

ИДЕИ И ПРАКТИКИ: ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕОЛОГИИ ПЕРЕД ВЫЗОВАМИ ГЛОБАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ

В.Е. МОРОЗОВ

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА И ЭМАНСИПАЦИЯ¹

Разговор о правах человека в номере, посвященном идеологиям, кому-то может показаться неуместным. Интерпретация основополагающих прав как идеологии потенциально открывает путь к их релятивизации – утрате ими статуса абсолютной нормы. Однако возможность релятивизации существовала в доктрине прав человека изначально, а сохранить за этой доктриной статус абсолютной нормы невозможно уже хотя бы потому, что многие из ее составляющих очевидно противоречат друг другу. Точно так же невозможно отрицать, что права человека функционируют в современном политическом процессе в том числе и как идеология, и для политолога именно этот аспект, вероятно, наиболее интересен.

Эта статья представляет собой попытку по-новому оценить освободительный потенциал прав человека – вне зависимости от того, понимаем ли мы их как идеологию, как нормативно-правовую доктрину или как политический лозунг. Я попытаюсь показать, что догматическое стремление утвердить права человека в качестве нерушимой нормы ведет к прямо противоположному результату. Права человека уже превратились в главный инструмент западной гегемонии и именно в этом качестве нередко отвергаются в странах мировой периферии и полупериферии. Более того, трансформация прав человека из универсальной идеи в партикуля-

¹ Работа подготовлена при поддержке Эстонского научного агентства, а также программы интернационализации Европейского социального фонда «DoRa».

ристскую доктрину ограничивает возможности для критики реальной политической практики также и в западных странах: если не отделять права человека от правовых и политических реалий Запада, то любые нарушения, даже масштаба Гуантанамо, можно представить как единичные случаи, не свидетельствующие о наличии каких-либо системных проблем. Это ведет к самоуспокоенности и ставит под угрозу ценности либеральной демократии именно там, где, по идее, они должны быть лучше всего защищены. С другой стороны, это позволяет авторитарным режимам всех мастей оправдывать грубые и очевидные нарушения прав человека, прибегая к релятивистским аргументам и обвиняя Запад в применении «двойных стандартов».

В терминах неограмшианской теории гегемонии такое положение дел объясняется тем, что сама универсальность прав человека носит гегемонический характер. Гегемоническая универсальность не может быть полной: она всегда неразрывно связана с идентичностью гегемона и поэтому несет в себе нередуцируемый элемент партикулярности. Это не только ограничивает освободительный потенциал прав человека, но зачастую, особенно за пределами гегемонического «ядра», делает их одним из инструментов угнетения. Этот тезис проиллюстрирован в статье на примере дела «Pussy Riot».

Чтобы попытаться вернуть правам человека их подлинно универсальный смысл, необходимо выйти за пределы идентитарной политики и переосмыслить права человека с позиций историзма (в противоположность догматизму). Это, возможно, позволило бы вернуться к идее общечеловеческой эмансипации, из которой, собственно, и вырос правозащитный дискурс. В заключительной части работы я попытаюсь оценить перспективы такого переосмысления с точки зрения философии события Алена Бадью.

Гегемоническая универсальность прав человека

Язык прав человека универсален по определению. Понятие универсального, однако, принадлежит к числу самых противоречивых в современном политическом языке (в отличие от языка религиозного). Наиболее продуктивную концептуализацию той роли, которую права человека играют в современной политической практике, предлагает постструктуралистская теория гегемонии.

Особенно важны для этого подхода работы Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф, которые принято классифицировать как постмарксистские [Laclau, Mouffe, 1985; Laclau, 1996; см. также: Морозов, 2009, с. 59–79], и психоаналитическая интерпретация этой теории в духе психоанализа, предлагаемая в трудах Славоя Жижека [Žižek, 1999].

С постструктуралистской точки зрения гегемония – это не просто господство, а политическое доминирование, основанное на признании универсальности существующего порядка. И гегемон, и установленный им порядок всегда конкретны, партикулярны, однако партикулярная идентичность возвышается до положения, в котором она становится воплощением социальной тотальности. Политика гегемона определяется его частной идентичностью, но при этом он претендует на то, чтобы выражать общий интерес. В утвердившейся гегемонии эта претензия на универсальность признается в целом (и тем самым обеспечивается некоторая степень стабильности), но в то же время постоянно оспаривается со стороны более радикальных политических сил.

