

Mapping the Secular Mind:
Modernity's Quest for a
Godless Utopia



КАРТОГРАФИЯ
СВЕТСКОГО РАЗУМА:
ЭПОХА МОДЕРНА В ПОИСКАХ АТЕИСТИЧЕСКОЙ УТОПИИ

МИР СОВРЕМЕННОГО ИСЛАМА

Хаггаг Али

**КАРТОГРАФИЯ
СВЕТСКОГО РАЗУМА:
эпоха модерна в поисках
атеистической утопии**

Санкт-Петербург
Издательство «Петербургское Востоковедение»
2021

УДК 297
ББК Э38-2

*Книга издается под патронажем
Института Интеграции Знаний*

Али Хаггаг

А50 Картография светского разума: эпоха модерна в поисках атеистической утопии / пер. с англ. В. А. Розова, О. А. Соколова; под общ. ред. А. Д. Кныша. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2021. — 32 с. (Серия «Мир современного ислама»: «Books-in-Brief», VI).

ISBN 978-5-85803-552-7

Настоящее издание представляет собой сокращенную версию книги Хаггага Али, увидевшую свет в издательстве «Петербургское Востоковедение» в 2020 году.

«Картография светского разума» критически рассматривает вопросы тотальной рациональности и светского материализма, чтобы выяснить, как эти способы восприятия и картографирования мира повлияли на взаимоотношения людей и развитие общества в целом.

Эти вопросы рассматриваются через сравнение и сопоставление идей известного арабского мыслителя Абдельвахаба Эльмессири (1938–2008) и Зигмунта Баумана (1925–2017), одного из крупнейших социологов современности.

Книга будет интересна для широкого круга читателей.

*Взгляды и мнения, выраженные в данной книге, принадлежат авторам
и могут не совпадать с мнением издателя.*

ISBN 978-5-85803-552-7



9 785858 035527

© Международный институт исламской мысли;
Центр постпривычной политики и исследования
перспектив будущего, 2013
© Институт Интеграции Знаний, издание
на русском языке, 2021

ПРО СЕРИЮ

Серия «Мир современного ислама» знакомит российского читателя с серией «Books-in-Brief», которая является собранием главных изданий Международного института исламской мысли, представленных в кратком изложении. Облегченный формат позволяет сэкономить время, однако дает читателю реальную возможность составить впечатление о полной версии каждой книги и помогает проникнуть в суть оригинала.

Серия состоит из своего рода синопсисов-обзоров полных изданий, которые, как мы надеемся, будут побуждать читателей к дальнейшему, более глубокому изучению оригиналов.

Серия состоит из 27 книг, разделенных на три собрания. Первое собрание включает следующие 9 книг:

Книга для чтения в постпривычное время

Али Сулейман Али

Краткое вступление к толкованию Корана

Современные подходы к Корану и Сунне

Саид Шаббар

Иджтихад и обновление

Энн Эл-Мослиmani

Обучение детей: моральный, духовный и целостный подход к развитию образования

▼ *Хаггаг Али*

Картография светского разума:

эпоха модерна в поисках атеистической утопии

Басма И. Абдельгафар

Государственная политика вне доктрин традиционной юриспруденции: подход, основанный на целях (*макасид*)

Зияуддин Сардар, Джереми Хенцель-Томас

Осмысление реформы высшего образования: от исламизации к интеграции знаний

Таха Джабир ал-Алвани

Восстановление баланса: авторитет Корана и статус Сунны

Глава первая

ВВЕДЕНИЕ

В последние несколько десятилетий западная критика модерна вдохновила мусульманскую интеллигенцию на разработку новых идей, образов, терминов и концепций, которые могли бы выразить их позиции в отношении тенденций светского модерна, его трансформаций и последствий. Модерн, как правило, отождествляется с высокими идеалами Просвещения, а конкретно — с рациональной социальной системой, основанной на разуме и прогрессивном развитии. Эта перспектива в значительной степени изменилась после Второй мировой войны и формирования передового западного дискурса, усиленного трудами Франкфуртской школы.

Пытаясь деконструировать доминирующее в нашу эпоху осмысление модерна арабами, арабский мыслитель египетского происхождения Абдельвахаб Эльмессири (1938–2008) воспользовался идеями западного критического наследия. Критику Эльмессири современного модернизма можно рассматривать как попытку исламизировать современность, но, как ни парадоксально, — через критический анализ самой западной критики.

