

## *Эмансипаторные политические возможности и невозможности в Беларуси*

*Ольга Шпарага*

Мы живем в эпоху одновременного, в эпоху рядоположения, в эпоху близкого и далекого, переправы с одного берега на другой, дисперсии.

М. Фуко

Сообщество – не эрзац «общества», не новая личина квази-субъекта или «социального организма»: его границы, как правило, легко проницаемы, сообщества налагаются друг на друга, пересекаются, часто являются эфемерными. Тогда все прочные прежде реальности – личностная идентичность, интересубъективная нормативность, «объективный мир» – становятся зыбкими и текучими.

Вл. Фурс

В книге *Истоки тоталитаризма* Ханна Арендт, размышляя о корнях и природе национал-социализма, приходит к выводу о необходимости переосмыслить современное, то есть возникшее после Великой французской революции, политическое сообщество. Исторически это сообщество, состоящее из граждан, равных в притязании на свои фундаментальные права, пришло на смену сообществу подданных, опиравшемуся на иерархии и привилегии, и ставило своей целью освободиться от их гнета. То, что в ситуации политических бурь гражданство может перестать служить защитным механизмом, привело Ханну Арендт к критике не только системы национальных государств, к которой гражданство оказалось привязано, но и понятия прав человека. Именно права человека были призваны стать основанием для защиты людей как таковых – то есть во всем их разнообразии, а не только как граждан тех или иных государств. Однако обнаружилась если не иллюзорность, то сложновыполнимость такой задачи. Причину этого

Арендт видела в противоречиях, сопровождавших процесс трансформации традиционных обществ в посттрадиционные современные.

Согласно расхожим представлениям, современные общества – это общества разорванных социальных связей и изолированных индивидов. Ряд современных социологов не соглашается с такими интерпретациями: они определяют характеризующую эти общества индивидуализацию как рост самостоятельности в создании своей собственной биографии, важнейшей составляющей которой оказывается инициирование более широкой, чем это было в традиционных обществах, сети социальных отношений. Определяющей чертой этих отношений становится не опора на предзаданные и непоколебимые социальные и культурные образцы, а структурная открытость, шаткость и свобода выбора.<sup>1</sup> В то же самое время, эта открытость порождает хорошо описанную теневую сторону модерности – скрывающуюся за «спиной» автономии постоянную необходимость в ее утверждении. Эта необходимость тягостна, поскольку обнаруживает конечность человеческих возможностей и поддерживающих их ресурсов, переложить же ее на плечи других чревато неоправданным ограничением автономии.

Это позволяет увидеть еще одно существенное различие в образовании социальных связей в традиционных и посттрадиционных обществах. Домодерная община, по которой тосковал один из первых теоретиков сообщества в современном смысле этого слова Фердинанд Теннис, ориентировалась на общность, выражающую «совершенное единство человеческих волей как изначального или естественного состояния»<sup>2</sup>. Ее воплощениями должны были служить единокорпусная семья, единство деревенской общины и регулируемая церковью городская среда. Процесс индивидуализации, ознаменовавший рождение современных обществ, привел к плюрализации этих и других форм совместной жизни. Эта плюрализация не стала бы возможной без разоблачения призрачности единокорпусия и его изнанки, так как «гармоничность» и «естественность» общности достигается чаще всего за счет санкционирования насилия по отношению к отдельным или даже многим членам сообщества. Тем не менее понадобилось еще столетия, увенчавшегося трагедией Холокоста, чтобы это разоблачение было принято всерьез.

В 1989 году в книге *Актуальность Холокоста* (английское название *Modernity and The Holocaust*) Зигмунт Бауман напишет, что «Холокост был уникальным столкновением старых противоречий, которые Европа не замечала, презирала и не могла разрешить, с мощными инструментами рационального и эффективного действия, вызванными к жизни самим современным развитием».<sup>3</sup> Одно из важнейших, если не центральное, из таких старых противоречий было воплощено в национал-социалистическом по-

нятии «сообщества народа» (Volksgemeinschaft), определяемом как единство «почвы и крови» и призванном достичь совершенства человеческого рода, на пути которого и оказались евреи и все те, кто не отвечал образцу «арийской расы». Согласно еще одному исследователю этого противоречия, Эрнсту Блоху, оно нашло свое выражение в таком феномене, как «одновременность неодновременного» (Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen), которую далее в тексте я буду обозначать с помощью синонимичного *понятия «асинхронной современности»*.<sup>4</sup> С одной стороны, это измерение современных обществ обусловлено открытым характером самого проекта модерности, больше не отсылающего к какой-либо конечной инстанции (например, в Бога или природы). Вместо этой инстанции возникают автономные и альтерномные действия. С другой стороны, «асинхронная современность» напрямую связана с многообразием форм разворачивания этих действий во времени: асинхрония не препятствует адекватному пониманию современности (в том числе и постсоветского пространства).

Тогда задача заключается в том, чтобы, *подвергнув критике идею «сообщества крови и почвы», прийти к такому понятию сообщества, которое бы не просто служило ему альтернативой, а выступало преградой на пути его возникновения*. Необходимость в такой преграде обусловлена тем, что и систематическое порождение насилия, и противостояние ему возможны только сообща – при том, что это «сообща» также может оформляться разными способами, в том числе провоцирующими новое насилие.

### **Сообщество, идентичность, социальное признание**

Специфика образования сообществ в традиционных и посттрадиционных обществах имеет не только социологическое, но и этическое измерение, которое указывает на то, что сообщество играет принципиальную роль для формирования представлений о «хорошей жизни» или о добре и зле. Если в традиционном обществе источником таких представлений выступала инстанция, выходящая за пределы сообщества, трансцендирующая его так, что масштаб для оценки добра и зла оказывался предзадан сообществу, а сам его источник получал абсолютный характер, то в посттрадиционном обществе этот масштаб возникает внутри самого сообщества.<sup>5</sup> При этом, во втором случае он также может превосходить (и чаще всего превосходит) сообщество в той мере, в какой оно существует не только «здесь и теперь»: посттрадиционное общество невозможно без критического отношения или проверки того, что из традиции подлежит трансляции, дополнению, переработке или даже преодолению (ярким примером служат патриархатные

образцы). Это в корне меняет представление об устройстве самого культурного порядка, неразрывно связанного с нравами и традициями.

Обращение к этическому аспекту сообщества открывает перспективу для уточнения понятия сообщества вообще, в том числе в сравнении с понятием общества. В игру вступают еще два важнейших и взаимосвязанных понятия – *социального признания и идентичности*, исторически возникшие в конце XIX века вместе с понятием сообщества в современном смысле этого слова. Их возникновение маркирует уже затронутый механизм взаимосвязи членов сообщества на почве разделения общих ценностей: если источником этого механизма выступает внеположный авторитет, к примеру, Бог, то участники сообщества ставят своей целью преодолеть различия для достижения подобия – Богу и друг другу. Процесс формирования идентичности имеет при этом следующий механизм – люди понимают и интерпретируют совпадение с собой посредством сравнения с другими, одновременно наблюдая сходства и отличия.