Как показали уже Карл Маркс и Фридрих Энгельс [Маркс, Энгельс, 1988, с. 42–46], именно таково положение буржуазии в классическом капиталистическом обществе. Опираясь на либеральную идеологию, она выдает формально-правовое равноправие граждан за реальное равенство, маскируя тем самым капиталистическую эксплуатацию, обусловленную кардинальными различиями в социальных ресурсах, которыми располагают, соответственно, капиталисты и трудящиеся. На идеологический аспект доминирования буржуазии обратил особое внимание Антонио Грамши [Gramsci, 1971], который, собственно, и предложил сам термин «гегемония». Согласно Грамши, гегемония имеет место, когда правящий класс успешно выдает свой частный интерес за интересы общества в целом. Постструктуралистская теория расширяет это определение, подводя под него отношения, которые могут существовать между любыми политическими идентичностями на любом уровне, от местного до глобального. При этом сохраняется основополагающий принцип критического подхода, согласно которому гегемония всегда обусловлена исторически, а граница, разделяющая противостоящие друг другу силы, нестабильна [Laclau, Mouffe, 1985, p. 136]. Легитимность гегемонии обусловлена идентификацией «низов» с «верхами», но эта идентификация никогда

не бывает полной, и, соответственно, гегемония постоянно сталкивается с сопротивлением со стороны «угнетенных», противопоставляющих себя «угнетателям».

Строго следуя духу постструктуралистской философии, слова «угнетенные» и «угнетатели» необходимо брать в кавычки, так как в данном случае первичен не факт угнетения, а дискурсивное конструирование некоторого соотношения политических сил как несправедливого. Постструктурализм, разумеется, не отрицает реальности социального неравенства и угнетения – он лишь настаивает на том, что выступления от имени угнетенных не должны приниматься на веру без всякой критики. Почти все диктатуры в странах Третьего мира обеспечивают собственную легитимность, обвиняя во всех бедах западных колонизаторов и неолиберальную глобализацию. При этом угнетенный народ остается безгласным [ср.: Spivak, 1988], поэтому установить факт угнетения и определить угнетенных и угнетателей можно, лишь внимательно изучив конкретную политическую ситуацию.

В отличие от тотального господства, гегемония опирается на систему социальных институтов и практик (а также на «объясняющие», легитимирующие их дискурсы), в основе которой лежит «живое», не полностью седиментированное политическое решение. Частичное признание легитимности гегемонии отличает последнюю от чистого антагонизма, который не допускает никакой общей идентичности между противостоящими друг другу силами.

Именно эта общая идентичность и позволяет говорить о гегемонической универсальности. Она появляется тогда, когда субалтерн начинает говорить на языке гегемонии: например, когда коренное население колоний принимает цивилизаторский дискурс колонизаторов или когда политические лидеры и интеллектуалы на периферии выражают недовольство доминирующей ролью Запада на позаимствованном с Запада языке демократии и прав человека. Как показало наше недавнее сравнительное исследование совместно с коллегами из разных регионов мира [Decentring the West, 2013], даже самые ярые оппоненты «одностороннего доминирования исторического Запада в мировых делах» не способны сформулировать свои претензии без опоры на базовые ценности демократии и прав человека. Более того, в российском контексте ссылки на западную норму – почти необходимый элемент любого политического решения, включая те, которые подвергаются суро-

вой критике со стороны Запада. Этот факт указывает на критическую степень нормативной зависимости России от Запада, но также и на типично постколониальную сноровку в переименовании и вульгаризации гегемонической нормы [ср.: Mbembe, 2001; Morozov, 2013].

Здесь необходимо сказать несколько слов о том, что, собственно, имеется в виду, когда мы говорим о «Западе». Как уже понятно, это означающее именует гегемона современной мировой политики, и именно гегемоническое положение является ключевым элементом определения. С одной стороны, понятие гегемонии предполагает наличие нередуцируемого «культурного слоя» – элементов идентичности «исторического Запада», от которых никак не получается оторвать общечеловеческие ценности [ср.: Bonnett, 2004; Hall, Jackson, 2007; Browning, Lehti, 2010]. Приходится признать, что в их нынешнем виде они сформировались именно на Западе (в Западной Европе и США) и что их нынешний универсальный статус опирается на военную и экономическую мощь западных держав. С другой стороны, культура, в узком смысле слова, играет очень скромную роль в постоянно происходящем размежевании между Западом и не-Западом. Запад сегодня – это политическое сообщество, в пределах которого вполне комфортно себя чувствуют не только Австралия с Новой Зеландией, но и Япония, и Южная Корея. Вместе с тем, существуют страны (Россия – одна из них), где национальная идентичность исторически определяется через противопоставление себя Западу в качестве Другого (по-английски это принято описывать формулой «othering of the West»). Именно в этих странах западная гегемония сталкивается с наиболее интенсивным противодействием, и именно это противодействие и определяет в конечном итоге существование Запада как сообщества, претендующего на универсальность, но при этом имеющего вполне отчетливые границы [подробнее см.: Морозов, 2009 а].

