособленный останется локальным и потому недиспорическим, и, может быть, больше всего бунтует именно неоспособленный человек в период перехода к брезжущему новому порядку. Если понятно, что я сказал, то ...

А.Пископпель. Только никаких «человеков» в нарисованной О.Генисаретским картине нет.

О.Генисаретский. Здравсьте-пожалуйста. Я говорил уже о человеках нового порядка, имея в виду профессионалов-коммуникатеров, действующих в конкретной идеологии правового порядка. Раньше это был дипломат, теперь это переводчик, международный эксперт и т.д. Яркий пример для меня — пара бывших соавторов, В.Н.Топоров и В.В.Иванов. Долгое время они писали книги совместно по разным экзотическим языкам, славянским древностям, по различным проблемам семиотики. В какой-то момент, кажется, как раз на мифопоэтической тематике стали расходиться в академической сфере. В.Н.Топоров как бы говорит: «Когда я пишу о мировом древе; то я как бы у него и нахожусь», — полный мифопоэтический реализм. Этот человек, изучивший уйму языков, за рубеж не шастает, на конференции, даже в Москве, не ходит, прописался в своей мифопоэтической музыкальности и, будучи до крайности чутким ко всему нуминозному, буквально чудеса творит в этой сфере сознания. И его соавтор — В.В.Иванов, который вначале пошел в депутаты Верховного Совета СССР,

затем стал директором Библиотеки иностранной литературы, а теперь преподает в США — его музыкальность другого рода, относящаяся скорее к сфере межкультурных коммуникаций. Это для меня два человека культуры, два типажа, равные, может быть, по охвату сознания, но разные по типу человечности, по типу личности.

А. Пископнель. А они из популяции одного этнокультурного субъекта — или нет? Я понимаю, это «отдельный» вопрос, но ответьте.

О. Генисаретский. Я не хотел бы на него отвечать. Я лишь говорю, что есть типаж международного функционера, торгующего культурными ценностями, — образ, прекрасно описанный Э. Фромом в книге «Человек для себя», образ панмедиатора, вечного посредника между всеми и всем. Да, это вопрос об объеме и силе идентичности. Конечно, нужно принять во внимание и то, что все квалифицируемые виды идентичности рефлексивно покрывает самоидентичность. А пример мой, разумеется, метафорический: представители одного поколения, одной фазы трансформации научного сознания — и разность глубинных судеб, как то связанная с личностной типикой.

Отведя обвинение в том, что в моих конструкциях отсутствует человек, я перехожу вкратце к изложению последней части.

М. Хромченко. Еще чуть о прежнем. Вы приводили пример с Москвой, где сегодня есть все, Вы приводили разные фазы и уровни культуры, а когда я спросил о субъекте нового мирового порядка, Вы привели примеры людей из достаточно узкой страты. Я же стремлюсь говорить ближе к социальным реалиям, к потокам перемещающихся людей, которые коммуницируют благодаря разветвленной инфраструктуре, выбирая те среды, которые им импонируют, и при этом, сознавая или нет, живут как бы уже в новом порядке.

О. Генисаретский. Но этот порядок историчен, он не задан раз и навсегда. Во-первых, он очень молод, ему сотни лет нет. Во-вторых, оформился он правовым или рефлексивным образом и того позже, лет пятьдесят назад.

М. Хромченко. Безусловно, но мы же и говорим о новом порядке, о переходном периоде, а некоторые уже живут в новом,

как в существующем. Но я-то говорю — и буду говорить — от имени идеи диаспоры, диаспоричности, диаспоральности.

О.Генисаретский. Отлично, но тогда я приведу третий метафорический пример. Для меня одним из фигурантов становящегося миропорядка является тип человека, каким кажется покинувший Москву А.М.Пятигорский. Отчасти он и в самом деле таков: «я — человек никакой культуры». Но еще более отчетливо он такого субъекта прописывает, например, в недавно опубликованной статье в «Независимой газете», где вспоминает Д.Зильбермана, М.Мамафдашвили и других — блестящая статья об интериоризированном тоталитаризме. Отчленяя реальности сознания от реальностей души, он пишет о философском образе жизни, оставляя философа наедине с откровением, постулирует его как интенциональное состояние сознания, в котором откровение может быть рецептировано, «прожито» хотя бы несколько раз в жизни; но это философская жизнь уже совсем иного порядка, она признает реальность всех культурных традиций, но ставит себя вне их, полагая, что человек, обладая сознанием как таковым, способен изымать себя из жизни собственной души и способен своим сознанием пребывать в метареальности сознания. Глядя на это с психопрактической точки зрения, я вижу, что здесь кристаллизуется определенная психопрактика пребывания в новом мировом порядке.

Я вовсе не хотел бы, чтобы появился еще один Пятигорский, он слишком ярок, и других таких не появится, но некоторые психопрактики, обустройствающие «жизнь вне культур», складываются. Я утверждаю — и в этом состоит пафос моей гуманитарно-психологической, психокультурной интервенции, — что на роль метаязыка становящегося миропорядка претендует язык состояний сознания, дающий возможность конвертировать психопрактики разных культурнопсихологических традиций, создавать между ним контактные поверхности.

У меня был скромный опыт пребывания в одном гуманитарном летнем лагере в Германии. Я увидел, откуда взялись наши пионерлагеря, потому что это было точь-в-точь, как в конце 50-х гг., — жизнь с общими песнями, костром, слушанием международных новостей по радио, утренней линейкой, причем суперлибералов, с полным комплектом сексуальных свобод, с общими детьми, такой немецко-советский пионерлагерь. Кто с буддийской самоидентификацией, кто с суффий-

ской, кто с йогой на углях, кто ходит по стеклу... Как бы — у меня 100 идентичностей, и у тебя 99, и общаясь друг с другом, особенно при первом контакте, мы демонстрируем свою личную духовную, психическую, личностную развитость. А если мне потом становится интересно, почему ты это умеешь делать, а я — нет, тогда я у тебя спрошу, а ты мне расскажешь, чего я могу достичь благодаря такому тренингу, какую ценность новую для себя приобрету, а она, скажем, в свою очередь, восходит к тантре... Живой гуманизм, да и только. Принимается другой как другой в его наличной развитости. И аргументом в пользу той или иной идентичности являешься ты сам, а не твоя риторика. В той мере, в какой ты творчески, деятельностно, поведенчески отреализовал свои идентичности в себе, собою — в той мере ты интересен и убедителен. Гуманизм как здравый смысл ближайшего будущего, как психопрактическая гуманитарность.

Дело в том, что не только идентичность исторична, но и сама природа человека исторична, она реализуется на некоторой фазе антропологического синтеза, с опорой на какие-то традиции, институты и практики. Предъявляя некоторую готовность, ты обязан ею владеть. И обмениваются те, кто чем-то владеет, кто — ничем, приезжает поглазеть. Это гуманитарное движение существует с 60-х гг. — одно поколение и их дети...

А. Пископфель. Почти методологический семинар — одни владели, другие не владели.

О. Генисаретский. В некотором роде — да. Готов рассматривать методологическое движение как проявление некой фазы гуманитарного мирового процесса.

А. Пископфель. Хотя в осознанном, или, точнее, отрефлектированном, виде методологический семинар представляется совсем другим. Там ведь были и смысл, и действие.

О. Генисаретский. Но он вырос из философской проблематики, а витальная и экзистенциальная сторона дела оставалась в коммунальных закоулках. Вспомните слова Г.П.Щедровицкого: «Я — машина мысли», — заставлявшие некоторых пугливо-доверчивых адептов сомневаться: а человек ли он или «антропон»?

М. Хромченко. Куда мы движемся?

О.Генисаретский. У меня движение ветвящееся... А вообще-то я в данном случае не бегу никуда впереди паровоза, а провожу открытую гуманитарную интервенцию, иду, что называется, на Вы.

Признание плодотворного многообразия культур, права делать то, что хочется и можно — за исключением того, чего делать нельзя, — актуализирует тематику «своего—чужого». Как писал Гефтер, наступают времена, когда «не свое» перестает быть «чужим». Для себя я это понимаю так: следует поразмыслить в направлении, проложенным гуманитарной конфликтологией (обращаю внимание на статью Р.Шайхутдинова в «Кентавре»⁶), — и со своей стороны заявляю о необходимости развития такой парной дисциплины, как ксенология—гомология, трактующей о чужом и своем. Конфликтология признает такую странную фигуру, как согласие на конфликт — принятие конфликта как человеческой реальности (социальной, культурной и т.д.). Желательно, конечно, чтобы конфликт не доходил до цивилизационных, культурных, гуманитарных войн, хотя уповать на сие не приходится.

Хорошим фоном для размышлений о перспективах гуманитарной глобалистики является литературная психофантастика. Как-то один мой соискатель принес мне роман братьев Стругацких «И волны гасят ветер». В годы наиболее зрелого застоя в нем были «прогрессоры» космического КГБ, «пришельцы»: инопланетяне, представители другой цивилизации, чужой разум — опасность, необходимость защиты, порождение новых «человеков», их судьба... Причем заподозрить авторов в консерватизме было бы по меньшей мере странным.

М.Хромченко. Кто-то из авторов посещал методологические семинары, и мы обсуждали, не навеян ли роман размышлениями, инициированными семинаром и фигурой Г.П.Щедровицкого.

О.Генисаретский. Далее я буду говорить о теме «свой и чужой» в связи с созданием «образа врага». Ксенология — древняя тема. У Бенвенисто, например, описаны понятия «чужой» и «гость» в древнем мире: здесь храм — экстерриториальное пространство, откуда постороннего запрещается извлекать си-

⁶ Шайхутдинов Р. Конфликтология: программа построения гуманитарной дисциплины // *Кентавр*. 1993. №2. С. 37-41.

ловым путем; гость в доме, если он принят в качестве такового, тоже фигура неприкосновенная; быть гостем значило обладать статусом промежуточным в отношении оппозиции «свой—чужой» — в оказании ему услуг, в одариваниях, на ритуальных трапезах. В иудейской традиции были сформулированы обязанности по отношению к иноверцам: Самуил сказал, что запрещается красть сознание людей (вводить их в заблуждение), даже язычников, а при встрече с иноверцами р. Хасда всегда первым кланялся им. О ксенологии в эстетической парадигме недавно удачно писал Д.С.Лихачев: «чужое» было принято в европейский музей и стало «своим». Авангард ввел в европейскую культуру африканскую маску, японскую гравюру. Со временем европейское язычество рецептировалось в христианские формы. То же — связка Ветхого и Нового Завета: Ветхий Завет был «подверстан» в Новый, они идут в паре, и многое, что идет от иудаики Древнего Мира, стало новоевропейскими реалиями. Начиная с Возрождения пробуждается интерес к античной древности, а с романтизма — к своей почвенности, к своему средневековью. Свое средневековье открывает итальянцам Петрарка, в России славянофилы обращаются к Древней Руси, а художники и гуманитарии второй половины XIX — начала XX века — к славянским древностям.

Эстетическое сознание способствовало рецепции других культур и образов жизни, в том числе фактов психологической культуры. Есть научно-исторические формы ксенологии, есть музейные и филармонические. Когда же мы переходим в фазу прямого признания этнокультурного многообразия, то Мир миров становится общей реальностью и вопрос о своем—чужом, конечно, должен быть поставлен в общем виде. Не продвигаясь сегодня далее по этому увлекательному пути, напомним, как эта тема обсуждалось К.Г.Юнгом в рамках его концепции бессознательного. Он обсуждал появление образа чужого в качестве источника бед; через бессознательную проекцию своей «тени» на другого. Собственно, это и предполагается в идеологеме «образ врага», но для психолога это не просто идеологема, а психологический автоматизм, над которым сознание не всегда властно. Он не может быть переработан и устранен до конца, проекция тени всегда есть и всегда будет. Тень — это негативные стороны души, которые не попали, не приняты в персону: это скрытое, изнаночное лицо-личина, ко-

торое человек тем не менее предъявляет во всех своих социокультурных функциях и ролях; часть души, которая им отвергается в себе и проецируется на другого (почти по присказке «сам плохой»). Хотя тень и отвергается, она индивидуальна, это моя тень, то, что я не хотел бы пропускать в себя. Кроме того, проецируются фигуры коллективного бессознательного — не то, что вытеснено в индивидуальном опыте, а то, что импульсирует и проецируется вне всякой индивидуации. И только очень сложными техниками, непрерывной работой можно достичь такого состояния, когда тень будет интегрирована в личность. Невозможно отсечь внутри себя тень от персоны, и человек может приблизиться к самости, продвинуться в процессе индивидуации к подлинному «я», только дойдя — в своей личной работе или с помощью другого, с помощью каких-то специальных техник — до сознания присутствия тени, интегрируя отвергаемые темные стороны души в свое «я». Двигаясь в этом направлении, человек может встать на путь личностного роста и ослабить свою негативную проекцию.

Вопрос ксенологии имеет психокультурную составляющую и, мне представляется, довольно тесно увязан с темой о диаспорах... В гуманитарной методологии, соединяющей гуманитарную деятельность с гуманитарной мыслью, наша проблематика разнесения своего и чужого в теме диаспоральности может далее вполне практически прорабатываться. Это одно из моих упований.

Итак, критика практики и концептуалистики мирового порядка и прав человека по части недостаточной проработанности этно-культурно-религиозной идентичности — раз; проработка этой тематики в терминах этнологии, экологии культуры и т.д. — два; гуманитарная ориентация этой тематики — три. Постулируя этно-культурно-религиозное разнообразие, я вовсе не утверждаю, что оно останется на архаическом уровне или даже в состоянии XIX века, когда все ставили на износ — мысль эти реальности уже переосвоила, поняв их гуманитарный потенциал, и теперь задача — выбрать способ задействования этого потенциала, освоения этих этно-культурно-религиозных реалий.

Знаю, что многие со сказанным не согласятся. Вообще, вся гуманитарная работа идет на острие ножа, потому что есть сами живые традиции и из признания их много чего следует.

Тот, кто утверждает примат божественного права, никогда не согласится на примат гуманитарного права, полагая второе из них «вырождением», европоцентризмом, а то и святотатством. Может быть, это и правильно, но только по отношению к просвещенческому пониманию традиции, но совершенно несправедливо к современному состоянию мысли и ее озабоченностей. Поэтому постоянно порождаются такие псевдоморфозы, как мондиализм, когда сама идея мирового порядка квалифицируется как злой умысел, как орудие американского империализма, сионизма, масонства или других темных сил. Но, с другой стороны, такой же псевдоморфозой является фундаментализм, в который загоняют тех, кто, сохраняя идентичность с этно-культурно-религиозными традициями, не находит себя в тех фигурах мирового порядка, в том понимании прав человека, которое сейчас есть. Это ведь тоже способы конструирования врага, только уже не на персональном уровне, и даже не на групповом, а на уровне мировых структур.

Возвращаясь к началу, скажу, что в теме диаспоричности игнорировать сегодня этно-культурно-религиозные реалии непродуктивно. Все.

А. Пископнель. Для Вас определилось место в том горизонте, который был нарисован, самой идеи, темы, понятия диаспоры? К чему Вас мотивирует в личном пространстве такая точка, как диаспора?

О. Генисаретский. Я буду о ней думать. Для меня в ближайшее время первостепенными будут именно этно-культурно-религиозные диаспоры, и под тремя вопросами остается судьба русской диаспоры в мире и в ближайшем зарубежье.

Для меня 300 лет дома Романовых — это триста лет государственнического выращивания русского этноса, 600-летие Куликовской битвы — шесть веков его становления, 1000-летие, если считать от Киевской Руси ... и т.д.. Но в XX в. мы стали мировым народом, а государство, перестав расти в пространстве божественного права, все более превращается — в плохую или хорошую — мегамашину управления. Большевики, конечно, лукавили по части отмирания государства, но на каком-то другом уровне оно мертво, мертвенно. Может быть, стоит, не уклоняясь от государства, осознать ситуацию русских в мире как пред-диаспорическую? Что, впрочем, уже проделала

«белая» Русская Зарубежная Церковь, осознав, что функция русской эмиграции заключалась в том, что православие стало мировой религией. Ведь и в Австралии, и в Южной Америке — везде — появились православные приходы, метрополии, складывается конфессиональная сеть, внутри которой — или вокруг которой — живут русские общины. В отличие от американской — англоязычной, хотя и православной — церкви, что дело другое.

Это тема моего размышления. Вопрос смутительный, больной и далеко-далеко неоднозначный. Двухфазовое (метрополия + диаспора) или даже трехфазовое (митрополия + диаспора + сетевые сообщества) существование вполне мыслимо, а может быть, и реалистично. Одновременно — введение в мировую «повестку дня» этно-культурно-религиозных реалий. И в этнопсихопрактику. И в этнопедагогику.

М.Хромченко. Могу ли я понять так, что сохранение на ближайшее будущее государственного устройства мира с неизбежностью не избавляет планету от уже наличных катаклизмов, в том числе от цивилизационных и культурных войн? И жить в человеко-гуманитарно-сообразном виде без сохранения «фронтальной атмосферы» (по Рокитянскому) не удастся при желании себя так или иначе идентифицировать? В этом пафос Вашего сегодняшнего говорения?

О.Генисаретский. Да, я мог бы, с некоторыми оговорками, с этим согласиться.

М.Рац. Как следует понимать Вашу констатацию — как дополнение к государственности или как оппозицию?

О.Генисаретский. В ближайшем будущем диаспоризация может быть только как дополнение.

В.Рокитянский. Но О.Генисаретский уже на этот вопрос ответил, сказав, что объединение Европы позволяет народам сбросить с себя панцырь государственности.

О.Генисаретский. Но не в смысле компактности их проживания, а в осознании культурной плодотворности.

В.Рокитянский. Система «нация—государство», по существу, исключает существование диаспоры.

М.Хромченко. Некоторые авторы, обсуждая наличие еврейской диаспоры, связывают с ней начало и возможность вести диалог как один из существенных моментов, обеспечивших «прочность» исторического бытия народа. Теперь Вы сказали, что именно эмиграция и Православная Церковь, сделав эту конфессию мировой, обеспечивают дальнейший шаг развития «русскости»?

О.Генисаретский. Может быть.

М.Хромченко. При этом я себя все время спрашиваю: почему евреи и, скажем, армяне всюду и всегда гонимы, что с точки зрения отдельных людей есть трагедия, а с точки зрения исторической судьбы народа — благо. Не знаю... Во всяком случае, сами евреи в Израиле обсуждают опасность превращения его в рядовое, маленькое и даже незначимое для мира государство, типа, простите, Албании, с одной стороны, и с другой — опасность растворения маленького народа в больших по мере ассимиляции. Другие, столь же небольшие по численности народы этого не обсуждают, хотя не исключаю, что я об этом просто не слышал. И тогда — я помнил некоторые точки — для меня возникает вопрос: как, с одной стороны, сохранить себя и развиваться в открывающемся плюралистическом мире, а с другой — не «окукливаться». Вы привели пример с немецким «пионерлагерем», когда предъявляют 99 или 100 идентичностей. Спрашивается: в какой из идентичностей твое «я»? И не потеряется ли это; или эти, «я» по мере обретения разных идентичностей? Может быть, 99 идентичностей — чужие или, по крайней мере, не мои. И что такое «лице—мерие»? То есть: что есть или будет диаспорический мир: нивелировка с утратой специфичности или обогащение человечества?

О.Генисаретский. Нивелировка сегодня уже не есть проблема диаспорического мира. В ситуации масскульта нивелировка — опасность даже для метрополии.

М.Хромченко. Я стал размышлять на эту тему с особой остротой не в связи с диаспорами, а после прочтения работы Ортеги-и-Гассета «Восстание масс». Мне кажется, что эта «точка» перелома к массовидности еще не до конца всеми осознана, и если с учетом этого «восстания» говорить об этно-культурно-религиозной идентификации, то...

О.Генисаретский. Да, и я, предлагая Р.Спектору рассказать о еврейской диаспоре, имел в виду не институты, а ее — диаспоры — смысл в личном выражении. Потому что, если бы не было синагогальной структуры, талмудических штудий, школы, Еврейских конгрессов и т.д., то... впрочем, об этом пусть он сам расскажет. Что же касается «белой» Церкви, то ситуация двойственна. Хотя у меня есть только скромный опыт пребывания в США, где я посещал приходы, для себя я сделал некоторые выводы. В частности, мне показалось, что в «мирской» жизни эти люди не связаны между собой, они работают как американцы, но в приходе они воспроизводят свою русскость или российскость, — как хотите, так и называйте. И потому религиозное воспитание — это способ воспроизводства, ретрансляции национально-культурной идентичности, может быть, даже в первую очередь.

М.Хромченко. Я читал, что во многих приходах служба ведется на английском языке и в этом смысле выхолащивается, но в праздники служба все же воспроизводится на русском.

М.Рац. Точно так же, как синагога в США.

О.Генисаретский. Но тут возникает очередной вопрос. Ведь и конфессиональные институты к этой тематике не вполне готовы, и потому жесткая идентификация, т.е. включение в религиозную юрисдикцию, создает ситуацию двойной морали. Находясь в Церкви, ты вроде бы признаешь традиции, обязанность выполнять все заповеди и канонические правила, в том числе и молитвенные, идентифицируешь с образом человека, о котором говорит Церковь, но в жизни, за пределами субботы или воскресенья, явным образом их не выполняешь. Такое расчленение порождает почти шизофреническую ситуацию, и хотя я, скорее всего, слишком переживаю в силу своей приверженности к гуманитарной психологии и психопрактикам, но, тем не менее, это радикально иная ситуация, когда на языке светской культуры, допустим, в рамках трансперсональной психологии, такие реальности, как ангел, становятся обрабатываемыми, когда молитва — не только канонический текст, но и интенциональное состояние сознания, когда священное пространство — храмовое или географическое — осознаваемо гуманитарно, на светском языке, в своей совершенно специфической ценности, отличной, скажем, от музейного пространства,

пространства памятника культуры. Можно сказать, что гуманитарно-психологические компетенции составляют сейчас некий защитный слой, окно-зеркало, сквозь которое можно смотреть на священное пространство; это «смушает» сейчас и фундаменталистов (происходит что-то, что «не положено» по строгим церковным или синагогальным, или мусульманским правилам), и в равной мере верующих либерального толка. Но, тем не менее, гуманитарно-психологический слой в культуре уже образовался.

Например, ряд авторов заняты сейчас введением в широкий русский культурный оборот исихастских текстов и практик, текстов об «умном делании», которым православные монахи занимались в пустынях и монастырях. Что означает введение таких текстов в культурный оборот? Это означает, что создается пространство, где возможна православная идентификация, не сводящаяся только к приходской или монастырской жизни. Этно-культурно-религиозная идентификация получает при этом некое светское выражение, становится реальностью сознания, ни в коей мере не отменяя собственно мистической жизни в строгом смысле слова, внутренней традиции. Это не замена, не функциональный эквивалент. Как только осознана специфическая ценность священного, ритуальности, ценность обряда как такового, после этого я, как ученый, уже не могу считать, что обрядовое действие — это пережиток. Гуманитарное знание о традиции уже не позволяет относиться к ее проявлениям как к непросвященному изуверству, не заменяя при этом самого обрядового поведения. Церковный акт миропомзания или крещения не тождествен одноименным таинствам: есть между ними грань, которую в традиции отчетливо сознавали. Был этап оглашения, когда тебе в Церкви рассказывают, что сие есть (не обязательно священник), но ты еще не допущен до таинства, поэтому в литургии есть возглас «оглашенные, изыдите», хотя сейчас, конечно, никто не выходит. А после крещения был еще этап посвящения, введения в таинства. Так вот, гуманитарно-психологическое отношение к ритуалу, к обряду — оно локализуется в огласительной фазе, какими бы проблемами оно не занималось. Это, если хотите, религиозно-культурный этикет. Практика постановки на износ предполагала, что содержание любой традиции мы знаем, а потому оно, конечно, познавательное не переосваиваемо; то, что

сейчас есть, отомрет, и ничего больше не будет. На самом деле, исчерпывающим знанием никто не располагает и содержание традиции будет раскрываться исторически еще неизвестно сколько, до скончания века. И потому сдвоенность душевно-духовного, гуманитарного—церковного, философского—богословского будет также Бог весть сколько, причем мне кажется, что у гуманитарности есть здесь своя ценность, свое отношение к реалиям духовной жизни. Эта ситуация в литературе называется гетеродоксией.

В.Рокитянский. Правильно ли я понимаю, что новизна гетеродоксии состоит в свободе движения гуманитарного знания в пространстве оглашенности, тогда как фундаменталистское отношение запрещало такое свободное движение: нельзя было ни обсуждать, ни даже мыслить по этому поводу.

О.Генисаретский. Да, тогда ведь и церковные книги считались «тайными», не предназначавшимися для внецерковного чтения. Евангелия вычитывались в литургический год, частями, это не была книга для чтения.

В.Рокитянский. А сейчас филологическое исследование Нового Завета — самостоятельная ценность.

О.Генисаретский. И мы обложены на своем письменном столе разными священными книгами: тут Библия, тут Коран, одно почитаю, другое... И была фаза, когда на этой основе начали возникать синкретические веры; скажем, есть три книги — почему бы не написать четвертую... Бахаизм одно из последних таких течений, реальных. Но гуманитарное представление запрещает это делать, потому что ценность представляет чистота источника духовной жизни, точно так же, как в экологии чистота телесной жизни.

Есть и другие версии: мол, католическая и православная церкви — сестры, у них общие таинства, а вот у протестантов — какие таинства? С ними можно только о мире говорить, об экологии, с ними можно вести диалог, но только не в храмовом пространстве.

М.Хромченко. Возвращаясь к нашей «генеральной» теме, я вновь хочу спросить: о чем мы говорим? что обсуждаем? Например, Вы говорили о выращивании русского народа за 300 лет царствования Дома Романовых. Это что? Кто в этом про-

цессе участвовал? Куда девать разные народы, разные конфессии, разные влияния и «вливания»? И о каком единстве мы говорим: об идее «старого», об идее «нового»?