Главный же механизм формирования сообщества – это, на мой взгляд, механизм равного социального признания. Нэнси Фрезер определяет его как «идеальное взаимоотношение между субъектами, благодаря которому каждый видит другого как равного себе и, в то же время, как автономного».<sup>6</sup> Автономия маркирует то, что любое решение проходит критическую проверку участниц и участников взаимодействия, следствием чего является рациональный взгляд на базовые и опосредующие его ценности – равенство, взаимность и другие. Эти ценности не могут быть отныне только предметом веры, как это было в традиционном обществе, а требуют обоснования и находят, в конечном итоге, выражение в абстрактной системе права. Однако именно абстрактность системы права не позволяет ей исчерпать всего многообразия форм социального признания. В связи с этим оппонент Фрезер по интерпретации социального признания Аксель Хоннет проводит различие между понятиями общества и сообщества. Если члены *общества* связаны друг с другом таким образом, что «взаимно признают (*respektieren*) пространство свободы друг друга, оформленное правовым образом», то в случае *сообщества* другой человек ценится на основе свойств и способностей, которые присущи ей или ему именно как личности, достойной не только признания ее правового статуса, но и *уважительного отношения*.<sup>7</sup> *Взаимное признание* в таком случае опирается на те свойства членов общества, которые их объединяют и делают их равными – это их фундаментальные права, которые в современных обществах обеспечиваются за счет справедливых институтов.<sup>8</sup> Идея же *взаимного уважения* со времен Канта отсылает к уникальности каждого, к его некалькулируемой и несравнимой ценности.

Важнейшее понятие, с которым связано уважительное отношение, – это понятие *человеческого достоинства*, которое предполагает, что люди равны друг другу, но не в аспекте своих фундаментальных прав. Отличие заключается в том, что достоинство следует понимать как надпозитивный этический масштаб права, который в определенном смысле учреждает саму его законность, поскольку «только в той степени, в какой право стоит на страже достоинства человека, оно может обещать быть правом»<sup>9</sup>.

Это притязание вырастает из самого опыта испытания насилия, с которым всякий человек сталкивается уже в силу того, что является воплощенным существом. Однако для его засвидетельствования необходимым другой человек. А в случае отказа с его стороны нужен незаинтересованный свидетель. Поэтому в интерпретации немецкого философа Бурхарда Либша человеческое достоинство не присуще людям как их естественное свойство – оно возникает вместе с их уважением (либо не возникает вследствие отказа в нем).<sup>10</sup> Достоинство является важнейшей способностью бытия людьми, однако оно зависимо и от других способностей. Именно поэтому философы Ханна Арендт и Авишай Маргалит определяют его в связке с фундаментальным правом на принадлежность к сообществу, а Арендт добавляет, что оно включает еще и право на выход из него, если, добавим мы, в этом сообществе вам будет отказано в уважении.

Райнер Форст интерпретирует взаимоуважительное отношение как требование обращаться с другими людьми таким образом, чтобы давать им понять, что они обладают равными с нами не только юридическими, но и моральными правами, как донормативными ориентирами человеческого сосуществования. Такое понимание взаимного уважения превращает его также в практику поддержания *отношений солидарности*, предполагающей рассмотрение свойств другой личности в качестве ценных для совместной практики. Это, в свою очередь, становится возможным в том случае, если «через посредство этих отношений я испытываю по отношению к другим нечто большее признания [его или ее прав] или толерантности, поскольку рассматриваю свои жизненные цели как нечто, что становится возможным или обогащается благодаря их свойствам».<sup>11</sup>

Отсюда и следует необходимость дополнить оппозицию автономии и гетерономии (или действия по своей воле – действия, к совершению которого меня принуждают другие) понятием *альтерономии* как принципом действия, которое я совершаю благодаря другим и/или вместе с ними. Альтерономия обнаруживает, что источником собственного самоосуществления и участия в общих делах выступают не только собственные поступки, мотивы и цели, но и поступки, мотивы и цели других людей, а также сов-

местно с ними разделяемые. Это ведет к понятию справедливости и позволяет стать чувствительными к проблемам других, поскольку, как пишет современный коммунитарист Майкл Сэндел, «чем сильнее мы считаем свои успехи результатом своих собственных усилий и совершенств, тем слабее ощущаем ответственность за тех, кому не повезло».<sup>12</sup> Американский философ также отмечает, что необходимо разрушить неолиберальный миф о том, что успех – это вознаграждение за мою добродетель, или что мои успехи – это результат исключительно собственных усилий или автономии, а не дополняющих ее социальных условий и усилий других, а также плодов и эффектов социальных практик, ценностей и институтов, которые эти условия формируют.

Этот миф становится точкой самоопределения не только для неолибералов, но и для традиционалистов. Неолибералы помещают его в центр своей системы, чтобы снять тем самым с конкретных людей и общественных институтов ответственность за тех, у кого в силу различных, чаще всего не зависящих от них причин, не хватает ресурсов для самореализации и противостояния насилию. А традиционалисты отталкиваются от него, чтобы противопоставить автономии свои практики сплочения традиционной общины. Альтерномия, в таком случае, является важнейшим коррелятом сообщества, позволяющим как увидеть значимость его для всякого человека, так и разоблачить ограниченность эгоистических установок.

Хоннет выводит еще одну важнейшую характеристику посттрадиционного сообщества: оно производит и поддерживает интересубъективно разделяемый ценностный горизонт, только наличие которого и делает понятным, «почему эти способности или свойства другого позитивно значимы для общей жизненной практики».<sup>13</sup> А поскольку в современном обществе невозможно представить такое коллективное целеполагание, которое бы могло служить в качестве масштаба для количественного сравнения между собою ценностей каждого индивидуального вклада, всякий общественный ценностный горизонт становится принципиально открытым для интерпретации. Отсюда, по мысли Хоннета, следует, что внутри этого горизонта «каждый член общества нуждается в таком признании собственных свершений и способностей, которое позволяло бы ему учиться самооценке».<sup>14</sup> Без этого автономия, укорененная, в свою очередь, в опыте самоуважения и чувстве собственного достоинства, едва ли будет возможной. В таком случае, роль ценностного горизонта играют сами общественные отношения, важнейшей формой которых является социальное признание.

Таким образом, сообщество, с одной стороны, опирается на социальное признание и связано с ценностным горизонтом и солидарностью, а с

другой, невозможно без практик взаимо- и самоуважения, автономии и уважения достоинства. Следует ли из этого, что этот тезис намечает его нормативную модель, играющую роль альтернативы идее сообщества «почвы и крови»? Если это так, то каким образом последнее стало возможным в посттрадиционном обществе, возникшем именно в результате описанной выше трансформации социальных связей? Только ли потому, что нормативный идеал посттрадиционного сообщества расходился с реальностью или еще и потому, что его опора на равное социальное признание и уважение человеческого достоинства послужило необходимым, но недостаточным условием для противостояния логике объединения по модели «почвы и крови»? Какие, в таком случае, нужны дополнительные условия?