Пределы и последствия гегемонической универсальности

Как делает очевидным уже этот краткий анализ, гегемоническая универсальность несовершенна по определению. В контексте рассуждений о правах человека и других общечеловеческих ценностях это несовершенство проявляется двояко. Первым его следствием можно считать то обстоятельство, что в обществах, не желающих (или не умеющих) идентифицировать себя с Западом,

происходит подмена ключевых политических вопросов. По большому счету, перед всеми этими странами стоит одна ключевая политическая задача: понять, в чем с точки зрения данного общества состоят универсальные ценности и как можно их реализовать на практике в конкретном культурном и политическом контексте этих стран. Этот вопрос не имеет окончательного решения, но именно в постоянном поиске такового состоит политический прогресс – если вообще допустить возможность прогресса в этой сфере. Западная гегемония приводит к тому, что в незападных обществах проблема универсальных ценностей вытесняется проблемой отношения к гегемону.

Отношение к универсальным ценностям вообще и к ценностям, продвигаемым в качестве универсальных конкретной гегемонической силой, – это совсем не одно и то же. Скажем, в вопросах строительства демократии задачи конституирования народа в качестве субъекта демократической политики, определения и переопределения основ демократической солидарности отходят на второй план или вовсе теряются на фоне нескончаемых споров о том, следует ли имитировать Запад или сопротивляться навязыванию западных ценностей. Это, вне всякого сомнения, касается и прав человека как необходимого элемента демократического развития. Примером здесь может послужить российская дискуссия о членстве в Совете Европы (СЕ): участие России в этой организации часто оценивают с точки зрения национальных интересов, что неизменно приводит к выводу, что СЕ – враждебная, антироссийская институция. За этим, как правило, следуют указание на финансовый вклад России в деятельность Совета (в абсолютном выражении Россия платит самые большие членские взносы) и предложение рассмотреть вопрос о выходе из организации. Возражение, что от участия в СЕ выигрывают простые российские граждане, права которых регулярно нарушает их собственное государство, с определенной точки зрения самоочевидно, но не воспринимается большинством, мировоззрение которого задано рамками совсем другой дискурсивной структуры. Стержень этой структуры – эквивалентность между правами человека и Западом [Morozov, 2002].

Второе следствие гегемонической универсальности, однако, еще более значимо именно для споров вокруг прав человека. Гегемония по определению оперирует в сфере идентитарной полити-

ки¹, «в которой частные различия борются за признание своих позитивных предикатов, организуются в определяемые этими предикатами группы и сталкиваются с потенциальными антагонистами, так же партикуляристски организованными» [Prozorov, 2009, p. 222]. Сергей Prozorov, анализируя понятие политического у Карла Шмитта, приходит к выводу, что идентитарная политика неизбежно антагонистична, потому что целиком строится вокруг различий, а это порождает «настороженную восприимчивость к присутствию Другого: “человек” как таковой ни хорош, ни плох, но его инаковость таит угрозу». На практике идентитарная политика далеко не всегда состоит в применении силы: согласно Шмитту, мирное сосуществование идентичностей может иметь место на проявлении сколь угодно долгого времени. Это, однако, не означает «исчезновения “чрезвычайной возможности” [войны] как возможности, т.е. формирование политической общности, в которой не возникала бы проблема различия» [Prozorov, 2009, p. 221–222].

Проблема тем не менее не столько в том, что гегемоническая универсальность порождает антагонизм и насилие, – более того, не исключено, что антагонизм вообще неотделим от политического. Гораздо важнее то, что одержимость различием закрывает путь к подлинной универсальности, которая не основывалась бы на гегемонической иерархии. Можно абстрактно говорить об «общечеловеческом», но как только эта якобы само собой разумеющаяся общность политизируется (например, когда приходится делать выбор между двумя противоречащими друг другу универсальными нормами), становится понятно, что она достижима лишь исходя из конкретного представления о человеческой природе, характерного для той или иной культуры. Некоторые исследователи [Passeron, 1991, p. 60–61; Копосов, 2001, с. 93–121] даже приходят к выводу, что абстрактные термины в принципе не могут достичь полноты и

¹ Здесь необходимо подчеркнуть различие между политикой идентичности (identity politics) и идентитарной политикой (identitarian politics). Если в первом случае мы имеем дело с политической борьбой вокруг конкретной идентичности (национальной, религиозной или любой другой), то во втором речь идет о форме существования политического, при котором его главным содержанием является борьба вокруг различий. Таким образом, идентитарная политика задает логику политической борьбы, а политика идентичности является ее конкретным проявлением этой логики в том или ином историческом контексте.

нуждаются для определения своего содержания в прототипе, скрытой или явной ссылке на конкретную историческую реальность – говоря языком Бахтина, на конкретный хронотоп. Это прочтение предполагает, что все универсалии формируются исключительно индуктивным путем: например, любое упоминание о демократии подразумевает имплицитную или эксплицитную отсылку к реально существующим демократическим обществам (вероятнее всего, западным).

