

приложение или обманчивая фантасмагория, но сама истина, поскольку она показывает, навязывает, устанавливает, фиксирует социальную иерархию. Балийское общество отличается тем, что там статус объемлет все, а государство дает через живые картины, иногда кровавые, осязаемую форму понимания того, что балийцы и сами хотели бы сделать, т.е. оно иллюстрирует власть, какой обладает величие, когда речь идет об организации мира.

В структурном отношении церемонии играют иную роль, нежели роль, которую им можно было бы отвести, следуя логике Гоббса, где власть опирается на угрозу, принятую на основе договора, как выгодную тем, кто ей подчиняется, а музыка, которая может там звучать, и возможные парады предназначены только для того, чтобы прикрыть ее насильственную суть. Семиология церемоний и ритуализированных спектаклей на Бали представляет собой схему политической аналогии, она показывает то, что есть и что должно быть. Отражения образов, увиденных и схваченных зеркалами. Цветистые тексты, являющиеся толкованием одного текста, который в своей совокупности утверждает, что всеобщий принцип беспрестанно и повсюду повторяется в своей разветвленной организации, где каждый находится на своем месте в том целом, которое он комментирует. То, чем Шива является для богов, тем боги являются для королей, короли — для своей знати, знать — для вассалов, а вассалы — для народа. Таким образом, Шива есть «линга» (фаллос), вокруг которого вращается весь мир; «линга» есть также символ королевской власти, действующей от его имени; венчик из растений, при помощи которого жрецы во время ритуалов кропят святой водой их участников, — это тоже «линга»; кинжал, который носят на поясе благородные господа, башня, с которой бросаются жены короля во время сожжения монарха, как и повозка, на которой его пепел отправляется до ворот рая, — все это также «линга». Шаки (слово, которое можно было бы отнести к категории «харизмы», гл. IV, с. 85) есть способ проявления божественности, принимающей самые различные формы; так, Будда и Вишну есть шаки Шивы, а также все боги и богини. Король, священник, сеньор, аскет — все они шаки не в том смысле, что они владеют этой силой (как говорят о ком-то, кто владеет даром, или об индивиде, в которого вселилась некая высшая сила), а в том, что они есть воплощение шаки. Так, во время церемоний различного уровня шаки обожают сами себя, но в иных формах. «Королевские регалии, ритуальная утварь священника, унаследованные сакральные предметы и святые места — все это шаки в одном и том же смысле: они умножают силу, приобретаемую божеством, когда оно принимает особую форму. Шаки — это «сверхъестественная» сила, конечно, но такая сила, которая развивается на основе представления об истине, а не из веры, подчинения, обладания, организации, полезности или даже понимания по отношению к ней»¹.

Хотя Гирц использует термины «символический» и «воображаемый» как эквивалентные, его анализ в большей степени показывает силу воображаемого, чем

¹ Geertz Cl. Negara. The Theatre State in nineteenth-century Bali. P.106. Автор четко действует в традиции анализа, открытого Канторовичем (см. с. 106) и Дюмоном (см. с. 219). Напрашивается также сравнение с теорией Реального, Воображаемого и Символического у Лакана.

символического, если понимать под символическим регистр означающего, т.е. такую структуру, где смысл проявляется в формировании цепочки, состоящей из элементов, которые сами лишены значения. В отличие от означающих цепочек, составленных по модели лингвистической артикуляции (и выступающих в большей или меньшей степени подоплекой концепции мифологии у Леви-Строса, которую воспринял затем Лакан), балийские церемонии предлагают множество образов, изобилующих значениями. Так, каменный фаллос статуи Шивы суть символ власти; его бесконечный «линга» является осью мироздания, а король — это «линга» своего королевства. Огромное количество значений, заключенных в образах, переполняет балийцев, тем более что им не надо расшифровывать символические системы (функционирующие по принципу бинарности). Эти облеченные в визуальную форму церемоний значения напоминают части текста, читателями которого являются сами балийцы, одновременно оставаясь как бы его частями.

Таким образом, воспроизведение власти не имеет здесь ничего общего с делегированием: следует отказаться от предрассудка, согласно которому представление не может иметь собственной силы, а только силу заимствованную, как бы узурпированную при помощи обмана.