### **Воображаемое сообщество нации и его противоречия**

Один из авторитетных теоретиков современных посттрадиционных обществ Юрген Хабермас Модерность, пишет Хабермас вслед за Гегелем, характеризуется непрерывным обновлением разрыва Нового времени с прошлым, поскольку, будучи в каждый момент устремленной в открытое будущее, зарождается заново, оставляя за собой «хронологическую одновременность исторически неодновременных процессов развития».<sup>15</sup>

Важнейшим выразителем этого нового восприятия времени становится идея национального сообщества, призванная дать «функциональный эквивалент для распадавшихся форм социальной интеграции» ранней стадии Нового времени.<sup>16</sup> Учитывая устремленность в будущее современного «духа времени», эта форма сообщества должна была преодолеть недостатки домодерной организации жизни, важнейшим условием которой была непреложность статусной иерархии. Бенедикт Андерсон называет решающим феноменом, который позволяет ему характеризовать нацию именно как сообщество, гомогенизацию. Это понятие отсылает, с одной стороны, к проблеме восприятия времени (на нее первым указал в своих размышлениях о модерности Вальтер Беньямин), а с другой, к печатному капитализму как главному двигателю воображения национального сообщества. В результате в центре национального воображения оказывалась идея *глубокого, горизонтального товарищества*, которое являлось основанием для возможности не столько убивать, сколько добровольно умирать за символы и идеи в узких рамках этого воображения. При этом, как отмечает Андерсон, оно было вполне способно сосуществовать с реальным социальным неравенством и эксплуатацией.<sup>17</sup>

В центре печатного капитализма в XVIII и XIX веках были роман и газета, тиражи которых неумолимо умножались рынком. Он содержал в себе несколько важнейших черт, которые одновременно являлись чертами национального сообщества. Во-первых, именно газеты и романы производили и поддерживали гомогенное календарное время – время социальных связей, а не сакральных и описанных в священных текстах генеалогий. В этом смысле гомогенное время было пустым, потому что, и это во-вторых, содержанием оно наполнялось именно в воображении читателей, которые при этом были замкнуты, по выражению Андерсона, в границах своей «молчаливой приватности, в тихой берлоге черепа». Однако одновременно они выходили за эти границы, так как отдавали себе отчет в том, что с интервалом повторяемая церемония чтения охватывает тысячи, а то и миллионы подобных читателей. Таким образом, это воображение было укоренено не только в потоке календарного времени, но и в повседневной жизни читателей, которые видели друг друга за чтением газет и книг в метро или кафе. Их сообщество имело достаточно отчетливые и прочные границы, за которыми находились сообщества читателей других национальных газет.

Печатный капитализм, пишет Андерсон, тем самым придавал новую устойчивость языку и объединенному им сообществу, выражением постоянства которого выступала сама печатная книга. По словам Маршалла Маклюэна, этот новый тип устойчивого сообщества «с корнем» вырывал индивида из традиционной группы и одновременно давал «образец того, как прибавлять индивида к индивиду в массивной агломерации власти».<sup>18</sup> Он же полагал, что двойственность национального сообщества, сформировавшегося на базе печатного капитализма, находила также свое выражение в том, что «тот дух частного предпринимательства, который подтолкнул писателей и художников к культивированию самовыражения, привел других людей к созданию гигантских корпораций – как военных, так и коммерческих». Печатный капитализм механизировал гомогенизацию, основой которой стало «типографическое единообразие и повторяемость визуального порядка». В то же время механизация означала фрагментацию (или специализацию) самого человеческого действия, распространившегося затем на мир политики и семейной жизни, важнейшими единицами которых стали ассоциации людей, «гомогенно обученных быть индивидами» – то есть наделенных даром отстраненности и непричастности, способности действовать как один.<sup>19</sup>

Эту модель национального сообщества, формируемого, в представлении Маклюэна, за счет гомогенизации, возрастающей фрагментации, единообразия и повторения, Андерсон дополняет еще одной важной характе-

ристической – направленностью этих процессов «от настоящего к прошлому» («к пекинскому человеку, яванскому человеку, королю Артуру, насколько далеко сумеет пролить свой прерывистый свет лампа археологии»<sup>20</sup>). Однако «лампа археологии» не проливает свет на все без исключения события и вехи предьстории нации, поскольку воображение этого типа сообщества опирается не только на память и воспоминания, но и на забвение того, что не вписывается в рассказ об идентичности его членов (это, прежде всего, сюжеты о проявлении или санкционировании насилия по отношению к отличающимся членам и группам этого сообщества).

Это возвращает нас к философскому дискурсу модерна с разрывом прошлого и настоящего в самом его сердце. Не оказалось ли воображение национального сообщества попыткой преодоления именно этого разрыва, закономерно и случайно одновременно? Закономерно, потому что на заре рождения современных обществ изменение типа социальных связей требовало новых социальных ценностей, практик и институтов, которые еще нужно было изобрести, – то есть для их формирования требовалось время, реакцией на нехватку которого и стала новая форма механизированного гомогенного единства. Случайно, потому что печатный капитализм оказался способом, отвечающим поддержанию именно такого стиля воображения, – линейного, серийного, гомогенизирующего. Как согласуется этот стиль воображения с идеей «глубокого, горизонтального товарищества» – еще одной, согласно Андерсону, решающей характеристикой всякой нации, понимаемой как сообщество? Этот вопрос можно сформулировать также как вопрос о возможности сосуществования двух важнейших логик разворачивания сообщества-нации, рассматриваемых Андерсоном в его книге: с одной стороны, это линейная и гомогенизирующая логика движения «от настоящего к прошлому», а с другой – принцип «глубокого, горизонтального товарищества», опирающаяся на идею равенства и взаимоуважения, включения и уважения различий.

Эти принципы напоминают тезис про «два лица» нации – «нации граждан» и «нации соотечественников», – который Юрген Хабермас раскрывает в своей книге *Вовлечение Другого. Очерки политической теории* (1996). По мысли философа, возникновение национальных государств в Европе после заключения Вестфальского мира в 1648 году было связано, в первую очередь, с борьбой за расширение прав сначала аристократии, затем остальных социальных групп. Ведущей стала идея демократической республики как «дела самих граждан». Однако, в силу абстрактности этой формы социальной интеграции, возникло «второе лицо» нации как сообщества соотечественников, не столько создаваемого посредством ар-

тикуляции и отстаивания гражданами своих прав, сколько отсылающее к некой общности, уже заранее существующей и сформированной за счет общих языка и истории. Согласно Хабермасу, доминирование «второго лица» нации опасно, поскольку ставит под вопрос республику, опирающуюся на ценности автономии и равенства политического участия, а не на общую культурную идентичность, которая в отрыве от республиканского идеала превращается в мощное средство разделения на своих и чужих (синоним гомогенизации). По его словам, «республиканское завоевание оказывается в опасности, если интегративная сила гражданской нации сводится обратно к дополитической данности народа, возникшего естественным путем, то есть к чему-то, что не зависит от формирования общественного мнения и политической воли самих граждан».<sup>21</sup>

Размышления Хабермаса близки к определению причин возникновения фашизма в Германии в текстах Ханны Арендт, важнейшей из которых она называла возвышение национального интереса над законом.<sup>22</sup> С ними также согласуется предложенное в 1930-е годы Эрнстом Блохом для объяснения феномена фашизма понятие «асинхронной современности» как конфликта не согласованных друг с другом способов переживания настоящего.