О.Генисаретский. Тут очень много этикетных вещей, а слов об этносе — очень многих слов — безусловно не хватает. Через это переступить крайне трудно.

В каждом этносе всегда есть часть людей, которые себя с ним (и с его культурой) не идентифицируют, т.е. будучи по всем показателям 100%-ными его представителями, не идентифицируются ни с чем. Вот упоминавшийся уже А.М.Пятигорский не идентифицирует себя ни с английской культурой, ни с русской, ни с еврейской, он мыслит себя философом. Видимо, должна возникнуть некая номинация, поскольку это массовое явление...

М.Хромченко. Пример с В.Глазычевым (крестьянская диаспора в городе как метафора) или с Ю.Болдыревым (переезжая из Саратова в Москву, я попадаю в другую культуру, мои дети, рожденные в этой стране, языке, традициях и т.д. — через 20 лет будут жить в другой культуре, русские в Башкирии гораздо ближе к башкирам в Уфе, чем к московским русским и т.д.). И где диаспоры?

А.Пископель. Их много...

М.Хромченко. Когда Пятигорский не идентифицируется с английской или русской, или еврейской культурой, он определяется по отношению к национальным культурам. Но когда внутри одной «национальности» говорят о себе — я не тот, не другой и не третий...

О.Генисаретский. А в Белоруссии есть субэтнос, представители которого не считают себя ни белорусами, ни литовцами, ни русскими. А на вопрос: а кто же вы? — отвечают: мы тутошние!..

М.Хромченко. Примером на пример: Чен — я не еврей, т.е. не белый, не негр, не китаец, я принадлежу клану Ченов!

О.Генисаретский. Я же и говорю: слов не хватает. Чен себя определяет как представителя рода, который будет дальше ветвиться. И такие примеры надо будет раскладывать по ящичкам. Есть у нас такая учетная единица, как клан? Но клан-то есть, а

вот для разного типа носителей нескольких «кровей» в цепи поколений статуса осмысленного нет.

Пока все выходит из положения за счет самоопределения, самоогождествления: «мои основания» вас не касаются. Но это не выход из положения, потому что это есть родовая реальность и предки могут идентифицировать себя по-одному, а спустя годы потомки — по-другому. Есть родовая динамика, ситуация меняется, например, когда образуется государство. Поэтому надо бы иметь признанные статусы с учетом динамики поколенческих изменений и психологии, потому что радикальные, либерально-демократические нормы в основном состоят из нефундаменталистских, неидентифицирующихся мотивов. Это должны быть ниши для тех, кто не нашел своей раз и навсегда избранной идентификации — не нашел, не захотел. Это очень сложный вопрос: муж, жена, дети и т.д., — и с учетом предельно хрупкой самозащиты приходится психологически уходить от поиска ответа на этот вопрос, и через механизм проекции (своей тени) это непрерывно куда-то генерируется. И если это хотя бы на вербальном уровне не будет как-то нормализовано, то эти проекции и генерации будут все время происходить. А слов, с Вами я согласен, не хватает.

М.Хромченко. Но, как здесь говорил Соколовский, вопрос еще и в том, кто кого идентифицирует: меня научно-государственные институты «метят» или я сам себя туда или сюда отношу? Если есть возможность и право идентифицировать каждому самому себя, то проблем вроде бы нет.

О.Генисаретский. Нет, проблема есть, потому что есть — и от этого никуда не деться — напряжения и противоречия. Есть масса парадоксальных вещей. Например, назовите любого яркого антисемита, и окажется, что у него в семье окажется еврей, обязательно (или, если не у антисемита, то, во всяком случае, у человека с «большим вопросом»). Порождаются непрерывные выплески вовне, на большие «экраны», неразрешенных личностных проблем, не проинтегрированных на личностном уровне. Конечно, требуется благоприятная, щадящая среда для таких вопросов; тем не менее, эти этно-психокультурные реальности «работают», и здесь тоже должна быть какая-то гуманитарная номиналистика — она не помешала бы, если это возможно, конечно.

М.Хромченко. Вы считаете, что все дело в имени: назовем — и все решится?

О.Генисаретский. Нет, имя всегда момент завершающий, а до этого — практика символической борьбы, по Бурдьё: за легитимные наименования, даже за право введения имени.

Когда появились первые публикации Гумилева, мне показалось, что вот наконец-то появился пусть квази-, но научный язык, на котором можно говорить. Но он не был принят «по подозрению в», хотя казалось: давайте развивать на его основе другой, если этот в чем-то плох, хоть куда-нибудь продвинемся, но произошел срыв — это и есть символическая борьба. Или другой языковой монстр: «Россия — Российская федерация», или «многонациональный российский народ» в последней Конституции. Расширение пространства имен, право именования, произнесения.

А.Пископпель. Но я не уверен, что существует такая моно-реальность, как этно-культурно-религиозная идентификация, субъект и т.д., и что по отношению «к ней» можно задавать такие вопросы: или—или. Что делать, если по всем признакам это одно пространство, а самоидентификация в другом — в другом, хотя и связанным с первым. Они не совместимы с внешней точки зрения.

О.Генисаретский. Как всякий рефлексивный объект культуры.

А.Пископпель. Т.е. я не вижу здесь никаких проблем. Грубо говоря, это очень сложно устроенные объекты, или действительности, в этом нет никакого сомнения, и задача состоит в том, чтобы их прописать, найти имя, которое включало бы в себя моменты рефлексии, разотождествления и т.д. Причем фактом или, скорее, условием самоидентификации может быть все, что угодно. Сократ не захотел бежать и принял цикуту, хотя его ссылали всего-то километров на 70; т.е. его пространственная самоидентификация не позволяла ему удалиться Афин на такое мизерное, по современным понятием, расстояние. Сама эта действительность чрезвычайно эфемерна — ее еще нужно как бы вторично реализовать, понимая, что в этой, грубо говоря, метафизической реальности все или почти все преходяще, за исключением того, что не угадывается, что не вынесено на поверхность, не отрефлектировано, не обговоре-

но. То, что обговорено, то может быть спокойно разотождествлено, а то, что сохраняется и проецируется само по себе, не отделяется от себя в отрефлектированном, объективированном виде. Именно это и дает возможность этому феномену жить.

О.Генисаретский. Да — при одном условии. Если принять разделение на три реальности культуры, то психокультурный ее срез, мифопоэтический, в принципе нельзя исчерпать рефлексией, такова природа бессознательного.

А.Пископель. То, что для Вас суть бессознательное, для меня — проблема.

О.Генисаретский. До тех пор, пока не начинаешь работать с пациентами в психотерапевтическом ключе, в некоторой операциональной реальности. Онто́с, сущее, как показал Хайдеггер, есть пережиток европоцентризма. Проблема в переоценке ценностей и критике европейской метафизики ...

А.Пископель. Но не учитывать ее тоже нельзя.

О.Генисаретский. Но надо учитывать обе точки зрения. Реальности психопрактики, аксиопрактики — да, это не вечное бытие, которое, если к нему прорваться, нас от чего-то спасет. Нет, это некая фаза — где такие практики, ценностные ориентации существуют. За ними стоят некие реальности, т.е. нечто признаваемое.

А.Пископель. Или не признаваемое, если характеризовать их в этом ключе.

О.Генисаретский. Согласен. Но тогда, скажем, в случае гетеродоксии — признается уже де юре реальность духовной жизни как таковая, с помощью концепта. Раньше были традиции, своя картина мира, свой Пантеон, свое Богоустройство, и они были обречены на отрицание, а светская культура и рефлексия вообще считали это ничем.

Гетеродоксия — это иная ситуация. Когда уже не только признается реальность духовной жизни, но даже обрабатывается ее психология. Хотя внутри каждой традиции она есть таинство, идентификация сохраняется. Эта реальность изменилась для ученых, а в традициях она как была, так и осталась, они как масло и вода — не перемешиваются.

И то же самое с этнокультурностью: недавно она не признавалась как реальность и не учитывалась, сегодня — признается, хотя это не означает, что навязывается какая-то идентичность. Культуролог признает и традиции, и культуру, а сам не идентифицируется, а кто-то сейчас выстраивает региональные и национальные этносы, форсирует эту идентификацию. Но так или иначе, а результатом, пока очень слабым, стало признание этой реальности.

А.Пископфель. Или возможности?

О.Генисаретский. Есть такая реальность — в ней живут.

А.Пископфель. А раз живут, то и я могу в такую реальность перейти — это и есть возможность, а если нет, то в нее и перейти нельзя.

О.Генисаретский. Сегодня возникает нечто вроде духовной зависти, потому что, если духовная реальность признана, то она еще и престижна. Вот некто стоит в церкви, и я хочу. Верующий — он включен, он обладает каким-то богатством, вот так устроен, а я — не могу, что-то меня не пускает, возникает какой-то комплекс... Интеллигенты не могут сказать, что этого нет, раз другие признают, ученые, например, а мне туда вход недоступен.

А.Пископфель. Мне нет доступа таким, каким я являюсь сейчас, но поработав над собой, может, и соглашусь, и войду.

О.Генисаретский. А как же ты можешь, не попробовав, не пощупав.

А.Пископфель. Ну это уже мои вопросы, мои возможности.

О.Генисаретский. Но я же пока говорил хотя бы о признании реальности. У П.Бурдые есть статья, по сути дела, являющаяся оправданием декларативности. Когда говорят, что лицемерие есть дань, которую порок платит добродетели, добродетель все же признают. Это — принятие этикета, а вместе с тем и указание на ценность.

А.Пископфель. Право на жизнь.

О.Генисаретский. Да, и постановка на износ.

День третий

М.Рац. Хочу высказать несколько возражений О.Генисаретскому. На мой взгляд, религия — часть культуры, а в синкрете этно-культурно-религиозной общности мы оставляем ее лишь в связи с непроясненностью такой идентификации. Второе: этническое я рассматриваю как связь биологического с культурным, т.е. как естественно-искусственный объект. Скажем, воспитанный в Оксфорде негр будет англичанином, возможно, с южным темпераментом, потому что личность на 90% — продукт культуры, воспитания и т.д. Поэтому диаспоры всегда принципиально популятивны, они существуют при наличии и в условиях своей культурной среды и круга коммуникации. И потому же этнокультурное — это культурное плюс нечто бесконечно малое, если оставить в стороне расовые особенности, что есть, на мой взгляд, предмет не самоопределения, а антропологии, а потому и нечего здесь идентифицировать.

Что касается идей Льва Гумилева, то я их принимаю с изрядной долей скепсиса: не очередная ли это мифологема? и в какой вообще действительности мы рассматриваем и должны рассматривать этносы? Со своей стороны, предлагаю рассматривать этносы и диаспоры в разных действительностях:

- как феномены — в социокультурной,
- как понятия — в мыслительной,
- как объекты — в действительности интенциональных отношений и, в частности, в познании.

О.Генисаретский. Я хочу отнестись к одному крайне существенному тезису возражений М.Раца — по поводу религии, которая якобы есть часть культуры. Для меня он радикально неприемлем и прежде всего потому, что один из важнейших процессов последнего времени в нашем обществе — это признание реальности духовной жизни. В тезисе о религии как части культуры проявляется позиция советского интеллигента, для которого выше культуры в жизни и в мысли ничего нет и быть не может, а потому деятель культуры сам есть вершина ценностной иерархии и вершитель судеб, этаким литературный, филармонический, библиотечный, музейный или методологический жрец-интеллектуал.

Я не говорю здесь о культурном или институциональном выражении религиозного опыта. Признание реальности духов-

ной жизни — и прежде всего в ее религиозных формах — предполагает нашу бытийную открытость, после такого признания проявляется необозримое поле для концептуализации этого факта и осознания, «обмысливания» того, что такой реальностью полагается.

М.Рац. Контртезис понятный. Но я бы настаивал на своем. Во-первых, для меня духовная жизнь вовсе не обязательно связана с религией. Я бы здесь апеллировал к пониманию духовности Максом Шелером, которого все присутствующие, наверное, читали. Во-вторых, говоря о культуре, я имею в виду не то, что транслируется в библиотечной или музейной действительностях, а жизненный цикл культуры — от рождения до смерти. И вот становление культуры, культурные инновации я, действительно, мыслю как проявления духовной жизни. Можно, конечно, говорить о религии как о чем-то внеположном по отношению к культуре в означенном ее понимании. Но можно — и, на мой взгляд, с тем же успехом — считать религию встроенной в культуру, даже ее конституирующей через посредство сообразного данной религии отношения к миру. Так, вроде бы, обсуждал эту тему М.Вебер, и я продолжал бы его линию, которая вовсе не кажется мне «советской».

О.Генисаретский. Но дело ведь не в равнодушном переборе возможностей: что является охватывающей, замыкающей реальностью — духовная жизнь или культура? Как, впрочем, и не в свидетельствовании личного исповедального выбора. Я утверждаю, что наряду с этнической и культурной религиозная идентичность является конститутивной для проблематики диаспоральности, а в каком залоге мы с ней будем работать — в культурологическом или духовно-практическом — вопрос второй.

М.Хромченко. Можно ли понимать то, что сказал Генисаретский, так: культура есть нечто гуманитарное, а духовность, и в этом смысле «диалог с Богом», — совершенно другое? Без религии нет духовности, и она есть «продукт» религиозных отправлений и отношений. Так?

О.Генисаретский. О, это тонкий вопрос, ибо тут вступает в силу не только институциональность и традиционность духовной жизни, но и — тут я согласен с Вами — диалог, а точнее говоря, присущая ей диалогическая синергия.

В гумилевской концепции рассматривался очень определенный класс синергетических отношений: во-первых, это отношения между этносом и космосом; во-вторых, циркулирующая в них энергия понималась — со ссылкой на В.И.Вернадского — натуралистически, как биохимическая энергия живого вещества. (Сама по себе эта натурализация не так страшна, если понимать энергию как символически (или информационно) структурированные энергопотоки.) Но у Гумилева она приняла такой вид, что символическая (информационная) составляющая синергии этноса с космосом не полагалась онтологически, из-за чего культура оказывалась инстанцией вторичной по отношению к этносу, инстанцией, за которой не числится никаких этногенных или этнозащитных функций. В гумилевской этнологии важна историческая динамика этно-космической синергии, а культура — всего лишь эпифеномен этой динамики, ее сопутствующее обстоятельство.

На самом же деле синергия и софийность, энергийная насыщенность и иконическая (= образная) насыщенность дополнительны друг другу и образуют своего рода «весы». И тогда можно представить дело таким образом, что энергия существует как в свободном, так и в связанном виде. Энергия, которая в синергийном диалоге выступает как свободная энергия, в культуре как бы кристаллизуется и присутствует в связанном виде. И, напротив, она может «развязываться», высвобождаться из культуры и далее использоваться в каких-то деятельности. Вплавление энергии в культурные формы есть, тем самым, энергийное потенцирование культуры, а ее извлечение оттуда — реализация энергийно-символических потенциалов культуры.

Во всяком случае, и это очень существенно, не следует считать культуру замыкающей реальностью, замыкающим ресурсом, что, кстати, было бы для М.Раца парадоксально, ибо если считать ее искусственной, то она, по определению, не может быть замыкающей. Это было, в частности, продемонстрировано Р.Спектором, когда он рассматривал историю иудаизма один раз через храм, другой — через книгу, а третий — через образование. Т.е. — как через разные культурные формы презентуется то, что я, может быть, не очень удачно назвал *тео-этногенезом*.

М.Хромченко. Но если культура в определенном смысле есть отработанный продукт мышления, то разве не откладывается в этом продукте и духовное как таковое, следы духовной жизни. Ведь если мы для организации своих мышления и деятельности используем некие нормы, образцы, культурные прототипы, то разве в пределах духовной жизни мы поступаем иначе? А если это так, то, учитывая институциональность самой духовной жизни, ее религиозных «отправлений», как тут разделить нормативность и «отправляемую», живую духовность?

О.Генисаретский. Ну, во-первых, есть классическая схема Канта — различие трансцендентального и трансцендентного. Трансцендирование — это открытая и прямая синергия, а «отлагается» она в трансцендентальном субъекте, который транслируется в своём собственном горизонте. Во-вторых, существует процесс инкультурации — прямого синергического вхождения в культуру — текстов, персонажей или иных символических структур.

Утверждение же, что религия — это часть культуры, есть проекция социокультурных, институциональных структур в реальность духовной жизни. Действительно, существуют религиозные традиции, институты, практики, наконец, которые вполне социологически описываемы и в этом качестве сопоставимы с культурными традициями, институтами и практиками. Отсюда возможность утверждений о взаимной ассимиляции религиозного и культурного или даже о редукции одного к другому. Но это формальная возможность, вовсе не ведущая к росту свободы, как кажется либералам от культуры. Скорее уж в редукции религиозного к культурному можно видеть защитную реакцию типа «голову в песок», а то и *libido dominandi* гуманитария-интеллектуала, его похоть власти над Небесами. В ограниченно социологическом смысле можно, конечно, рассматривать трансляцию опыта духовной, религиозной жизни через конфессиональные институты и традиции, но это ровным счетом ничего не говорит о реальностях духовной жизни как таковых.

Мне близок экологический императив Л. Н. Гумилева — живое предпочтительнее мертвого. В культуре все уже закристаллизовано, поэтому она суть «мертвая структура», и в критические периоды истории необходимо защищать, охранять не столько культуру, сколько ее производителей, проявляя сбере-

гающее отношение к этносам, поскольку это живая порождающая реальность.

Но мне здесь важна сама синергичная парадигма. У Л.Н.Гумилева она изложена в натуралистическом ключе, у С.С.Хоружего, в его анализе философии и психопрактик исихазма, – в сугубо аскетологическом, но, так или иначе, синергичный дискурс обладает своими отличительными особенностями.

Со своей стороны, я предложил несколько более широкую аналитическую схему, связывающую несколько фундаментальных теологем. В никейском символе веры явственно различение природы (усии) и лица (ипостаси). (Троица имеет одну божественную природу и три лица — в христианстве это одно из фундаментальных различий богословской мысли.) С другой стороны, после Г.Паламы здесь принято различение природы и энергии (деятельности). Божественная природа нетварна, а человеческая тварна; человек соединяется с Богом не по природе, а по энергии, энергичным соединением. Кроме того, мы уже упоминали о различении энергии и софии (с изрядной натяжкой последнее различие можно типологически уподобить различию деятельности и сознания, деятельности и культуры). Таким образом, эта расширенная схема типологически объединяет ипостась, энергию, софийность и усию. Наиболее сильным различием в получившейся схеме остается оппозиция лица—природы, причем лицо выступает в схеме в качестве предельной, а природа в качестве остаточной категории.

А.Пископелъ. А разве усия в христианской традиции это не энергия?

О.Генисаретский. Нет, усия – это природа, сущность. В этом состоял фундаментальный вклад исихазма в православное богословие, сделанный Г.Паламой в XIV в. в ходе полемики с Варлаамом, сторонником византийско-почвеннической точки зрения (в период очередного возрождения древнегреческой философии). Варлаам, стоя на культурологической позиции, отрицал реальность Божественного Света в молитвенном делании исихастов, считал указания на Его присутствие иллюзией, а по сути, отрицал существование божественной энергии как таковой. И Палама согласился с ним: да, *по природе* человеческое с божественным ни в каких отношениях состоять не может, они не соизмеримы. А вот *по энергии*, т.е. по получению

даров благодати Духа Святого, и по состояниям, в которых она залучается, они соизмеримы. Это очень важно.

В.Рокитянский. Я хотел бы вернуться к нашей основной теме. Если я правильно понимаю, то этническое — это родовое и, значит, природа, природное. Но для меня неистребим привкус какой-то ипостасности в этносе, у этноса есть какое-то лицо. Это что — моя абберрация? Но ведь не только моя, евразийцы, например, говорили о симфонической личности.

О.Генисаретский. Критика С.С.Хоружим евразийцев к тому и сводится, что они, пытаясь идентифицировать лицо этноса, не учитывали энергийной специфики этнической идентичности. А Л.Н.Гумилев ответил бы так: связанный с энергией ритм пребывания этноса в историческом времени как раз и определяет его, этноса, историческую судьбу. Я добавил бы, что речь идет скорее не о пластическом (визуальном) лице, а о метафоре музыкальной, о ритмологической партитуре этноса. У кого-то из северных народов, кажется у нганасан, в момент рождения человеку дается индивидуальная песня, ритмическая структура, и, когда нганасан едет на своих нартах и поет, сородичи идентифицируют его издали, еще не видя. Т.е. индивидуируем, но не пластикой.

В.Рокитянский. Но в Вашей схеме четыре позиции, и я хотел бы задать немудреный вопрос: куда на ней поместить этнос?

О.Генисаретский. Для меня — в природе. Но такой вопрос сам по себе неправомерен, это же не разборный ящик, а оппозиции.

В.Рокитянский. Ну а личное бессознательное, конечно, в природе?

О.Генисаретский. Для меня это опять-таки неправомерный антропологический вопрос. Но можно приблизительно ответить на него, пользуясь таким оборотом мысли: лицо является пользователем природы. Впрочем, это не мое, а халкидонское определение, что сознание и воля — конститутивы природы, а не лица. И «я», в качестве лица, является пользователем той природы, которая в родовом «плетении» предоставлена ему в пользование.

В.Рокитянский. Но ведь с волей связана свобода...

О.Генисаретский. Свобода связывается с лицом. С волей она связана в западной, августино-декартовско-кантовско-хайдеггеровской традиции, в восточной же традиции это не так. И потому я предпочитаю говорить о свободе сознания.

А что такое свобода воли? Это право публичного пользования рассудком, когда сознание готово, завершено в прототипе, но косная среда не позволяет ему свободно себя проявить. Просвещение и есть данное право свободно пользоваться готовым рассудком, на что любой теологически ориентированный человек скажет: простите, он не готов, он зачумлен, его еще надо сделать свободным, прозрачным для Света.

Таковы мои замечания на первый пункт рефлексии М.В.Раца.

С.Зуев. Но здесь как раз и начинаются все расхождения...

Как на всякой типологической схеме, интерпретировать понятия здесь можно только на переходах. Грубо говоря, нужен какой-то позиционный дискурс: в одной позиции этнос может интерпретироваться через фокус лица, в другой, как утверждает Генисаретский, он будет интерпретироваться через фокус природы. Здесь переходы возможны, но в связи с этим вопрос...

О.Генисаретский. Нет, погодите, так все оказывается смазанным... Слоны — они и по природе слоны, и ни с кем не смешиваемы. Поэтому в отношении природы точнее говорить об исторической индивидуальности, а не об исторической личности.

С.Зуев. В такой интерпретации попытка найти некую естественную, или природную, составляющую, изначально присутствующую составляющую, куда-то исчезает, скрывается. И тогда у меня появляется вопрос о характере интерпретации предложенной схемы: она знаковая или сущностная?

О.Генисаретский. Не сущностная и не знаковая, а скорее символическая. Символ — не знак. На самом деле я сплющил понятия: мы из богословской рефлексии перескакиваем в гуманитарную, когда говорим, что софия — это культура. София, потом платонизм как тип умозрения... тут два перескока. Тем не менее, несколько различий позволяют сделать утверждение, что религия не есть культура.

С.Зуев. С этим я согласен, но, возвращаясь к предыдущей нашей дискуссии о возможности применения знакотехник, о семиотической составляющей всего обсуждения, я ставлю вопрос: за счет какого объемлющего процесса конституируется предложенная схема?

О.Генисаретский. Здесь я бы поставил многоточие и немало отвлекся в сторону, потому что за всем этим стоит одна существеннейшая вещь. Почему я возражал против знакотехник? Не потому, конечно, что к знаку отношусь без всякого уважения. Но с последовательно символической точки зрения важно учитывать уровневость сознания: символические структуры приурочены к определенному уровню сознания. За предложенной схемой стоит другая, где есть «чин», «знание» и «действие» и где чин есть определенное состояние в некоторой иерархии. Так вот, для всякого уровня сознания даны определенные знания и доступны определенные действия. И утверждается, что действительности высшего уровня не наблюдаемы из состояния низшего уровня.

Конечно, можно действовать знакотехнически, но предварительно надо быть уверенным, что сей знакотехник находится в соответствующем состоянии сознания. Только тогда становится ясным, через что мы идентифицируем эту самую этнокультурно-религиозную субъектность. А каким образом можно в этом убедиться? На этот вопрос есть радикальный ответ Е.Л.Шиффера: арбитром в подобном вопросе, в вопросе о родовом сознании, являются гении и святые. А наша рефлексия вторична и может иметь место лишь по поводу их первичной прозрачной выразительности. Это вопрос духовно-интеллектуальной этикетности (по аналогии с понятием литературного этикета у Лихачева).

Поэтому уровневость сознания для понимания смысла предельных философско-богословских символов/понятий — это крайне важная вещь. И когда мы говорим о такой сложной реальности, как этно-культурно-религиозное целое, то должны принимать во внимание, что сами такие целостности не только саморефлексивны, но и уровневы по своему состоянию.

Мы можем наблюдать проявление этого целого в популярном виде, как это делал Гумилев: большие массы людей куда-то и зачем-то движутся во главе с Александром Македонским, хотя вроде бы движутся туда, где и делать им нечего, и

все это оказывается всего-навсего проявление некоей пассионарности. Но это лишь один из уровней наблюдения. Писания же Платона или Аристотеля на эту тему — другой уровень наблюдения того же самого целого, точнее, поведенческого его проявления. И они не альтернативны. Здесь важен учет уровня новости и выбор носителя, через который мы «выворачиваем» это сложноподчиненное и самоотраженное целое...

А. Пископцель. Но осмысленно ли в рамках такой конструкции ставить вопрос о правах этноса? Когда мы говорим о правах человека или о праве наций на самоопределение, это понятно — у них есть лицо. А от имени этноса — если у него нет лица — и говорить некому.

О. Генисаретский. Чтобы избавиться от метафоры, воспользуйтесь словом «индивидуальность», а она-то у этноса есть. Что же касается прав, то я не случайно говорил о парциальных, или фокальных, этиках, т.е. сформированных на каком-то одном определенном фокусе. Для экологического сознания, например, совершенно очевидно, что у природы есть права и у животных есть права. Это же общее место для глубинной экологии, в отличие от «натуральной».