Почти четыре десятилетия Эльмессири занимался философским исследованием западного модерна и его взаимосвязей с нацизмом и сионизмом. Эльмессири обычно ссылается на свое пребывание в Соединенных Штатах в течение двух разных периодов (1963–1969 и 1975–1979 годы) как очень важный момент, сформировавший его понимание трансформации западного общества как «парадигматической последовательности», которая начинается со стабильного рационального практицизма и заканчивается текущим нерациональным материализмом¹. Однако 1970-е годы очень важны для понимания критики модерна, сформулированной Эльмессири, потому что этот период стал свидетелем роста политического ислама, который после поражения арабских государств в войне с Израилем в 1967 году сумел заполнить идеологический вакуум, возникший вследствие ухода с политической арены левых движений с их риторикой о техническом прогрессе и идеалистической верой в неизбежный триумф арабского социализма. Эти высокие идеалы использовались правящими кругами арабских стран для оправдания ограничений политических свобод своих граждан. Такого рода ограничения подавались ими как необходимые издержки национального развития и технического прогресса. 1970-е годы можно рассматривать как харизматический период политического ислама, который был принят многими авторитетными египетскими левыми силами как проводник народной борьбы и национального освобождения².

Как в западных, так и в арабских дискурсах модерн почти всегда связан с идеалами Просвещения, в первую очередь с обещанием того, что разум и наука смогут улучшить наше индивидуальное и социальное существование. Эльмессери ссылается на это понимание модерна как «частичного секуляризма», который он описывает как «нравственный секуляризм» или «гуманистический секуляризм»³. Согласно Эльмессери, принятие этого умеренного секуляризма как неотъемлемой части плюрализма мнений стало главным исламским трендом, который был поддержан Фахми Хувейди, Юсуфом ал-Карадави, Мохаммедом Селимом ал-Авой, Абу ал-Элой Мади и Аделем Хусейном (Египет), Рашидом Ганнучи (Тунис), Таха Джабиром Алаалвани (Ирак), Абдул Хамидом Абу Сулейманом (Саудовская Аравия), Аззамом Тамими (Палестина), Парвизом Манзуром (Пакистан) и Ахметом Давутоглу (Турция). Эти представители мусульманской интеллигенции признают легитимность умеренного секуляризма и роль в нем его сторонников как партнеров в политической жизни исламского общества⁴.

В работе «Эпистемологические исследования западного модерна» (*Dirāsāt Ma`rifīyya fī al-Hadāthah al-Gharbiyyah*) Эльмессери выявляет гносеологические истоки понимания западного секулярного модерна, определяя его как «использование науки и технологий безотносительно к морально-нравственным установкам»⁵. Эта форма всеобъемлющего секуляризма направлена не только на независимость науки и техники от человеческой субъективности или отделение церкви от государства, но и на «отделение всех ценностей (будь то религиозные, нравственные, человеческие) не только от государства, но и от общественной и частной жизни населения всего мира. Другими словами, эта форма секуляризма стремится к созданию мира, свободного от каких-либо ценностей»⁶.

Во введении к третьему изданию труда «Сионизм, нацизм и конец истории» (*Aṣ-Ṣahyūniyyah wa an-Nāziyyah wa Nihāyat at-Ta`riḳh*), посвященного бывшему марксисту, французскому мыслителю Рожеру Гароди, Эльмессери выражает удивление по поводу того, что до конца 1980-х годов западная наука практически не рассматривала нацизм и сионизм как побочные продукты свободного от ценностей, рационалистического и империалистического модерна. В то же время Эльмессери высоко оценивает интерпретацию модерна Зигмунтом Бауманом, говоря, что его труды, особенно «Модерн и Холокост» (1989), являются одними из важнейших источников, которые он использовал при построении своей когнитивной карты модерна⁷. В другом месте он подчеркивает, что труды Баумана относятся к произведениям, освещающим темные стороны, кроющиеся под сверкающей глянцевой обложкой модерна⁸.

Несмотря на принадлежность к различным конфессиям, этническим группам и культурам, Эльмессери (арабо-египтянин, бывший марксист, мусульманин) и Бауман (польско-британский ученый, бывший марксист, иудей) использовали еврейский вопрос для разъяснения гораздо более

масштабных вопросов светского модерна, включая нацизм, расизм, империализм и социальное положение евреев в современной Европе. Только в 1980-е годы Эльмессери осознал, что подавляющее большинство евреев на Западе к концу XVIII века проживали в Польше, а после раздела самой Польши между Россией, Австрией и Германией тысячи и тысячи из них эмигрировали в Англию, Австрию, Канаду, Соединенные Штаты, Южную Африку и Палестину⁹. Польша приобрела новый облик: именно здесь во время Второй мировой войны было создано шесть нацистских концентрационных лагерей, из которых самым большим и печально известным стал Освенцим. Достоверные статистические данные, по словам Жилбера Ашкара, показывают, что в 1948 году почти 170 тысяч евреев из Польши составляли самую большую общину евреев, переселившихся в Палестину¹⁰. Сам Бауман был вынужден в конце 1960-х годов сначала эмигрировать в Израиль, но позже, после получения предложения из Лидского университета, он предпочел жить и работать в Англии.