### **Постсоветские сообщества в ситуации «асинхронной современности»**

Эрнст Блох описывал «рассогласованность настоящего» национал-социалистской Германии как феномен, состоящий из объективной и субъективной сторон. Объективная неодновременность объединяла в себе элементы прежних общественных структур, которые больше не отвечали новой социальной ситуации; субъективная была связана с наполнением этих структур новым и неожиданным содержанием. В качестве примеров объективных структур Блох приводил понятия «дома», «почвы» и «народа», содержание которых было поставлено под вопрос новыми капиталистическими (индустриальными) отношениями. Кроме того, ученый выделял три социальные группы – молодежь, крестьянство и городской средний слой (Stadtmitte). Молодежь тоскует по воспитательной дисциплине и вождю; крестьянство крепко держится за родину и почву с их обычаями и календарным временем, привязанным к неизменному круговороту природы; обедневшие же городские слои стремятся избежать классовой борьбы, полагаясь на государство.<sup>23</sup> И все эти переживания теперь не только противоречат друг другу, но и тяготеют к политике правых, к романтизированным и архаичным представлениям, которые и были использованы

национал-социалистами в синтезе с футуристическими и техникстскими формами модерна.<sup>24</sup> Этот синтез объединил в себе «задержанное будущее» и одновременно «неисполненное прошлое», в качестве альтернативы чему сам Блох видел «субъективно одновременное» революционное действие пролетариата, который единственный способен обнажить диалектику разновременных противоречий.

Эти размышления Эрнста Блоха позволяют переместиться в начало 1990-х на руины СССР и проследить возникновение «асинхронной современности» на этом пространстве. Его главной предпосылкой послужила специфическая форма миграции, которую пережили граждане бывшего СССР. Американская исследовательница Нэнси Конди так характеризует опыт, с которым столкнулись этнически русские советские граждане: «Когда советская империя отступила, 25 миллионов так называемых русских, то есть этнически русских из бывших советских граждан, живших на советской периферии, протянувшейся от Литвы до Казахстана, потеряли почву под ногами. Мигрировали не они, а их страна. То есть оставаясь на месте, они пережили детерриторизацию...».<sup>25</sup> Однако похожий вывод можно сделать и о многих представителях других этнических групп, а также о тех, кто имел множественную или неопределенную этническую принадлежность. Эта детерриторизация была двойственной, поскольку оказалась и эмиграцией из страны и, в то же самое время, миграцией самой страны от тех, кто мог бы быть ее гражданами. Ее следствием стал решительный разрыв с привычными пространственно-временными координатами – правда, как пишет литовский философ Нериус Милериус, они и в советское время нуждались в синхронизации. Это значит, что и советское пространство не было общим по определению, а производилось как общее посредством «всеобъемлющей сети директив и практик», опирающихся не только на идеологические советские нарративы, но и на повседневные практики городской жизни (отраженные, к примеру, в советском фильме *С легким паром*, где совершенно неразличимыми оказываются два микрорайона – московский и ленинградский).<sup>26</sup> Важнейшей «точкой сборки» времен и ритмов различных пространств в рамках одного общего советского пространства было «московское время», по которому за счет активной работы масс-медиа и идеологических исторических нарративов сверялись «национальные часы».

Распад Советского Союза обернулся рассинхронизацией времен бывших советских республик, из чего новые граждане старались извлечь для себя выгоду (яркий пример – использование разницы в ценах для налаживания торговли и контрабанды между новыми постсоветскими государствами). Очевидно, что рассинхронизация происходила и внутри каждой из

бывших республик, поскольку источником синхронизации в СССР выступала Москва, официальная сила которой значительно (а в отдельных случаях совершенно) ослабла. Конди полагает, что важнейшей реакцией теоретиков на эту ситуацию должно было стать определение таких понятий, как *гражданство, этничность, родной язык*, а также, добавим мы, *национальная культура*, чего однако, не случилось.

Однако ослабление значения Москвы как центра синхронизации не означало, что она потеряла его полностью. Подтверждением может послужить вывод белорусских исследователей о том, что географически куда более отдаленная от Минска (например, по сравнению с Варшавой) Москва в сознании многих белорусских граждан по-прежнему определялась (и определяется) как самая близкая.<sup>27</sup> Вне всякого сомнения, это относилось и относится не ко всем гражданам Беларуси: для части из них у Москвы всегда были конкуренты, расположенные за другими границами Беларуси: наряду с Варшавой среди них находится Вильнюс, а также города, играющие роль «культурных столиц» Европы – прежде всего Париж (о его значимости для своего творчества активно рассуждали, к примеру, белорусские андеграундные художники конца 1980-х – начала 1990-х годов<sup>28</sup>). После распада СССР все европейские центры усилили свои позиции в представлениях белорусов. Тем не менее, отсюда не следует, что перемещение из единого пространства с Москвой в общее воображаемое пространство с Вильнюсом или Варшавой обернулось перемещением в общую европейскую современность: для многих оно оказалось в первую очередь перемещением в прошлое – к Великому Княжеству Литовскому и Речи Посполитой.

Ориентация части белорусских сообществ на европейское прошлое знаменовала разрыв, с одной стороны, с сообществами, для участников которых приоритетом обладало советское прошлое, а с другой, – с сообществами европейского настоящего и будущего. Для трансформации социальных связей это означало (и продолжает означать) появление различий в представлениях не только о традициях и нарративах, которые с ними связаны, но и в способах их обоснования. Так, обращение к европейскому прошлому как отправной точке для интерпретации собственной идентичности отвечает описываемой Андерсоном установке «от настоящего к прошлому». А она тяготеет к традиционалистским и, в том числе, патриархальным, ценностям и представлениям.<sup>29</sup> Ориентация же на европейское будущее оказывается нацелена на синхронизацию со временем позднего модерна (в версии последователей Ю. Хабермаса) или постмодерна (в версии последователей Ф. Джеймисона), с присущей ему плюрализацией различных практик индивидуальной и социальной жизни, до бесконечнос-

ти умножаемой медиа. Как я уже отмечала, сегодня в Беларуси подобные установки можно обнаружить у инициаторов(к) и участников(ц) новых сообществ, эффективно сочетающих взаимодействие в формате онн- и оффлайн, занятых проблемами гендера и ЛГБТ, экологии и городской идентичности, современного искусства и критики формально связанных с ним институтов.<sup>30</sup> Своей задачей они видят артикуляцию и поиск совместных решений проблем уязвленных социальных групп и исключаемых идентичностей – то есть заняты проблемами социального признания и предложением альтернатив гомогенной национальной идентичности, укреплением которой озабочены, в первую очередь, представители сообществ, ориентированных на европейское прошлое.

Для обозначения этой новой ситуации рассинхронизации «советской Белоруссии» можно использовать метафору «дискурса и архипелага Беларуси» Валентина Акудовича, предполагающую столкновение самых разных актуальных социокультурных феноменов, лишенных какой-либо объединяющей перспективы. Отсюда следует, в частности, что Холокост, понимаемый как событие, объединяющее элементы современного европейского пространства, ориентированного на настоящее и будущее, является значимым только для части белорусских сообществ.