Однако нежелание двигаться дальше, за пределы гегемонической универсальности и логики прототипов, может быть оправдано лишь в том случае, если мы согласимся с телеологическим видением политики в духе гегелевского конца истории [Фукуяма, 2007]. В такой картине мира западное демократическое государство предстает наилучшей из практически достижимых форм социальной организации. Оно не идеально, но продолжает развиваться и тем самым постоянно приближается к идеалу. Более того, сам этот идеал произведен от эмпирической реальности Запада, и тем самым утверждение западной гегемонии в качестве конца истории – это почти тавтология.

Изъянов в подобного рода аргументации очень много. Можно, например, указать, что абстрактные ценности демократии и прав человека были в общем и целом выработаны европейской политической философией задолго до того, как настал черед их практической реализации. Эти принципы вовсе не были результатом обобщения эмпирических наблюдений в некую модель – напротив, стимулом для их разработки была неудовлетворенность существующими политическими и правовыми реалиями, и поэтому они всегда были по отношению к этой реальности трансцендентны.

Говоря прагматически, логика конца истории основана на безграничной вере в способность западных обществ сохранять свой освободительный потенциал в течение неопределенно долгого времени. Такая вера может основываться лишь на наивной либеральной иллюзии, что тоталитаризм был странным отклонением в развитии европейской цивилизации, а не органичным следствием Просвещения – как минимум столь же органичным, как и демократия [Хоркхаймер, Адорно, 1997]. Наконец, как показывают эмпирические исследования, попытки совместить имитацию западных институтов и сохранение политической автономии, как правило, обречены на провал. В силу глобального неравенства

между центром и периферией структуры, порождаемые неолиберальной глобализацией, позволяют гегемону «осуществлять контроль в ходе проведения бесконечных “реформ”, которые оправдываются ссылками на “идеальные” институты глобального Севера» [Раһуја, 2011, р. 3]. Единственной эмпирически наблюдаемой альтернативой такой зависимости остаются популистские режимы в духе «суверенной» или «боливарианской» демократии.

Особо подчеркнем тенденцию идентитарной политики в любых ее формах к порождению деспотизма даже в тех обществах, которым в целом удастся сохранять приемлемую степень свободы и открытости. В этом контексте особенно хорошо видны негативные последствия политики мультикультурализма, который сегодня непропорционально доминирует над всеми другими пунктами правозащитной повестки дня.

Изначально мультикультурализм был освободительной доктриной, которая имела целью достижение равенства для меньшинств, исключенных из механизмов демократического представительства. В некоторых случаях он продолжает играть эту роль, но его влияние на политическую повестку дня в целом существенно изменилось. Мультикультурализм сегодня стал почти равнозначен радикальному партикуляризму, который подрывает и без того весьма ограниченную универсальность национального государства.

Его последствия для глобальной политики еще более разрушительны. Он привел к повсеместному распространению изолированных партикуляристских сообществ, которые систематически подавляют внутренние различия как несовместимые с «традициями». Как правило, эти традиции вовсе не уходят корнями в седую старину: они либо изобретены в эпоху позднего Модерна, когда обособление от соседей стало актуальной политической задачей, либо и вовсе являются продуктом культурного предпринимательства в постмодернистском духе [The invention of tradition, 1983; Masuzawa, 2005]. Чаще всего к соблюдению «традиций» принуждают женщин, но никто из живущих в этих анклавах людей не застрахован от все более навязчивого преследования за любое поведение, идущее вразрез с правилами, которые устанавливает локальный гегемон.

Еще большую обеспокоенность вызывает тот факт, что справедливое возмущение публики нарушениями прав человека от имени меньшинств легко трансформируется в неприятие меньшинств как таковых и служит оправданием ограничительных мер

в области миграционного контроля, культурной и конфессиональной политики со стороны государства [Razack, 2004; Haritaworn, 2012]. В результате меньшинства внутри меньшинств оказываются в ситуации двойного отчуждения: в «своем» культурном сообществе они подвергаются дискриминации в качестве женщин, геев или атеистов, а в «большом» обществе – в качестве представителей того самого меньшинства, которое угнетает их на локальном уровне.

Дело «Pussy Riot»: Инверсия правозащитной нормы

Дело группы «Pussy Riot» может служить прекрасной иллюстрацией этой тенденции. В данном случае мы имеем дело с крайним проявлением рассматриваемого явления, демонстрирующим полное пренебрежение универсальной нормой: к ней обращались исключительно с целью передергивания и выворачивания наизнанку. Однако, как известно, изучение экстремальных кейсов часто помогает точнее уловить суть феномена, и именно с этой точки зрения можно утверждать, что перед нами проявление общей тенденции, а не исключение.