Бауман родился в Польше в 1925 году. Его семья в начале Второй мировой войны после нацистского вторжения в Польшу бежала в советскую зону оккупации. К концу 1950-х годов для Баумана, как и Эльмессери, большое значение имел гуманистический марксизм, и он остался верен основным принципам марксизма и его борьбе с ложным сознанием. В 1960-е годы Бауман стал членом правящей Польской объединенной рабочей партии, но никогда не одобрял политику коммунистического режима. В 1968 году Бауман вышел из партии, и в том же году в ходе анти-еврейской кампании, как и многие интеллектуалы еврейского происхождения, он был выслан из Польши и лишен польского гражданства по обвинению в разжигании студенческих беспорядков. Бауман сначала отправился в Израиль, где прожил не более трех лет. Янина Бауман, его жена, раскрыла в интервью с Мадлен Бантинг истинную причину решения покинуть Израиль: «Израиль был националистической страной, и мы просто бежали от национализма. Мы не хотели, будучи жертвами в одной стране, становиться виновниками жертв — в другой»¹¹. В беседе с Бенедетто Веччи сам Бауман напрямую заявил: «Я полагаю, что мое еврейство подтверждено тем, что несправедливости, чинимые Израилем, причиняют мне больше боли, нежели зверства, совершаемые другими странами»¹².

Националистическая идея, которая столь характерна для западного модерна, оказала значительное влияние на картографирование Бауманом концепций модерна и постмодерна. Его уникальный подход к этим понятиям получил известность с выходом в свет его метафорической трилогии: «Законодатели и интерпретаторы» (1987), «Модерн и Холокост» (1989), «Модерн и амбивалентность» (1991). Бауман всегда подчеркивал свою веру в тесную связь между модерном и модернизмом, утверждая, что художники-модернисты стремились передать свое восхищение открытиями современной науки и разработали свои концепции в области

изобразительного искусства, опираясь на современные им научные теории. В частности, он считал, что импрессионисты черпали вдохновение в оптике, кубисты — в теории относительности, а сюрреалисты — в психоанализе¹³. Бауман утверждал также, что модернизм в искусстве никогда бы не возник, если бы не принял установок модерна, особенно в том, что касается конструирования категорий презираемых представителей рода человеческого, в частности превращения их в собирательный образ буржуазии, обывателей или же, напротив, в вульгарные и бескультурные народные массы¹⁴.

Хотя Холокост в годы нацизма не оказал непосредственного влияния на личную жизнь самого Баумана, его жена Янина в молодости пережила тяготы жизни в варшавском гетто. Она написала свои мемуары «Зима утром», которые вызвали у Баумана интерес к Холокосту как к зеркалу и одному из плодов модерна. Что еще более важно, Бауман в разговоре с Анвером Шапира критиковал то, как Израиль использует и приватизирует Холокост, утверждая при этом, что «евреи могут чувствовать себя в безопасности только в мире, свободном от национализма, включая еврейский национализм»¹⁵. Антинационалистическая позиция Баумана нашла выражение в том, что он примкнул к известной британской группе под названием «Евреи за справедливость для палестинцев», активно сотрудничавшей с другими аналогичными организациями, такими как «Писатели против оккупации» и «Еврейские студенты за справедливость для палестинцев». Все они поддерживали идею о том, что для Израиля нет надежды на будущее без справедливого решения палестинской проблемы. Исходя из этого, они проводили широкомасштабную кампанию под лозунгом «Прекратить оккупацию!», которая поддерживала палестинцев, защищала их права, осуждала израильские незаконные поселения, использование военной силы против безоружных и беспомощных палестинцев.

Высылка Баумана из Польши сыграла решающую роль в его проекте по картографированию последствий модерна; почувствовав себя политическим изгоем, он сосредоточился на положении таких же изгнанников и маргиналов. В интеллектуальном плане Бауман вел жизнь скитальца. Он суммировал этот плодотворный с интеллектуальной точки зрения способ существования, ссылаясь на красноречивые высказывания Фредерика Рафаэля, Джорджа Штайнера и Людвиг Виттгенштейна соответственно: (1) «Понимание моего бытия как еврея состоит в том, что я везде чужак», (2) «Моя родина — моя пишущая машинка» и (3) «Единственное место, где можно обдумывать и решать реальные философские проблемы, — это железнодорожный вокзал»¹⁶.