За двадцать лет, прошедших с момента распада СССР, описанные способы восприятия постсоветского настоящего и формируемые на их основе идентичности пережили значительную гибридизацию, связанную, как отмечает Нериус Милерюс, в одних случаях с политическими национальными реалиями, в других – с экономикой, в третьих – с социальными проблемами. Особенно очевидной она стала во время событий украинского Евромайдана 2013 года, как его описывает ряд исследователей. Так, Илья Герасимов указывает на то, что именно гибридная идентичность участников Евромайдана стала выражением свободы граждан Украины «от неких predetermined фиксированных идентичностей и национальных ролей – вместо этого они договариваются о новых ценностях и приемлемых формах социального взаимодействия».<sup>31</sup> И далее: «Гибридность, проявляемая новыми украинцами, демонстрирует подлинно постколониальную эмансипацию субъектности, свободную как от доминирования внешней воли, так и от золотых цепей общинных традиций (как правило, изобретенных недавно) с их культом “аутентичности” и жесткими сценариями политики идентичности».<sup>32</sup>

Эта интерпретация отвечает идее нового морального сообщества, имеющего в своем ядре равное социальное признание, то есть опирающееся на равное моральное признание его участников, которое можно

рассматривать как новую основу для синхронизации времен различных сообществ. Неудивительно поэтому, что украинские события приобрели название «революции достоинства», в центре которой оказалась критика социальных практик и институтов, опирающихся на опыт его унижения, а не на языковое разделение страны или конфликт идентичностей. Тем не менее, новая украинская власть попыталась вновь поляризовать различные сообщества, одним из свидетельством чего, по мнению украинского историка Андрея Портнова, послужило принятие в апреле 2015 года нового закона о памяти, редуцировавшего всю сложность социальной жизни в Украине к простым националистическим схемам.<sup>33</sup> По мнению политического философа Михаила Минакова, это стало одним из следствий того, что «демократические мотивации, приведшие к началу «революции достоинства» в Украине, оказались подменены мотивациями коллективного выживания», в очередной раз обнаружив сложности демократических трансформаций на постсоветском пространстве.<sup>34</sup>

Возвращаясь к размышлениям Нэнси Конди, можно выдвинуть гипотезу о том, что описанный редукционизм, с проявлениями которого мы имеем дело и в Беларуси,<sup>35</sup> обусловлен сохраняющейся непроясненностью понятий гражданства, этничности, культурной идентичности и национальной культуры на постсоветском пространстве и в ситуации глобализации. Одним из ее следствий является эссенциализация понятия идентичности, некритическое обращение к которой (наряду с такими понятиями, как «менталитет» и «традиция») зачастую оказывается последним аргументом в спорах об истории и понимании современности. В белорусском случае ситуация отягощается дефицитом социологических, антропологических и других исследований современного общества и культуры. В контексте асинхронной постсоветской современности этот редукционизм можно также интерпретировать как неразличение или путаницу в понимании традиционного и посттрадиционного культурных порядков, что становится препятствием на пути равного социального признания и синхронизации на его основе времен различных сообществ.

Холокост, условия для возникновения которого до сих пор не устранены (при том, что его опыт по определению не может быть пережит или полностью переработан) вносит в связь прошлого и настоящего дистанцию, несоответствие или остановку. Джоржо Агамбен, сделавший важный вклад в осмысление этого опыта, предлагает обозначать ее с помощью метафоры *тьмы современности*,<sup>36</sup> в качестве синонима которой можно рассматривать психоаналитическое понятие травмы. Опыт травмы как опыт утраты, по-

тери, разрыва привносит в биографическую канву ее пережившего момент непреодолимой пассивности, страдания и невыразимости. Сопrotивляясь согласованию с другими моментами и этапами психической жизни и жизни сообщества, травма превращается в структурный принцип, что в значительной степени обусловлено тем, что она не поддается окончательной символизации.<sup>37</sup> В этом смысле травматический опыт раз и навсегда раскалывает идентичность, носитель которой отныне должен мириться с тем, что ее полное тождество является либо утопией, либо самообманом.

Почему же такого рода самотождественные идентичности и связанные с ними спаянные сообщества продолжают играть свою роль – особенно на постсоветском пространстве (хотя и не для всех, но все же для значительного числа граждан)? В качестве одной из причин может быть рассмотрена идеологизация и романтизация культурного порядка, в основе которых находится сведение его к традиционному образцу. В ядре такого порядка – статусная иерархия, находящая выражение в понимании культурных ценностей и образцов как непреложных, самих по себе понятных и не нуждающихся в критике. Она поддерживается идеей наличия у любой культуры строгих границ и маркеров («русский язык всегда отсылает к русской культуре», «беларусский язык ведет к демократии» и т.д.), а сами культуры подлежат сравнению с позиций приверженности своим традициям.

Причины того, что культура на постсоветском пространстве понимается в контексте традиционалистской модели, могут показаться достаточно очевидными. В первую очередь, это связано с дискурсивным языком, который используется для анализа и производства новых культурных смыслов в Беларуси и других странах постсоветского пространства. Культура рассматривается, главным образом, в связи с производством национального сообщества и, следовательно, определена логикой «от настоящего к прошлому»: для официальной культуры в Беларуси это прошлое советское, для неофициальной – досоветское. Экономические и политические измерения культурного порядка оказываются при этом отодвинуты на второй план. Это происходит, в том числе, по причине их идеологизации в советское время, когда культура сводилась к государственному заказу, – при этом теоретическое размежевание с советским дискурсом так и не было осуществлено.

Идея «национальной культуры» является бессознательной реакцией на описанные выше процессы постсоветской детерриторизации и рассинхронизации. Однако сама ее концепция во многом, опять же в силу неосмысленного и непереработанного прошлого, продолжает опираться на модель синхронизации советского времени (осуществляемой из единого центра и по одной модели).

Наконец, традиционалистское понимание культуры является, по всей видимости, также реакцией на ценностный релятивизм постсоветских обществ. Он является следствием, с одной стороны, присущего им правового нигилизма, когда не ценится и не соблюдается равенство всех граждан перед законом, с другой, – незрелости гражданского общества и практик горизонтального сотрудничества. А именно внутри него (или «снизу») в ситуации посттрадиционного общества формируются, обсуждаются, трансформируются различные этические и моральные ценности и шкалы для их сравнения. Разновидностью правового нигилизма можно считать и узкое и искаженное понимание фундаментальных прав (которое в Беларуси проявляется, к примеру, в спорах о том, относятся ли права женщин к правам человека). Это, в свою очередь отсылает к пониманию человека во «Всеобщей декларации прав человека» как абстрактного, на что указывала в своей книге о тоталитаризме еще Арендт и что в демократических – но, увы, не в постсоветских – странах стало центральной темой движений за права человека и дискуссий о них последних двадцати лет.

Пока человек понимается абстрактно, не встает проблемы социального признания, поскольку различные его проявления рассматриваются как незначительные, то есть как такие, которые не должны приниматься в расчет. Также абстрактный человек не существует во множественном числе, и, следовательно, не нуждается в сообществе. А если люди не понимаются как различные и своеобразные, а их различия – как укорененные в разных социальных, политических, экономических условиях, то политика идентичности превращается в идеологию. Те или иные идентичности не обретаются и не интерпретируются как реакции на неравенство, несправедливость и насилие; при опоре на модель абстрактного человека они не могут предположить плюрального взгляда на это наследие.