ОБЩЕСТВА БЕЗ ГОСУДАРСТВА И МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Балийская религия является одной из черт этого общества, которое показывает, учитывая распространение культа Шивы, что, какой бы крепкой ни была сплоченность социального целого в культуре этого типа, оно не сконцентрировано полностью на самом себе, а участвует в других комплексах как в религиозном, так и в экономическом и политическом плане. Не возвращаясь ко всем возможным аргументам, можно показать, что понятие «этноса» как общества, тождественного самому себе, служит чем-то вроде политического аргумента, который создает реальность, ресурс, общий для многих понятий общественных наук, но здесь особенно эффективный в плане мобилизации, которая тем более действенна, что участвующие в ней субъекты связывают свою личную идентичность с идентификацией группы, в которой они проходят испытания на принадлежность к ней, в воображаемом слиянии, где все происходит так, будто именно группа обеспечивает им идентичность (см. гл. VII, с. 183—190).

ЭТНОС КАК КОНСТРУКЦИЯ

Стандартное объяснение конфликтов в Африке опирается на обвинения в «трайбализме». За реалиями сегодняшней Африки легко разглядеть и использовать для любых объяснений существование этносов, которые якобы проявляют постоянство и тем препятствуют строительству современных государств. Однако использование понятия «трайбализм» — это «всегда признак чего-то иного,

маскировка конфликтов социального, политического и экономического порядка¹. Применение трайбализма для объяснения конфликтов — это маскировка, но также и оправдание определенной политической практики, например, именно утверждения о квазиприродной реальности «племен» послужили основанием для легитимации политики апартеида в Южной Африке. Часто используют такого рода объяснения для конфликтов на территории бывшего СССР или, например, в бывшей Югославии, тогда как этнический фактор там не может выступать в качестве объясняющей переменной, а напротив, само его возникновение нуждается в объяснении.

Аристотель противопоставляет «гражданское общество» «народу» (этносу): «народы» не знают гражданского пространства, а организуются на базе «семьи», их можно сравнить, следовательно, с родовыми обществами (см. гл. III, с. 343). Термин «народ» стал употребляться в дальнейшем, без связи с первым понятием, для обозначения язычников, «этнических» групп. И лишь в XIX в. термин получает широкое распространение для обозначения якобы однородных групп. Социологически не этнос предшествует нации, а скорее нация порождает этнос; не колонизатор в самых различных его ипостасях и ролях — миссионера, чиновника по туземным делам, этнографа — открывает на местах «этноты», он скорее их создает, порой встречаясь с местной практикой и представлениями, а порой просто-напросто их выдумывая (Эванс-Причард отмечает включение в самых разных формах представителей племен динка в число нуэров, т. е. их смешение). В идеологическом плане теории, доказывающие существование этносов, есть лишь модернизированные или эвфемизированные по своему словарю формы теорий, утверждающих существование рас. В некоторых современных течениях эта эвфемизация прошла дополнительный этап: чтобы облагородить стремление к сегрегации, они выдают себя порой за сторонников доктрины культурной самобытности групп, которым воздают хвалу, называя их сообществами. Теория рас своим словарем и схемами соответствует биологии XIX в., теория этносов (или племен) — колониальной этнологии, а теория культурных групп — антропологии эпохи деколонизации. Во всех случаях налицо полная несовместимость с другими группами, якобы однородными, которая выводится из того, что субстанциализированная человеческая группа наделена предполагаемой сущностью. Набор аргументов, питающих такого рода утверждения, может уходить корнями в традиции прошлого. Так, во Франции утверждение национального самосознания, определенного субстанционально, черпает часть своих аргументов из арсенала памфлетистов католической лиги в период Контрреформации: протестанты, по преимуществу евреи, согласно этой пропаганде, чужды духу Франции, проникнутому католицизмом. Эти утверждения не подвержены эмпирическому противоречию, поскольку они манипулируют такими понятиями, как качество или свойство, ускользающими от наблюдения. Они обладают к тому же иммунитетом против всякого опровержения, при котором кто-то пытался бы

¹ Amselle J.-L. // *Amselle et M'Bokolo. Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalismes et Etats en Afrique* (p. 40); эта работа стала настоящей справочной книгой, к которой мы обращались по целому ряду вопросов.

доказать, сталкиваясь с элементами разнородности в «этноты», в «культуре» и «нации», что их идентичность и их субстанциональное единство не более чем мифы. Ведь для «теоретиков» субстанциональной идентичности существование разнородных элементов не доказывает, что этноты, культуры, нации представляют собой формальное единство разнообразия, напротив, их разнородность означает лишь, что эти элементы не принадлежат одной группе. Разнородность «этнической», «племенной» и т. д. группы для тех, кто исповедует веру в этот тип сущностей, доказывает не то, что эти понятия плохо сформированы, а лишь то, что в ней имеются чужеродные элементы, группы, индивиды.