М. Хромченко. Но кто — или что — репрезентирует это экологическое сознание?

О. Генисаретский. Когда я говорю «сознание», я имею в виду человека, находящегося в определенном состоянии сознания, адекватном такой культурной форме. Тот, кто в рамках экологического сознания доходит до такого состояния — а для этого есть специальные техники, читайте замечательную книжку «Думай, как гора»...

М. Хромченко. Так человек, дошедший до такого состояния, говорит — или птичка, дерево?

О. Генисаретский. Говорит природа. Это любой язычник знал. Язычество — это гениально психологически развитая культура, где «это» однажды было сделано и сохранялось — до сих пор сохраняется — в мифопоэтической традиции. И сегодня есть достаточное количество людей, которые слышат голоса птиц и Бог знает кого, а коль скоро есть такое отношение, то, стало быть, возможна и ответственность.

А. Пископнель. Но ведь Вы рассуждаете по принципу: может ли этнос быть субъектом?

О. Генисаретский. Субъектом — в строгом смысле слова, т.е. носителем и источником деятельности, — да, а лицом — в моей схеме — нет.

А. Пископнель. Но тогда и прав у него нет.

О. Генисаретский. Вот вам природа и показывает: то новый вирус, то землетрясение...

А. Пископнель. Но субъект — это собрание, а Вы демонстрируете рассеяние.

О. Генисаретский. Почему собрание? Субъект — это деятельностная, синергичная реальность. Субъект, лицо и индивидуальность — три совершенно разные вещи. Да, я предпочитаю говорить не о субъективности, а о субъектности; это деятельностное качество: субъект — это источник, отправитель и потребитель деятельности, какой-то энергичности, и в этом смысле субъектом могут быть любые группы, государства, любые организованности.

А. Пископнель. Но тогда, почему Вы говорите «природа», а не «материя»?

О. Генисаретский. Но «материя» — это философская категория.

А. Пископнель. Все в этом смысле — философские категории.

О. Генисаретский. Все может стать философской категорией у философов, а в мифопоэтической традиции, как ее описывают, например, В.Н.Топоров и близкие ему семиотики, — это живая реальность.

А. Пископнель. Но не оформленная, и только это дает Вам возможность представлять ее неисчерпаемой. Когда же она превращается в субъект и стало быть оформляется, то перестает быть чисто интенциональной и, тем самым, «быть всем».

О. Генисаретский. Она гениально оформлена в своей архетипике — так, как ни одному философу и не снилось. И когда такой философ, как Платон, к ней прикасается, тогда она и

обретает существование в философском дискурсе. А то, что люди на разных континентах и в разные эпохи видят одни и те же сны, проецируют в свое сознание одни и те же архетипы мифопоэтической реальности — это просто медицинский факт.

А.Пископфель. Но это же не она сама по себе, а ее проявление. Сама же по себе она никак не оформлена и нивелирует эти смыслы.

О.Генисаретский. Она именно в себе оформлена архетипически, а генерирует нечто в символах уже для сознания. Это элементарный фрейдизм: есть архетипы, которые генерируют символические формы в сознании и тем самым себя проявляют.

С.Зуев. Да проявляют, но, обратите внимание, за счет диалога с психоаналитиком.

О.Генисаретский. Господа, господа! В данном случае я просто ссылаюсь на традицию. Есть прекрасно описанная и доказанная вещь — мифопоэтическая традиция.

С.Зуев. Доказанная-то доказанная, но кем? Семиотиками. И в этом смысле сама она — продукт рефлексии.

О.Генисаретский. Вы все сводите к «грамматике», но известно: для того чтобы овладеть хотя бы вторым языком, нужно иметь первый — живой, а он ни в каком рефлексивном оформлении не передается.

На живом языке написаны «Илиада» и «Диалоги» Платона, никакой грамматики тогда не существовало. Нужно учиться вступать в контакт с живой реальностью, с витальным, а витальные онтологии — это совершенно особая вещь. Нужен некий контакт тебя мыслящего с тем, кто еще к мышлению неспособен. А это значит, что ты должен к нему адаптироваться, адаптировать свои схемы. А если ты вначале поставил схемы, то — фьюить... — все заэкранировано.

С.Зуев. Я говорю о другом: дан язык или не дан — субъекту?

О.Генисаретский. Конкретно, дан ли язык Гомеру или не дан? Не дан в конструкции языка, в понятии о языке. Но Гомеру все это и не нужно, он слепой, книжек не читает, поет себе свою «Илиаду».

А. Пископнель. Поет-то он поет, но пение это к языку прямого отношения не имеет, и в пении язык ему самому не дан.

О. Генисаретский. Ну об этом еще надо спросить его самого.

А. Пископнель. Но Вы говорите об этом так, как будто его спросили.

О. Генисаретский. Нет, я ссылаюсь на то, что он напел. И на то, что ни на каком эсперанто спеть «Илиаду» невозможно, поскольку в нем нет мифопоэтической традиции.

А. Пископнель. Сейчас нет — так появится.

О. Генисаретский. Я тоже так считаю. Но когда? Через миллионы лет? Зачем ждать миллион, когда она уже сейчас есть, зачем нужна подобная бесхозяйственность?

С. Зуев. И все же спор сводится к вопросу: должны ли быть формы схватывания этого неуловимого? И если да, если мы приписываем их некоторому субъекту, этими формами владеющему и вступающему в контакт, то в чем суть этих форм? Является ли этнос формой схватывания, либо мы этносу должны приписать некоторые формы, которые позволяют ему выявлять себя и проявляться?

О. Генисаретский. В моей мысли?

С. Зуев. Да, в Вашей — это формы схватывания или нечто непрерывно происходящее?

О. Генисаретский. Это есть непрерывно происходящее, с которым можно вступить в контакт посредством схватывания. Для всякого методолога-постмарксиста очевидно, что практика первична. В мышледеятельности нельзя все время упираться на мысль, она все же еще и деятельность. И поэтому я говорю, что есть практика этого этно-бытия, вот в ее русле и надо исторически двигаться.

В. Рокитянский. Меня удивляет происходящая дискуссия. Есть же доступный — не в смысле проникновения, но в смысле знакомства, встречи с ним — опыт работы с поэтическим языком, когда язык неотрефлексированным образом явно говорит через поэта. Сказанное слово несет в себе гораздо больше, чем человек осознает, это, вроде бы, очевидная вещь. И

это говорит о том, что язык представляет собой гораздо большее богатство, нежели то, что присутствует в рефлектирующем сознании.

О.Генисаретский. Традиция и язык неисчерпаемы, а каждый конкретный акт полагания конечен. Это то, на чем сломалось Просветительство: да, все состоит из предрассудков, но мы их преодолеем, все будет поставлено на износ и рационализировано. Но тут же появляется фрейдизм... и дудки.

А.Пископпель. Но ведь это все — взгляд из «здесь и теперь». Точно так же, когда появляется новая техническая идея, ее тут же начинают сравнивать со старыми, тысячу лет используемыми орудиями и говорят: эти орудия хорошо приспособлены к нашей жизни, а вы предлагаете какую-то новую чепуху, никому не нужную. Но проходят годы, и эта чепуха становится неотъемлемой частью жизни, а старые орудия — на помойке. Каково время существования языка, о котором Вы говорите?

О.Генисаретский. Сопоставимое с существованием этноса, масштаб измеряется тысячелетиями.

А.Пископпель. Но тогда и надо рассуждать не о сегодняшнем эсперанто, а о том, которое будет через тысячелетия.

О.Генисаретский. Но тогда через тысячелетия и возобновим дискуссию. Но, смотрите, за тысячелетия «число» было нагружено прекрасной мификой — и до пифагорейцев, и ими, и вслед за ними. Была мифика числа. И кому она сейчас нужна?

А.Пископпель. Но ведь это Ваша же мысль: то, что сейчас отеснено на периферию, возвращается. И мифика числа имеет шанс вернуться. Мы же хорошо знаем, что в определенном смысле ничто никуда не исчезает, ибо никуда исчезать.

О.Генисаретский. И язык есть форма существования того, что существует, не исчезнув, но и не проявлено.

С.Зув. Это логический кунштюк.

О.Генисаретский. Отлично, я предлагаю в этом месте поставить рефлексивную точку. Что мы делаем в таких случаях? Отсылаем к хорошо выраженным концепциям, в данном случае — к концепции языкового существования этноса, или нации. На этом пункте и остановимся.

Дальше, тот, кто захочет, сможет, выражаясь языком Сиротского, соотносить эти два макроса и над ними что-нибудь надстраивать.

С.Зув. С моей точки зрения, выявлено несколько оснований, по которым начинает разворачиваться наша тема.

Первая проблемная точка, с которой мы сталкиваемся, — проблема истории. Либо в ней, как в чане или ящике, есть «все» и потому ее можно интерпретировать, вычерпывая то или иное содержание — в зависимости от того, какую историю мы «складываем». Либо история — это изначально заданная конструкция, которая выстраивается в зависимости от того, какой следующий шаг мы собираемся совершить.

Вторая такая точка — то, на чем стали ломаться, как об этом упомянул О.Генисаретский, просветительские идеи: парадокс между свободой человеческой воли и миром, детерминированным природой естественно-научного знания. Как бы классическая ситуация Дон-Кихота, который живет в мире воображения, а на самом деле воюет с ветряными мельницами. И существенный для всего нашего круга обсуждения момент — на который указывал Ортега-и-Гассет — заключается в «определении» личностной человеческой сущности, которая всегда, во всяком случае на протяжении новейшей истории, пользовалась некоторыми социальными формами для своего самовыражения: государство, класс, та или иная социальная группа и т.п. И поэтому всегда можно поставить вопрос: кто суть те другие, которые берут на себя труд представлять от имени моего «я»?

Существует дистанция между проблемой личностного человеческого выражения, возвращения себя в некоторую историю как существенного «я», самости, с одной стороны, и, с другой — расчлененности истории, предъявляющей или задающей некоторые средства для схватывания той или иной проблемы. Дистанция между описанием истории в некоторых знаковых формах и соответствующих им метафизиках и описанием личности, предоставляющем ей право на самовыражение. Классический вариант: кантовская схема, которая, с одной стороны, описывает историю как историю человеческой рациональности, через категорию рациональности, а с другой — имеет модус категорического императива, или нравственного предписания, обращенного к каждому индивидуально и лично.

Еще один момент: обсуждаемая нами тема социокультурных форм типа диаспоры предполагает некое понятие, лежащее на уровне и описания, и предписания. С одной стороны, оно описывает метафизику мира и космологию (достаточно вспомнить конструкцию естественного государства), с другой — обращается к отдельному человеку с утверждениями и предписаниями. Набор социокультурных институций типа государства, класса, диаспоры и т.д. есть попытка совмещения двух проблемных узлов: космологического описания и нравственного предписания. При этом я утверждаю, что, когда понятийная конструкция соскальзывает на уровень естественного существования, происходит «схлопывание», и тогда человек лично обречен, как в традиционном обществе, на совершенно определенный тип существования.

Но вернусь к Ортеге-и-Гассету. Существует, — говорит он, — множество людей, которые техническую цивилизацию воспринимают как природную и уверены, что через десять лет машины будут делать лучше, чем сейчас, так же, как в том, что завтра взойдет Солнце. Для них техническая цивилизация является вполне естественным явлением, и происходит «схлопывание», когда технические конструкции без рефлексии переносятся в ранг непрерывно происходящего самого по себе.

О.Генисаретский. $E = mc^2$ — математическая конструкция, но когда взрывают атомную бомбу, то взрывается уже не конструкция, происходит вполне естественный процесс облучения радиацией.

С.Зуев. Я говорю о том, что когда понятийная конструкция начинает соскальзывать на уровень естественного существования, происходит «схлопывание». И тогда человек лично обречен на совершенно определенный тип существования, ибо это есть характеристика традиционного общества.

О.Генисаретский. Значит, во всех таких контекстах ограничиваться только различием естественного и искусственного — это очень грубо. Тогда давайте сразу прыгнем в какой-нибудь класс кентавр-систем, в которых между естественным и искусственным могут быть сколь угодно сложные отношения. «Схлопывание» происходит в познающем сознании, я же стою не на эпистемологической, а на деятельностно-практической точке зрения: когда мы нечто полагаем как естественное, то

спрашиваем себя, какие *натуральные, самоорганизующиеся взаимодействия* могут наблюдаться в обсуждаемой ситуации.

Следовательно, если мы полагаем историю как естественный процесс, а это вовсе не чан или ящик, то мы полагаем некие натуральные отношения, которые можем мыслить и наблюдать. И сразу же утыкаемся в необратимость времени — что есть характеристика всего, полагаемого исторически, где, хоть тресни, какие конструкции ни надстраивай, а в 1917 год не вернешься. Мыслью — можно. Хоть «Красное колесо» написать, как Солженицын, — но вернуться туда невозможно.

Если полагаем институты как естественные, значит, будем иметь дело с институциональными отношениями, рефлексивно оформленными в праве и т.п., но там уже оказывается свой род натурализованных взаимодействий. М.Фуко, скажем, пишет историю тюремного дела именно как историю. Или пишет историю безумия, хотя безумие — медицинский, натуральный факт, а он пишет историю отношений, жанров безумствования и т.п.

Поэтому я Ваш пафос принимаю, но всякий раз себя спрашиваю: что за род ограничений по натуральному взаимодействию тех же этносов мы принимаем? Они не абсолютны, не от Бога извечно данные, мы обнаруживаем здесь некие этнопрактики, можно обсуждать некую этнополитику, артикулирующую эти практики. И наша задача в том и состоит, чтобы идентифицировать класс реальностей и те натуралии, которые могут быть положены в основание политики диаспоральности.

С.Зуев. Да, но с одной, пока социальной, добавкой. Нынешняя ситуация задается тем, что форма государства исторически и последовательно заполнялась разными морфологическими элементами: конфессиональностью, экономической системой и т.д. И необычность ситуации на рубеже XXI века заключается в том, что в пространстве социокультурных институций наличествует множество равноправных форм со своими разными морфологическими наполнениями. В этом смысле диаспора равноправна государству, классу, страте, малой группе, они заполняются различно и по-разному переплетаются.

О.Генисаретский. В чем ценность и полезность таких натурализаций? А в том, что за каждым оестествлением есть своя инерционность, инертная масса. Т.е. у всякого культурного объекта есть своя масса, и в ней все дело, а дальше искусст-

венное начинает обращаться к ней и ее артифицировать. Нельзя достичь состояния прозрачности (без массы), тотальной артифицированности, когда все становится ясным, — онтологически нельзя. Например А.Штайнзалы («Роза о тринадцати лепестках») излагает основы кабалистики: мы живем в мире творения, в мире действия, за ним следующий слой творения — творение идей и т.д., далее лежит мир излучения, где Божественный свет и никакой инерции нет, т.е. эти слои разводятся онтологически. Совершил действие, вошел в состояние сознания, и оно тебя сопровождает (благое — ангелы, злое — бесы и т.д.). А каждый такой шаг — это шаг свободы воли и рефлексии; сделали какой-либо нерефлексивный шаг — породили какое-то бессознательное, нерефлексивное тело.

Поэтому меня смущает пафос тотальной артификации. Да, возможно, я тут согласен с А.Пископелем, лет через тысячу искусственный язык обретет свою живую традицию, но на самом деле это проблема, причем не эсперанто, а иврита в Израиле. Восстановить, конечно, можно, но кто, когда на нем начнет равномерно творить, подобно тому как это происходило когда-то — будем ждать этого тысячу лет?

А.Пископель. Но ведь это специально так и сделано, чтобы превратить его в материал для новой истории Израиля. В этом весь замысел.

О.Генисаретский. Согласен, замысел. Сделают, если захотят, если сил хватит, — потому что ведь существуют энергетические ограничения, наличие свободной энергии. Почему СССР разрушился? Невозможно всех превратить в воспитателей и надсмотрщиков, т.е. тоталитаризм ограничен даже энергетически, количество энергии в натуральной форме конечно. Если греки пассионизируются заново, то смогут возродить древнегреческий язык...

А.Пископель. Здесь есть еще одна проблематика, связанная с тем, что наличие/отсутствие само устанавливается предельным усилием. Количество энергии, коль скоро она энергия, заранее никогда не известно.

О.Генисаретский. Согласен. Зависит от объема и направленности творческих усилий, история открыта, разумеется, все зависит от энергийного вложения.

А. Пископфель. Но тогда, в этом горизонте реальности, дело прежде всего в усилиях, а не в мыслительных конструкциях.

Для нас здесь, в данном обсуждении, и этнос, и диаспора — проблемы, а не предметы, поэтому Генисаретский, с одной стороны, специально все опредмечивает, а с другой — хочет сохранить возможность порождения смыслов, в связи с чем в дискуссии все время происходит бесконечное перетекание одного в другое, опредмечивание и распредмечивание.

И я не хочу поэтому начинать с какой-то предметной конструкции, хотя мы так или иначе всякий раз вынуждены какую-либо из них «вбросить» и обсуждать, потому что на артикулируемых формах, понятиях, смыслах слишком много сейчас завязано самого разного, и решить заранее, что здесь из другой «сферы», а что из «своей» — довольно проблематично.

А потому, размышляя над оппозицией «этнос—диаспора», я все время опрокидывал ее в эмпирическую историю, примеривал те референты, с которыми мы так или иначе соозначаем эту оппозицию. Такого рода мысленный эксперимент позволяет разметить эмпирические свидетельства для оправдания той или иной предметизации. Хорошим подспорьем в этом деле оказался просмотр тезисов конференции о диаспорах в Иркутске.

В результате подобных размышлений над оппозицией «этнос—диаспора» я выбрал в качестве первой, исходной интуиции то, что в своем предельно идеализированном, формализованном виде диаспоры — как рассеяние какого-то исходного «тела» (телоса) — бывают какими угодно. С другой стороны, такие образования могут и должны существовать и воспроизводиться, как любой другой самостоятельный целостный объект. Характерный пример: все та же еврейская диаспора, которая просуществовала почти две тысячи лет и приобрела характер социокультурной, религиозной и т.д. действительности.

Я говорю о рассеянии как о разбредании людей, которые либо представляют интегративных субъектов, либо направляются с какими-то целями, скажем колонизаторскими или миссионерскими, и такое рассеяние может превратиться во что угодно, стать при определенных условиях новым «телосом»; например, из пересечения диаспор образуется новый интегративный субъект — этносы Латинской Америки или Новой Зеландии, где до сих пор идет процесс этно- или нациогенеза. Это могут быть и некие временные функциональные формы

типа колонизаций; достаточно вспомнить колониальную Англию. Кстати, недавно я с удивлением прочитал, что за ее пределами живет всего один миллион англичан, которые так себя идентифицируют; они диаспоральны лишь временно, потому что затем возвращаются «домой», в свой исходный «телос». Понятно, что по типу своему дистанцирование в том или ином случае совершенно различно: в разных случаях *выносятся* разные сущности — социальные структуры, формы ментальности, культурные институты и т.д. И от того, что выносится из основного целого, т.е. чем очередная диаспора конституируется, зависит ее историческая судьба.

Исходный «телос», или (по Генисаретскому) живое целое, обеспечивает всю полноту жизни. Но что выносится за его пределы? Вроде бы уже не жизнь, а нечто вроде обмена веществ — то, что не в состоянии самостоятельно жить и должно обязательно подключиться к какому-либо другому живому, целому телу, чтобы воспроизводиться и продолжать жить.

Просматривая те или иные диаспоральные референции, мы получаем возможность по судьбе этих «диаспор» определять, что выносится и что остается, возможность «членить» само живое историческое тело по его «образующим», поскольку понятно, что вынести и вживить в другое целое можно далеко не все — только определенную «подсистему», «организованность» и т.д. По аналогии: можно привить на яблоню грушу, а расти на ней будут груши, хотя дерево останется яблоней. Спрашивается, кому, грубо говоря, будут принадлежать «плоды» диаспоры: исходному «телосу» или тому, к которому они прививаются?

Вот какого рода интуиции мне важны при обсуждении нашей темы. Чтобы ответить на возникающие здесь вопросы, надо проработать разные оппозиции: «этнос—диаспоры», «нации—диаспоры», «государство—диаспоры», «народ—диаспоры», «общество—диаспоры». Известно, что римляне, например, выносили в диаспору государственность, греки — культуру, и эти «выносы» по разному приживались, «сожигательствовали» и тем самым преобразовывали другие типы ядерных тел. Не разобравшись в этих оппозициях и тем самым их не переопределив, мы никакого продуктивного понятия диаспоры (а косвенно и этноса) не построим.

Таков один круг моих интуиций, возникших в рефлексии доклада Генисаретского. И чтобы его здесь зафиксировать и

оформить, соглашусь с центральной идеей его доклада, что этно-культурно-религиозная общность — нечто живое в отличие от социальных институтов. И если через призму такой идеи отреагировать на вопли о гибели и необходимости спасения культуры, природы и т.д., то у меня одно с другим не стыкуется, потому что нужно различать, что умирает, что убивается и что порождается. Не отработав этих различий, мы ничего, кроме хаоса и сумятицы, кроме новой псевдопроблематики и артефактов, не получим.

В качестве иллюстрации можно привести недавнюю думскую инициативу порождения проектов законов о поддержке славянских традиций в России. Вдумываясь в эту конструкцию, понимаешь, что никакого отношения к живому здесь и в помине нет, хотя подразумевается, что поддерживаем мы именно живое — в наивной убежденности, что такого рода законы поддерживают традицию.

О.Генисаретский. Пафос понятен с точностью до наличия убиваемого и убивающего. Но закон, скажем, поддержки семьи дает некоторые гарантии ее существования.

М.Хромченко. А что здесь «семья»?

О.Генисаретский. Например, стимулирование деторождения.

А.Пископелъ. Но тогда это закон о поддержке деторождения, а не семьи.

О.Генисаретский. Согласен, такое различие крайне необходимо. Но я хотел бы лишь добавить к сказанному А.Пископелем, что — с точки зрения не только познавательного, но и этнопрактического пафоса — выбор концепции небезразличен к реализуемости в практике, и такой выбор есть, в частности, одна из проекций самоопределения.

Действительно, чтобы нечто не умирало, его надо поддерживать, но в сознании или в той словесности, в которой прошлый наш парламент пытался что-то сделать по поводу государства, это нереализуемо. Как оно в результате отчасти и вышло.

А с другой стороны, есть сознание, в котором эти концепции кажутся реализуемыми, но поскольку есть символическая борьба, то это сознание и эта конструкция должны еще интериоризоваться другими, т.е. должно пройти определенное время для того, чтобы такое сознание стало практическим.

Скажем, в 60-е годы, когда «мальчики» и «девочки» взялись за защиту памятников культуры — я говорю об архитектурных памятниках — это квалифицировалось как шовинизм. Сейчас это вполне пристойное занятие. Но потребовалось тридцать лет, чтобы дезавуировать часть подозрений и превратить это занятие в официально приемлемую культурную практику. А сейчас каждый банк считает за честь взять старое здание и отреставрировать.

Т.е. всякий раз мы совершаем акт некоего самоопределения, но не только эпистемологического, а и социально-культурного, это всегда культурно-политический акт в условиях символической борьбы и взаимодействия, потому что за право нечто так называть еще нужно бороться. И неочевидно: может быть, лучше несколько лет переждать, пока не подтянутся новые силы, новое сознание?

И еще несколько слов о пользе разнообразия самих оестествлений — я отсылаю к реферату В.Рокитянского о постмодернистской этнографии⁷ — об оестествлении через коммуникацию и текстуализацию, когда вопрос о конструкции снимается, уходит в сторону, становится делом техники. Какими конструкциями текстуализируется наличное содержание — не так уж важно; важно лишь то, что складывается некая сеть, а в ней мета- или гипертекст, повествующий в своей естественной форме, и мы сопереживаем в этнографическом описании то, что блестяще названо было «пробуждением к жизни».

Таких оестествлений достаточно много, они разные, с хорошей оснасткой. Но тут полагается нечто иное в сравнении с тем, скажем, о чем говорил С.Зуев.

С.Зуев. Но для этого надо сначала оискусствить...

О.Генисаретский. Тут диалектика свободы. Чувствуешь какую-то косность, надо немного ситуацию «вздрючить», чтобы начался артификационный «тряс». Если же все разряжено, до такой степени артифицировано, что катаlepsия наступает, то надо вступить в живое взаимодействие. Это тоже выбор.

Витальные реальности — это один из типов оестествления. В переписке с Д.Зильберманом, где мною было введено понятие *института жизни*, мой корреспондент упрекал: вот мол, Хайдеггер

⁷ Рокитянский В.Р. Чего ждаль от постмодернистской этнографии?//Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 1. М., 1994. С. 73-93.

до такой степени оестествился, что вступил в нацистскую партию и праздновал «праздник жизни». А чем жизнь не институт и не традиция — сама по себе, как таковая? Все в ней было уставлено когда-то.

Так что витальные онтологии, точнее, витальные реальности — это особый способ оестествления, задушевный такой ...

По поводу предложенной А.Пископелем интуиции диаспоральности. Здесь очень существенно различие *рассеяния*, как переселения, и *вынесения*, вместе с диаспорами, некоего диаспоризма, который затем прививается или не прививается. Есть ведь и противоположная операция — «внесения». Тот же Ганди, в конце концов... Если бы не Англия, где Ганди учился, в Индии многое было бы иначе. Вначале он как бы уходит в диаспору, а затем возвращается — он же не специальность обратно приносит, а переносит своего рода «обратный диаспоризм», некая трансплантация. Такая, как у наших монахов, когда они из Афона приносят Устав и происходит «трансплантация» византийскости.

В этом смысле диаспоральность — модус аксиологический. *Бытие в качестве чужого становится неустранимой реальностью*, иначе это уже не диаспора, а ассимиляция. Быть в диаспоре, быть «диаспоросом» — значит постоянно воспроизводить свою чуждость, столь же постоянно маркируя границу между собой и окружением.