Немаловажную роль для идеологизации культуры играет и дискурс неолиберализма, который представляет людей как разрозненных и способных исключительно к конкуренции. Немецкий теоретик права Эрнст-Вольфганг Бёкенфёрде связывает это с европейской системой права как таковой, где другой человек понимается «не как условие собственного существования, а как граница и ограничение собственной правовой свободы».<sup>38</sup> А Розанваллон полагает, что речь должна идти о теориях естественных прав XVII века, которые описывались как нацеленные на защиту индивидов от исключительного права государства, вследствие чего и возникли непоколебимые границы вокруг индивидов.<sup>39</sup>

Таким образом, традиционному культурному порядку приписывается функция решения тех проблем, которые не способны решить ни государс-

тво, ни граждане по отдельности. Однако этот порядок, понимаемый как имеющий в своем ядре статусную иерархию, а не равенство моральных субъектов, только укрепляет сложившуюся ситуацию дефицита горизонтальных связей, поскольку, в конечном итоге, функционирует по той же модели, что и авторитарное государство. Поэтому так важен выход за его пределы к посттрадиционному культурному порядку, делающему статусные иерархии нелегитимными. Из гендерной перспективы это означает критический взгляд на ключевые институты традиционного культурного порядка, поскольку «многочисленные примеры нарушения фундаментальных прав женщин *совершаются внутри семей и оправдываются* ссылками на культуру, религию и традиции (курсив автора)». <sup>40</sup>

Посттрадиционный же взгляд на культуру предполагает понимание культур и идентичностей как гибридных, поскольку в силу «гигантского потока миграции, диаспор многочисленных групп, глобализированной массовой культуры и транснациональной публичной сферы» строгие и четкие границы между культурами размываются и разрушаются. <sup>41</sup> На постсоветском пространстве эта ситуация обусловлена описанными выше процессами детерриторизации. Кроме того, он предполагает отказ от опоры на одну господствующую институцию, строящуюся по принципу кровного родства, как это было в традиционных обществах, где подобные институции задавали систему координат и культурных ценностей, которые должны были определять любую социальную интеракцию. Вместо этой системы координат сегодня мы получаем *много(разно)образие институций, выражающих много(разно)образие полей действия, скорее соответствующих различным культурным ценностным образцам, часть из которых несовместимы друг с другом*. Одним из ярких примеров может служить постсемья, объединяющая в себе кровное родство и дружбу. <sup>42</sup>

Важнейшими следствиями плюрализации системы культурных координат выступают этический плюрализм, а также оспариваемость культурных образцов и самого ценностного горизонта. И тем не менее, *возможность Холокоста, которую невозможно пережить*, может рассматриваться в качестве связующей этого многообразия, поскольку напоминает, что Холокосту как «побочному продукту» современного стремления к полностью упорядоченному и управляемому миру может противостоять только многообразие мира людей, воплощенное в мнениях, сообществах и институтах. <sup>43</sup>

Плюрализация коррелирует, таким образом, с необходимостью в переосмыслении границ между сообществами. Оно является еще одним важнейшим условием возможности сообщества-после-Холокоста – наря-

ду с правом на сообщество, с равным социальным признанием, вырастающим из практик само- и взаимоуважения человеческого достоинства, а также с критикой субстанциализации идентичностей, сообществ и культур. Поскольку без такого переосмысления, как пишет Сантрнер, «субъект оказывается обреченным на производство жестких укреплений, способных защитить немногим более, чем инертное пространство насквозь однородной и, в конечном итоге, параноидальной «Родины»». <sup>44</sup> Другими словами, сообщество-после-Холокоста требует формирования такого представления о границах и пределах, которое ведет к возникновению между ними динамического пространства взаимного признания – между собой и другим, между своим и чужим.

### **От соотечественников к со-временникам: диссенс, культурный перевод, горизонтальное товарищество**

Украинский художественный фильм *Племя* (реж. М. Слабошпицкий, 2014) воссоздает модель полностью замкнутого и подчиненного иерархическим отношениям сообщества. Действие происходит в интернете для глухонемой молодежи, расположенном где-то в современной Украине. Отношения здесь исключают всякую горизонтальность, следствием чего становится не только постоянное насилие более сильных по отношению к более слабым, но и проституция и поддержание экономического неравенства. Мысль об изменении устройства этого сообщества возникает у одного из героев в связи с тем, что он пытается установить доверительные, горизонтальные отношения с девушкой, которой симпатизирует. В итоге его попытка оборачивается эскалацией насилия. Это можно объяснить тем, что невозможно сломить иерархию с опорой исключительно на внутренние ресурсы сообщества без проблематизации или даже размывания его границ, импульс к чему должен исходить не только изнутри, но и извне.

В какой мере новые типы сообществ в Беларуси предлагают альтернативу сообществам, стремящимся к гомогенизации? Это стремление проявляется в различных формах ксенофобии и гомофобии – от антисемитизма до неприятия непривычных форм гендерной идентификации. Нетерпение при этом часто скрывается под маской толерантности, и при этом другим формам жизни отказывается не только в праве на инаковость, но и на само существование. Другими словами, понятие «толерантность» используется для того, чтобы выдавать за универсальные права на существование права членов только своей собственной группы (примером может послужить отрицание сексизма и насилия в отношении женщин с опорой на тезис,

что «женщины сами виноваты», а мужчины здесь ни при чем, потому что толерантны). Однако такая псевдоуниверсалистская установка постоянно толкает к выделению все новых групп «ущербных» других – если не гомосексуалов, то тунеядцев, если не тунеядцев, то представителей «не наших» этнических групп и т.д., – потому что они не могут быть наделены такими же равными моральными правами, как и члены своей или доминирующей группы, в связи с чем требуется их постоянное исключение как тех, кто не может обладать правами по определению.

Схожая логика отказа в праве на существование описывает Джудит Батлер применительно к представителям «неприемлемых» сексуальных идентичностей, в связи с чем она делает вывод, что «нормы признания служат производству и воспроизведению представления о бытии людьми».<sup>45</sup> Вне этих норм мы попадаем в область не-человеческого, по отношению к которому не действует различие между насильственным и ненасильственным отношением. В таком случае, противостоять дегуманизации с точки зрения культурного порядка означает поставить под вопрос сложившиеся представления о бытии людьми и их идентичностях. Одним из инструментов Батлер видит практику *культурного перевода*, в случае которого речь идет не о взаимодействии между двумя замкнутыми, закрытыми и завершенными языковыми или, более широко, знаковыми системами, а о стимулировании всякого языка к изменению, чтобы стало возможным понимание Другого.<sup>46</sup> Речь идет о попытке понимания в ситуации нахождения на границе между сообществами и о проблематизации того, что кажется привычным и известным, но оборачивается потерей системы координат и, как следствие, шансом обрести новую форму человеческого бытия.