В «Модерне и амбивалентности» (1991) Бауман прослеживает провал либеральной утопии западного модерна и подчеркивает, что национализм, отвергающий все «чуждые нации элементы», не ограничивался Польшей, поскольку он явно проявился в провальных попытках такого

рода элементов ассимилироваться практически во всех европейских странах. Неполная и поверхностная ассимиляция, как ее описывает Бауман, подразумевала отказ от мистических и мессианских тенденций, признание культурно аутентичным лишь ограниченный круг авторов и книг, с которыми были знакомы в европейских салонах. Это, в частности, Библия Лютера, а также такие авторы, как Герман Коэн и Иммануэль Кант, Герман Штейнталь и Вильгельм фон Гумбольдт. Словом, большинство евреев имели серьезные побудительные причины к приобретению «утонченных манер» и новых стандартов «чистоты», как того требовало их общественное окружение. Призыв к физической и моральной «чистоте» сопровождался призывом к чистоте языковой, в то время как идиш, язык *Ostjuden* (восточноевропейских евреев из России, Польши, Украины и Галиции) стал объектом насмешек для евреев, воспринявших немецкую культуру. Как и идиш, польский язык воспринимался как низший и неадекватный по отношению к немецкому. *Ostjuden* рассматривались как «носители эпидемий и болезней», «нечистые, невежественные и безнравственные дикари», а также как «нежелательные чужаки»¹⁷.

Анализ Бауманом истории ассимиляции евреев в Западной Европе направлен на разоблачение стереотипа в отношении не до конца ассимилированных *Ostjuden*, то есть евреев Восточной и Центральной Европы. Бауман считает также, что Холокост сильно повлиял на переосмысление иудаизма как религии, так как некоторые богословы сочли эту трагедию символом «отсутствия Бога», «неспособности Бога защитить свой [избранный] народ», «еврейской традиции вечного изгнания», а также на роль евреев как «носителей истины» в рамках современной цивилизации. С середины XIX века Франция, Англия и Россия прилагали усилия к снижению численности «бедных, необразованных, отсталых и нецивилизованных еврейских иммигрантов», в результате чего у них осталось только два выхода: принять сионизм или социализм. В Польше ситуация была намного хуже, потому что среди поляков существовало твердое убеждение, что евреи являются инородным или даже отравленным «телом» в формирующемся организме польской нации¹⁸.

Самая печальная ирония заключается в том, что успех отдельных людей практически во всех сферах жизни не был достаточной гарантией их политического равенства и общественного признания. Будучи нацией без государства, еврейские общины в Европе пытались получить «подобие государственного суверенитета», но поражение их чаяний привело в конечном итоге к появлению политического сионизма и его программы построения нового «либерального еврейского государства».

Нет никаких сомнений в том, что рождение политического сионизма, прежде всего в его наиболее последовательной форме, сформулированной Т. Герцлем, стало результатом провала попыток ассимилироваться, а не плодом иудейской традиции либо же воскрешения любви к Сиону¹⁹.

Глава вторая

РАДИКАЛЬНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Метафора прогресса, по мнению Баумана, превратила метафизическую эсхатологию в светскую версию, внутренне присущую истории. В меньшей степени философы были одержимы идеей прогресса, поскольку «культура модерна — это культура сада. Ее главная задача — достижение идеальной жизни и совершенного устройства человеческого бытия»¹. Модерн, в отличие от долгой эпохи доминирования христианских ценностей, отверг сосредоточенность людей на загробной жизни, предложив им сфокусировать свои желания и устремления на жизни «здесь и сейчас». Теперь человеческая деятельность направлена исключительно на мирские ценности и цели, что можно рассматривать как попытку избавиться человека от страха смерти².

Бауман вводит еще одну важную метафору, определяющую его понимание основополагающей идеи модерна: «Правители и философы эпохи модерна были в первую очередь законодателями; они узрели в обществе хаос и преисполнились решимости укротить его, установив порядок»³. Законодатели — это сверхлюди, которые могут подняться над существующей реальностью и оценить ее с почти божественной высоты⁴. Метафоры «насаждатель» и «законодатель» используются для того, чтобы высветить сложные взаимоотношения между культурой и властью. Ричард Килминстер и Ян Варко находят этот мотив в трудах Баумана, показывая, что его взгляд на модерн как на общее стремление упорядочивать и организовывать исподволь предполагает появление все новых и новых «проблем»⁵.

Мыслители Просвещения, отмечает Бауман, полагались на разум как средство освобождения человека от гнета суеверий, невежества, предрассудков и догматизма. Однако горькая ирония заключается в том, что это средство, в свою очередь, привело к возникновению «новых оков», «террору» и «монополистическому знанию»⁶. Либеральное видение культурной ассимиляции, считает Бауман, — одно из основных противоречий модерна, поскольку «игра в эмансипацию была на самом деле игрой в гегемонию». Ирония заключается именно в том, что эмансипация подразумевала не многообразие, взаимопроникновение и сосуществование культур, а единообразие, однородность и всеобъемлющую унификацию населения. Результатом стало появление атмосферы «нетерпимости к инаковости»⁷.

Идея, которую выдвигает Бауман, дает пищу для дискуссии, так как она отличается от большинства взглядов на модерн, которых придерживаются сторонники секуляризма как на Западе, так и в Арабском мире. Для Баумана идея Просвещения не была благородной

мечтой о распространении света знания и свободы. Напротив, она служила устремлениям государства и была направлена на создание социального механизма для оптимизации дисциплинарного воздействия⁸. Просвещение более не выглядит метафорой воли, света, свободы и разума. Согласно трактовке Баумана, за маской Просвещения скрывается «разум, ставший инструментом террора», а также «расизм интеллектуалов»⁹.