А.Пископель. На самом деле эта граница сугубо символическая и знаковая.

С.Зуев. В контексте сказанного А.Пископелем и в таком же метафорическом ключе... Понятно, что существует проблема судьбы... груш на яблоневетке. Но есть и обратный вопрос: о судьбе яблони! И это — вопрос инноваций и разного рода социотехнических программ. Он возникает в той мере, в какой начинает рассматриваться судьба «тела», в которое имплантирована «диаспора». В европейской истории была традиция «приглашения на жизнь»: приглашали Рюрика, или Екатерина II давала землю приглашенным грекам или немцам, или создавали отряды телохранителей-чужестранцев вокруг своего монарха (те же мамлюки, например)... В таких случаях диаспоральность нужна не столько для продолжения традиций, сколько для возникающих на границе разных «тел» инноваци-

онных пересечений. Когда группы этноса «выдавливаются» из полиса, как в случае греческого рассеяния, и возникают города типа Херсонеса — это одно действие, и совершенно иное предусматривает приглашение, которое всегда сознательно, отрефлектировано и функционально. Здесь приоритетными становятся знаково-символические конструкции перед традиционно-эволюционистскими.

О.Генисаретский. Хочу вернуться к тезису А.Пископпеля о статусе символической границы и постоянного воспроизведения некоторой чуждости. Это действительно новое качество диаспоральности работает в идеологии прав человека, когда она становится международным регулятивом. Или иначе: пока такая практика не стала международной, был один модус диаспорального бытия, и он же стал совершенно иным, когда право быть чужим гарантировано хотя бы тем, что на тебя распространяются права человека. И фаза нынешней диаспоральности радикально отличается от того, что было раньше: в этой плоскости точка зрения прав человека сходится с точкой зрения диаспоральности.

А.Пископпель. Мой следующий тезис связан с противопоставлением таких действительностей, как родовое—индивидуальное и социальное—личное и т.п., с темой «человек и этнос», этнической принадлежности отдельного человека. У меня есть некая символическая интерпретация этого отношения, связанная с конструкцией принадлежности человека к некоторому этносу через механизм *культурного*, или *этнокультурного*, импринтинга.

Этнос (если его онтологизировать) — это одна историческая действительность, личность и человек — совсем другая; в одном случае — тысячелетия, в другом — короткая личная жизнь. Отсюда возникает необходимость «склеить» две реальности, и родо-видовая схема — один из механизмов их соединения в биологической трактовке: этническая принадлежность через «почву и кровь». К родовому вы принадлежите в силу биологического рождения. Если же вы придерживаетесь культурологической точки зрения на то, как рождается личность, а она проявляется в процессе жизни, то вы вынуждены признать существование некоего механизма, я его назову этнокультурным, а, например, Генисаретский — культурно-религиозным

импринтингом. Для меня здесь четко просматривается аналогия с компьютером: чтобы он заработал, надо вставить базовый язык — BIOS, через который потом все другие языки могут друг с другом «разговаривать»; все другие программные оболочки будут так или иначе к нему апеллировать.

В этом смысле культурный импринтинг, если пользоваться компьютерной метафорой, выполняет роль означающей системы, через которую начинают восприниматься все родовые отношения, а без него мир для человеческого существа не «очеловечен». Я здесь сугубо а-теистичен, хотя и признаю, что до самого последнего времени этнокультурное всегда было и этно-культурно-религиозным. Для меня личность располагается в «растяжке» между Маугли и Робинзоном. Маугли — не человек: смысл культуры, культурного импринтинга — в том, что он создает некую матрицу, *культурно-антропологический прототип*, первично формирующий чрезвычайно пластичную человеческую «материю». А человек — в био-антропологическом ключе — это особая, предельно пластичная субстанция, но лишь до того момента, пока на нее не «сел» в результате культурного импринтинга культурно-антропологический прототип. Личность однажды сформировалась — и все! Здесь для меня работает еще одна метафора и аналогия — с терморезистивной и термопластичной пластмассами: вторую сколько раз ни нагревай, всякий раз форма будет меняться, а первая формуется однажды и навсегда. И человек в такой аналогии — субстанция терморезистивная, предназначенная для того, чтобы принять форму единожды, а все другое потом начинает восприниматься через нее, надстраиваться, не меняя «ядерной» сущности. В других социокультурных средах изжить результат первого «надевания формы» не удастся никогда: импринтинг, грубо говоря, становится природой человека, стереть которую нельзя — можно только уничтожить вместе с человеческой личностью (как это происходит при острых психозах, особенно сенильных). Она сама не есть знак, хотя все остальное через нее и означает.

Сквозь призму этой метафоры я говорю практически о том же, о чем неоднократно пытался сказать Рокитянский: «через» импринтинг человек рождается в нацию, в народ, в этнос. Рождается — не биологически и до рефлексии, хотя механизм импринтинга принадлежит только живому. Только через этот

механизм в вас оказывается вмонтированной человеческая жизнь, а без него вы — биоид, на всю жизнь Маугли.

И все проблемы существования человека в диаспоре, признание себя относящимся не к тому живому телосу, в котором реально живешь, а к небесному Иерусалиму, Англии и т.д. — все это те или иные последствия проявлений этнокультурного импринтинга. Конечно, научившись, вы можете его артифицировать и компенсировать, как, впрочем, в ситуации с иллюзией: понимая, что имеете дело с иллюзией, вы действуете вопреки ей, но не можете от нее до конца «отцепиться», она переживается вами и оказывает на вас определенное влияние. вы вынуждены вторичным, искусственным путем используя особые психотехнические приемы, преодолевать инертную «массу» иллюзии. А иначе вы в ее власти и действуете в соответствии с ней.

О.Генисаретский. В связи со сказанным хочу еще раз обратить ваше внимание на неустранимую связь диаспоральной тематики с темой семьи в самых разных смыслах, в том числе с ситуацией «рождения в культуру». Например, одно время ООН поощрял межэтнические браки в латиноамериканских странах, исходя из до сих пор не отрефлектированной идеи, согласно которой такие браки способствуют становлению нового мирового качества.

В каждой культуре еще до рождения ребенка реализуются разные практики, я однажды назвал их *параевгеникой*; в утрированной форме это описал еще Кампанелла: беременные женщины должны гулять по аллее среди героев, формируя сознание зачатого ребенка. Параевгенические практики — это и то, когда молятся о том, чтобы получить ребенка с заданными качествами.

А.Пископпель. И если такой подход принять, то роль семьи, особенно в диаспоральной проблематике, становится определяющей.

О.Генисаретский. И тогда это можно «вернуть»: в импринтинг попадает все, что мы хотим заложить, включая экологические и средовые составляющие. Многое зависит от того, что ты «осязаеть» до рождения, бетонную стену или веранду, открытую в сад. Если такой механизм ограничен преимущественно семьей, двором и домом, то это преимущество и сохра-

нится. Если в доме есть иконы и вечерние молитвенные правила — это будет один импринтинг, если нет — совсем другой.

А. Пископнель. Важно еще, что мы никогда на самом деле не знаем, что запечатлели, а все знаем через это запечатление.

О. Генисаретский. А дальше практика проекций — что во снах, что в припоминаниях, что на аналитической кушетке ... и т.д.; все изначально запечатленное проецируется во вне и оказывает влияние на дальнейшую жизнь.

В связи с этим можно говорить, что и этничность в определенном плане формируется и присваивается бессознательно — не только ее первичные признаки, но и те, что задаются средой, культурными институтами и т.д. Когда человек живет в «естественной» однородной среде, у него нет нужды в идентификации и манифестации себя, о чем говорил Спектор. Но в присутствии, тем более в окружении, других, т.е. в политической или этнополитической ситуации, процесс идентификации и предъявления себя может становиться необходимым, причем есть механизм добровольного принятия, а есть — навязывание.

М. Хромченко. Человек может всю жизнь прожить без необходимости самоидентификации. Т.е. необходимость идентифицироваться возникает тогда, когда человек попадает в *иное* пространство.

О. Генисаретский. Потому и было сказано: не будет ни элина, ни иудея, ни мужа, ни жены; этничность и фамильность — это витальные вещи, а остальное вторично (профессиональная идентификация, классовая и т.д., и т.п.).

И еще об одном аспекте самоопределения — энергийном. Мы уже говорили, что национальное самоопределение добавило энергетики для развала советского государства-монстра. Иными словами, для совершения любого действия требуется энергия — она есть, надо ее только «запустить», и для этого весьма удобна национальная мотивация и энергетика: ты вступаешь в некое сообщество, в нем тебя подпирают исторические примеры, вдохновляют великие подвиги... и пошла писать губерния.

Идентификация, вхождение/связывание сразу дает вброс энергии, и, наверное, существует такой психологический меха-

низм, когда присвоение происходит в целях «возможения», потенцирования.

М.Хромченко. Не связано ли это с тем, что, когда возникает надобность к чему-то «крепиться» (что даст и почву под ногами, и энергию для жизни), то примкнуть к «своим» по этнонациональному признаку — самый простой, не требующий от человека усилий путь?

О.Генисаретский. Да, потому что необходимость энергии — не мотивируется, а присоединение к массе — вовсе не то же самое, что выбор индивидуального пути.

А.Пископел. Профессиональные и другие идентификации эволюционно и онтогенетически поздние, наименее аффективно нагруженные и связанные...

О.Генисаретский. И наименее культивируемые.

А.Пископел. ... потому что аффективный «запас», «жизненный порыв», исходный энергетизм оказывается связанным в самом начале жизни. И в этом смысле этнокультурный импринтинг — это не только духовно-семиотическое, но и энергетическое связывание.

О.Генисаретский. Раньше — идешь в военные или священство, даже в крестьянство с его мистикой земли — сразу получаешь определенный запас энергии, а обращение к компьютеру — это аутизация.

Я хочу еще сказать о том, что в том типе систем и процессов, который примысливается к диаспоральности, происходит «параморфоз». Есть особый эффект целого — асинергийный, когда говорят, например, так: Америка — этнический «котел», где «варятся» какие-то формы (происходит параморфоз), и когда я произношу тео-этно-культурный *X*, мыслить этот *X* надо как то, что там «проваривается» каким-то странным образом.

М.Хромченко. Я хочу немного вернуться назад. Соглашаясь с А.Пископелем, что человека «делает» импринтинг, я одновременно и грущу, ибо тогда — доводя эту мысль до «точки» — импринтинг закрывает ему дальнейший путь. И я опять мысленно возвращаюсь к обсуждению границы, на которой происходит встреча диаспоры с окружением, столкновение «своих» и «других». Что здесь происходит при встрече двух импринтингов?

О.Генисаретский. Нет, первичный импринтинг имеет судьбу — присвоение запечатления, доведение его до самосознания, до самоопределения, а далее его разворачивание по схемам кризисов идентификации, известных из возрастной психологии. Принятие — особая психическая процедура (реальность).

М.Хромченко. Но я же спрашиваю другое: не закрывает ли импринтинг человеку дальнейший самостоятельный путь? Если все мои устремления заложены во мне изначально, то чего стоят мои волевые усилия, мой выбор?

О.Генисаретский. Заложенное нельзя стереть, тут компьютерная метафора прекрасно работает: ты работаешь в Windows-95 или в Winword 7.0, но возникает нештатная ситуация и приходится возвращаться в DOS, где можно разобраться со сбоем, с ошибкой, которую совершаешь на более высоком языковом уровне...

В.Рокитянский. Действительно, это очень распространенная ситуация, когда первичная идентификация или ее необходимость — то, что ты куда-то рожден до того, как обрел способность решать подобные вопросы самостоятельно, — воспринимается как ограничение личной свободы. Но ведь в этом и состоит большая ошибка — точно так же, как в поэзии стихотворная форма оказывается не ограничением, а основой, на которой разворачивается творчество, точно так же и с импринтингом: невозможно быть ничем и никем вообще! Из вакуума ничего не возникает. Ты кем-то рожден, как-то к этому относишься, могут быть самые причудливые формы развития, но неизменно трагическим это становится лишь в одной заведомо патологической ситуации — в принципиальном неприятии самого себя. Это всегда тупиковая ситуация: если ты завидуешь некоторой непрожитой тобой жизни и ее переживаешь как упущенную возможность. Не исключаю, что это тоже присуще человеческой диалектике свободы, но все же это теневое, патологическое в человеке. Это не то основание, на котором можно строить жизнь.

А теперь ближе к теме. Можно обсуждать разные формы диаспоры, но мне интересны только этнические, и тем именно, что это — форма существования этнокультурной традиции, освобожденной от скованности государством. Но когда этническое

начинают отождествлять с конфессиональным, у меня возникают сомнения и недоумения.

Отождествление этнокультурного и конфессионального «по факту» возможно: типичный пример — еврейская диаспора, но даже и в этом случае смысловое отождествление одного с другим вовсе не обязательно. Более того, при этом затуманивается очень важная сторона вопроса. Конфессиональная целостность отличается своими особенностями; вспомним хотя бы, что исповедание человек выбирает сознательно и свободно.

Кроме того, она задается четко эксплицированными вещами: есть догматика и многое другое, связанное с сакральностью, и у всего этого есть четко очерченные границы. А этнокультурная традиция такой очерченностью не обладает. Но что тогда означает оформление жизни в диаспоре на основе этнокультурной идентичности? Конфессиональная диверсифицированность здесь, на мой взгляд, задана изначально. Русские — это не только православные. Притом, что истина для меня — в православии, прямое логическое увязывание русского возрождения с Русской Православной Церковью меня смущает. В идеальном пределе можно мыслить народ полностью воцерковленным, но подобные утверждения заведомо исключают всех, кто не соотносит себя с церковью, — исключают их из *процесса*, который с самого начала должен быть панэтническим. Если я правильно понял Генисаретского, то он сказал, что этнос — это союз верующих и оглашенных, тех, кто в храме, и тех, кто ждет своего часа. Но ведь и такое утверждение не описывает нашу реальность в ее полноте. Есть люди, которые не торопятся в церковь, и тогда я не нахожу в русском этносе места, скажем, для Пископпеля...

И я начинаю заново искать ответ на вопрос: в чем резон этнического существования, для чего оно в мире? В том же смысле, в каком существует проблема тео- и космодицеи (зачем такой мир?), может быть поставлена и проблема *этнодицеи*: зачем этнос? Зачем он для меня лично? Зачем мне быть, скажем, русским или кем-то другим? Зачем какой-то этнос нужен миру и самому себе? Вопрос реальный, потому что, если существование, допустим, русских или англичан не проблематично, то, скажем, упомянутый ранее иганасан... Ему-то что делать в этом мире? Скорее получить русское образование и сбросить национальные вериги или, напротив, пытаться, чем-

то жертвую в своей личной судьбе, возвращать нганасанскую культуру? Ради чего?

Я отвечаю на этот вопрос примерно так. Существует уходящий неведомо куда, длящийся, самовоспроизводящийся и самокорректирующийся *этнопроект*, и только в этом смысле становится понятным, зачем нужен этнос: он нужен, если есть нечто, что нужно осуществлять. И в этом же смысле становится понятным, что такое диаспора: в рамках некоего этнопроекта она понимается как общность, построенная на принципиальной преемственности с тем, что дало ей этническое имя. Почему именно происходит диаспоризация — вопрос отдельный: причиной ее может быть та или иная разновидность экспансии, культурной колонизации и т.д. Но важнее понять, откуда возникает необходимость преемственности, для реализации каких изначальных первичных посылов...

М.Хромченко. А они кем-то изначально заданы?

В.Рокитянский. Интересный вопрос, он касается той дискуссии, которая развернулась по поводу «искусственного» и «естественного». Когда я слушал, то думал о том, что в моих интуициях, понятийно, может быть, не проработанных, различия возникают совсем не там. В определенном смысле и природе можно рассматривать как нечто искусственное: она сотворена Творцом, и физика есть длящееся во времени разгадывание Его замысла. Что такое физические законы? Это то, каким образом Бог сконструировал мир. Точно так же можно разбирать часы, исследуя, как они устроены. И живое для меня — это то, что продолжает порождать какие-то смыслы.

Поэтому на вопрос Хромченко я не могу ответить однозначно. Я лишь предполагаю, что коль скоро уже на первых страницах Библии написано о народах, то Господь их в каком-то смысле создал. Народ, этнос — это то живое, что на протяжении длительного времени существует, решая какие-то общие задачи, причем, принципиально, не задачи выживания (на чем построена вся современная социология), а какие-то другие, выходящие за рамки выживания.

О.Генисаретский. Выживания в пределах определенного образа жизни.

В.Рокитянский. Я этого не очень понимаю. Когда Данилевский рассуждает — правда, не об этносах, о цивилизациях, — он говорит, что каждая из цивилизаций утверждает свой образ жизни на Земле, а какой лучше, покажет только конец истории. Конечно, в близкой мне постановке вопроса никуда не деться от того, что каждый этнос, и не только этнос, но даже субэтническая целостность предлагает свой вариант жизни на Земле, и все они в известной мере конкурируют. Есть, скажем, американский образ жизни, есть российский — со всеми его извращениями, но даже извращения совершенно особенные. И хотя сталинский тоталитаризм не отличается от гитлеровского, каждый из них в какой-то степени несет на себе отпечаток этнического своеобразия.

М.Хромченко. Когда Вы говорите, что этносы предлагают свои варианты устройства жизни, это понятно. Но непонятно, когда, утверждая наличие этноса-народа, начинают «отшелушивать» вроде бы обязательные его характеристики. Скажем, как только критерием становится «почва и кровь», так сразу же из русского народа-этноса выпадают основоположник современного русского языка Александр Пушкин или (как было написано в наших школьных учебниках биологии) «великий русский ученый» Карл Рулье. Если же «русское» равнозначно православию, то из народа-этноса выпадают целые пласты: вы, например, уже говорили об атеистах. Если же принадлежность к нации определяется каждой личностью индивидуально, то...

В.Рокитянский. Индивидуальное этническое самоопределение — вопрос отдельный, зачастую очень сложный; соглашусь с Вами, он может приобретать трагическую остроту. Человек душой может быть с одним этносом, а обстоятельствами жизни — с другим.

О.Генисаретский. Если по импринтингу, то человек может и не знать где, но место рождения уже есть. Другое дело, по кому считать — по бабушке? по прадедушке?

М.Хромченко. А когда человек переходит в другую веру? Причем здесь импринтинг и место рождения?

О.Генисаретский. Личное самоопределение — уже другой вопрос.

В.Рокитянский. Вот именно. Я-то говорил о втором, которое по смыслу предшествует первому: чтобы самоопределяться, надо знать по отошению к чему. Либо занять позицию «по Пятигорскому»: я человек, и отстаньте от меня.

М.Хромченко. А где этнос у нганасана: в маленькой «Нганасании» или в большой России?

В.Рокитянский. Поскольку Вы все время эту тему «додавливаете», я скажу так: всякому человеку приходится как-то определять границы своего целого — того, которое он осваивает, в котором движется, когда мыслью или делом «выходит за пределы» своего дома, своей семьи. В одном из планов человек — часть человечества, в этом целом мера его участия ограничена. Нганасан живет и участвует в жизни России, но одновременно у него есть свой «узкий» участок, который им тоже осознается как целое.

О.Генисаретский. Вопрос-то на самом деле методологический. Речь идет о типах целостности: они могут быть разными, и нам надо их идентифицировать — хотя бы тот тип, целостность которого задает этничность. Рокитянский утверждает, что религиозное возрождение полиэтнично, церковь вбирает в себя православных любых этносов, а национальное возрождение поликонфессионально, поскольку есть русские мусульмане и русские католики, русские иудеи, русские субботники и т.д. Это структура, которую хорошо описал Бурдые — поля и диспозиции. Т.е. обязательно многогрязная, кластерная структура с ядрами, и это принципиально для промысливания таких целых. А она выстраивается по признакам, сразу можно вычленить исключения, которые в нее не вписываются.

Наша сложность в том, что мы имеем дело а) с размытыми сообществами, б) у каждого из которых все же есть ядро и в) и каждое из них заведомо со многими признаками. И я уже готов отказаться от понятия этно-культурно-конфессиональной идентичности, потому, что в конструкции должно быть много чего, ее надо так описать, чтобы было много диспозиций, в которых каждая группа занимает свое место, и тогда кластерная структура с ядрами будет — несмотря ни на что. Нам надо научиться думать об этом.

А с тем, что этнопроекты существуют, я согласен.

А.Пископелъ. Хочу обратить внимание на то, что человека мы называем человеком независимо от того, есть ли у него нога, рука, глаз ... от человека может вообще почти ничего не остаться. Что же касается проектности, то вполне может стать-ся, что мы о ней ничего не знаем, а может быть и никогда не узнаем. Может, вся хитрость в том, что она в принципе не опознаваема. Черная дыра не наблюдаема сама по себе — только косвенно, по «окрестностям».

О.Генисаретский. Но рассчитывается.

В.Рокитянский. Есть признаки или их нет, но нужно иметь хоть какой-то организующий образ того, что называть этносом. Для меня это пространство некоего взаимного внимания и взаимопонимания — пусть поликонфессиональное, поликультурное и т.д. О некоторой этнической целостности можно говорить до тех пор, пока все, даже сильно диверсифицированные части составляют предмет взаимовнимания и взаимопонимания.

О.Генисаретский. В 60-е годы нельзя было и обсуждать авангардистов, которые «разрушали» советский образ жизни, и тогда придумали называть их инородцами. А сегодня газета «Завтра» во весь голос защищает Филонова, Кандинского, Малевича — наши, мол, не отдадим!

М.Хромченко. Так может завтра «Завтра» будет кричать как о «нашем» (т.е. ихнем) о Марке Шагале?

О.Генисаретский. Посмотрим... Может быть.

В.Рокитянский. Но я хочу еще несколько слов сказать о смущающих меня правовых аспектах. Право имеет внешнюю и внутреннюю стороны. Когда в отношении этнокультурной субъектности мы говорим о внутренней стороне, т.е. правосовестно-вкусовой структуре, которая определяет поступки людей внутри данной общности, то там все понятно. Ведь каноническое церковное право, если я правильно понимаю, — это внутреннее право, и у него есть свои законы: человек нечто преступает и несет за это наказание — в соответствии с содержанием этих правовых установлений. Но принадлежность к Церкви и, соответственно, применение этих норм к себе остаются делом совести каждого — что принципиально. Вне церковного сообщества, в межконфессиональной публичности ни-

какое каноническое право уже не действует. И проблема, на мой взгляд, состоит здесь в том, чтобы этнокультурные права нашли бы экстериоризованное выражение, приемлемое и за пределами той или иной общности.

Как оформляется диаспора в современном обществе? Например, Спектор сказал, что евреи как этнос получили представительство в ООН. Спрашивается: кто их представил и все ли евреи с этим согласятся? Представительство католической церкви понятно — у нее есть институциональная структура, а вот что такое представительство евреев — непонятно.

И точно так же непонятно, как представить в ООН и любой другой международной организации не Россию — русских? Резюмирую: говорить в юридическом плане об этнокультурных общностях и диаспорах пока нельзя, потому что юридический язык используется только для внешнего употребления и применим исключительно к оформленным институтам, юридическим или физическим лицам, в реестре которых этнокультурные общности быть никак не могут.

А. Пископель. И потому они и не обладают правами.

О. Генисаретский. Будем думать... Но, скажем, когда в США проходят съезды республиканской или демократической партии, туда приходят представители разных, в том числе национальных, групп и заявляют свои интересы, которые партия вольна вставлять или не вставлять в свой список; процедура внесения существует, и единственно кто ею не пользуется — это американские русские. Да, процедура не юридическая, но институциональная, без обязательной правовой нормы. В этом же направлении движется Конгресс национальных объединений России, имея в виду равенство всех национальных, в том числе малых, групп. Задача видится в том, чтобы создать нечто вроде третьей палаты, эквивалент бывшего Совета национальностей Верховного совета СССР.

В. Рокитянский. Но тогда сразу же возникает вопрос, кто в этой палате будет иметь право голоса.

О. Генисаретский. Есть и французский прецедент: во французском парламенте есть представительство французов, живущих за пределами Франции.

В.Рокитянский. Имеющих гражданство? А если нет, то надо будет сдавать экзамен и получать права на этническую принадлежность, как на вождение автомобиля.

О.Генисаретский. Ну и что? Есть же у японцев курсы реяпонизации — для тех, кто более шести месяцев прожил вне страны.

В.Рокитянский. Мне была бы понятна идея катехизации в этнос, испытания на освоенность системы внутриэтнических норм — добровольного, когда совесть подсказывает такую необходимость...

День четвертый

М.Хромченко. Сложность «внедрения» в дискуссию для меня связана скорее не с тем, что О.Генисаретский то предметизирует тему, то распредмечивает, а с тем, что этнос пока предметизован быть не может, и я кладу его как объемлющую рамочную конструкцию, внутри которой начинаю рассматривать диаспоры. Точно так же мне нужны рамки — социально-психологическая, истории (внутри которых можно обсуждать индивидуальность, личность, группы) — и организующие пределы типа миропорядка, глобалистики и т.д.

М.Рац. Правильно ли я понимаю, что этнос для Вас — лишь один из возможных, но не принципиальных заходов для обсуждения феномена диаспор?

М.Хромченко. Именно так. Как Лапласу (если не ошибаюсь) в его конструкции не был нужен Бог, так и мне «не нужен» этнос: я в нем не живу. Я живу в России, это моя родина, по отношению к ней я самоопределяюсь, родные для меня — русский язык, русская история и культура. И я солидарен с А.Пископелем в том, что на какой материал мы наложим представление о диаспоре, такой она и будет, в том числе и этнической, коль скоро Гумилев и другие авторы успели предложить некие об этносе понятия.

Вопрос второй: насколько с этническим совпадает (в нем «прячется») национальное и насколько это сегодня существенно. Вспомню утверждение Конрада Лоренца: национализм становится особенно опасен именно в XX веке, поскольку

«сопрягается» с государственными границами. Поэтому я хотел бы обсуждать диаспору для начала в отрыве от материала — как форму, механизм, средство существования.