Ситуативные сообщества также можно понимать прежде всего как возможность или способ перемещения между сообществами, о чем писали и Э. Сантрнер, и Б. Гройс. Поэтому их наличие ставит под вопрос представление об общей и предзаданной, априорной культурной идентичности. Размышляя о ситуации современных университетов, Билл Ридингс полагал, что именно оно служит обоснованием идеи коммуникативной прозрачности, вступающей в противоречие с тем понятием сообщества, ключевым для которого является идея незыблемых взаимных обязательств. В таком случае, воспринимать наши обязательства друг перед другом всерьез означает, что «сохранять за социальной связью статус вопроса – значит допускать различия, не прибегая к идее идентичности, будь эта идентичность этнической («все мы белые, все мы французы») или даже рациональной («все мы люди»)).<sup>47</sup> Открытый характер обязательств Ридингс объяснял тем, что именно это отличает их от норм обмена. Применительно к сооб-

ществу это значит, что решающим отношением в нем должно выступать не согласие, а разногласие, *диссенс*. При этом диссенс не отменяет согласия вообще, а указывает на его контекстуальность и кратковременность. *Диссенсное сообщество* ориентировано, в первую очередь, не на утверждение идентичности, а на утверждение и расширение разнообразия, достигаемых благодаря способности его участников и участниц попеременно занимать позиции говорящих и слушающих. Это позволяет конкретизировать наши обязательства друг перед другом, а также формулировать новые. Целью диссенсных сообществ является умножение форм самопонимания и взаимного признания в горизонте общих ценностей, которые, однако, сами не субстанциализируются, а обсуждаются с целью поиска новых инструментов и способов предотвращения насилия, предельной точкой которого выступает Холокост. Тем самым, люди формируют и поддерживают сообщества, раскрывают свои возможности, получают признание и новые ресурсы, а также помогают в этом друг другу. Перефразируя Ридингса, такое сообщество добивается усложнения своей альтернонии, своих различий.

Можно также сделать вывод, что идентичность в этом процессе не только десубстанциализируется или плюрализируется, но и перемещается из ядра сообщества к его границе. В ядре же оказывается *неопределенный опыт бытия-вместе*, который не способна предопределить никакая авторитетная инстанция. На границах сообществ мы также получаем то, что традиционно связывают с обществом, – обобщенные и формализованные социальные роли, профессиональные профили, прописанные нормы, критическое обновление которых необходимо не только для индивидуального, но и для коллективного развития. Условия такого развития совпадают с ключевыми характеристиками посттрадиционного культурного порядка, то есть опираются на фундамент равенства моральных субъектов и в своем горизонте имеют разнообразные представления о «хорошей жизни», согласование которых всегда кратковременно и ограничено.

Это также значит, что выход за пределы традиционного культурного порядка или устойчивой культурной идентичности ведет к учреждению пространства для критической работы социального воображения.<sup>48</sup> Его материалом выступает разнообразный опыт социальной жизни, обязательно включающий разрывы, травмы и противоречия, напоминающие о том, что насилие в рамках посттрадиционных обществ может не только преодолеваться, но и производиться и что важнейшим условием такого производства являются сообщества с незыблемыми границами и установленными раз и навсегда формами социального признания. В таком случае, сопротивление насилию означает, что чуждость другого сообщества начинает рассматри-

ваться как возможность (или преграда) для собственного развития и в связи с этим признаваться (либо подвергаться критике).

Это возвращает нас к понятию «глубокого, горизонтального товарищества», о котором писал Андерсон. Его непротиворечивое сосуществование с логикой «от настоящего к прошлому» возможно только в том случае, если эта линейная логика оказывается не определяющей, а одной из возможностей горизонтального, сетевого и паритетного сотрудничества. Словами Агамбена, современник – это тот, «кто, разделяя и прерывая время, в состоянии его трансформировать и ввести соотношение с другими временами, несказанным образом прочитывать в них историю, «цитировать» ее согласно необходимости, ни в какой мере не происходящей от его произвольного суждения, но от требования, на которое он не может не ответить».<sup>49</sup> В ситуации глобализованного мира, где происходит (квази)интеграция за счет электронных, то есть ориентированных на настоящий момент, средств коммуникации, это приводит к задаче синхронизации различных проектов настоящего. Синхронизация превращает соотечественников – тех, кто имеет четкое и окончательное представление о своем происхождении, – в со-временников, которые объединяются в сообщества ситуативно и стратегически, учась тем самым жить в одном времени, что гибридизирует идентичности и позволяет видеть другие или разные сообщества на границах своего. При этом гибридные и связанные внутри асинхронной современности идентичности не подвергаются субстанциализации, поскольку это поставит под вопрос их гибридность. Однако чтобы их мыслить и утверждать, нужно думать одновременно о символических, политических и экономических условиях их конституирования, которые разворачиваются и локально, и глобально.

Именно эти стратегии, как кажется, и характеризуют новые сообщества в Беларуси. Они обращены не к национальной культурной идентичности в целом, а работают с различными гендерными, городскими, связанными с вопросами социального включения, окружающей среды, культурным потреблением, артистическим активизмом и т.п. нарративами, сценариями действий, сценами и пространствами, ставя вопросы, как они формируются и накладываются друг на друга в локальном контексте, а также интерпретируются глобально. Чаще всего эти новые сообщества взаимно включают в себя разные аспекты других форм признания и идентичностей, заимствованных из других сообществ: ЛГБТ-сообщества что-то заимствуют у «зеленых», представители современного искусства – у феминистов и феминисток и т.д. Тем самым они не только вносят вклад в плюрализацию форм и стилей жизни, социального признания и культурных образцов, но и

придают им институциональную прочность, а также создают предпосылки для новых форм дружбы, солидаризации и взаимопомощи.

Однако наличие этих сообществ не отменяет задачи по расширению самой сети сообществ-после-Холокоста. Потому что как бы философы ни обосновывали значимость чувствительности и открытости к разнообразию и другому опыту,<sup>50</sup> их нехватка ощутима и может даже показаться иллюзорной на фоне неолиберальных лозунгов о всесиилии логики «каждый сам за себя», реакцией на которую сегодня оказывается тоска традиционалистов по спаянным сообществам домодерной эпохи.

Другой важнейшей причиной необходимости расширения этой сети является уже описанная выше онтологическая необеспеченность (природная, божественная или какая-то еще) поддерживающих сообщество-после-Холокоста структур – ни способности быть, ни диссенса, так как они являются самоподдерживаемыми структурами и практиками. Поэтому так важен поиск форм их адекватной институционализации, закрепления на уровне общественных институтов. Совокупность таких институтов выше я обозначила с помощью понятия приемлемого общества. В завершающей главе книги я хотела бы обосновать, почему ядром посттрадиционного общества должна стать социальная инклюзия, а также показать, как эта идея и практика дополняет «общественный договор» и опирающееся на него понятие социальной справедливости.

---

<sup>1</sup> Keupp H. «Ambivalenzen postmoderner Identität», Beck U., Beck-Gernsheim E. (Hg.) *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994), S. 343.

<sup>2</sup> Теннис Ф. *Общность и общество. Основные понятия чистой социологии* (СПб., 2002), С. 16.

<sup>3</sup> Бауман З. *Актуальность Холокоста* (М.: Издательство «Европа», 2010), С. 14-15.

<sup>4</sup> Перевод англ. Contemporaneity как «асинхронной современности» мотивирован определением этого понятия через «разъединенное» (Петер Осборн) или «дизъюнктивное» единство (Джоржо Агабмен) настоящего. Для Николя Буррио, теоретика современного искусства, современность выступает как «архипелаг, объединенный в сеть». А Кэтрин Бишоп пишет о воображаемом единстве современности, когда мы приписываем его разъединенным глобальным темпоральностям, которые никогда не сможем ухватить. (Бишоп К. *Радикальная*

музеология, или Так ли уж «современны» музеи современного искусства? (М., 2014), С. 24.)