Для Эльмессери Просвещение — это прежде всего «философская основа тотального секуляризма»¹⁰. По его мнению, парадигматический, монистический и рационалистический характер идей Просвещения нашел наиболее полное отражение в трудах французских энциклопедистов XVIII века. Неудивительно поэтому, что он сосредоточился преимущественно на их материалистической философии, отражавшей механистические и/или органистические установки Просвещения. Иначе говоря, наиболее значимые проявления Просвещения обсуждаются на примере трудов, в которых мир рассматривается как механизм и/или организм: «Естественная история души» (1745) и «Человек-машина» (1748) Ламетри; «О разуме» (1758) и «О человеке» (1773) Клода Адриана Гельвеция; «Система природы, или Законы мира физического и нравственного» (1770) Поля Гольбаха; «Отношения между физической и нравственной природой человека» (1802) Пьера-Жана Кабаниса; «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1795) маркиза де Кондорсе¹¹.

Выдвинутая Эльмессери критика Просвещения имеет много общего со взглядами историков XX века на материализм в целом и идеи Ламетри (1709–1751) в частности. На французских просветителей возложили ответственность за возникновение тоталитаризма и других проблем XX века. Им также вменили в вину распространение нигилизма, который принципиально отрицал особое положение человека в этом мире. Все наследие Просвещения оказалось сведенным к материализму, особенно ярко выраженному в фундаментальных трудах Ламетри, посвященных философии природы. Отрицательное отношение к материалистам как «проводникам скандальных идей» связано отчасти и с тем, что их взгляды свел воедино Карл Маркс. Это позволило историкам, жившим в XX веке, обвинить просветителей во всех бедах своего времени, включая преступления коммунистических режимов, возникновение тоталитарного строя и даже Холокост¹².

Такого рода позицию по отношению к модерну можно рассматривать не иначе как сведение модерна к «темной стороне современного общества», что впервые было сделано Максом Хоркхаймером и Теодором Адорно в их работе «Диалектика Просвещения», труде, изначально опубликованном в 1944 году под названием «Философские фрагменты». Их критика приняла крайние формы в работе Герберта Маркузе «Одномерный человек» (1964). Можно легко свести взгляды Эльмессери

к влиянию на него беспощадной и пессимистической критики рационализма, выдвинутой Франкфуртской школой, а также Макса Вебера с его метафорой модерна как «железной клетки» и идеей «расколдованного мира». Как заметил Бернштейн, критика Просвещения и рационализма со стороны мыслителей XX века может быть описана как вариации на темы, впервые сформулированные Вебером¹³. Именно поэтому Эльмессери посвятил целую главу своей книги «Эпистемологические исследования западного модерна» описанию и анализу веберовской теории рационализации. Интерес к рационализации сближает арабского мыслителя с его европейскими коллегами, утверждавшими, что XX век станет эпохой рационализации, которая постепенно охватит и коренным образом изменит все стороны повседневной жизни человеческих коллективов.

Глава третья

МОДЕРН КАК ГНОСТИЧЕСКИЙ НАРРАТИВ

В детстве Эльмессири часто посещал библиотеку, где впервые прочитал слово «гностицизм» в одном из трудов Абд ар-Рахмана Бадави. Загадочность и таинственность этого слова настолько впечатлили Эльмессири, что он продолжал думать о его смысле на протяжении всей своей жизни. Во второй том своей «Философской энциклопедии» (*Mawsū'at al-Falsafah*) Бадави включил статьи о монизме и пантеизме. Кроме того, он посвятил пространную статью гностицизму, которому дал следующее определение: «...мистико-религиозная и философская ориентация... Познание (гнозис) Бога есть ключ к спасению, потому что Бог — это человек. Основание гнозиса — осознание человеком самого себя как Бога; это осознание ведет человека к спасению»¹. Возможно, именно это определение позволило Эльмессири отделить взгляд на мир, присущий исламу, от гностического, а также соотнести модерн и секуляризм с идейным наследием античных еретических учений в христианстве.

Для Эльмессири гностицизм был самой значимой формой имманентизма и пантеизма, которые вступают в неразрешимое противоречие с монотеистическим взглядом на мир. Имманентность практически синонимична пантеизму. Во всяком случае, Эльмессири не видит принципиальной разницы между ними, хотя отличает различные контексты их использования.

Гностицизм, по мнению Эльмессири, развивался на почве духовного пантеизма вплоть до XVIII века, а потом трансформировался в материалистический пантеизм в Каббале, философии Спинозы и Гегеля и, наконец, в современном всеобъемлющем материалистическом секуляризме. На раннем этапе написания своей «Энциклопедии» Эльмессири посвятил Спинозе всего несколько строк, однако в 1990-е годы, окончательно сформулировав для себя парадигму имманентизма, он значительно расширил статью об этом иудейском мыслителе.