Едва ли есть необходимость напоминать российскому читателю подробности инцидента в храме Христа Спасителя 21 февраля 2012 г. и начатого по этому поводу уголовного дела, завершившегося вынесенным 17 августа решением Хамовнического суда, который приговорил трех участниц группы к двум годам лишения свободы каждую. Не думаю, что мне следует и пытаться сформулировать свое отношение к действиям членов группы по принципу «за или против»: в рамках теоретической и философской перспективы, принятой в данной статье, такая постановка вопроса выглядит примитивной. А вот что касается моего отношения к приговору, то оно, безусловно, не может не быть резко критическим.

Хотя трех участниц группы, оказавшихся на скамье подсудимых, приговорили по статье «Хулиганство», для мотивировочной части приговора решающими стали доводы о якобы имевшем место оскорблении чувств верующих [Текст приговора... 2012]. Именно этот аспект определил политическое значение данного дела и его последствия – в частности, начатую по его итогам разработку законопроекта, вводящего уголовную ответственность за оскорбление религиозных чувств [Госдума может принять... 2013], а также многочисленные инициативы, де-факто ведущие к

нарушению конституционного принципа отделения церкви от государства [Верховский, 2013].

Дело «Pussy Riot» встраивается в длинный ряд похожих инцидентов, в которых имел место конфликт между двумя устоявшимися нормами – свободой самовыражения и правами религиозных общин. Однако именно в случае с «Pussy Riot» мы имеем дело с практически полной инверсией гегемонической нормы. В подавляющем большинстве других случаев – таких, как скандалы вокруг карикатур на пророка Мухаммеда в Дании и во Франции или фильма «Невинность мусульман», или же, наконец, в законе о запрете обрезания в Германии – речь шла о правах религиозных меньшинств [Lægaard, 2009; Wetherly, 2012; Carol, Koopmans, 2013; Seib 2013]. В российском случае правоохранительные органы и суд обратились к той же норме для защиты прав группы, преобладающей в обществе, – православных христиан. Вместо того чтобы защищать права меньшинств, чьи политические ресурсы по определению ограничены, один из ключевых постулатов мультикультурализма был применен для решения обратной задачи – закрепления доминирующего положения большинства. В полном соответствии с логикой гегемонии (на этот раз на национальном, а не на глобальном уровне) произошло отождествление универсальной нормы с партикулярной идентичностью, определяемой через русскость и православие. Норма, изначально выработанная в рамках мультикультурализма, была инвертирована и использована для защиты культурного единообразия от попытки поставить под вопрос якобы существующую социальную гармонию. Таким образом, налицо истощение освободительного потенциала мультикультурной нормы и превращение ее, пусть пока и в отдельных случаях, в норму репрессивную.

Подобного рода возражения, естественно, выдвигались и в ходе общественной дискуссии, развернувшейся вокруг процесса и приговора. Ответ сторонников максимально сурового наказания состоял в переформатировании ситуации путем помещения ее в глобальный контекст. Даже если православные христиане составляют большинство в России, говорили они, в глобализирующемся мире они все равно остаются меньшинством, которое сталкивается с агрессивным культурным давлением со стороны Запада. Акция «Pussy Riot» должна интерпретироваться не только и не столько в российском внутривнутриполитическом контексте, сколько как особенно

воинственное проявление прозападного секуляризма. Даже если предположить, что секуляризм органичен для западного варианта модернизации, при переносе на иную культурную почву приобретает подрывной характер, угрожая внутреннему единству и в конечном итоге самому существованию незападных культур. Таким образом, дело «Pussy Riot» показывает необходимость защиты православия, наряду с другими «историческими» религиями России, от агрессивного навязывания западных ценностей.

Наконец, в результате парадоксального, но отнюдь не лишённого последовательности поворота политической логики культурно-протекционистский дискурс апеллировал к западной норме как имеющей универсальное значение. Утверждалось, что похожие гарантии прав религиозных групп существуют и на Западе, — чаще всего в пример приводилась Германия. Выходило, таким образом, что, критикуя российское государство за решения по делу «Pussy Riot», Запад в очередной раз применил к России двойные стандарты. Значение этого аргумента было двояко: с одной стороны, он был призван еще раз продемонстрировать универсальность нормы, защищающей партикулярные идентичности. С другой стороны, в очередной раз разоблачалось коварство Запада, который с этой точки зрения постоянно грубо злоупотребляет универсальной нормой во имя своих собственных интересов, которые состоят в обеспечении мирового господства за счет подчинения незападных народов [ср.: Morozov, 2002; Морозов, 2005].