Р.Спектор. Правильно ли я понял: Вы исходите из того, что существуют исторически сложившиеся сообщества, у которых разные образующие — религиозные, социальные, профессиональные... И среди прочих — этнические (коль скоро мы умеем различать их по содержанию). Но Вы элиминируете образующие, Вам не интересные и мешающие найти материал, релевантный понятию, к которому Вы прорываетесь? Если это так, то что же это такое, что нас почему-то раздражает, мешает нам? Почему мы хотим на *это* «напасть», сделать понятным, освоить каким-то образом и «решить» — будь то в логике или в социуме?... Или иначе: считаете ли вы, что этнос своими содержательными определениями воспроизводит диаспору или что она воспроизводит этнос?

М.Хромченко. Ни то, ни другое. Наш первый докладчик заявил, что тему диаспоры он рассматривает как трамплин для обсуждения этнического, а я исхожу из того, что мы можем обсуждать этнос, не упоминая диаспору, и наоборот. В этом смысле мне близка позиция Пископеля: характеристика диаспоры зависит от «наполнения». С Генисаретским же я согласен в том, что национальная (этническая) идея — самая энергичная, она быстрее всего воспламеняет «сознание масс». Но коль скоро мы, стремясь выйти на существенные характеристики феномена, начинаем искать их в «протодиаспоре», то я буду утверждать, что евреи, как «материал», вынесли в диаспоральность религиозно-культурную миссию (не этническое и не национальное), причем религиозная компонента стала главенствующей: именно монотеизм евреев вызвал жесткие оппозиции остального человечества, разделив его на приверженцев разных мировых религий.

О.Генисаретский. По тому, как строит свое рассуждение Хромченко, я могу сказать, что признак историчности у него отсутствует, хотя имплицитно вложен в понятие диаспоры: типичной становится имеющая историю еврейская диаспора.

И дело не в оппозиции «этнос—диаспора» или в каких-то других. Любая оппозиционная работа заведомо находится вне времени, вне истории. Для моих же констатаций презумпция

историчности первична, мой интерес к диаспоре изначально был предопределен интересом к гуманитарной глобалистике и устройству наступающего мирового порядка. Кроме того, «этнизация» темы диаспоры есть исторический факт, характеристика определенной исторической фазы, в которой мы сегодня находимся. И, наконец, на этом дело не останавливается, и мы пытаемся заглянуть в следующую фазу.

Сама же связка «этнос—диаспора» есть расплата за то, что демократия и национализм возникали вместе — демократия в недрах национального государства. И как только декларируется, что либерально-демократической эпохе пришел конец (в духе Фукуямы), или она проблематизируется, так сразу же естественно всплывает ее обратная сторона.

М.Хромченко. Я не могу принять упрека в антиисторичности, потому что именно по этой причине настаиваю на разрыве оппозиции «этнос—диаспора»: национальность и/или этничность возникали на поздних этапах эволюции человечества, и были времена, когда сообщества людей цементировали социальные, политические, конфессиональные, хозяйственные связи, а национальности (в ее современном понимании) и в помине не было, даже язык не «маркировал» народ-этнос, поскольку люди достаточно свободно владели разными языками и наречиями. Когда рухнула Византийская империя, многие ее бывшие подданные вернулись на родину, которая осознавалась не по национальным признакам, а по месту рождения и по наличию семейных корней. В статье профессора Вейнберга о вавилонском пленении упоминается такая ячейка еврейского общества, как «Дом отца», что-то вроде клана, объединявшего несколько семей куда более прочными узами, чем пресловутая национальность. Не случайно же многие (если не большинство) евреев предпочло остаться в Вавилоне после того, как им было разрешено вернуться в Израиль. Итак, я утверждаю, что прообраз диаспоры родился на уровне не государства, а семьи.

Р.Спектор. Да, есть родство и свойство, которые в единстве равноможны социальным связям. Но в Вашем рассуждении, на мой взгляд, историчность подменяется биографичностью... Хотелось бы найти «чистую» категориальную форму...

М.Хромченко. Я и пытаюсь найти «чистый» механизм, средство, способ, говоря методологическим языком, «пустографку»

-- а уж каким содержанием ее наполнять, дело десятое. И еще раз повторю: диаспора для меня — это механизм и способ перенесения чего-либо куда-либо, из одной организованности в другую, с пространственным или временным разрывом и границами между ними.

О.Генисаретский. Тут с Вами нельзя не согласиться, поскольку Вы демонстрируете классическую методологическую стратегию: «пустографки» — плод предварительного опустошения, когда все содержание стягивается в операции и подходы. Помните рисунок «конфигуратора»? Схемы деятельности тех, кто любую целостность обходит со стороны. Задача методолога такого пошиба — непременно в рефлексии выскочить вовне. И что он там делает? Порождает пустографки, а иначе ему пришлось бы войти внутрь, в содержание.

С этим нельзя ни соглашаться, ни опровергать. Надо признать какую-то ценность за этим подходом, развивать набор рефлексивных средств. Но ограничиваясь этим и «никуда не входя», мы не придем ни к какой констатации...

И есть совершенно иной императив — экологический, императив причастности. Мы не выходим вовне, а внутри некоторого целого констатируем свою ответственность за него, констатируем, что мы — часть этого целого.

И второе суждение: для нас интересной и проблематичной является *постнациональная* этничность. Здесь все обычно толкуются: мол, Россия сложилась из «недонаций», а потому задача — стать нацией. Но мы-то рассматриваем следующий шаг: чем становится этнос уже после национального этапа своего развития, или же — чем становятся этносы после того, как они были в составе одной нации? И тогда для меня (я перевооружаю Ваше утверждение) диаспоричность становится одной из форм постнациональной этничности: диаспора понадобилась в новом качестве, когда появилось представление о едином, синхронно связанном мире. Действительно, того, что мы сегодня понимаем под диаспорой, лет сто—двести назад не было, поскольку не было представления о единой мировой истории и едином мировом пространстве. Были диаспоры в конкретных национальных, государственных или региональных образованиях, но диаспоры в современном смысле возникли после того, как появилось это целое — человечество, земной шар, гло-

бус, вместе с которым и возникает вопрос о постнациональном этническом бытии.

А. Пископелъ. А что в таком случае Вы понимаете под «национальным»?

О. Генисаретский. Когда народ равен государству, т.е. английское *nation*.

Р. Спектор. Я и раньше недоумевал по поводу странной оппозиции «этнос—диаспора». Теперь я сказал бы, что естественнее мыслить топику и диаспору или автохтонное и диаспоральное всего антропоморфного материала. Это освобождает нас от «материальной ответственности»: мы можем бросать в эту оппозицию любые группы, антропометрируемые множества, занимаясь мыслительной работой или практической работой — мне сейчас это все равно. Но такое движение настраивает на вполне определенную логику, и если мы за автохтоническим-диаспорическим противопоставлением попытаемся увидеть какую-то категориальную оппозицию, то она сразу помещает нас во вполне определенный ряд. Некое содержание изначально осваивается как синкрет, затем получает форму оппозиции и, наконец, каким-то образом систематизируется — или не систематизируется, что мы драматически должны отслеживать на каком-то историческом пространстве. И мы можем читать некий автохтонно-диаспорический текст на материале этноса или профессиональной группы, занимаясь вполне определенными памятниками, свидетельствами или мифопоэтическими ценностями...

В рамках такого схематизма вполне можно описать какую-то конкретную диаспору. Этого могло бы быть достаточно. Но тут-то я и задаю единственно уместный вопрос: нам это интересно? Или же мы должны разворачивать, напрягая свой мозг, всевозможные пустографки? Не состоит ли наша задача в том, чтобы найти другие схемы?

Если вспомнить тезис Генисаретского о необходимости видеть в подобных процессах оппозицию вмененности и ответственности, то на каждом этапе разворачивания от автохтонного к диаспоральному и обратно — что с моей точки зрения есть живое историческое дыхание — мы можем видеть, в каких формах вменяется некое содержание и насколько глубоко то

содержание, за которое на каждом этапе общество несет ответственность. И это мы легко можем довести до индивидуальной ответственности.

В этом плане я решительно протестую против семейно-клановой парадигмы, хотя она тоже очень соблазнительна и на ней многое можно вычислить. Но я вспоминаю греков, которые говорили (а в XX веке повторил Ортега-и-Гассет): хочешь что-либо понять в семье — умей читать «государство». Что такое этногенез? — спрашивает Ортега-и-Гассет и отвечает: исключительно политическое движение, некие задачи, которые выбрасываются вовне праэтнической группой. Сегодня интересно искать новое содержание, потому что ойкумена как целое давно уже вышла за пределы того, что было раньше ареалом греческой мысли. Речь идет о глобальном экологизме, о сохранении «глобуса» во всем его многоцветии, в том числе о политических и правовых проблемах.

При этом я в очередной раз указываю на синкрет, лежащий в основе нашего «предмета», на котором завязана и льющаяся сегодня кровь, и бьющаяся сегодня мысль — синкрет демократии с ее правом и институтами национализма.

А. Пископелъ. Мне непонятна тенденция рассуждений Спектора. Вы что, хотите свести всю дискуссию на семинаре к одной линии, к одной парадигме? Спрашиваю потому, что для меня — для человека, которого не интересует ни этнос сам по себе, ни диаспора сама по себе — интерес представляет конструктивная работа по разворачиванию системы понятий. Я полагаю, что, с одной стороны, мы будем через диаспору, нацию, государство уточнять, что такое этнос, с другой — через этнос, нацию, государство уточнять, что такое диаспора. И потому, на мой взгляд, все, что предъясняется вне личностного или, грубо говоря, вне национального плана, — это все некий котел для отработки мыслительных, методологических конструкций.

Р. Спектор. Но множественность возможностей реализуется только в том случае, если человек, выстраивающий ту или иную конструкцию, будет с ее помощью «зачерпывать» нечто из вполне зримого содержательного «поля». Сегодня я и пытался считывать содержание с предъясненных здесь подходов и довести их до какой-то схемы, предварительно отрефлектиро-

вав. Но, увы, пока это слишком банальные схемы, они известны и хорошо освоены...

А. Пископелль. Итак, есть этнос — животрепещущая, живая действительность, которая на разных исторических этапах принимает то или иное обличье — на одном этапе этнос и род есть одно и то же, на другом нация и государство есть одно и то же, на третьем диаспора и мировой порядок... Эту схему предполагается разворачивать? Я услышал это в тезисах Генисаретского.

О. Генисаретский. Три ответа, один в другом. Первый: презумпция методологической игры с разворачиванием всего из разных фокусов близка мне по моему методологическому происхождению. Но при этом надо отдавать себе отчет в том, что методология была формой выживания некоего интеллектуального сообщества в условиях посттоталитаризма, в условиях, когда уже можно было собираться и дискутировать, но в отсутствии интеллектуального рынка. В это можно играть и сегодня (для продолжения своей судьбы), но фаза институционализации интеллекта ныне — другая, и потому бесконечное разворачивание в разные стороны, на мой взгляд, неплодотворно.

Поэтому второй уровень ответа — апелляция к какому-то возможному — разумеется, только возможному — проекту, исследовательскому или культурному, который локализуется по названной схеме в одной определенной фазе. Действительно, для меня актуальна возможность и реалистичность таких полаганий, а они здесь как предметные уже нужны, иначе никакого проекта быть не может...

Наконец, стоящая за этим личная мотивация — это не только интеллектуальный рынок: меня интересует, и я об этом не раз говорил, возможность представить себе русский этнос как мировой, способ его бытия в мире. Что будет, если завтра придут китайцы? Означает ли это, что мы должны исчезнуть с лица земли? Для меня не означает.

Р. Спектор. Я протестую против попытки О. Генисаретского вычеркнуть из сегодняшней жизни наш кастальский способ существования...

О. Генисаретский. А я и не вычеркиваю, но утверждаю, что сегодня можно жить и иначе. Теперь по сути: в том, что сказал

Р.Спектор по поводу хтонического и глобального, диаспорального, также есть своя историчность. В судьбе этого историзма есть третий член — государство. Была ситуация, когда хтоническое и диаспоральное существовали в неопределенном мире. Заканчивается ситуация, когда это отношение опосредовало государство, своей территорией. Сегодня мы входим в иную ситуацию, в иную фазу, когда государственность отходит несколько в сторону: новая связка хтонического с диаспоральным более открыта...

В.Рокитянский. Исторический аспект нашей темы, ее многофазность, возникновение критических переломных моментов позволяет нам рефлексивно отнестись к инвариантам, в частности ответить на вопрос: что стоит за желаниями человечества или его частей заново и иначе обустроить свою жизнь на Земле? Хромченко спрашивает: почему мифопоэтическую традицию надо обязательно представлять как проявление этничности? Но ведь ответ связан с ответом на другой вопрос: а что есть единство традиции? Ради чего мы предпочитаем пребывать в одной, своей традиции? Я отвечаю так: чтобы лучше понимать друг друга. Возможность менее формального, более интимного понимания связана с характером и степенью близости. Скажем, пребывание в стихии родного языка позволяет делать предметом коммуникации не одни лишь формальные аспекты бытия, переводимые и на эсперанто, но и «тонкости». Общая историческая судьба и общие воспоминания позволяют нам находить более существенные формы близости.

Итак, первое, на чем я хотел бы фиксировать внимание собеседников — это на том обстоятельстве, что за поиском новых форм социальной, социокультурной организации стоит, в частности, поиск возможно большей близости.

И в этой связи об этнических границах. В принятом мною плане рассмотрения становится понятным и то, что эти границы проницаемы, и то, что определенный энергетический порог, затрудненность перехода (ассимиляции) все же всегда существует. Адопция возможна, но все адоптированное, воспринятое тогда лишь становится своим, когда воспринято полностью. За этим стоит глубинная, предельная интенция, чтобы чужого — не было! Чтобы в моей жизни не было ничего чужеродного. Если чужое стало моим — замечательно, но, трезво глядя на историю и самого себя, я понимаю, что далеко не все

7-350

адоптируется до принятия в качестве собственно моего, что не все можно вобрать за мою ограниченную жизнь, и даже народ далеко не все в состоянии вобрать за свою историческую жизнь — многое, но не все.

О.Генисаретский. В этом смысле показательнейший пример. В интеллектуальной биографии К.Г.Юнга «Воспоминания. Сновидения. Размышления» утверждается, что мифопоэтическая реальность также принципиально транснациональна, поскольку архетипические константы относятся им к первичным инстинктам, одни и те же инстинкты он опознает в разных «местах». Но когда читаешь биографию, все начинает выглядеть совсем иначе. Выросший в Швейцарии, стране либеральной, Юнг никуда из нее не удалялся, хотя, конечно, путешествовал; и, оказавшись в Африке, где знакомился с бессознательным в его архаичном виде, спрашивает себя: а что я здесь делаю?! Тот же вопрос он задает себе в Индии, отвечая на него несколькими статьями. И каждый раз ответ один: европеец не должен принимать индийскую йогу или африканский ритуальный танец, причем не потому, что культуры не сойдутся, а потому, что он, Юнг, находясь в Индии, должен воспроизводить европейскую идентичность в ее швейцарском, если хотите, «диалекте». Причем «должен» не в смысле императива — ему так сны «говорят». Анализируя очередной сон, он констатирует для себя опасность задержки, скажем, в Африке: еще немножко, и я начну «растворяться»... И — хлоп, назад к себе, и так каждый раз. Этот механизм реализуется в сугубо личной форме, тысячу раз Юнг оговаривается, что это — его индивидуальное, касающееся его самости дело, а не программа для кого-то и не этнополитика. Но чтобы сохранить себя, он должен сохранить в себе свое европейское, швейцарское, оставляя в стороне вопрос о том, что будет дальше...

В этой связи, завершая, мне важно подчеркнуть различие, не очень популярное, между *приватным* и *интимным*. Есть публичное — на большой арене; приватная жизнь в либерально-демократической парадигме есть сфера частного права, оно защищает меня как индивидуальность. А за гранью приватного начинается другое — интимное, что в эти пределы не вмещается. И то, о чем сейчас говорил В.Рокитянский, относится к этому, другому, тоже сознаваемому горизонту, где человек фор-

мирует себя как самость, а вовсе не как гражданина Швейцарии, гражданина Европы, профессора, ученого и т.д. ...

В.Рокитянский. Приведенный пример можно понять в том смысле, что полнота самореализации как глубинная цель человеческой личности уводит в этнокультурную традицию. Это очень важный момент... Но я готов сделать шаг и навстречу М.Хромченко. В семье, в кругу друзей реализуется стремление к максимальной интимности, человеческой совместности существования. Однако это не единственное, что человеку нужно, — есть еще стремление к полноте, к горизонту и к его раздвижению, к освоению *с той же глубиной общности максимально широких горизонтов*. И суть ситуации в том, что границы этнокультурной традиции суть качественные границы на пути этого освоения...

Что же касается наций, то они возникают в индустриальном обществе потому, что этносам для выживания понадобилось обрести панцирем государственности; в этом смысле этнос стремится слиться с государством.

А.Пископель. Но не забывай, что при этом уничтожается много других этносов...

В.Рокитянский. Но таким образом выживает идея этноса. В противоречии проявляется суровость этого мира...

Но я продолжу: к двум глубинным мотивам — близости и полноты (целостности) — я добавлю третий мотив — свободы. Именно с ним проявляется наиболее острое противоречие в объединении этничности с государством. В этой связи и встает вопрос, который мы обсуждаем: диаспора как разъединение, как «развод» этнического с государственным, не отменяющий, разумеется, государство как форму существования (для каких-то других целей), но предлагающий путь освобождения: целостности, которая могла бы существовать сама.

А.Пископель. В оппозиции к сказанному я скажу следующее: всякая традиционность есть освобождение. Многие связывает людей помимо их воли и усилий, в этом смысле, желательность и ценность традиции. Взаимопонимание, которое в случае приобщения к другим, иноэтническим целостностям требует огромных усилий, деятельностного участия в этом процессе, с помощью традиции происходит как бы само собой.

Точно так же проявляется семейная традиция или профессиональная; это особая форма оестествления «жизненного порыва», придания ему прозрачной формы, освобождающей для чего-то другого.

О.Генисаретский. Действительно, в модальном плане есть три типа свободы. Одну «дарит» самоотождествление с чем-то, с той же семьей. Самоотождествление через признание таинства брака дает освобождение от всех форм нуминозной сексуальности, которая «плещется» вокруг. Другая свобода — свобода отстранения: человек выходит из отношений, не участвует в них. И есть, наконец, свобода оспособления. И потому бытие в традиции есть не оестествление и освобождение, а некоторая форма естественности и свободосообразности, связанная с тем, что ты в этой традиции уже присутствуешь.

А.Пископпель. Я обсуждал это не по отношению к человеку. Но если эту идею развивать дальше, то из нее вытекает желательность всечеловечности, космополитизма — когда от человека не требуется усилий для того, чтобы понимать другого, любя другого...

О.Генисаретский. Я сошлюсь на психологическую концепцию невротического нигилизма. Та цивилизация, которая идентифицируется с либерально-демократической традицией, в том числе с космополитизмом, неврогенна по определению, невротична, а невроз — враг всякой близости и взаимопонимания. И у Лоренца, в его этологии, есть аналогичная концепция: как только среда становится менее структурированной, понижается порог чувствительности и животное начинает реагировать невротически, оно «теряется». Известно также, что в архаическом обществе уровень индивидуализации был куда сильнее: одна деревня отличалась от другой, «что город, то нор». А как только накатывает казалось бы освобождающий механизм — как бы его ни называли, — происходит нивелировка, а во внутреннем плане — невротизация. То есть на пути к единству в этой парадигме имеется преграда — на человеческом уровне, психическом. Никто, и я в том числе, не утверждает, что она непреодолима, утверждается лишь — в соответствии с юнговским делением на допсихическое и психическое время, — что человечество пришло в психическое время, где психическая реальность становится операционализируемой.

Весьма возможно, и в этом мое упование, что преграда может быть отодвинута, «пригашена».

А. Пископнель. Но ведь то, что происходит некоторая цивилизационная нивелировка есть факт...

О. Генисаретский. Этот факт переживается болезненно. Отсюда весь фронт борьбы с культурным империализмом и массовой культурой. С одной стороны, свобода — можешь переключать телевизор на любые каналы, ставить любые дискеты, а с другой — принцип жизненной полноты перестал соблюдаться.

А. Пископнель. А принадлежность к человечеству разве не входит в этот принцип полноты?

О. Генисаретский. А в чем она переживается? В плане практического отношения к делу я каждый раз спрашивал бы не об опредмечивании и распредмечивании, а о том, что является психической реализацией этого: какой род переживания, какие фигуры поведения, система жестов или типика личности это воплощают? С одной стороны, это воплощается в таких людях, как Нансен, Ганди, Швейцер, а с другой стороны, психическая реализация мирового порядка — это международный хлыщ, «контактёр», который легко конвертируется во всех европейских сообществах...

А. Пископнель. А психической реализацией этнической формы бытия являются национализм и шовинизм...

О. Генисаретский. Да, с одной стороны. А с другой — раскрытие возможностей, которые никому не снились. Кто сделал реформу 1861 года? Славянофилы...

А. Пископнель. Я хочу сказать, что внутри любого типа отношений, в том числе и в космополитизме, в глобалистике, есть два полюса, а проблема, с моей точки зрения, состоит в том, что тео-этно-культурная традиция не должна сталкиваться в одном пространстве с традицией космополитизма или глобалистикой. Общего пространства нет и не должно быть.

О. Генисаретский. Но наступило время, когда проблематика тео-этно-культурной идентичности становится внутренней проблемой мирового порядка. Еще раз напоминаю каирский прецедент: семейное право должно быть признано, никакая

империя — американская или ООНовская — не имеет право вмешиваться в процесс деторождения и строительства семьи, ограничивать его во имя каких-то норм международного права.

А. Пископпель. Но ведь можно трактовать все это как форму самоопределения внутри всеобщего, диффузного принципа космополитизма. ООН не должна претендовать на семейное право; соответственно, космополитизм впервые приобретает форму. Была некая всеобщая идея, которая пыталась все переверстать и переозначить, а теперь ее ограничивают с разных сторон, чтобы она обрела форму...

О. Генисаретский. Да, это вторая фаза глобалистики, которую мы обсуждаем, в том числе под видом диаспоральности.

М. Рац. На мой взгляд, диаспора, понятия которой пока еще нет, соединяет в себе два момента: смешивание, без чего нет диаспоры, и наличие «корня» в некотором пространстве. Простейший корень — географический, но не только, мне это сейчас не важно. Важно, что нет корня (любого) — нет и диаспоры, есть просто диффузия.

О. Генисаретский. А я с маниакальным упорством буду повторять, что одним из фокусов остается место рождения, в том числе в этническом смысле, как месторазвитие этноса. Есть простенькая биоэнергетическая схема: то, что происходит в соответствии с космическим временем, отсчитывается с момента рождения человека; и есть геологическая, кристаллическая подоснова, решетка, на которой это время отражается. Человеческий генотип определяется этими двумя обстоятельствами.

А. Пископпель. А я с тем же упорством буду добавлять, что диаспора существует только тогда, когда есть сепарабельность «корневых» этносов. Нет ее — происходит ассимиляция, и диаспора исчезает. Следовательно, только при совмещении условий разделенности и симбиоза разных этнических образований можно говорить об устойчивости и воспроизводимости такого объекта, как диаспора. Таковы исходные предпосылки для обсуждения диаспор как реальных, а не эфемерных объектов.

Весь ареал выбросов из споропорождающего пространства вовне и попытки людей, носителей этнического разнообразия, выжить внутри спорообразующих целых — все это некоторые эксперименты, которые показывают, что может, а что не мо-

жет быть, что может превратиться в диаспору, а что не может. Если мы рассматриваем историческое пространство, то выброс людей из своего корневого места, из гнезда, происходит по разным причинам и параметрам — в связи с национальной или государственной катастрофой, отхожим промыслом, миссионерской деятельностью, колонизацией, но в устойчивое состояние-образование, которое и может быть поименовано диаспорой, превращаются лишь немногие вариации. Но иначе — без устойчивости — это не объект, а лишь промежуточная фаза в процессе прохождения до состояния объекта (неизвестно пока какого).

Понятно, что я обсуждаю лишь абстрактные предпосылки мышления о диаспорах. Это мыслительный эксперимент, на котором мы оттачиваем некие конструкции. Можно было бы сразу начать с идеального объекта, но такой путь не очень интересен — слишком многое «уйдет в отвал». Интереснее вначале обсудить все смысловое и культурное пространство (внутри которого «варится» наша проблематика), а также разработать такие средства освоения и понимания, которые позволят нам «вычерпать» все имеющееся в нем содержание.

О. Генисаретский. Я попросил бы повторить признаки и условия методологического размышления о диаспорах.

А. Пископнель. Я исхожу из того, что диаспоры — это некое объектоподобное целое, которое достаточно долго воспроизводится во времени и пространстве. С точки зрения этнического состава должна существовать некая разделяющая граница, мембрана, т.е. должна быть этническая «сепарабельность», разделенность в этом объекте. С другой стороны, должны быть взаимодополнительность и симбиоз таких этнических образований. Т.е. несмотря на процессы ассимиляции и диссимляции, которые всегда происходят в этом живом целом, границы всегда сохраняются. Но чтобы такой объект существовал, а он никогда не предопределен, формы симбиоза и деления каждый раз ищутся новые. Если мы сумеем выделить типологию таких форм симбиоза и деления, то мы типологически обозначим виды диаспор как прототипически проработанных идеальных конструкций, которые можно накладывать на эмпирическую реальность. Но форма симбиоза должна быть внеэтнической, она не может быть этнической, это, с моей точки зре-

ния, очень важно как принцип умозрения. А вот что это за формы, каковы их конкретные исторические реализации?.. Наверное, они различны, и история должна продемонстрировать, какие из форм оказались жизнеспособными.

М.Рац. А можно ли из Вашего рассуждения изъять, вовсе не упоминать, «этническое»?