Критика Баумана имеет много общего с критикой Эльмессири. Тезис о «смерти Бога» и так называемая «секуляризация» мира привели к возникновению новых светских богов, включая, помимо ницшеанского Сверхчеловека, Природу, Разум и Прогресс. Обозначающее «Бог» приобрело новые коннотации, идущие далеко за рамки теологических споров о существовании или же несуществовании Бога. Бог не был секуляризован — он воплотился в таких безличных категориях, как Разум, Законы Истории и Историческая Необходимость². При этом ни монизм, ни монополия на истину никогда не сходили со сцены. Бог символизирует идею

«одного и единственного», а идея «да не будет у тебя других богов перед лицом Моим» может рядиться в бесчисленные одеяния: одна нация, одно всемирное государство, один лидер, одна партия, один императив истории, один путь прогресса, один способ быть человеком, одна (научная) идеология, одно верное мнение, истинная философия. Все эти виды идеи «одного и единственного» несут в себе один и тот же посыл — право на монополию власти для одних и обязанность тотального подчинения для других³.

Как и Бауман, Эльмессери рассматривал модерн как парадигматическую последовательность, начавшуюся с появлением частичного имманентизма (и частичного секуляризма), который затем достигает своего логического развития во всеобщем имманентизме (и всеобщем секуляризме). Он отвергал любые редукционистские и монистические парадигмы, сводившие ход и конец истории к одной силе, материальной или духовной. Для арабского мыслителя весь процесс имманентизации / модернизации / секуляризации представлялся воплощением секуляризации Бога в человечестве в целом (гуманизм и солипсический субъект), в одном народе (расизм и империализм), одном лидере (фашизм) и в одной природе (пантеизм), что есть лишь часть возможных видов такого перевоплощения Бога⁴.

Эльмессери и Бауман отрицали любые националистические и идеологические движения, видя в них проявления имманентизации и воплощение организменной или механистической парадигмы. Тем не менее философский анализ Эльмессери и занятая им идейная позиция представляются более яркими и многогранными, особенно когда его критика направлена против движений, которые обещают своим последователям «конец борьбы и установление технократической утопии, будь то Сион, Третий рейх, общество всеобщего благосостояния или же коммунистическое общество»⁵. Он описывает идеологии модерна как выражающие исключительно «сферу человеческой деятельности» и «воли к имманентизации», поскольку все гностические системы пытаются упразднить взгляд на мир как берущий свое начало в божественном замысле. Иными словами, они отвергают трансцендентный порядок вещей, стремясь заменить его на мироустройство, основанное на присущем самому же миру порядке вещей⁶.

То, как Эльмессери трактовал западный модерн, а также различие им дуализма трансцендентного и имманентного, восходит к отвержению идей пантеизма, который в арабском и исламском дискурсе имел несколько названий: *waḥdat al-wujūd* (единство бытия), *ḥulūl* (воплощение [Бога в человеке или предмете]) и *fanāʾ* (исчезновение [в Боге]). За каждым из этих терминов скрывается мысль о «полном растворении человеческого в божественном», что Эльмессери рассматривал как «[мироощущение], свойственное зародышу», и абсолютный «органический монизм». Он противопоставлял эти состояния полноценному существованию

человеческой личности во всей ее полноте⁷. С точки зрения арабского мыслителя, все эти состояния представляют собой бессознательные, хоть и в чем-то приятные способы бытия, восходящие к биологическому и в какой-то степени утопическому комфорту младенца в материнском лоне. В этом блаженном состоянии стираются грани между микрокосмом (человеческим эмбрионом) и макрокосмом (политическими структурами). Эльмессири, как уже не раз упоминалось, считает политические и технологические утопии модерна плодом реального и искреннего желания человечества «найти решение всех проблем, создать рай на земле и положить конец истории»⁸.

Стремясь построить идеальное общество, нацисты поставили себе целью искоренение «бесполезных форм жизни» в своем «жизненном пространстве» вплоть до их полного уничтожения⁹. Под «бесполезными формами жизни» понимались цыгане, коммунисты, страдающие умственными и психическими расстройствами люди, то есть те, кто, так или иначе, мешал гармонии в прекрасном саде модерна. В результате шесть миллионов евреев оказались частью тех двадцати миллионов человек, которые погибли вследствие действий Гитлера. Неудивительно, что Бауман не сводит Холокост к взаимоотношениям между евреями и Германией. Для него он является только одной из страниц истории, демонстрирующей разрушительный потенциал модерна. Иными словами, этот потенциал не сводится исключительно к нацистской идее о евреях как «раковой опухоли на здоровом теле цивилизованного общества»¹⁰. Другие жертвы Холокоста, считала супруга Баумана Янина, оказались преданы забвению только потому, что у них не нашлось средств, чтобы сделать достоянием гласности свои страдания. Среди цыган, в отличие от евреев, не так много профессоров, писателей и журналистов, которые могли бы описать их мучения и выступить в защиту их прав¹¹.