На примере двух последних аргументов особенно хорошо видно воздействие несовершенной гегемонической универсальности на периферийные дискурсы. Логика гегемонии устанавливает неразрывное отношение эквивалентности между общечеловеческим и западным — неразрывность в данном случае обусловлена в первую очередь отсутствием альтернатив существующему определению универсального. В результате российское общество оказывается перед извечным выбором: либо попытаться стать «как Запад», либо во что бы то ни стало отстаивать собственную особость. Идентификация с Западом в ходе постсоветских реформ в очередной раз провалилась, но и найти собственный вариант универсальных ценностей опять не удалось. Остается брать на вооружение язык гегемонии, отвергая при этом гегемонию как таковую. Почти тотальная нормативная зависимость от Запада наиболее ярко выражается в попытках оправдать собственные дейст-

вия ссылками на западную практику. Но именно эта зависимость обостряет ту самую настороженную восприимчивость к вездесущему присутствию Запада – не просто как Другого, а как гегемона, претендующего на устранение ключевого различия, определяющего российскую идентичность. В такой ситуации универсальная норма просто не может быть истолкована иначе, чем через призму «права особенного» [Капустин, 1996].

Права человека за пределами идентитарной политики?

Очевидно, что логика партикуляристской контргегемонии не может быть опровергнута без серьезного переосмысления исходных предпосылок. Возражения, остающиеся в рамках гегемонического подхода к универсальности [см., например: Donnelly, 2007, p. 37–53; Carvet, Kaczynska-Nay, 2008], сводятся к двум аргументам. Первый состоит в отсылке к здравому смыслу, второй – в открытом утверждении западного превосходства. В первом случае нам указывают на очевидную абсурдность инвертированной нормы, примененной в деле «Pussy Riot» и в других подобных случаях. Любой здравомыслящий человек может распознать грубую и очевидную несправедливость и, следовательно, естественным образом склонен разделять ценности либерального универсализма.

Проблема, однако, в том, что здравый смысл, с позиций которого нечто представляется очевидным, также имеет свою культурную специфику. Нарушение индивидуальных прав повсюду, в том числе и в самых либеральных режимах, оправдывается общим благом, и эта дилемма в рамках либерального индивидуализма неразрешима в принципе. Как показано выше, доводы обвинения по делу «Pussy Riot» имеют свою внутреннюю логику, обусловленную положением России как периферийной страны перед лицом западной гегемонии. Для тех, кто живет в этой стране и целиком погружен в ее дискурсивное пространство, именно эта логика составляет здравый смысл, тогда как критика со стороны Запада воспринимается как абсурдная или циничная. Наличие отдельных манипуляторов среди элит, в том числе и непосредственных участников процесса, не доказывает обратного. Напротив, манипуляция как раз и состоит в подгонке деталей дела под уже имеющиеся у аудитории ожидания, обусловленные дискурсивной структурой обще-

ства и, шире, гегемонической организацией мирового политического пространства.

Во втором случае мы по существу имеем дело с уже обсуждавшейся логикой прототипа. Подобного рода возражения сводятся к утверждениям, что либерализм представляет собой «форму социально-политической жизни, которая лучше, чем все наличные альтернативы, подходит к современным условиям суверенной государственности и рыночной экономики с точки зрения природы и интересов людей, живущих в этих обществах» [Carvet, Kaczynska-Nay, 2008, p. 319]. Понятно, что с такой аргументацией согласятся только те из либералов-западников, кто готов некритически принять западные реалии в качестве абсолютного эталона. В глазах любой другой аудитории эти доводы легко опровергаются примерами очевидного нарушения прав человека в странах Запада, которых, к сожалению, немало.

Иными словами, оба контраргумента всего лишь противопоставляют западный партикуляризм незападному. Существует ли в таком случае хоть какой-нибудь шанс освободить права человека от оков гегемонии и реализовать тот универсальный потенциал, который, как казалось, был заложен в эту доктрину изначально?

Как следует из приведенного выше анализа связи между гегемонической универсальностью и партикуляризмом идентичностей, для эмансипации прав человека необходимо выйти за рамки идентитарной политики. Сделать это, опираясь только на правовую доктрину, по-видимому, невозможно. Сама концепция *права* предполагает существование правового порядка, в котором субъект права должен быть отнесен к той или иной категории – а значит, наделен той или иной позитивной идентичностью.

С другой стороны, отсылка к «человеку» в понятии прав человека имеет в виду человека вообще, вне любых групп и категорий, а лишь в его принадлежности к человеческому *роду*. Этот *родовой* (generic) элемент указывает на радикальный эгалитарный момент, который можно попытаться извлечь из-под нагромождения идентитарных интерпретаций. Более того, с точки зрения родовой философии Алена Бадью [Badiou, 2005] само появление языка прав человека, вероятно, можно определить как событие, поскольку отсылка к человеческому роду изымала это ключевое понятие из устоявшегося языка политики, привычно оперировавшего идентитарными категориями.