Однако, если «этносом» называть группу, однородную в расовом, религиозном, экономическом и политическом отношении, то следует признать: этноса вообще не существует. Вера в существование «изолатов», которые могли бы рассматриваться как некие хронологически исходные составляющие истории обществ, связана с рядом допущений и предрассудков. Один из них может быть методологическим: этнографическое наблюдение опирается на углубленное изучение относительно небольшой группы, с жизнью которой исследователь, в большей или меньшей степени участник или наблюдатель, соприкасается или даже в нее погружается. В то же время этнография отдает предпочтение местному и немедленному, забывая об отдаленном и прошлом. Второй подход — в большей мере непосредственно политический: потребности колониального управления подталкивали к курсу на оседлость и территориальное закрепление групп. Мы уже отмечали раздумья Клода Леви-Строса по поводу письменности (гл. IX, с. 260—265); чиновник по туземным делам мечтал создать карту, на которую он мог бы нанести название группы населения на каждый географический район. Результаты колониальной территориальной привязки выглядят иногда очень странно: отдельные группы носят имя населения, живущего по соседству, название языка присваивается в качестве этнонима населению, которое на нем не говорит. Манипуляции с отдельными группами могут лишь усилить уже имеющиеся конфликты, так как границы, установленные при колонизации, в частности, в Африке, а затем, в годы деколонизации, оставленные в наследство новым государствам, имеют собственную логику и ведут к углублению конфликтов. Бельгийские колонизаторы, т. е. главным образом католическая церковь, обозначая племена тутси в качестве потомков племен, пришедших с севера, и подбирая из их числа элиту в ущерб племени хуту, относимому с презрением к негроидам, спровоцировали тем самым ряд постколониальных конфликтов, жертвами которых стали сотни тысяч жителей Руанды и Бурунди. Однако фабрикации этносов нельзя рассматривать как монополию колониальных предпринимателей, административных и политических. Движения за национальное утверждение принимают нередко форму реконструкции прошлого с целью легитимации своего права на существование, даже если эти движения являются модернистскими, как в случае с Турцией Ататюрка. Такое утверждение единства, сплоченности действует как принцип исключения в конкурентной и сепаратистской логиках. Тамильские сепаратисты Шри-Ланки (бывшего Цейлона) требуют политической независимости и создания отдельного государства на базе занятой ими определенной территории, языкового единства и общего (славного)

прошлого. Известно, что в середине 50-х гг. нашего века тамилы, значительное число которых живет в Республике Индия, захватили в Шри-Ланке определенную территорию, где рядом с ними проживают сингалы, составляющие кое-где до трети населения, причем многие лица, говорящие на тамильском языке, отказываются считать себя тамилами и заявляют, что они мусульмане. В соглашении, принятом в 1987 г. и положившем на какое-то время конец гражданской войне, признание территории компактного проживания тамиллов стало скорее уступкой националистам со стороны правительства. В данном случае этнос является продуктом обдуманного политического насилия со стороны организации «Тигры освобождения Тамил Илама», которая прибегает к антибуддистскому и антисингальскому террору, тогда как центральное правительство бомбит тамильские районы. Но, в результате действия всем хорошо знакомого механизма, требования независимости со стороны тамиллов вызывают ответную мобилизацию сингальских ультранационалистов, против которых правительству также пришлось вести войну. По завершении ее военные действия против тамиллов возобновились начиная с 1991 г. после того, как индийская армия покинула территорию Шри-Ланки, где она обеспечивала выполнение соглашений 1987 г. Можно было бы умножить число примеров, показывающих, что этнос есть результат зеркально отраженной ненависти и процедур «чистки», если использовать понятие некоторых сербских идеологов в Югославии, которые в этом отношении далеко не монополисты.

Во всех этих случаях — в конфликте между тутси и хуту в Руанде и Бурунди, порожденном бельгийской колонизацией, в движении тамиллов Шри-Ланки, связанном с британской колонизацией, в конфликтах сербов с хорватами и боснийскими мусульманами — этнизация конфликтов показывает: этнос представляет собой нечто противоположное тому, что о нем говорят; он не существовал с доисторических времен, а был выдуман, он опирался не на местное сообщество, а на группу, включенную в сеть внешних сношений. Таким образом, фабрикация этносов напоминает включение *политий* (polities) в более широкие системы. На примере Дагомеи можно увидеть, как архаичное общество попадает в зависимость от мировой экономики, и понять всю важность обмена в структурировании политического и экономического пространства данной зоны. Термин «сети» подходит, в частности, для анализа обменов на религиозной почве: исламизация Африки — это также и адаптация ислама к Африке, сопровождаемая сложнейшими явлениями, где внешнее приобретает оттенки местного, а туземное — цвета отдаленных времен и мест; так, культы, считавшиеся анимистскими и языческими, оказываются культами мусульманских отшельников, святых ислама, в то же время на христианство ложится отпечаток культуры принявших его народов. Сегментарность берберов марокканского Высокого Атласа выступает не столько как недостаток, а напротив, как возможность избежать политического контроля со стороны марокканского государства: отсутствие государства объясняется здесь, таким образом, отношениями общества без государства с обществом, имеющим государство. Этот конкретный случай нельзя, конечно, обобщать, но можно в общем плане утверждать, что ни одно общество не является изолятом.