А.Пископелъ. Нам требуется «имя» для обозначения неких «тел», которые обладали бы определенной жизненностью сами по себе, коль скоро мы говорим о живых объектах. Если мы придумаем имена для объектов, типа «человек» и «этнос», то, может быть, мы сумеем называть такие популятивные объекты как-то иначе.

О.Генисаретский. Почему именно этнические диаспоры являются для меня показательным примером? Прежде всего, в силу принципа репродуктивности. Можно было бы сконструировать профессиональную диаспору, но в следующем поколении дети сапожников не обязательно продолжают дело отцов, или менеджеры... Разве что банкиры наследуют отцовское дело или ремесленники, но это особый способ бытия их ресурса. Представьте себе, что всех сапожников куда-нибудь переселят — через поколение такая «диаспора» рассыпется. С этническими диаспорами, несмотря на ассимиляцию, такого не происходит, они воспроизводятся «старым дедовским способом».

Я согласен и с принципом «корневистости»; для диаспоры очень важна гетеротопичность, неременное соотнесение с «корнеместом». В этом плане чрезвычайно показателен пример США, это воплощенный, «химически чистый» диаспоризм: нигде в мире с таким постоянством не подчеркивается происхождение, «корневизм», восходящий к Ирландии, Италии, Шотландии и т.д. Формула, в которой признание «мы — американцы» сочетается с другим — «мы — из Греции», регулярно «отрабатывается» на уровне семьи, воспроизводя биполярность в исторической памяти. Как только она стирается, диаспоры исчезают. Знаменательно, что в США любой документ можно получить на любом, даже экзотическом, языке, и это также характеризует диаспорический способ существования.

М.Хромченко. И все же я в очередной раз скажу, что этнос есть рамочная конструкция, как, например, здоровье: все по-

нимают, о чем идет речь, а предмет сконструировать не могут, только занимаются спекуляцией на эту тему. Для меня вспышки интереса к темам этноса, здоровья, экологии — это симптомы кризиса, то ли уже проявившегося, то ли надвигающегося, только «природу» его понять мы пока не можем.

Некоторые этнологи убеждали меня в том, что никакой диаспоры у евреев не было (если признать наличие государства первым ее признаком). На протяжении двух тысячелетий не было у них ни государства, ни империи, даже «историческая родина» культивировалась лишь в устной и письменной памяти. Что же объединило изгнанный народ в диаспору?

Размышляя над этим в ходе семинара, я построил — для себя — ряд конструкций. Вроде бы в истории человечества случилось несколько планетарных революций. Одна была связана с возникновением греческой философии, другая — с заселением Нового Света и т.д. Я спрашиваю: не стало ли революцией с далеко «заброшенной» целью рассеяние целого народа, впервые в истории объединенного единым Богом, — что (тут я ссылаюсь на Макса Даймонта) задавало возможность новых, в отличие от язычества, типов духовности и мышления? Причем, если греческая философия во все века оставалась уделом избранных, то иудаизм с его предписаниями был «наложен» на весь «избранный» народ. Эта мыслительная конструкция была противопоставлена — с «помощью» этно-тео-культурной диаспоры — остальному человечеству, что и спровоцировало возникновение христианства, за ним ислама, а в результате человечество (плюс четвертая мировая религия) обрело конфессиональную популярность.

В определенном смысле ту же миссию вынесла на себе вторая в истории (первая христианская) диаспора — армянская, которая также несла на себе, на всем народе новые для того времени типы духовности и мышления. В XX веке жестокое, трагическое избрничество и служение этих двух народов-этносов было завершено. И теперь оба они вновь решают, в каком мире и как им жить дальше.

А. Пископелъ. То, что судьбы иудаизма и еврейства неразрывны, — понятно, как понятно и то, что языческие боги были «географичны», ландшафтно привязаны к определенному месту, поэтому «жить» в диаспоре не могли. Но и в основе еврейской диаспоры всегда лежала идея и небесного, и земного

Иерусалима, той самой родины, Земли Обетованной, куда евреи должны вернуться, т.е. они тоже были географически привязаны к определенному месту.

М.Хромченко. Разумеется, и в этом они были обычным народом. И сегодня, когда их миссия завершена, они вернулись к обычной, как у других народов, жизни. Но что позволило тем, кто не ассимилировался, выдержать две тысячи лет в изгнании? Прежде всего, на мой взгляд, запечатленная в предписаниях иудаизма определенная духовность или (очередной экивок в сторону Генисаретского) мифопоэтическая традиция.

В.Рокитянский. В Вашем рассуждении любопытна аналогия еврейской диаспоры с армянской: образная сторона религии у армян-монофизитов развита меньше, чем у других христиан. Может быть, это действительно связано с психологическим типом диаспорного человека.

О.Генисаретский. Я рассматриваю весь предыдущий текст (Хромченко) как выражение акта инициации, отношусь к нему в высшей степени серьезно, и в силу повышенной нуминозности для меня это предмет не для рассуждений, а скорее для рассмотрения и вчувствования. Но пару замечаний все же выскажу.

По поводу пантеона. На одном из этапов теозногенеза была очень простая и эффективная примиренческая, ассимиляционная конструкция: если происходило завоевание, то боги побежденного этноса встраивались в пантеон этноса-победителя на некоторых правах — иногда спускались к бесам, в демонологию, иногда держались на вполне пристойном уровне... Например, В.Розанов описывает приволжскую ситуацию: все христианизировано, стоят церкви, но есть день в году, когда священника запирают в клеть, чтобы не «высовывался», и празднуют своего языческого бога, которого нет в иконостасе. Наиболее развито это было в Римской империи, где на таком инкорпорировании был построен знаменитый римский синкретизм, на этом же отчасти держалось и политическое единство.

Можно было бы усомниться и в предложенной интерпретации монотеизма, поскольку был индуистский монотеизм, но моноэтнотеизации такого типа ни там, ни, скажем, в Египте не

произошло. Копты есть до сих пор, есть множество индийских субэтносов.

Но так или иначе, в какой-то момент прием прямого включения в пантеон был отставлен в сторону: для христианства и ислама крайне характерна отмена всего наследственного, это все же личный Завет для человека (империи воссоздались позже), а дальше начинается другое измерение теоэтногенеза.

И последнее. Та мыслительность, которую М.Хромченко связывает с иудаизмом, вещь очень поздняя, во всяком случае она появляется уже после изгнания евреев, когда были зафиксированы письменные предания и возникла изоциренная культура комментирования.

М.Хромченко. Вот что еще важно: еврейство в иудаизме воспроизводится, но не развивается, оно должно быть неизменным, ибо есть писанные правила на все дни в году и от рождения до смерти. А шаг развития возникает на границе, в «мембране» диаспоры! Важно здесь для меня то, что носитель миссии — народ — развиваться не имеет права, иначе миссия «рассосется», а ее, по Завету, надо было донести до конца. Иными словами, в Завете предопределена судьба не отдельных людей и даже не народа, а идеи и миссии.

А сегодня мы вступаем в совершенно другую эпоху человеческой истории, в другой — глобальный — миропорядок, в новое осевое время, многомирие....

О.Генисаретский. Если говорить о новом миропорядке, то для меня кошмар вовсе не в многомирии, это преодолимо, а в соединении трех вещей: гениальная инженерия, компьютеризация, когда все просчитывается, плюс очень мощная гомосексуальная диаспора. «Новые амазоны», которые будут воспроизводиться компьютерным путем — вещь технически осуществимая, все это друг на друга хорошо замыкается...

А.Пископелъ. И будет рай на земле...

О.Генисаретский. На самом деле у этого очень длинная предыстория, потому что известная мифологема под названием «метемпсихоз» была внутренней мистикой мужских воинских союзов, которые придумали рождаться в будущей жизни без участия женского чрева. Все это тянулось до христианских вре-

мен и далее, а теперь как бы выскакивает заново в виде этой кошмарной антиутопии...

А. Пископелъ. А почему это кошмар?

О. Генисаретский. У меня один аргумент: без мифопоэтической основы та самая близость, все те «повязки», которые до сих пор держали человека в человеческом облики, устраниаются...

В. Рокитянский. Человеческая масса становится абсолютно пластичной, может принимать любые формы...

О. Генисаретский. И, соответственно, дальше вступают в силу все «инкубаторы Щедровицкого», требуя технологий, заселения новых спроектированных мыследеятельностных машин. И вот того самого первичного импринтинга, предимпринтинга уже нет.

А. Пископелъ. Может быть, он уже «отыграл» свое?

О. Генисаретский. Для меня это альтернативные пути — мифопоэтическое плюс психотехника, с одной стороны, и гомосексуально-пробирочно-компьютерный проект, с другой. Так что — привет от овечки Долли, произведенной на свет Божий с помощью технологии клонирования.

М. Хромченко. Но когда мы говорим о пространстве, обеспеченном мифопоэтизмом, — это одно пространство, другое обеспечено мыслимостью. Но вопрос: увлекает ли духовность и мифопоэтическое в мыслимое?

О. Генисаретский. Я сейчас говорю о рефлексированном мифопоэтизме. Вытаскивание мифологем, мифологических реальностей возможно из чего угодно — из языка, из мысли... Платон — это рефлексированная мифопоэтика мысли, и Хайдеггер тоже. Мистика есть во всем, все может быть мистифицировано, во всем могут быть найдены имманентные мифопоэтические корни. Есть историческое и есть мифопоэтическое как отрефлексированный миф, который может быть оснащен любой мощности интеллектуальной оснасткой. Поэтому разница не в том, мысль или не мысль...

М. Хромченко. Из того, что Вы говорили прошлый раз, мне запомнились слова о гениальной языческой культуре, где был отработан язык беседы с природой. Потом этот язык ушел. Что

пришло на смену? С моей точки зрения, мыслимость. Мы теперь говорим за растения и животных. И для меня важно соотнесение мыслимости и духовности.

О.Генисаретский. Но та мыслимость, которую Вы вкладываете в иудаизм, это очень поздняя вещь, возникшая во всяком случае после изгнания евреев, когда были зафиксированы письменные предания и возникла гигантская культура комментирования...

А сейчас встает проблема: как не упустить шанс обретения этнической культуры и в то же время не превратиться по размеру в Албанию. Может ли теозногенез, благодаря которому существует этнос, осуществляться вне культуры — потому что культ и культура *реально различимы*. Да, конечно, мы имеем дело с очень мощной культовой структурой, с очень мощной духовной практикой — есть легенды, есть Голем, есть бытовая песня... Проблема хтонического — это проблема психокультурного, мифопоэтического прорастания, а не просто привязки к земле. Если «делать» культуру, то не за пять и не за десять лет — или махнуть на все рукой.

М.Хромченко. Но я не говорил о социальном пространстве. Я пытался понять, что за всем этим стоит, что нам предъявлено «на самом деле». А стоит за этим предъявление мыслимости и духовности.

О.Генисаретский. Да у Вас самое сильное суждение — про осуществление миссии, донесенной до конца! До какого? Вы же это сказали: до Холокоста! Вот что самое страшное. И если это так, то возникает сомнение во всей Вашей конструкции, потому что такое предположить было бы крайне трудно, если вообще возможно.

М.Хромченко. Разумеется, и потому я объясняю эту свою конструкцию ночными кошмарами... Хотя американский библист Джордж Савран, с которым мы беседовали в Иерусалиме, сказал (если я правильно его понял), что Катастрофа XX века была неизбежной.

О.Генисаретский. Но если бы это было так, то не было бы столь мощной интерпретации Холокоста как главного факта XX века. Адорно сказал, что после Освенцима вся культура

— просто дерьмо, имея в виду ту культуру, которая Освенцим допущила.

В.Рокитянский. А Распятие было неизбежным?

О.Генисаретский. Да, было, но это уже давно «отыгранная» ситуация: в Предвечном Совете — до сотворения мира — была предусмотрена искупительная жертва, и касается она Того, Кто выбрал ее сам и сам шел на Голгофу. С евреями же ситуация совершенно иная, это не добровольная жертва, да еще гигантских размеров, потому-то она затем психологически и политически очень мощно «отыгрывается». Поэтому я весьма сомневаюсь в финальности этой ситуации, тем более, что впереди у нас еще «тысяча и одна ночь»...

День пятый

Тезисы отсутствовавшего В.А.Никитина «К понятию диаспоры»:

Следует различать исторические смыслы, которые привычно возникают за словом «диаспора», и содержание, которым может наполниться термин в процессе его понятийного оформления. Необходимость проработки понятия «диаспора» задается не только и даже не столько ситуацией, порожденной этническими конфликтами, сколько тем, что складывается новая картина мира, связанная с превращением планеты в единый социокультурный организм.

Доминировавшая еще до недавнего времени форма раздельно-компактного проживания социокультурных общностей меняется на дисперсную («диаспорную») организацию человеческих сообществ. Процесс регионализации — один из важнейших процессов второй половины XX века — уже породил множество таких форм, среди которых транснациональные компании или международные мафиозные группировки стали лишь наиболее известными. И уже не столько миграции из зон этнических конфликтов и волны эмиграции из бедных стран в богатые оказываются источником появления диаспор (таких, как китайская или украинская), сколько другие основания самоопределения человека в современном мире и способы его соорганизации с другими людьми в тех или иных социокультурных целях.

По сути своей, диаспорой можно назвать форму рассеянного существования какого-либо человеческого сообщества, сохраняющего достаточно высокую степень объединения в рамках более широкого социокультурного контекста — такого, как гражданское общество, европейский мир, «постиндустриальное общество» и т.д.

Исходя из этого, можно выделить ряд принципиальных схем существования диаспоры, одновременно представив их в виде псевдогенетического развертывания идеи диаспоры.

Наиболее простым типом диаспоры является *экземплифицированное* существование — как бы «осколочное проявление», когда «материнское тело» воспроизводится в упрощенных формах и небольших размерах в другой ландшафтной и социокультурной среде. Таково существование еврейских общин (в том числе в виде гетто в европейском мире), украинских поселений в Сибири или Канаде, немецких колоний на юге Украины. В этих случаях очень важно наличие общего культурного символа — земли предков или храма (например, гора Арарат, храм Соломона в Иерусалиме и сам Иерусалим, Москва первопрестольная и т.п.), что создает мощное культурное поле, цементирующее, как правило, насильственно разорванные части исходного сообщества.

Другая форма — *диаспора-структура*, когда единство рассеянных единиц задается структурой функциональных связей и идеей общего дела. Таковы миссионерские ордена, ложи средневековых каменщиков, мафиозные группировки. Здесь способ дисперсного существования не является следствием конфликтов, а изначально задан назначением.

Более высокий уровень организации проявляется в *диаспоре-популяции (популятивной системе)*, в которой при высокой степени связности отсутствует иерархия в отношениях между отдельными единицами диаспоры, а границы систем более подвижны и проницаемы. К такому типу можно отнести «новые» профессиональные сообщества — научные союзы, международные политические клубы и др.

Наиболее высокий уровень организации, который можно представить себе сегодня, — *«диаспора-сеть»*. Это система также популятивная, но обладающая общей для всех ее элементов программой, которая определяет возможность постоянной перестройки и реорганизации сети в различные формы, в том

числе иерархические, при осуществлении совместных действий в рамках программы.

Такое расширительное понимание понятия «диаспора» сегодня непривычно. Основанием («оправданием») для такого понимания служит то, что сегодня в диаспорных формах организации жизни просматривается глобальная тенденция: современный человек (или, осторожнее, значительная часть наиболее активных интеллектуальных людей) самоопределяется в мире множественным образом, относя себя одновременно к несовпадающим национальным, конфессиональным, профессиональным, политическим, духовным и интеллектуальным сообществам, которые в настоящее время, как правило, не имеют ни территориальной, ни государственной, ни национальной отнесенности.

P.S. Если принять идею дифференциации диаспор по организационному принципу, то возможно:

- построить псевдогенетическую линию развертывания существования диаспорных форм в истории,
- задать укрупненную рубрикацию статей о диаспоре и условно тематизировать их, отнеся этнические (национально-конфессиональные) к первому типу, профессиональные — ко второму, культурные — к третьему, а «управленческие» или интеллектуальные — к четвертому.

Внутри таких крупных тем, как религиозные (конфессиональные) диаспоры, в христианстве или буддизме, можно выделить как последовательное, так и параллельное существование всех форм организации диаспоры.

М.Рац. Я хотел бы обсудить еще одну рамку, которая для меня задает дополнительную осмысленность обсуждения темы диаспор в свете глобальности и содержания письменного сообщения Никитина. Я говорю о рамке политики развития, которую прошу отличать от модной идеологии «устойчивого развития». Насколько мне известно из публиковавшихся у нас документов ООН, само развитие трактуется там как естественный процесс, поэтому переход к «устойчивому развитию» лишен механизма. Понимая развитие как специальным образом организованный процесс мышления и деятельности (в версии Московского методологического кружка), я обязан этот механизм перехода придумать.

В традициях ММК всегда было принято говорить об управлении развитием. Но сегодня я наберусь окаянства и скажу что им управлять нельзя, поскольку это процесс искусственно-естественный — в лучшем случае, его можно направлять. В ММК один раз была освоена идея диалогической организации мышления и деятельности — когда говорится о наличии множества позиций (с разными целями, идеалами, ценностями и т.д.), которые необходимо каким-то образом соорганизовать в рамках одного проекта или программы.

Смысл политики развития состоит в том, что идея диалога используется еще раз — на уровне оргуправленческой надстройки. И если таких надстроек оказывается много и они друг с другом конкурируют, то мы получаем политическую ситуацию, при которой можно придумать, изобрести, сконструировать такую форму соорганизации, которая бы обеспечивала развитие системы в целом.

Опуская подробности, скажу, что идея политики развития для меня является рамочной по отношению к теме диаспоры, поскольку такая политика вроде бы позволяет формировать механизм реализации того, что у нас на семинаре называется глобализмом, субъективации общечеловеческого, если такое возможно в принципе. В таком случае диаспоры действительно выступают (как сказал Зуев) одним из возможных инструментов организации движения в этом направлении со всеми вытекающими отсюда последствиями.

О.Генисаретский. Я хочу произвести своего рода «обратную рефлексию» в контексте сказанного М.Рацем.

Когда констатируется возникновение конкуренции при «наложении» политики развития и — сразу же вслед за этим — диаспоральность объявляется инструментом в этом политическом пространстве, пропускается, с моей точки зрения, одно очень важное звено. А именно то, что в политическом пространстве есть свои естественности особого рода — *институты*, в том числе международно-правовые, которые всегда, в отличие от *организаций*, суть исторические данности. Кроме того, эти институты встраиваются в ряд других естественностей — традиций и практик, — с ними связанных. Другими словами, в диаспоральность можно «перескочить» только в том случае, если упомянутое политическое пространство «заполнено»

8-350

традициями, практиками, если оно ими структурировано. Это возвращает нас к тем контекстам, которые мы обсуждали.

Далее, я ставлю вопрос: что выступает в политиках развития в качестве их критериальной части? И выделяю три категории. Во-первых, это свобода, или свободосообразность, ярко выраженная у Никитина как способ выхода человека в свободу. Во-вторых, это естественность, которую я все время отстаиваю в оппозиции А. Пископелю. И, в-третьих, некая подлинность, завершенность. Для меня это выход из капкана естественного—искусственного. Свобода, — предельно модальная категория, максимально значимая в модальном отношении, а естественность — остаточная, в ней нет ничего модального. Между ними располагается все искусственное, которое квалифицируется любыми модальными категориями, в том числе и модальностью возможного. Для меня здесь важно, что на векторе свободы нет однонаправленности, т.е. происходит движение свободы, естественности и подлинности — вкупё.

И, наконец, я выражаю свой безусловный протест при любом произнесении слова «рамка». Бытовой контраргумент: можно и собственную жену полагать как рамочную идею, но от сковородки при этом мало кто гарантирован. Мне больше по душе гештальтистская оппозиция «фигура—фон». Рамка — это фон, а в гештальт-терапии важную роль играет конверсия фигуры в фон: в одном полагании фигура на каком-то фоне, на следующем шаге фигура может стать чем-то другим, а рамка уходит в фон. Тем самым сохраняется возможность движения, а рамки размягчаются — говоря компьютерным языком, не *hard-*, а *soft-*рамки. Тем самым я хочу сказать, что принимаю идею политики развития, но с некоторыми добавлениями.

А в связи с тезисами Никитина возвращаю ваше внимание к теме, которая уже обсуждалась — к естественной воспроизводимости в двух-трех поколениях. Этот псевдоестественный критерий интуитивно отделяет для меня то, что подпадает под понятие диаспоры, от, скажем, профсоюзов или сетей, которые воспроизводятся технически, а не «взбухают» на человеческом материале.

М. Рац. А я положил бы это на другой материал: методология и методологическое сообщество вроде бы — тьфу, тьфу, чтоб не сглазить — воспроизводятся.

О.Генисаретский. Есть только контр-пример, который Вы могли бы привести: Георгий Петрович и Петр Георгиевич <Щедровицкие>.

М.Хромченко. В шутку или всерьез Гнедовский как-то рассказал, как на одной из недавних игр он увидел несколько игротехников, в которых жестами, интонациями, словечками воспроизводился Г.П. <Щедровицкий>. На вопрос же Гнедовского, когда они его в последний раз видели, ответ был: а кто это такой?

А.Пископель. Пример очень хороший, поскольку на «большом» семинаре «других Г.П.» не было и быть не могло — не могло быть такого, чтобы рядом с ним еще кто-нибудь воспроизводился...

М.Рац. Тогда я доведу свое замечание до жесткой фиксации. Конечно, для меня речь идет не о воспроизводстве Г.П. в Петре, а о воспроизводстве методологической организации, мышления и деятельности. При этом идея политики развития становится актуальной в связи именно со смертью Г.П., потому что он-то управлял развитием, а вот когда он умер, тогда и стала нужна политика развития...

М.Хромченко. Давайте отложим обсуждение этого животрепещущего вопроса на будущее... Для меня существенно утверждение Генисаретского о двух-трехпоколенном воспроизводстве, после которого только и можно говорить о диаспоре.

М.Рац. А является ли поколенное воспроизводство необходимой чертой диаспоры или можно строить типологию диаспор с точки зрения продолжительности воспроизводства?

М.Хромченко. Меня тоже интересует этот вопрос. Что, скажем, происходит с украинской диаспорой в Канаде по мере удаления во времени от материнского тела? Становятся ли они при этом канадцами или формируется новая общность, нечто вроде третьего или промежуточного этноса? И какова его судьба, насколько он живуч? Для меня в этом вопросе важен именно промежуточный слой — на полупрозрачной границе между титульной нацией и иммигрантами, диаспорой?

М.Рац. Вот-вот. Только разделим, с одной стороны, судьбу собственно диаспоры, а с другой — то, что происходит в месте

контакта. В моей конструкции в этом месте и завязывается узел развития.

М.Хромченко. В.И.Дятлов мне рассказывал, что в Иркутске на его глазах — с нуля — формируется мощная китайская диаспора, которую он, как и многие другие, характеризует не этнически, а по типу встраивания, деятельностно.

А.Пископпель. Тезисы В.Никитина, на мой взгляд, стали иллюстрацией номинального или формального подхода к обсуждению феномена диаспоры, когда она рассматривается прежде всего как популятивный объект. Поэтому в ней появляются типы, организации, функциональные и структурные экземпляры. Принадлежат ли они к одному объекту — вопрос проблемный; во всяком случае, проблематична возможность построения какого-либо одного идеального объекта. Более того, мы получили явное расчленение, которое не исходит из какой-либо целостности по отношению к диаспоре, поскольку она сама всякий раз оказывается целостностью, в любом из предьявленных видов или форм. Но мы уже пришли к выводу, что этот объект не самодостаточен. Мы имеем дело с диаспорой только в том случае, когда есть не только диа-, но и прото-спора, только в совокупности они предстают перед нами как объект, обладающий целостностью. Грубо говоря, у его частей должна быть одна история или возможность увидеть это как одну историю, для того чтобы можно было выработать механизм, позволяющий объединить истории разных протодиаспор и трактовать их как нечто единое. Т.е. должна существовать некая взаимодополнительность, вне которой говорить о диаспоре вряд ли осмысленно.

М.Рац. Но я же и настаиваю на необходимости объединяющего диаспорального корня! Хотя я, в отличие от А.Пископпеля, поддерживаю подход В.Никитина, но в его конструкции нет важнейшего элемента — идеи корня, которая задает и прото-, и диа-...

А.Пископпель. Нет, я говорю, что это один объект, существующий в историческом пространстве, а вне истории никакой проблемы диаспоры нет и быть не может. И потому говорить о рассеянии как о диаспоре — понятийно вообще не осмысленно. Рассеялись люди — ну и что? Это люди, которые живут отдель-

но от чего-то. Но также отдельно живут профессионалы от других профессионалов, работники прилавка от железнодорожников — это феномен, всегда наличествующий в социальной жизни. Здесь присутствует невысказанное противопоставление фено- и генотипического, о чем уже был разговор. Профессионалы не воспроизводятся, связь между ними только фенотипическая. А в случае диаспоры трансляция в пространстве сохраняет возможность обеспечивать полноту существования. Диа- и прото-споры — это, что очень важно, моменты полно-объемного и самодостаточного существования. Это то же, что говорил Генисаретский: этнос — это живое, т.е. возможность сохранения всех проявлений жизни. Отсекая хотя бы одну возможность, мы лишаем живое жизни.

М.Хромченко. Сергей Соколовский написал статью о диаспоре меннонитов как о распространении и воспроизводстве духовности особого типа, которая поддерживается не только за счет жизни внутри одной общины, но и за счет диалога между разными общинами. Здесь есть и «корень», и воспроизводимость, и граница, и диалог...

О.Генисаретский. А диаспоры нет — есть сеть гуманитарного общения.

М.Хромченко. А распространявшиеся по миру первые иудео-христиане были диаспорой?