Если рассуждать исторически, права человека сыграли огромную роль в борьбе различных групп и движений против социального исключения. Одна из наиболее важных функций языка прав человека состояла в том, что он облегчал *именование* угнетенных, давая возможность говорить о правах женщин, коренного населения, людей нетрадиционной сексуальной ориентации и т.д. Говоря математическим языком «Бытия и события» Бадью, права человека делали возможным пересчет, в ходе которого те части ситуации, которые ранее подавлялись, не были представлены (*present*), получали репрезентацию, закреплялись в «словаре» ситуации [Badiou, 2005; см. также: Hallward, 2003, p. 81–106].

Вместе с тем у Сильвена Лазарюса в его антропологии имени, с которой философия Бадью находится в тесном диалоге, *имя* противопоставляется *именованию*. Имя – это сингулярность, тогда как именование вписывает мысль в тотальность, превращает ее в понятие и тем самым «приносит в жертву» сингулярность и ее непосредственную связь с политикой [Lazarus, 1996; Бадью, 2005, с. 117–143]. В имени «Pussy Riot», например, равно как и в близком ему имени «Болотная», заключено внутреннее содержание, которое заведомо шире любого из имеющихся в нашем языке понятий (таких, как «протест», «демократия» или «права женщин»). Когда мы переводим разговор в правозащитную плоскость, мы неизбежно приносим имя в жертву тотальности, которая выхолащивает имя, а иногда даже инвертирует внутренний смысл. Если либералы могут интерпретировать жест «Pussy Riot» в терминах «прав женщин» или «свободы самовыражения», то никого не должен удивлять и его перевод на язык «прав верующих».

Язык «права» редуцирует сингулярность, которая является своим собственным основанием, к партикулярности – одному из элементов системы понятий. Один из важнейших постулатов философии Бадью состоит в том, что утверждение партикулярности ведет к катастрофе. Нам известен исторически зафиксированный предел такой политики, утверждающей полноту бытия (и, следовательно, некоторую партикулярную идентичность), – это нацизм [Бадью, 2006]. Политика полноты неизбежно радикализует различия, поскольку позитивным образом определяемая идентичность может существовать только благодаря исключению Другого. Борьба за права конкретной группы инвертирует изначальную отрицательную логику идеи прав человека, вследствие чего на смену

борьбе за родовую эмансипацию приходит агрессивный партикуляризм. Именно такая трансформация происходит в случае с правами религиозных групп, и дело «Pussy Riot» демонстрирует все последствия подобной инверсии.

С этой точки зрения язык групповых прав может играть освободительную роль лишь в момент именования, когда в ситуации появляется новый, ранее подавлявшийся элемент. Однако требования, выдвигаемые от имени уже признанной идентичности, репрессивны по определению, поскольку их смысл состоит в навязывании конкретного различия и подавлении других идентичностей.

Как и любая формальная норма, права человека часто становятся предметом злоупотреблений со стороны угнетателей. Права человека могут помочь нам в поиске политической истины в конкретных ситуациях, но текст Всеобщей декларации как таковой уже не содержит актуальных истин. Простое повторение ее положений не поможет нам продвинуться по пути родовой эмансипации. Освободить права человека от оков гегемонии можно лишь в том случае, если нам удастся вернуться к моменту, когда этот язык был использован впервые, и переоткрыть его изначальный смысл *как события*. Это означает, что мы должны суметь передать смысл этого события современным языком, который смог бы выразить его сущность применительно к современным реалиям. Вполне возможно, что «переоткрыть» права человека как единое целое нам уже никогда не удастся. Но даже и в этом случае остается возможность обращения к языку прав человека в конкретных ситуациях, когда для защиты от угнетателей нам понадобится опыт наших предшественников.

Литература

- Бадью А. Мета / Политика: можно ли мыслить политику?: Краткий трактат по метаполитике. – М.: Логос, 2005. – 240 с.
- Бадью А. Этика. Очерк о сознании зла. – СПб.: Machina, 2006. – 126 с.
- Проблемы реализации свободы совести в России в 2012 году / Под ред. А. Верховского. – М.: Информационно-аналитический центр «Сова», 2013. – Режим доступа: <http://www.sova-center.ru/religion/publications/2013/04/d26820/> (Дата посещения: 12.06.2013.)
- Текст приговора Pussy Riot // Газета. Ru. – М., 2012. – 21 августа. – Режим доступа: http://www.gazeta.ru/social/photo/pussy_riot.shtml (Дата посещения: 12.06.2013.)