Каково бы ни было определение, данное обществу, оно всегда представляет собой в отдельных своих проявлениях политическую организацию, составляющую некую целостность, и в то же время в других проявлениях оно выступает лишь как часть более крупной единицы, т. е. политической системы большего масштаба. Я считаю аксиомой следующее предложение: стабильность политической единицы неизбежно подвергается воздействию изменений, происходящих в структуре и в распределении власти внутри политической системы более крупного масштаба, частью которой является эта единица (*Leach Edmund. Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie. P. 265*).

Вера в существование этносов, свойственная не только этнологам, белым европейцам или власти имущим, не является, однако, иллюзией и незнанием реальностей жизни, она обладает определенной силой воздействия; ее взаимосвязь с местом проживания людей нельзя сравнивать с соотношением названия и местности на географической карте: этнонимия и вера в существование групп — действенные инструменты в борьбе за власть, за структурирование государств, за установление границ. Она превращается в идеологию борьбы, когда одерживает верх идея чистоты групп. Фантастические представления об автохтонности, о самозарождении, о рождении, не обусловленном предшествующими различиями, весь этот набор социального вымысла об исключительности направлен на создание образа природной идентичности групп самим себе. Но как бы далеко ни углублялась история, она сталкивается с тождествами, которые при анализе распадаются на скопления несходных черт. Тождество субъекта с самим собой может быть понято лишь как ряд идентификаций, а психоанализ показывает, что «я» — результат далеко не гармоничного синтеза; субъект в его своеобразии рождается из первоначального отчуждения, утверждает Лакан. Но какая бы теория субъективного тождества ни принималась, нет никаких оснований отождествлять общество с индивидом; исключения составляют идеологи органической школы, для которых общество есть живой организм, а индивиды — только его органы. Легко понять, почему идеологи этнического тождества, замкнувшись на структуре воображаемого как проекции телесных образов, выдвигают метафоры чистоты и животного состояния. Поскольку предполагается, что группа обладает специфической самобытностью, изменения рассматриваются как ухудшение и угроза. Логика идентичности (как этноса, так, впрочем, и общественного класса) есть логика чисток и сегрегации.

Ненависть ко всему чужому, во всей сложности ненависти к себе и ненависти к другим, в ее зеркальной структуре, находит одну из форм своего выражения в логике ревности, смертельную опасность которой Шекспир показал на примере персонажей трагедии «Отелло». Яго внушает отцу Дездемоне, что Отелло — это «арабский жеребец», который бесчестит его дочь (акт I, сцена I), и, движимый ревностью и ненавистью, он уничтожает своего воображаемого соперника, провоцируя его ревность. Венецианский мавр Отелло убивает себя в приступе этнической ненависти к самому себе, сравнивая себя с турком в чалме, с обрезанцем-собакой и государственным изменником. Он заявил в своей последней тираде:

Прибавьте к сказанному: как-то раз
В Алеппо турок бил венецианца
И поносил сенат. Я подошел,
За горло взял обреза-собаку
И заколол. Вот так.

(Закалывается.)¹

МОДЕЛЬ ДЛЯ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Вряд ли нужно доказывать, что существует разница между государством как внутренней политической структурой и как субъектом международных отношений. Тогда как в первом случае деятельность государства нацелена на разрешение внутренних конфликтов и противоречий, во внешнем плане отношения между государствами подобны отношениям между людьми, так сказать, в их «естественном состоянии», по Гоббсу, т. е. в состоянии войны всех против всех. В то же время эта международная анархия не имеет ни постоянного характера, ни неизменно высокой интенсивности.