О.Генисаретский. Тоже не были. Воспроизводство духовности прямого отношения к диаспоре не имеет. Католичество, распространяясь по миру, не создавало диаспоры. Мы с А.Пископелем говорим о диаспоре как о некоей целостности, а о воспроизводимости — как о необходимом, но не единственном, и в этом смысле недостаточном признаке. И задачу семинара, о чем говорилось неоднократно, видим в том, чтобы, выделив диаспору как одну целостность, рядом с ней «построить» еще семь целостных образований — других, которые не есть диаспора. И если и можно помыслить диаспору без этничности, то наполнить ее равномошным содержанием не получается.

А.Пископель. Это связано с тем, что на наших глазах меняется способ существования того, что называется народом. Традиционные, древние диаспоры евреев и армян просуществовали десятки веков лишь благодаря отработанному модусу диас-

8-2

поры. Вы же пытаетесь приписать диаспоричность современным образованиям, которые (прототипически) истории пока не имеют, и потому отвечать на Ваши вопросы сложно. О.Генисаретский и отвечает: исторически нам известны только этнические или тео-этно-культурные диаспоры. Что будет вне этнического контекста и как это возможно — проблема.

О.Генисаретский. И с еще одной критической оговоркой: когда речь идет о воспроизведении, то имеется в виду не материал только, а материал плюс импринтинг.

М.Хромченко. На протяжении всего семинара я возражаю против одного — против приписывания всего на свете этничности. Можем ли мы хоть на шаг сдвинуться дальше?

О.Генисаретский. Никто и не сводит все к ней, мы работаем как бы с весами: на одну чашу кладем тео-этно-культурную субъектность, на другую — некие признаки, которые мы вбрасываем: живое, воспроизводимость, самовоспроизводимость, импринтинг, и одна чаша с другой не уравнивается. А следующий шаг? Сделаем, если получится...

С.Зуев. Вопрос, который ставит М.Хромченко, состоит, на мой взгляд, в следующем: можно ли через антропофокус ухватить диаспоральность, т.е. можно ли на отдельном человеке, индивиде, выделить некоторое сущностное качество, которое могло бы затем быть распространено на диаспору? В случае импринтинга мы имеем дело именно с таким подходом; т.е. ответ в этом случае будет положительным: индивидуальная история ребенка и взрослого может быть развернута до диаспоральности.

О.Генисаретский. А с чего бы это импринтинг «работал» в индивидуальном ряду?

С.Зуев. Но на протяжении всего семинара Вы утверждаете, что есть такая данность, как этнос, через качество которого мы можем построить представление о диаспоральности.

О.Генисаретский Не забывайте о второй чаше весов — о признаках живого, в отличие от признаков оргструктур, не относящихся к живой реальности.

С.Зуев. Но мне же непонятно, что такое государство — пока мы его всерьез не обсудили. Да, понятие диаспоры мы пытаемся выстроить в отраженных формах — ищем ту систему зеркал, через которую его можно построить. Но какой тип понятия обсуждается?

Р.Спектор. Мне кажется, что пафос нашего семинара в другом — уйти от полагания. Иначе мы положим, расчистим, расчислим, все получим, но оставим за пределами понятия все то живое, о чем идет речь.

С.Зуев. Я и говорю о типе понятия. Потому что, скажем, понятие в экономической формации мышления построено конструктивно — в отличие от гуманитарного, которое отсылает понятие к контекстам и является (наряду с частичной конструктивностью) отражением этих контекстов, сворачивает их в себя или пропускает через себя — в измененных, зашифрованных формах.

А.Пископелъ. Но если это понятие, то оно должно обладать собственной формой существования, независимо от его устройства. Я согласен с О.Генисаретским в том, что у нас есть некая история, этнокультурная реальность, связанная с диаспорой. Мы знаем еврейскую, армянскую диаспоры и всегда будем полагать их диаспорами — и нет у нас другого эмпирического контекста для обсуждения диаспор. Т.е. мы берем ту эмпирию, какая у нас есть, и на ее основе строим некий идеальный объект под названием «диаспора», пытаюсь перенести отдельные, варьируемые признаки в идеальное понятие. Те же признаки мы накладываем и на другие реальности, которые вроде бы диаспорами не являются, во всяком случае, это не тео-этно-культурные образования. Если такое разделение нам удастся, то появится уже не эмпирия, а понятие, нетождественное исходному эмпирическому объекту.

С.Зуев. Но тогда, если я правильно понимаю, мы строим не понятие, а модель.

А.Пископелъ. Модель появляется, когда мы ставим в соответствие с этнокультурной реальностью идеальный объект, называемый диаспорой. Когда же мы опрокидываем нечто на другую реальность, это уже никакая не модель, это другой процесс.

О.Генисаретский. Нет, речь идет не об идеальном объекте и не о модели, а о том, что Макс Вебер назвал идеальным типом. Непременным условием идеально-типической методологии является сохранение индивидуальности того, что мы идеально-типически идентифицируем: тот самый капитализм, то самое христианство, та самая диаспора... Т.е. появляется еще одно ограничение: мы должны строить понятие, модель, идеальный объект таким образом, чтобы обнаруженные нами при «первом входе в комнату» диаспоры-индивидуальности сохранились, а не растворились.

С.Зуев. Но я же к этому и веду. Остается необсужденным вопрос, каким образом мы этот перенос осуществляем. Для О.Генисаретского, скажем, тео-этно-культурная субъектность есть нечто достаточное — по глубине переноса, по глубине отражения — для формирования представления о диаспоре. Но при этом, с моей точки зрения, не учитывается другой момент: что необходимость самого понятия диаспоры возникает не из естественной формы существования этноса, а из некоторых надстроечных необходимостей, связанных с контекстами современного мира, когда экономического языка или экономической размерности не хватает для разрешения тех или иных конфликтов и возникает необходимость в другом языке. Поэтому есть два уровня обсуждения: тот, с которого мы берем некие качественные признаки тео-этно-культурной уникальности, и другой, который я назову деятельностной ориентацией...

О.Генисаретский. Это и есть политика развития.

А.Пископнель. Это присутствует как фон, поскольку мы ее операционально никак не задействовали.

С.Зуев. Тогда я делаю еще один рефлексивный шаг в сторону и говорю: но эти два уровня живого существования — например, этнос и, например, политика развития (я специально говорю: «например») — должны быть в некотором пространстве каким-то образом увязаны — в той мере, в какой деятельностная установка предполагает определенную отнесенность к материалу, и наоборот.

А.Пископнель. В том-то и дело, что прежде диаспора существовала только как естественное образование, а сейчас — при сохранении естественности — начинает соотноситься с различ-

ными контекстами (с той же политикой развития) и в этом смысле становится предметом идеального конструирования, регулятивов, задания нового прототипа общественной жизни как таковой. Но мы хотим, чтобы это были диаспоры, а не организации, не институты...

О.Генисаретский. И тут политические установки очень существенны. Живой пример: Р.Спектор сообщил нам, что Всемирный еврейский конгресс зарегистрирован в ООН. Это институциональная форма признания диаспоры как существующей. А только что завершившийся Всемирный русский собор обращается в ту же ООН с инициативой признать русский народ разделенным народом — т.е. заведомая установка не на диаспоризацию, а на то (имплицитно), чтобы погнать всех назад воссоединиться. Это две разные политические, практические установки, но для меня — в рамках одной реальности...

А.Пископпель. ... причем исходящие из разного понимания того, что есть народ, этнос...

О.Генисаретский.... и что есть мировая ситуация.

Р.Спектор. Я позволю себе реплику, напрямую не связанную с содержанием, воспользовавшись допущенной Генисаретским модальной неосторожностью.

Тот динамизм, в рамках которого только и может мыслиться, а значит, и практиковаться диаспора — как все время настаивает А.Пископпель — в моем представлении конкретизируется следующим образом. Мы видим, как из какого-то ядерного образования происходит распыление, диаспоризация исходного целого. Я не обсуждаю ни его институтов, ни мифопоэтического контура, который образует его консервативность, но очень важно, что мы начали понимать, что есть какое-то «дыхание» у этого целого, которое (целое) может быть ядерным, или автохтонным, а может быть распределенным, или дисперсным.

И для меня очень важно вбить сюда некий «ценностный гвоздь», оппозицию народности и государственности — этого неумолимого контура, в котором эти целостности определенно практиковались, определенно воспроизводились. Для пояснения скажу, что эта оппозиция в чем-то симметрична культурно-цивилизационной. Или еще более простая аналогия — лицо

и его выражение, но заданное не в том же месте, а развернутое в другом пространстве...

И еще один «гвоздь» забью. Евреи отличаются от других народов еще и тем, что в новой истории — той, которая снабжена какими-то памятниками, свидетельствами — они живут не рядом с другими народами, а среди них. И это есть одно из оснований для переживающей сегодня кризис сионистской идеологии...

М.Хромченко. Вы согласитесь с тем, что идея сионизма возникла на кризисе иудаизма? Все остальное, что укрепляло еврейскую общность, сохранялось, а первичная ценность, предъявленная евреями миру и отличавшая их от остальных, оказалась в полосу кризиса...

Р.Спектор. Решительно возражаю, потому что, если придерживаться исторических свидетельств, то происходило все с точностью до наоборот. Кризис, на который реагировал сионизм, был связан с переоценкой религиозности как единственной формы сохранения целостности. Именно отсюда — этнический пафос сионизма, по сей день продолжающаяся этническая самоидентификация евреев. «Будем как все народы!» — заявляли сионисты. А не: «Дотащим Тору до того места, где она была нам дарована, и построим Храм». Противоположные установки.

Я сейчас не занимаюсь критикой сионизма, а пытаюсь работать на том поле, где, мне кажется, можно завершить наш понятийный круг.

На примере еврейского этноса я фиксирую переходы из автохтонного бытия в диаспоральное и обратно. Оно не простое, не механическое и нуждается в интерпретациях. Эта схема может реализоваться в обоих направлениях: как вдох—выдох, как ассимиляция—диссимиляция (это ведь в определенном смысле и кабалистические термины).

Но при этом я хочу напомнить, что, если мы говорим о «живой» истории, то формирование еврейского этноса начиналось, конечно, не из автохтонной формы, а именно из дисперсной. И поскольку сегодня вновь заговорили о новых формах существования и воспроизводства человечества, одним из основных механизмом которых я считаю миграцию, побуждаемую экономическими, хозяйственными и военно-политически-

ми событиями — ими она «нагружает» глобус, — то возможны либо заинтересованная критика этих миграций с соответствующими институциональными, организационными и политическими рефлексиями, либо неосознанное оестествление этих миграций.

Напомню, что еврейский праэтнос, как и многие другие народы, «произрастающие» в известном ареале, был «выстроен» в хозяйственном отношении на отгонном скотоводстве и «ташил» номадический образ существования. Сегодня, проезжая к Иерусалиму от Мертвого моря, вы можете увидеть наших «предков» — бедуинов, королей, которым черт не брат. Они мигрировали, и потребовалась какая-то идеологическая установка, хорошо фиксированная в Библии, чтобы было положено начало собиранию. Первым собирателем был Авраам, он кочевой образ жизни сделал ориентированным — не просто пастись по воле волн, а идти туда, куда указывал Господь...

Люди, несущие в себе подобие Господа, являются временными вместилищами душ — «осколков», число которых конечно. Как осколки они дисперсны, и все они образуют глобальную диаспору, после чего собираются к Престолу, к нему прилепляются... Это дыхание Творца, который отдает себя — и целиком, и частичками — своему творению... Выдохнул — и есть души, которые «путаются в потемках». Вдохнул — и они собираются у Престола. Соблюдение заповедей дает внутренние опоры — «гарантирует» возвращение.

А между ними лежит механизм — вполне организованный, идеологизированный, политизированный, институционализированный — который воплощен в круге календарных еврейских праздников. Напомню, что сложение еврейского культа приходится на храмовый период. Все, что делалось до того и совпадает с этногенезом, имело одну цель — построить Храм, где находится Шехина — божественное присутствие. Способ народного поведения заключался в том, что три раза в году каждый мужчина приносил свою жертву. Это было фантастической облигацией, потому что, оказавшись на этой территории, еврейский народ был в конфликте с соседями, но в дни трех праздников — Пасхи, Шавуот и Суккот — каждый мужчина, кроме немощных, неспособных преодолеть расстояние до Храма, и детей до 13 лет, отправлялся в Храм. Ни в Иерусалиме, ни в Храме им тесно не было, как говорят история и мифопо-

этическая традиция, а фантастика заключается в том, что, независимо от внешнеполитической ситуации — сгустились тучи или нет, — вместе собирались самые разные люди, вплоть до «пограничников», после жертвы они возвращались к себе. И ни одного серьезного военного конфликта в те периоды не было...

Для чего я все это говорю? Я хочу, чтобы при выстраивании понятия мы опирались на какие-то категориальные рамки. Я утверждаю, что автохтонно-диаспорное дыхание — это естественная форма существования еврейского народа, который оказывается, в известном смысле, модельным сегодня, когда миграционные потоки обрели такую динамику, что трудно отслеживать все эти современные институты, вроде «европейского дома»... Это — естественное и неустранимое из существования любого народа состояние, хотя все народы, кроме еврейского и, пожалуй, армянского, демонстрируют его в редуцированной форме. Праздники как нечто институционально предписанное есть искусственное встраивание в жизнь, особенно после разрушения Храма, когда должны были быть найдены заменители в виде нуклеарных, или компактно-дисперсных, форм существования: три раза в году народ как бы стоял вместе — точно так же, как когда-то в момент получения Торы, слов Господних, его чудес и знамений.

И, наконец, третье, предельное: народ обречен на то, чтобы «дышать» таким образом, в форме своего надземного существования.

Эти модальные основания дают мне возможность утверждать, что диаспора может «читаться» как двухтактный воспроизводящийся механизм, необходимый для существования тео-этно-культурной субъективности — языкового и даже хозяйственного существования. Пископель возражает против того, чтобы мы любую группу «испытывали» на оселке диаспоризации, а я не возражаю, хотя в том или ином случае это может быть для нас не столь интересно. Если бы каждый носитель образа Господа понимал, что у него есть еще индивидуальная миссия сделать все, чтобы возврат к Творцу осуществлялся правильным путем (поскольку есть замысел-ожидание Господа), то мы не пожинали бы все те конфликты, которые связаны с расстраиванием системы из компактного, нуклеарного существования в дисперсное.

Мы пытаемся ухватить очень существенное, как мне кажется, понятие для того, чтобы описывать и (или) понимать мир, в котором живут в XX веке разные самовоспроизводящиеся, живые целостности, каковыми являются народы. Интересным, на мой взгляд, оказывается историческое выведение, показывающее устойчивость последней карты народов. Мы видим, насколько осторожно реагирует человечество на любые попытки «вторжения», хотя видим и естественные формы отмирания. Видимо, то многообразие на политической карте мира, где государства являются гарантами воспроизведения этого тео-этнокультурного субъекта-целого, будет стираться и уступать место тому, что мы обсуждали — многообразию мифопоэтических контуров, которые будут бережно хранимы и воспроизводимы в качестве ценности для всего человечества. И тот всплеск эмоций, который в конце прошлого века был связан с идеей отмирания государственности и который повторился в диссидентский период, когда мы говорили о конце прописки, паспортов — он опять, судя по всему, стучится в двери. И, видимо, на рубеже веков мы будем переживать именно этот конфликт — между народностью и лицом, которому было «вменено» ее хранить. То, что это конфликтно, доказывать не надо, достаточно почитать газеты, достаточно вспомнить слова Дудаева: если бы Советский Союз не распался, не было бы чеченской войны.

Возвращаясь к обсуждению политики развития, я обращаю внимание на то, что она не может отрываться от чистых ценностей, она увязана с каким-то ресурсом. И мне представляется, что понятие диаспоры как чего-то неустрашимого из жизни народов как раз и является тем ресурсом, на котором можно было бы строить новые институты — чувствительные к этому, могущие этим распоряжаться. Появляется тем самым принципиально новый ресурс для выживания человечества как многоликого образования.

М.Рац. Для меня этот заход крайне привлекателен по ряду обстоятельств. Но, во-первых, что все же является здесь ресурсом развития — феномен диаспоры или понятие диаспоры, которое мы построим? Во-вторых, вроде бы мы имеем феномен диаспор и на «вдохе», и на «выдохе». С одной стороны, Израиль как диаспора евреев, изшедших из разных мест и несущих на себе разные культуры — марокканскую, абиссинскую и

проч. А с другой стороны, США — государство, собранное из разных диаспор.

А. Пископпель. Это разный подход к ресурсу. В Израиле это не является ресурсом, а в Штатах является.

М. Рац. Но тогда вопрос относительно политики Израиля как государства — использует ли он приехавших евреев как ресурс?

А. Пископпель. Нет, конечно.

Р. Спектор. С точки зрения классического сионизма диаспора безусловно является ресурсом.

М. Рац. Но здесь же нужно выделять разные аспекты: одно дело — ресурс в смысле притока людей, человеческого материала, другое — наличие внутри страны разных культур как ресурс развития государства.

Р. Спектор. Здесь прав А. Пископпель: различные стереотипы не столько объединяют, сколько разъединяют евреев мира. Популяции — российская, американская и израильская — абсолютно разные, расходящиеся веточки. Я предвижу серьезную ориентализацию Израиля — и не столько потому, что там доминирует сефардская группа евреев, сколько потому, что страна находится внутри арабского мира. Классический сионизм утверждает, что диаспора умирает, и единственный способ ее ресурсного использования — спасти какие-то демографически полезные очаги с тем, чтобы новое государство, которое придет на смену нынешнему, смогло гарантировать целостность и воспроизводство еврейского народа. Я исхожу из другой точки зрения, считая Израиль новым качеством в современной истории евреев. Он не может игнорироваться так, как мы фактически игнорируем Биробиджан как псевдогосударственность в теле российской диаспоры. Вопрос взаимоотношений между Израилем и диаспорой — это вопрос сегодня открытый. И я уверен, что в XXI век мы вступим не с гнилой и полуумершей диаспорой, а с вполне развитой, которая будет мыслить Израиль как один из ее элементов, а Израиль своим законодательством и институтами будет относиться к диаспоре как к ресурсу.

И Раца я спрашиваю: Вы как тему обсуждаете — по понятию или по реальной политике? Израиль — не Франция и не Китай.

М.Рац. В одном случае по факту, в другом — по понятию. В том-то и вопрос: кто-либо в Израиле сознает, что различные культуры внутри страны есть ресурс развития?

М.Хромченко. Конечно.

Р.Спектор. Здесь есть еще один критерий — популятивности. Если диаспора мощная, то на нее нельзя не обратить внимания. Вы прекрасно знаете, что происходит в Канаде между англ- и франкофонами. Если бы последних содержали в гетто, то они ожесточились бы и отождествились с израильской моделью, но поскольку там все сглажено и редуцировано, то мы эти противоречия не ассоциируем с тео-этно-культурными противоречиями, а лишь с экономическими и политическими. На мой взгляд, осознание себя диаспорой приходится на предельно драматические ситуации в жизни того или иного народа, что неоднократно воспроизводилось на примере не только еврейского, но и армянского народа, пережившего геноцид как «окончательное решение» их вопроса... Но к понятию все это никакого отношения не имеет.

М.Рац. Я все равно ответа не получаю. Коль скоро понятия диаспоры нет, государственные деятели работают с ситуацией тупо, топором — там, где надо работать скальпелем.

Р.Спектор. А назовите мне хоть одно государство, умеющее работать скальпелем. Или с понятием. Ишь чего захотели!

М.Рац. Я ведь возвращаю к вопросу, который так и «завис», оставшись не проработанным, к вопросу о потребителях нашей дискуссии: кому и для чего нужно понятие диаспоры?

А.Пископелъ. В том-то и дело, что раньше диаспора существовала только как естественное образование, а сейчас при сохранении естественности начинает соотноситься с различными контекстами (той же политикой развития) и в этом смысле становится предметом идеального конструирования, регулятивов, задания нового прототипа общественной жизни.

Напомню: я отстаивал точку зрения, согласно которой этничность обладает историческим бытием, а этносы давно «вы-

родились», — это та действительность, которая в принципе не может существовать в диаспоре, ее трансляция и воспроизводство возможны лишь в полной изоляции и автономизации. Как историческая реальность этносы находятся так глубоко в истории, что мы и знать не можем, как, когда и на самом ли деле они существовали. И еврейская диаспора, еврейский народ, живой объект такого рода, демонстрирующий, что народ может сохраняться и воспроизводиться на протяжении тысячелетий в исторических обстоятельствах от него не зависящих — всегда в недружественном окружении, в условиях внешнего давления, неконтролируемых им самим социально-политических контекстах — лишь тогда, когда переходит из этнической (автономной) формы существования к такой, где может рассеиваться и собираться, оставаясь самим собой. В этом смысле диаспору — тему, понятие, форму — надо отразить как новую реальность, как особый миропорядок. Создав такое понятие, мыслительно его проработав и оснастив, можно, с одной стороны, задать новую возможность ретроспективного исторического видения, а с другой — встраивать эту действительность в некую политику развития и превращать в реальные институты, формы регуляции и т.д.

Для меня, в связи с этим, значимым обстоятельством обсуждения является то, что проговаривая тему этноса мы вольно или невольно на самом деле все время стремимся уйти от того его понимания, для которого единственной формой существования этнического является форма нуклеарная, протоспорная. Т.е. форма, на мой взгляд, давно канувшая в историю. Не случайно Генисаретский именовал здесь этнос тео-этно-культурной субъектностью, желая одновременно и сохранить это «этно» и уйти от него (снять). Что сейчас «это» такое? Как и за счет чего оно может воспроизводиться? Что позволяет такую форму «проносить» через разные периоды исторического бытия народов. И понятие этноса нужно здесь для того, чтобы отшелушить разные формы существования народных организмов как живых социокультурных целостностей, а затем использовать наработанный концептуальный ресурс для реализации политики их поддержания и развития.

М.Хромченко. За неимением времени оставим в стороне понятие ресурса, которое «возникло» практически в одно время с диаспорами. Вопрос в том, как его понимать: как нечто

истоцимое и в этом смысле «материальное» или как нечто постоянно воспроизводимое и даже «преумножающееся». Существует, например, точка зрения, что с появлением диаспор на страну «проливается благоденствие», хотя в социально-политическом плане одновременно возникают различные социально-экономические напряжения, следом за которыми в качестве козла отпущения предлагается самое простое — диаспора.

О.Генисаретский. Вначале — реплика на утверждение Р.Спектора, что правовая сюжетика, идет ли речь о демократии и о чем либо ином, не должна и не может претендовать на первое место. Я же утверждаю — и это является моим последним упованием, — что фундаментальным основанием человеческого существования является право. Не власть, не разделение властей, не государство, а именно право и правосознание, в том числе и для всякого философствующего, методологизирующего и прочего сознания и бытия, потому что для меня норма и долг — это фундамент осознания и смыслообразования. Фиксация долга и, в частном смысле, запрета есть некий первичный способ генерирования какого-то смысла в сознании и мотива, побуждающего к действию, деятельности. Когда этот «генератор» отсекается, никакого смыслопорождения быть уже не может, дальше идет лишь знаковая или еще какая-либо игра. Я уже упоминал фундаментальную гипотезу Фрейда, согласно которой запрет предшествует морали, а не наоборот. Я говорю о том же: о формулировании некоторой нормы, относящейся к реальности правосознания. Сегодня это не так очевидно, в том числе применительно к либеральной демократии, но в целом, для меня, — это первичное.

Здесь уже не раз прокручивалась мысль о диаспоральных контактах как ресурсах развития. У меня была дискуссия с Баткиным, который как и все бахтианцы напирал на то, что развитие происходит на границах соприкасающихся культур, в процессе диалога, и при этом он все время ссылаясь на понятие *внеаходимости*. Но в одном из текстов Бахтин различает внешнюю и внутреннюю *внеаходимости*, и для того способа диаспорального бытия, на который я здесь напирал, наисущественнейшим является как раз внутренняя *внеаходимость*. Внешнюю, как вроде бы очевидный коммуникативно-рефлексивный механизм, я при этом не отрицаю, а о внутренней хотел бы еще пару слов сказать.

Вспоминаю «Праздник, который всегда с тобой»: вненаходимость — вещь переносимая, внутренняя вненаходимость всегда с тобой, как праздник, как горе, и, в этом смысле, она является диаспоральным ресурсом более, чем какие-либо внешние вещи. Причем в двух формах — в форме бессознательного или мифопоэтического, сформулированного через все первичные идентификации, и в форме откровения или личной миссии, рассеянной мудрости, т.е. прямого богообщения и богосмыслов. Тем самым я говорю не о самой диаспоральности, а о том, что ей имманентно присуще.

Кто-то на семинаре упомянул термин «организованность», мне он близок, я буду говорить о глобальных организованностях. Метафорически это можно представить образом плавающего в воде бревна: в нем есть «деревянность», вода и пузырьки воздуха, т.е. в одном и том же объеме, взаимопроницаемом, все наличествует в форме соединенных вместе фазовых состояний.

Диаспоральность в силу планетарной распространенности находится в том же ряду, но после нашей дискуссии я сказал бы, что это — не естественная тенденция, а некая резервная, совершенно неоднозначная возможность развития человеческого общежития, существования. Она может иметь несколько нами уже выявленных векторов.

В качестве одного из них назову создание более щадящего (диаспорального) режима защиты тео-этно-культурного разнообразия от утеснения государством. Это некое упование на будущее, не более того, поскольку на самом деле не слишком ясно, насколько жестким будет будущий мировой порядок со всей его маскультурностью, унификацией и появлением «профессиональных» мигрантов. Поэтому, с одной стороны, упование, а с другой — опасение, не менее основательное, если иметь в виду культурный империализм, информационную унификацию, стирающие инфраструктуры, организационные и другие технологии. По этой причине инвестировать все силы только в диаспоральный проект я не стал бы, исходя из того же щадящего инстинкта.