- Капустин Б.Г. «Национальный интерес» как консервативная утопия // Свободная мысль. – М., 1996. – № 3. – С. 13–29.
- Копосов Н.Е. Как думают историки. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 326 с.
- Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М.: Политиздат, 1988. – 574 с.
- Морозов В.Е. О коварстве Запада и его разоблачителях: внешнеполитическая мысль и самоизоляция России // Неприкосновенный запас. – М., 2005. – № 5. – С. 16–21.
- Морозов В.Е. Запад без кавычек: глобальная гегемония и российский вызов // Свободная мысль. – М., 2009 а. – № 11. – С. 47–60.
- Морозов В.Е. Россия и Другие: идентичность и границы политического сообщества. – М.: Новое литературное обозрение, 2009 б. – 656 с.
- Госдума может принять закон о защите чувств верующих в весеннюю сессию // РИА Новости. – М., 2013. – 22 мая. – Режим доступа: <http://ria.ru/society/20130522/938864954.html#ixzz2Vj2fjYmV> (Дата посещения: 12.06.2013.)
- Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: АСТ, 2007. – 588 с.
- Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. – М., СПб.: Медиум: Ювента, 1997. – 312 с.
- Badiou A. Being and event. – N.Y.: Continuum, 2005. – 526 p.
- Bonnett A. the idea of the West: Culture, politics and history. – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004. – 201 p.
- The Struggle for the West: A divided and contested legacy / Browning S., Lehti M. (Eds.). – L., N.Y.: Routledge, 2010. – 236 p.
- Carol S., Koopmans R. Dynamics of contestation over Islamic religious rights in Europe // Ethnicities. – L., 2013. – Vol. 13, N 2. – P. 165–190.
- Charvet J., Kaczynska-Nay E. The liberal project and human rights: The theory and practice of a new world order. – Cambridge: Cambridge univ. press, 2008. – 434 p.
- Gramsci A. Selections from prison notebooks. – L.: Lawrence & Wishart, 1971. – 483 p.
- Civilizational identity: The production and reproduction of «civilizations» in international relations / Hall M., Jackson P.T. (Eds.). – N.Y.: Palgrave Macmillan, 2007. – 242 p.
- Donnelly J. International human rights. – Boulder: Westview, 2007. – 247 p.
- Hallward P. Badiou: A subject to truth. – Minneapolis: Univ. of Minnesota press, 2003. – 512 p.
- Haritaworn J. Women's rights, gay rights and anti-Muslim racism in Europe: Introduction // European journal of women's studies. – L., 2012. – Vol. 19, N 1. – P. 73–78.
- The invention of tradition / Hobsbawm E., Ranger T. (eds.) – Cambridge: Cambridge univ. press, 1983. – 322 p.
- Laclau E. Emancipation (s). – L.: Verso, 1996. – 124 p.
- Laclau E., Mouffe C. Hegemony and socialist strategy. – L.: Verso, 1985. – 197 p.
- Lægaard S. Normative interpretations of diversity: The Muhammad cartoons controversy and the importance of context // Ethnicities. – L., 2009. – Vol. 9, N 3. – P. 314–333.
- Lazarus S. Anthropologie du nom. – Paris: Seuil, 1996. – 248 p.

- Masuzawa T.* The invention of world religions. – Chicago: Univ. of Chicago press, 2005. – 384 p.
- Mbembe A.* On the postcolony. – Berkeley: Univ. of California press, 2001. – 274 p.
- Decentering the West: The idea of democracy and the struggle for hegemony / Morozov V. (Ed.). – Aldershot: Ashgate, 2013. – 207 p.
- Morozov V.* Resisting entropy, discarding human rights. Romantic realism and securitization of identity in Russia // Cooperation and conflict. – L.: Sage, 2002. – Vol. 37, N 4. – P. 409–430.
- Morozov V.* Subaltern empire? Toward a postcolonial approach to Russian foreign policy // Problems of post-communism. – Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2013. Vol. 60. – Forthcoming.
- Passeron J.-C.* Le raisonnement sociologique: L'espace non-poppérien du raisonnement naturel. – Paris: Nathan, 1991. – 408 p.
- Pahuja S.* Decolonising international law: Development, economic growth and the politics of universality. – Cambridge: Cambridge univ. press, 2011. – 303 p.
- Prozorov S.* Generic universalism in world politics // International theory. – Cambridge, 2009. – Vol. 1, N 2. – P. 215–247.
- Razack S.* Dangerous Muslim men, imperilled Muslim women and civilized Europeans: Legal and social responses to forced marriages // Feminist legal studies. – Dordrecht, 2004. – Vol. 12, N 2. – P. 129–174.
- Seib Ph.* Religious freedom and US public diplomacy // The review of faith & international affairs. – L., 2013. – Vol. 11, N 1. – P. 15–21.
- Spivak G.Ch.* Can the subaltern speak? // Marxism and the interpretation of culture / Ed. by C. Nelson, L. Grossberg. – Basingstoke: Macmillan Education, 1988. – P. 271–313.
- Wetherly P.* Freedom of expression, multiculturalism, and the «Danish cartoons» // Islam in the West: Key issues in multiculturalism / M. Farrar, S. Robinson, Y. Valli, P. Wetherly (eds.). – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012. – P. 36–55.
- Žižek S.* The ticklish subject: The absent centre of political ontology. – L., N.Y.: Verso, 1999. – 409 p.