Глава четвертая

КАРТОГРАФИРОВАНИЕ ПОСЛЕДСТВИЙ МОДЕРНА

Бауман отвергает свойственное Западу империалистическое видение, стремящееся превратить «целину» в «свалку» для тех, кто не нужен цивилизации, и в «землю обетованную» для приверженцев прогресса. Население завоеванных и колонизированных земель было обращено в «коллективного *homo sacer* по отношению к метрополии»¹. Наука и технологии служили источником убежденности Запада в превосходстве своего варианта модерна и его неизбежном лидерстве. Запад провозгласил вступление в эпоху модерна высшей стадией развития, противопоставив ее застывшим во времени культурам и обществам. Эта когнитивная карта превратила западный модерн в трансцендентное сосредоточие власти, обладающее полной автономией, самодостаточностью и самоценностью².

Бауман утверждает, что значение Холокоста для социологии будет преуменьшено, неправильно истолковано и в конечном счете инструментализировано, если рассматривать его только как «нечто, случившееся только с евреями», «событие еврейской истории» или же как один из «примеров конфликта, предрассудков или агрессии»³. Более того, Бауман подчеркивает то, что антисемитизм немцев недостаточен для объяснения причин и природы Холокоста. Он считает, что термин «антисемитизм», сформировавшийся и получивший распространение в конце XIX века, также не дает всеобъемлющего объяснения феномену Холокоста, поскольку лишен исторического и современного контекста⁴.

Предрассудками и ненавистью нельзя объяснить геноцид как явление эпохи модерна; иррациональные, первобытные эмоции не были причиной и средством Холокоста. Конечной целью нацизма были утопия и идеальный порядок, роль которых, по мнению его идеологов, играл в данном случае Тысячелетний рейх, или царство освобожденного германского духа⁵.

Отталкиваясь от проведенного Максом Вебером анализа бюрократической и рационализированной культуры, Бауман подчеркивает «бюрократическую рациональность» Холокоста. Примером может послужить то, что официальная структура в штабе СС, занимавшаяся организацией физического уничтожения еврейского населения, называлась «административно-экономической секцией». Сама по себе идея «окончательного решения еврейского вопроса» была «продуктом бюрократической культуры»⁶. Нацисты задумались об уничтожении евреев только тогда, когда не смогли найти им подходящее место

за пределами Европы, будь то Ниско*, Мадагаскар или же земли к востоку от линии Архангельск — Астрахань. Бауман отвергает представление о том, что Холокост был «иррациональной вспышкой до конца не изжитых рудиментов дикарства», утверждая, что он, напротив, был «полноправным жильцом дома под названием ‘модерн’». В качестве аргумента в пользу этой точки зрения он приводит стратегию, выбранную адвокатом Серватиусом для защиты Адольфа Эйхмана во время процесса в Иерусалиме в 1961 году: «Эйхман совершал действия, за которые победителя награждают, а проигравшего — делают козлом отпущения». Иначе говоря, с точки зрения когнитивной карты мира модерна лежащие в рамках бюрократической логики и рационализма действия «не могут подвергаться моральной оценке». Моральная оценка — это нечто «отдельное от самих действий»⁷.

В годы нацизма были созданы целые научные учреждения для исследования «еврейского вопроса» и выработки рационально обоснованных решений. Уничтожение евреев описывалось как *Gesundung* («лечение») Европы, *Selbstreinigung* («самоочищение»), *Judensäuberung* («избавление от евреев»), профилактические процедуры и, наконец, *eine Frage der politischen Hygiene* («вопрос политической гигиены»). Таким образом, нацисты представляли массовое убийство евреев как «осуществление рационального управления обществом» и «систематическую попытку поставить на службу обществу точку зрения, философию и методы прикладной науки»⁸. Преклонение перед авторитетом науки в ущерб вопросам морали не ограничивалось одной Германией. Университеты этой страны, по мнению Баумана, как и высшие учебные заведения в других странах Европы, достигших состояния модерна, «тщательно культивировали идеал науки как деятельности, лишенной симпатии и моральных оценок»⁹. Наука, будучи комплексом идей и сетью институтов, «расчистила путь к геноциду, подрывая авторитеты, ставя под вопрос основные положения нормативного мышления, в особенности — вопросы религии и этики»¹⁰.