Есть ли альтернативы? Одна из них связана с внутренней структурой глобальных организованностей и с той ценностной дифференциацией, когда один ценностный порядок меняется на другой, выстраивается таблица, названий на 60, и все движется в одном направлении. Мне кажется, что суть не в этом,

а в том, что процесс глобализации сопровождается еще одним процессом, связанным с феноменом фокальных, или парциальных субэтик (с разными фокусами — биоэтическим, экоэтическим, правозащитным, этноэтическим и т.д.). Я называю их позитивными этиками, имея в виду некую организованность, которая вовлекает в себя людей, согласных на такой внутренний кодекс (в том числе наркокодекс, антитеррористический кодекс, достаточно жесткие). Думаю, что к расщеплению на фокальные этики следует отнестись достаточно серьезно, как к непосредственному следствию постмодернизма.

Дело не только в том, что это противоречит моральным и правовым интуициям прошлого. Ш.Шукуров высказал предположение, что наступает эпоха нового осевого времени, которая заменит то, которое сформировалось в IV веке до н.э., когда от Лао-Цзы до Сократа прошла пассионарная волна осознания нравственно-правовых императивов — в разных местах, в разной редакции, но вокруг которых разворачивался весь цивилизационно-культурный процесс.

Есть интуиция, что наступает другая эра, свидетельством которой для меня становится феномен расщепления фокальных этик, их дивергенции, которая затрагивает фундаментальные реалии — *гетеродоксия* в религиозном горизонте, *гетероаксия* в ценностном и т.д.

В этом смысле диаспоральность, как некоторая демпфирующая оболочка, диаспоральные практики позволяют «вытолкнуть» в осевое время этничность, временно рассредоточиться по земному шару в ожидании другого осевого времени, с каким-то другим этосом... Ставлю точку, поскольку это всего навсего риторический вопрос, но этнозащитный проект «диаспоральности» или проект жесткого мироустройства — ими вопрос не исчерпывается, и я продолжаю утверждать, что реальной подосновой других вариантов ответа на подобные вопрошания является психо-культурный горизонт. Лично у меня среди будущих тем есть тема «антропных цивилизаций», т.е. чего-то такого, что будет «пузыриться» из мифопоэтического, или бессознательного, что будет реализовываться — в безличной форме — в другом осевом времени или в другой оболочке.

Таким образом, подводя некоторые итоги, — диаспоральность для меня суть резервная возможность рассредоточения, растекания по земному шару, с целью вынесения дара полу-

ченного в нынешнем осевом времени в иное время, в ожидании чего-то иного, а потому сегодня для меня это не самоценная реальность. Но реальные альтернативы пока трудно обозначить, да и, наверное, нет нужды, но самые сильные две — контрдиаспоральные — точки роста в пространстве-месторазвитии — это Китай (более миллиарда в стране и в мире — это уже не диаспоральный мир, а целая империя) и тюркско-мусульманский глобальный проект (наращивание технологических цивилизационных «мышц» и сильнейший исторический динамизм — проект вполне сравнимый по мощи с американским имперским проектом, перенимающий все технологии, военно-бюрократизирующийся, притом имеющий свою «мифопоэтическую реальность» в виде ядерной кнопки, бомбардировщиков и т.д.). Оба эти проекта — не диаспоричны.

Р.Снектор. Если отрефлексировать бахтинскую точку зрения на венаходимость и прокомментировать ее исторически, то Ваш текст можно сделать элементом не политической, а культурной истории. Венаходимость Бахтина относится к неуместности героя романа романтической эпохи в понимании и описании современного человеческого общежития, который через какие-то драматические обстоятельства приходит на смену сагам, эпосам и другим формам фиксации, а значит, и трансляции культуры, и шире, опыта человеческого общежития. Про и контра Бахтину — можно говорить, что неуместность героя, абстрактного «индивидуя», с личной формой его страданий, в определенной концентрированной «точке» уступает место герою правосознательному, диссиденту, который приходит на смену неуместности, ибо она сама носит неосознаваемый характер (метания, страдания, в общем — вертеризм). Диссидент же сознательно и предельно ориентировано строит свое поведение против институтов, против любых извне-определений его поведения. Предельный автономизм, который и был в такой форме заявлен. И эту эпоху действительно легко квалифицировать как правозащитную.

Полагать, что какой-то другой институт сумеет удовлетворить растущему индивидуализму, свехрассыпанности человечества? Разве что, соблазнившись центральной фигурой творения, посчитать: Господь сначала создал человека, а в народы он превратил отдельных человекoв тогда, когда они, человекoи,

вдруг научились договариваться между собой, и тогда — «переиграв» — сказал: теперь они будут существовать таким вот образом, — и разбил на языковые группы... С одной стороны, мы всякий раз будем терять «индивидуя» и, наоборот, когда будем говорить, что он — главный персонаж существования, то всякий раз будем терять все то, что его раньше внешним образом определяло, было его мифопоэтикой или иной почвой.

Т.е. я вижу текст, где диаспора обозначалась бы как тема в том случае, если бы могли найти имя для нового «сверхчеловека», пригласив нового же Бахтина, который начитался бы литературой последних лет двадцати — тогда мы бы получили еще одно очень интересное зеркало для героя. Я говорю об этом потому, что складывается печальная картина: весь полет нашей фантазии и памяти, категоризирующий хорошо освоенные нами концептуальные конструкции, подводит нас к тому, что уже было названо, что имеет свои прецеденты. В этом смысле после Гамлета не было ни одного самобытного героя современной литературы. То пространство, в котором мы должны научиться видеть человека в силу неустрашимой, как нам кажется, глобализации, мировой миграции, требует — после того как мы попытались здесь наметить скелетик диаспоры как понятия, модели, имени, ценности — принципиально иного анализа.

Я мог бы сказать, что после Гамлета появляется лишь один новый феномен, хотя тоже стереотипизированный — суицидент. Если Гамлет сомневался, стоит ли самому себя убить или просто отдать на заклание, то в последнее время появляется обширное поле прецедентов и устойчивая литература, где люди решают свои проблемы с помощью самоубийства. Говорю об этом в ответ на психоморфный соблазн О.Генисаретского, ибо как психолог ставил перед собой цель избыть психологическое восприятие мира, не вязнуть в нем.

Что же взамен? Я хотел бы предложить некую модель осуждения суицида, чтобы вернуться к исходной точке моего говорения. Что мы теряем, когда предельно индивидуализируем человеческое бытие? Теряем ту вертикаль, где человек — Божья тварь, со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Почему традиция так противится самоубийству? Потому, что сотворенный по образу Божию человек изначально ограничен, и есть лишь одна способность, благодаря которой он

может противопоставиться Богу в полном смысле слова. Господь при превечности и топичности своего существа не может лишиться себя жизни, на это способен только человек. Это такой мощный онтический вызов самому мирозданию, что ответом на него может быть лишь жалкая традиция похорон не по обряду. В этой дерзости, в этой предельной точке у твари есть свобода воли. Этот элемент, на мой взгляд, недостаточно разыгран в литературе и транслируется нам лишь через масскультуру, через героев джаза и поп-музыки, которые оставляют себя в истории благодаря самоубийству, не говоря уже о наркотиках и всем прочем. На сегодня не было ни одного ума, который мог бы изжить эту все более массово воспроизводимую человеком способность псевдорешать свои проблемы. Это способны делать не только «индивидуи», но и группы, этносы, которые танато- и суицидогенны.

О.Генисаретский. Начну с организационного замечания. Вопросы, обозначенные Р.Спектором, есть тема не для следующего тура обсуждения, а для перерыва в обсуждении.

А теперь по существу дела. Я поместил бы то, о чем говорил Р.Спектор, в разряд (по Мишелю Фуко) истории интимности существования человека, интимного бытия, которое обретает свою историю, как всегда, задним числом, в обратной рефлексии. Противопоставив интимность (и ее историю) — приватности, которая появляется как нечто документированное, скажем, в «Исповеди» Августина.

Что же касается заданного Р.Спектором вопроса о том, что же противостоит отмеченной им тенденции, то укажу, со ссылкой на Юнга, на *нуминозность* как на особый ресурс и состояние сознания, переживание, в котором переживается присутствие чего-то божественного, некоей потусторонней силы. Чего-то такого, что для переживания даже не так важно — важно состояние, которое ему сопутствует. Состояние воодушевления, вдохновения — и, причем, опознаваемое «не как свое», а как создаваемое захваченностью чем-то относящимся не к социальному и культурному порядку, а к какому-то иному, раньше сказали бы — трансцендентальному.

Нуминозность, генерируемая подсознательным — это как раз тот естественный ресурс, которым и живут такие целостности, как этносы. И тут вступает в силу фигура, предлагаемая А.М.Пятигорским. Полагаемая проблематикой откровения, ко-

торая в чистом виде стоит или стояла за нуминозностью для религиозно ориентированного сознания — она (нуминозность) рефлектируется как переживание и овладение особыми интенциональными состояниями сознания, которые вполне могут быть из ее состава «отщеплены» и практиковаться в психопрактике рефлексивным образом. Это некая субкультура интенциональных состояний — типа «откровения». Вот только тогда нуминозность и становится ресурсом тех возможностей, которые виртуально всегда с тобой и, что очень важно, не подконтрольны. Пророк видит сон и во сне общается с Господом, но потом выходит на площадь, и бьют не ангела, а побивают камнями его самого, если он не сумел оттранслировать видение, его содержание. «Отщепление» нуминозного состояния — гарант свободы, потому что побить камнями само состояние нельзя.

Был один эпизод в истории нашего диссидентского движения, когда арестовали о. Дмитрия Дудко и все ждали с его стороны некоего героического действия — «возьмет на себя» свою роль и понесет... Но по ТВ был показан акт покаяния, вызвавший подозрение в применении к подсудственному психотропных средств. Раннехристианское мученичество касалось тела, но душой ты был свободен: принимаешь ты смерть добровольно или насильственно — твоя посмертная судьба благодатна. После этого ТВ-сеанса в ряде статей, одну я читал сам, ставился вопрос: как быть, если применялись психотропные средства или гипноз, свободна ли была душа, или нет? Если свободна, то мученичество есть, если не свободна, то нет. В английской прессе прошла дискуссия, епископ Кентерберийский высказался в том смысле, что она все же свободна. Когда впоследствии тот же вопрос я озвучил в Ассоциации христианской антропологии, то психиатры привели ряд примеров патологии, при которых свобода души сохраняется: при кататонии возможно молитвенное обращение и т.п. Но тем не менее нуминозность при практиковании интенциональных состояний для меня по-прежнему мыслима как ресурс во всей той проблематике, о которой я тут говорил.

Но существуют два эмпирических психокультурных ограничения, которые должны быть в этом случае преодолены.

Первое препятствие — невротический нигилизм. В прошлом веке нигилизм был идеологическим, сейчас стал невро-

тическим. Под нигилизмом подразумевается неспособность к переживанию подлинных ценностей, характерная для каждого невротизма: любое чувство, подлинное для человека, переживается как иллюзия. Т.е., например, человек не способен к любви, но на «внутренней сцене» якобы переживает это чувство, со всеми сопутствующими аффектациями. На этом выросла психотерапия.

Другой уровень, относящийся к психозам — аутизация: такие фигуры, как индивидуализм и т.д., имеют внятное психологическое выражение в психологии одиночества — уровень самозакрытия и аутизации, замыкающихся на виртуальное время раскручивания глубинных бессознательных структур, оставляющих человека один на один с собой в этой нетранслируемой виртуальной реальности. И здесь, помимо освобождения, связанного с диаспоризацией, есть поработочающий, связывающий механизм, в том числе невротический нигилизм на культурном и психосоматическом уровне. В этом развороте тема здоровья является одной из рамок, фоном продвижения в антропологическом горизонте. Тут я со Спектором совершенно согласен.

Что же касается непосредственно суицида, то существует этническая константа самоубийств на 10.000 жителей, которая в наблюдаемое время до сих пор сохранялась. Замечательный факт, говорящий о том, что суицид культурно табуирован.

И последнее замечание: каждому кругу обсуждаемых тем соответствует свой культурный этикет. Говоря о суициде, мы переступаем некоторую черту, что побуждает к особой рефлексии.

Р. Спектор. Только здесь есть и другое основание. Ситуация с пророком имеет абсолютно этически заданный контекст, потому что даже в первой встрече с Господом (документированной) звучит испуг Моисея: я пойду и скажу, но кто мне поверит? Требуются еще какие-нибудь свидетельства, народ ведь жесток — на чем и строится вся драма еврейской истории. Это к тезису о неустранимой «намагничности», подсознательном отличии одних от других. Что же касается проектирования или демонстрации интима, которые мы можем почти однозначно выделить, настолько они откровенно лезут в культуру, то можно даже зримо увидеть как к Новому времени складывается своя эстетическая практика — от мизансцен к автопортрету.

Гносеологическая точка зрения — тоже существенная вещь, мы начинаем понимать, как много в человеческом общежитии было табуировано. Здесь очень интересен набор и типосообразность таинств, что определенно сближало культуры, где смерть нисколько не противостояла жизни, а была еще одним обрядом, подлинно живым и культурным продолжением жизни. Я имею в виду всю Заветную историю. И другое — секс, изначально табуированный, и как бы мы не квалифицировали раннехристианскую аскезу или сверхспиритуализированные еврейские стереотипы поведения, мы видим, что на пороге мировой войны XX века они начинают сглаживаться и выравниваться. Смерть начинает табуироваться, она выводит за пределы культурного существования (и, наоборот, начинает проталкиваться «сексуальная революция») — человек в момент смерти видит не других человек и\или духовное лицо, а какой-нибудь осциллограф или капельницу. Сексуальная же культура, как гуманитарная практика и текст, вырождается в дегуманизированный, порнографический фильм.

На мой взгляд, это очень существенные вещи, потому что в культурном поле заявлены как некие реалии моменты, заставляющие Бахтина или Библиера говорить о наполненном и достаточном взаимодействии, множестве таких взаимодействий. С их точки зрения это спасительно, а с моей — нуждается в рекурсивной рефлексии: из этого ли источника будет черпать будущий миропорядок или из какого-либо другого?

И, наконец, еще один тезис: об одиночестве. Оно не есть проклятие, в согласии с которым нечто двуногое и монополюе оставлено в изоляции. Одиночество как переживание — я возвращаюсь к Заветной форме — это богооставленность, а не изолированный субъект, являющийся мотивом наших сегодняшних сомнений.

Что такое богооставленность — вопрос, на мой взгляд, неотделимый от всего контекста диаспоральности. Она тоже имеет свое качество и устройство, что, увы, заставляет нас лезть в глубины бессознательного, психического, которое тоже, как нам пытаются показать, связывает людей — оспособленные, они многое могут делать, поскольку психокультурны. Все это нуждается в особом проговаривании. И мне не верится, что аксиология или идеология могут заменить то исходное и предельное качество, где человек ощущал себя божьей тварью. У нас

этой ценности нет. А без этого нам не опуститься к стволу, где не разные, а любые ветви еще возможны.

М.Хромченко. Оставляя на будущее плотные тексты, проговоренные О.Генисаретским и Р.Спектором, хочу вернуться непосредственно к теме диаспоры. Прежде всего, я не хотел бы, чтобы меня понимали так, что, мол, диаспоральность есть единственная современная форма существования человеческого общежития, есть и другие, которые здесь непосредственно не обсуждаются.

Мне близка мысль Г.П.Щедровицкого, что XXI век будет веком самодостаточного существования малых (и средних) групп, а диаспора, на мой взгляд, и есть одна из форм таких групп, а уж каким содержанием она наполняется — вторичный вопрос. Может быть, и не только этническим.

Мне по-прежнему не очень ясно, какое содержание мы вкладываем в представление (даже не в понятие) об этносе. Очень красиво звучит: тео-этно-культурный субъект, но разве такой субъект может, вопреки Пруткову, «объять» все вообще? Или пресловутая «постнациональная этничность» — как ее помыслить по сути дела?

Движение человечества от «пра-семьи» к семье планетарной проходит разные этапы, и каждая организованность, включая этнос, наверное, важна для организующих структур-институтов. Но даже самая первая человеческая «ячейка» по сей день не имеет понятийного оформления — подразумевается и не более. Но можно ли по-прежнему мириться с неопределенностью наших «проговариваний»?

На мой взгляд, если использовать простейшую графику, диаспора должна представляться некоей стрелкой (движением в пространстве-времени) и обязательным разрывом с корнем и исходом, независимо от того, будет ли сохраняться связь. Обязательно и вхождение в новое целое (пунктиром или сплошной линией). И, наконец, некоторый «упор в другое», в некую границу другого целого — место взаимодействия с ним диаспоры.

Если подключить сюда другую графему с четырьмя фокусами — телесности, духовности, мышления и деятельности — то движение в «горизонтальной» плоскости воспроизводящегося «живого тела» (телесности-духовности) для меня и будет маркировать этнос. Такого рода схему я хотел бы обсуждать в следующий раз, когда мы соберемся вместе.

Приглашение в будущее (вместо заключения)⁸

Мы живем в мире, для которого все более характерным становится постоянно нарастающая миграционная динамика, с одной стороны, порождаемая, а с другой — порождающая расхождение прежде единых оснований и горизонтов человеческого существования: национального, государственно-политического, цивилизационно-технологического, этнокультурного, этно-культурно-религиозного. Все это, на наш взгляд, симптомы и провозвестники становления нового мирового порядка.

Для того чтобы быть готовыми к возможным последствиям этого нового «переселения народов» в мире, вся карта которого поделена между национальными государствами, и удержать его в цивилизационном русле, необходимо распознать его будущие черты в исторически уже определившихся феноменах и тенденциях, выявить в них тот потенциал развития, который может быть освоен и использован для разрешения ключевых проблем наступающего тысячелетия.

Одним из таких феноменов — может быть, центральным в контексте миграционной динамики — является древний как мир, неизменно сопровождающий историческое человечество феномен диаспоральности и жизни в диаспорах.

Есть основания утверждать, что в этом феномене содержится исторически определенный ответ на вопрос о сохранении этнокультурной идентичности народов, их исторической судьбы в условиях перманентной миграции и национально-государственной формы человеческого существования. Причем ответ не гипотетический, умозрительный, а совершенно конкретный, прошедший проверку на историческую подлинность.

В свете этого исторического ответа одним из измерений формирующегося мирового порядка будет то, которое можно было бы обозначить рефлексивной метафорой «диаспора диаспор».

Это предполагает изменение отношения к феномену диаспоральности, опознание в диаспорах особых, исторически и социокультурно своеобразных организмов народной жизни,

⁸ Работу «круглого стола» его участники решили завершить неким резюме, в котором были бы сведены вместе конструктивные идеи, возникшие в ходе обсуждения. Они представили свои предложения О.И.Генисаретскому, который на их основе написал общий текст (подвергнутый здесь незначительным сокращениям и редактированию).

обладающих всей полнотой ее проявлений, а значит, и признание их полноправными субъектами народной жизни в глазах мирового сообщества.

Стоит оговориться, что придание феномену диаспоральности универсального значения, чем бы оно ни было мотивировано, пока может оцениваться лишь как культурно-политический и гуманитарный проект, требующий для своего разворачивания фундаментальной проработки на разных методологических и практических уровнях.

Такой проект мог бы объединить вокруг себя тех, кто заинтересован в поиске путей совмещения традиционных форм этнокультурных общностей с реалиями общецивилизационных процессов в мире. Разработка этого проекта могла бы стать своеобразным оселком, на котором могут опробоваться решения, связанные с идеей нового мирового порядка.

Смысл диаспорального существования, т. е. существования вне пределов автохтонной территории расселения своего этноса и вне рамок своей национальности, государственности, к настоящему времени существенно изменился. Из остаточного, пассивно изживаемого существования (с перспективой репатриации или ассимиляции) такое явление все чаще осмыслиется как сознательно избираемая альтернатива, как экзистенциальный и/или социальный проект индивида или группы людей.

При этом стратегия диаспорального самоопределения воспринимается как стратегия максимальной самореализации (включающей в себя и реализацию этнически значимых составляющих существования), опирающаяся на возможности, связанные с процессами глобализации человеческого общежития, на такие его составляющие, как экономическая, технологическая, информационная интеграция и общецивилизационное выравнивание условий существования. Следствием этого процесса является все меньшая зависимость человека от места проживания и, значит, все более расширяющиеся возможности самостоятельного выбора и построения своего жизненного пути.

Если личный выбор в пользу жизни в диаспоре совершается более или менее стихийно и остается приватным делом предпринимающих такой выбор индивидуально, то на индивидуальным участникам процесса диаспоризации (государствам-метрополиям, государствам-восприимчикам и мировому сообществу в целом) предстоит принципиально самоопреде-

литься по отношению к этому процессу. Это самоопределение потребует выработки новых культурно-политических и гуманитарных проектов, обещающих улучшение качества жизни, легитимацию и «мелиорацию» стихийно осуществляемых процессов диаспоризации.

К числу проблем, на решение которых придется, вероятно, направить свои усилия всем заинтересованным сторонам, можно отнести:

- правовые проблемы (например, проблемы представительства от диаспор в глобальных, региональных и государственных институтах);
- проблемы, связанные с культурным воспроизводством диаспор и сохранением культурной и религиозной идентичности этносов в диаспорах;
- проблемы участия диаспор и имеющихся в них этнокультурных ресурсов в глобальном и региональном разделении труда;
- проблемы психокультурного освоения людьми, проживающими в диаспорах, ситуации множественной идентичности (и освоения этой же ситуации населением метрополии и стран-восприемниц).

Модельной формой диаспоральности в эпоху становящейся синхронной связанности мира можно считать «полную» (мета-, супер-) диаспору, состоящую из трех компонент:

- жителей метрополии, организованной как национальное государство, население которого обладает устойчиво выраженной этнической, культурной и/или религиозной идентичностью;
- граждан страны-восприемницы, являющихся выходцами из метрополии, сохраняющих — в нескольких поколениях — историческую связь с метрополией, основанную на названной идентичности, и поддерживающих между собой достаточно плотные коммунитарные и определенные институциональные отношения;
- выходцев из метрополии, дисперсно проживающих в любых других странах, также сохраняющих с метрополией историческую связь по идентичности, но не образующих достаточно плотных сообществ, как то имеет место в предыдущем случае (дисперсия).

Условимся впредь до особой оговорки называть диаспорой полную форму диаспоральности и остановимся вкратце на некоторых ее особенностях.

Метрополия сама является диаспоральным объектом, по определению, ибо вне контекста диаспоральности, т.е. без учета фактического или возможного наличия соотносимых с ней диаспор и дисперсий в других странах, никакое государство не может считаться метрополией (как «местоисходом» диаспоры).

Однако и в диаспоральном контексте метрополия, фактически, может быть полиэтническим, поликультурным или поликонфессиональным государством. Но и в этом случае ее население должно обладать достаточно сильной — традиционной или рефлексированной — этнокультурной идентичностью, ибо только в этом случае она может быть транслирована в страны-восприемницы.

Отношения между метрополией, диаспорами и дисперсиями с общей идентичностью исторически изменчивы, динамичны. С каждой исторической трансформацией мира (или его части) меняется структура этого отношения, смысл и ценность идентичности и диаспоральности.

Модельный характер этой формы диаспоральности связан не только с тем, что историческим прототипом ее являются этнически маркированные диаспоры. Не меньшее значение имеет то обстоятельство, что в условиях становящегося ныне миропорядка — информационной открытости и наблюдаемости, международно-правовой легитимации, уравновешивающей права человека и права государств, регулирования потоков миграции странами-восприемницами, дипломатической, финансовой, а иногда и военной поддержки и т.д. — этнически маркированные диаспоры приобрели качество стационарности (морфологической, структурной и динамической устойчивости). Все это создает предпосылки для принятия диаспоральности в качестве специфической международной реальности, а в случае некоторых диаспор выразилось и в прямой международно-правовой поддержке.

Хотя процесс диаспоризации мироустройства все еще находится в стадии предстановления, не получил общезначимых форм осознания и международно-правового выражения, наличие стационарных диаспор, основанных на этнокультурной идентичности, может служить отправной точкой прогностиче-

ских размышлений о возможных перспективах и механизмах дальнейшей диаспоризации. Одна из таких перспектив связана с возможностями превращения дисперсий в диаспоры.

До эпохи синхронной связанности системы типа «метрополия + дисперсия» не являлись диаспорами и имели мало шансов спонтанно стать ими. Положение меняется по мере уплотнения сетевых и инфраструктурных связей между странами, организациями и сообществами. По достижении некоторой пороговой плотности сетевых связей (даже в условиях малой компактности проживания) простые коммунитарные связи членов дисперсии вполне способны трансформироваться в институционально-диаспорические.

По этим же причинам все государства становятся потенциальными метрополиями, а их население приобретает диаспорическую мобильность. В частном случае одно и то же государство может быть метрополией для различных диаспор и дисперсий.

С учетом исторической динамики — изменений государственной идентичности стран, их границ и этнического состава, изменений политической, культурной и религиозной идентичности этносов и т.д. — следует признать, что в каждом историческом настоящем определенность пространственной и временной локализации «точек исхода из» для прошлого, «точек пребывания в» для настоящего времени и «точек ухода в» для будущего может размываться и потому каждый раз нуждается в переопределении.

Осевую перспективу эволюции и развития диаспоральной организованности мироустройства можно видеть в становлении новых стационарных постдиаспор и новых форм постдиаспоральности, возникающих на основе сложившихся форм диаспоральности, а в дальнейшем способных к отрыву от них, трансформации и собственной эволюции.

Опыт анализа стационарных, этнически маркированных диаспор и специфической для них идентичности позволит указать на несколько типов прогностически возможных типов постдиаспор и форм постдиаспоральности. Основанием для такого указания является рефлексивно выделенные схемы исторической реализации этих диаспор и устройства их идентичности.

Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып.3:
Сборник статей - М., 1997.- 144 с.

Издательство «Путь»
Оригинал-макет: ГЛАВ'артель

Лицензия ЛР № 062848 от 09.07.93

Формат 60x90 1/16. Гарнитура Times ET. Усл. печ. л. 9

Тираж 100 экз. Заказ № 350. Цена договорная.

Типография ГПП «Печатник»

Москва, ул. Талалихина, 33