Моделью может служить механизм, используемый берберами и описанный Геллнером. Речь идет о коллективной клятве у берберов, обитающих в марокканском Высоком Атласе, о которой мы уже упоминали. В их систему упорядоченной анархии встроен социальный механизм, позволяющий разрешать конфликты мирными средствами, через приговор в форме коллективной клятвы. Если человек был обвинен другим человеком в правонарушении, он может быть оправдан с помощью других людей из своего клана, которые поклянутся в священном месте и с использованием ритуальной формулы в том, что он невиновен или что его действия правомочны. Чем тяжелее обвинение, тем больше должно быть число участников клятвы. Они приносят клятву строго по очереди, соответствующей степени близости к обвиняемому по мужской линии рода. В таком же порядке решаются вопросы о наследстве. Если все участники клятвы единодушны, процесс выигрывает обвиняемый. Но если один из приглашенных к клятве отказывается в ней участвовать, обвиняемый проигрывает процесс и предусмотренная обычаям сумма денег должна быть выплачена жертве участвующим в тяжбе кланом; в некоторых отношениях техника судопроизводства представляется странной, поскольку выплачивать компенсацию должен именно тот, кто отказался участвовать в клятве, а не сам виновный. Можно ожидать, что система всегда работает в пользу обвиняемого, а участвующие в обряде постоянно клянутся в интересах своего родича, следуя логике, требующей от племени или клана, где солидарность строго обязательна, действовать по принципу, согласно которому родственная близость определяет силу обязательства. Не абсурдно ли, что тот, кто отказывается клясться по соображениям честности, должен выплачивать свою часть штрафа, тогда как виновник освобождается от этой обязан-

¹ Шекспир У. Полн. собр. соч.: В. 8 т. М.: Искусство. Т. VI. С. 425.

ности? Однако, утверждает Геллнер, если система действует, то, наверное, не только по причине трансцендентной веры. Вернемся к сегментарной логике: группа тех, кто участвует (или не участвует) в клятвенном обряде в пользу одного из «своих», т. е. их клан, регулируется в ее внутренней жизни специальной инстанцией не больше, чем другая группа, а отношения внутри клана не менее анархичны, нежели ее отношения с другой, внешней группой.

Но несостоятельно само противопоставление внутренней политики политике внешней. Нет органа, предназначенного для наказания индивидов, и средством контроля за ними является наказание путем лишения поддержки при произнесении коллективной клятвы, что создает, например, угрозу тем, кто слишком часто ввязывается в ссоры. В интересах сплоченности клана перед лицом проблемы, возникшей по вине одного из его членов, клан способен согласиться наказать самого себя и признать правоту другой части племени. Коллективная клятва — это та техника, которая позволяет группе дисциплинировать своих членов. Она аналогична праву вето.

Право вето, предоставленное пятерке постоянных членов Совета Безопасности ООН, действовало по той же модели. В рамках ООН (до резких изменений практики ее функционирования в связи с распадом СССР, что привело к исчезновению одного из двух кланов) каждая из стран двух блоков равнялась на остальных членов своей группы, а «неприсоединившиеся», как правило, ориентировались на позицию Москвы после переговоров и торга. Однако автоматизма в поддержке политических решений одной страны не получалось. Так произошло во время Суэцкого кризиса в 1956 г., когда экспедиционная акция, проводимая французами и англичанами, не была поддержана их американским союзником. Он их подвел, отказавшись «поклониться», что правительства Антони Идена и Ги Молле имели право на такую акцию, и им пришлось остановить свою военную авантюру против насеровского Египта. Конечно, санкция могла действовать лишь потому, что ее использовала мощная держава против более слабых государств.

Однако и слабый может в отдельных случаях владеть правом вето, когда весь «клан» хочет показать свое единство. Так, неосуществленное в военном плане участие Франции в войне в Заливе и, возможно, еще менее заметное участие Марокко и Сенегала позволило продемонстрировать единодушие в деле появления нового типа международной политики. Но этот пример показывает, каким образом конец «клановой», или «племенной», организации государств, какая царил в годы «холодной войны», значительно затруднил поддержание порядка в анархии и распространение новых требований, возникших в связи с распадом мирового коммунистического движения. Прекращение поддержки со стороны СССР некоторых государств и движений облегчило поиск компромисса (в Южной Африке и на Ближнем Востоке), но и, наоборот, значительное число конфликтующих друг с другом государств оказалось вне системы, которая в случае необходимости могла их «дисциплинировать». А это привело к увеличению риска распространения войн. Значит, следует объяснить по-иному, отказавшись от обычных подходов, появление ООН в новой роли международного жандарма, действующего в качестве надгосударственного политического аппарата, питаемого в военном и финансовом отношении промышленными странами, прежде