- <sup>5</sup> Tugendhat E. *Vorlesungen über Ethik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993), S. 87.
- <sup>6</sup> Fraser F., Honneth A. *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), S. 19.
- <sup>7</sup> Honneth A. «Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag», Brumlik M., Brunkhorst H. (Hg.) *Gemeinschaft und Gerechtigkeit* (Frankfurt a.M.: Fischer Verlag 1993), S. 263.
- <sup>8</sup> Ср. Рикер П. *Я-сам как Другой* (М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008) с. 232-241.
- <sup>9</sup> Liebsch B. «Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart», *Velbrück Wissenschaft*, Weilerwist 2010, S. 215-216.
- <sup>10</sup> Это признание начинается в той или иной форме с момента рождения человека, отсюда и определение во Всеобщей декларации прав человека равенства людей с точки зрения фундаментальных прав с момента их рождения.
- <sup>11</sup> Honneth A. *Posttraditionale Gemeinschaften*, S. 263.
- <sup>12</sup> Сэндел М. *Справедливость. Как поступать правильно?* (М., 2013), С. 147.
- <sup>13</sup> Honneth A. *Posttraditionale Gemeinschaften*, S. 264.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, S. 269.
- <sup>15</sup> Там же, с. 11.
- <sup>16</sup> Хебермас Ю. *Вовлечение Другого. Очерки политической теории* (СПб., 2001), С. 199.
- <sup>17</sup> Андерсон Б. *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма* (М., 2001), С. 32.
- <sup>18</sup> Маклюен М. *Понимая медиа: Внешние расширения человека* (М., 2003), С. 197.
- <sup>19</sup> Там же, с. 201.
- <sup>20</sup> Андерсон Б. *Воображаемые сообщества*, С. 223.
- <sup>21</sup> Хебермас Ю. *Вовлечение Другого*, С. 212.
- <sup>22</sup> Арндт Х. *Истоки тоталитаризма* (М., 1996), С. 371.

- <sup>23</sup> Bloch E. «Erbschaft dieser Zeit», *Werkausgabe*. Band 4. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1985, S. 122.
- <sup>24</sup> Cp. Brose, H.-G. Brose, H.-G. «Das Gleichzeitige ist ungleichzeitig. Iber den Umgang mit einer Paradoxie und die Transformation der Zeit», *Unsichere Zeiten. Verhandlungen des 23. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Jena*. Bd. 1. VS Verlag für Sozialwissenschaften 2008, S. 555.
- <sup>25</sup> Condee N. «From Emigration to E-migration: Contemporaneity and the Former Second World» Smith, T., Enwezor, O. and Condee, N. (Ed.) *Antinomies of Art and Culture: Modernity, Postmodernity, Contemporaneity*. (Durham, NC: Duke University Press 2008), P. 239.
- <sup>26</sup> Милерюс Н. «Синхронизация и десинхронизация настоящего и прошлого на советском и постсоветском пространствах», *P.S. Ландшафты: оптики городских исследований*. Отв. ред. Милерюс Н., Коуп Б. (Вильнюс: ЕГУ, 2008), С. 38-39.
- <sup>27</sup> Пикулик А. «Другая Европа. Беларусь как уникальный случай двойной трансформации», *Европейская перспектива Беларуси: интеллектуальные модели*. Под ред. Шпарага О. (Вильнюс: ЕГУ, 2007), С. 212 (Книга в открытом доступе: <http://n-europe.eu/files/Perspective.pdf>).
- <sup>28</sup> Об этом, в частности, можно узнать из видео-диалогов с художниками, которыми располагает Артур Клинов.
- <sup>29</sup> Это подтверждает исследование украинских коллег: см. Журженко Т. «С мечтой о Европе: гендерные конструкции украинской геополитической идентичности», Журженко Т. *Гендерные рынки Украины: политическая экономия национального строительства* (Вильнюс: ЕГУ, 2008), С. 215-255.
- <sup>30</sup> Молодые правозащитники и правозащитный центр Identity, проекты Makeout, Dotuk, коллектив LED, Минская урбанистическая платформа и др.
- <sup>31</sup> Герасимов И. «Украина 2014: Первая постколониальная революция. Введение в форум» Submitted by aiadmin on Wed, 10/12/2014 // <http://net.abimperio.net/node/3351>
- <sup>32</sup> Там же.
- <sup>33</sup> Портнов Андрей. «Об “исторических законах” 9 апреля», *Ab Imperio* <http://net.abimperio.net/node/3437>
- <sup>34</sup> Минаков М. «Постсоветская демодернизация: период нового околдования?», *Неприкосновенный запас* 2014, 6 (98), [http://magazines.russ.ru/nz/2014/6/5m.html#\\_ftnref10](http://magazines.russ.ru/nz/2014/6/5m.html#_ftnref10)

- <sup>35</sup> См. Гапова Е. «Страдание и поиск смысла: «моральные революции» Светланы Алексиевич», *Неприкосновенный запас*, 2015, 1(99), [http://magazines.russ.ru/nz/2015/99/15g.html#\\_ftnref21](http://magazines.russ.ru/nz/2015/99/15g.html#_ftnref21)
- <sup>36</sup> Агамбен Дж. *Что современно?* (К.: Дух і літера, 2012), С. 50.
- <sup>37</sup> Ушакин С. «Предисловие. Нам этой болью дышать?», Ушакин С. (сост.) *Травма: пункты: Сборник статей* (М.: НЛЮ, 2009), С. 5-41.
- <sup>38</sup> Вцкенfürde E.-W. «Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung», *Вцкенfürde, E.-W. Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* (Frankfurt/Main: Suhrkamp 2013), S. 59.
- <sup>39</sup> Rosanvallon P. *The Society of Equals*, p. 268.
- <sup>40</sup> Okin S. M. «Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Difference», *Hypatia*, Vol. 13, No. 2, *Border Crossings: Multicultural and Postcolonial Feminist Challenges to Philosophy* (Part 1) (Spring, 1998). P. 39.
- <sup>41</sup> Fraser F., Honneth A. *Umverteilung oder Anerkennung?*, S. 78.
- <sup>42</sup> Ср. Вильковская М., Джендербекова Р. «Постсемья в свете институциональной критики».
- <sup>43</sup> Бауман З. *Актуальность Холокоста*, С. 117.
- <sup>44</sup> Сантрнер Э. «История по ту сторону принципа наслаждения: размышления о репрезентации травмы» *Травма: пункты: Сборник статей*, С. 389-407. – С. 406.
- <sup>45</sup> Butler J. «Beside Oneself: On the Limits of Sexual Autonomy», p. 31-32.
- <sup>46</sup> Ibid., p. 38.
- <sup>47</sup> Ридингс Б. *Университет в руинах*, С. 241.
- <sup>48</sup> Ср. Фурс В. «Белорусский проект «современности»?», Фурс В. *Сочинения*. В 2 т. Т.1, С. 171.
- <sup>49</sup> Агамбен Дж. «Что современно?», С. 58.
- <sup>50</sup> В своей книге о Холокосте З. Бауман связывает эту чувствительность, вслед за Э. Левинасом, с категорией *близости*. В концепции Баумана она образует противоположность *дистанции*, прежде всего бюрократической, создаваемой современными, технологизированными формами разделения труда, и выступающей одной из важнейших и непреодоленных пока условий Холокоста (Бауман З. *Актуальность Холокоста*, с. 251-260).