Для Баумана Холокост отнюдь не является событием еврейской истории или истории Германии, изобретением нацистов или исключительным продуктом национал-социализма. Напротив, это одно из возможных следствий инструментальной рациональности модерна и свойственное ему политическое и моральное равнодушие. В своей книге «Социология после Холокоста» (1988), являющейся более ранней версией и своего рода введением к его труду «Модерн и Холокост» (1989), Бауман подчеркивает, что Холокост — есть рационально спланированная акция, которая не может быть сведена к вспышке неконтролируемой ярости. Он уверен, что модерн вдохновлялся идеей достижения абсолютного

* Название польского городка во Львовском воеводстве, куда нацисты собирались сослать польских евреев. Одним из авторов этой идеи был Адольф Эйхман (1906–1962).

и устойчивого совершенства, даже если она предполагала подавление или ограничение свободы отдельных личностей и установление господства системы, ставящей человека за скобки. Поэтому вполне естественно, что Бауман также отвергал трактовку Холокоста как кульминации европейского христианского антисемитизма или же как трагического излома в естественном ходе истории, порожденного немецким антисемитизмом и зверствами нацистов. Гуманистические взгляды Баумана находят наиболее полное отражение в отрицании использования Израилем Холокоста и связанных с ним трагических воспоминаний в качестве средства своей легитимности и оправдания жестокости по отношению к палестинцам и арабам в целом.

По мнению исследователя, причиной Холокоста стали не темные эмоции, описанные некогда Гоббсом. Он — продукт самого совершенного с технической точки зрения оружия и самых последних достижений научной мысли. Разумеется, инструментальная рациональность не может считаться основной причиной Холокоста, однако, как уже отмечалось, она была его необходимым условием¹¹. Вместе с тем Бауман не считает Холокост ни нормальным проявлением модерна, ни его парадигматическим моментом. Он рассматривает его в качестве лишь одного из возможных проявлений модерна, зеркала модерна, и даже в более общем ключе — экзамена модерна, которого всячески избегает Запад.

Нанося на карту последствия модерна, Эльмессери критически подходит ко всем закрытым системам, стремящимся к тотальному контролю и полному совершенству. Он критикует марксизм, призывающий к построению лишённого противоречий и конфликтов коммунистического общества; либерализм, стремящийся к использованию достижений науки для удовлетворения потребностей и желаний человека; нацизм с его идеей полного контроля и предельной рационализации; новый мировой порядок, предполагающий внедрение универсальных естественных законов и игнорирующий культурные различия; и наконец, сионизм, обожествляющий «кровь, почву и нацию» (*Blut, Boden und Volk*). В этом контексте сионистская теория и практика воспринимаются как часть западного империализма и материализма.

Как Бауман, так и Эльмессери считают Холокост «парадигматическим моментом» структурированного рационального материализма, приведшего к универсальному состоянию человечества, которое может быть описано предложенной Эльмессери метафорой «функциональной группы». Она очень близка к метафорам чужеродности и бродяжничества, сформулированным Бауманом. Излагая свою концепцию функциональной группы, Эльмессери ссылается на влиятельных западных мыслителей, среди которых можно назвать уже упомянутого Георга Зиммеля, а также Карла Маркса, Макса Вебера и Вернера Зомбарта¹². Вместе с тем Эльмессери критикует западных ученых за их неспособность включить метафору чужака в более общую формулу интерпретации современного

бытия. Заменяя метафору чужака метафорой «функциональной группы», Эльмессери пытается создать более широкую объяснительную парадигму. Она может быть применима к широкому кругу людей, либо «импортированных» извне, либо находящихся внутри самого общества. Их главная отличительная особенность определяется исполняемой ими общественной функцией, а не их достаточно сложными и разнообразными человеческими качествами.

Бауман предполагает, что сторонники национал-социализма рассматривали модерн в качестве периода «господства экономических и материальных ценностей», а присущие евреям расовые характеристики рассматривали как основную причину исчезновения «народного образа жизни и нравственных установок»¹³. Именно поэтому их сравнивали с теми, кто берет свои жизненные соки у других, и, как следствие, их считали подлежащими уничтожению. Как полагал Эльмессери, горькая ирония состоит в том, что этот абстрактный образ еврея как вечной жертвы или вечного паразита в сионистском дискурсе был противопоставлен другому, аналогичному или даже более несправедливому образу — образу не-еврея как «вечного волка»¹⁴.

Глава пятая

БАУМАН И СВЕТСКАЯ ДИЛЕММА ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНА

Термин «постмодерн», по мнению Баумана, подчеркивает определяющие черты реалий, которые сформировались во всех богатых странах в течение XX века и обрели свою нынешнюю форму во второй его половине¹. Чтобы отобразить трансформацию западного модерна, Бауман вводит новую метафору — «аморфный модерн». По его утверждению, в современной жизни преобладает атмосфера «неопределенности» и «быстро сменяющихся друг друга событий», «череда новых начал» и столь же «быстрых и безболезненных завершений»². Бауман сравнивает этот аморфный способ бытия с рискованной и даже страшной игрой в музыкальные стулья, которая ежеминутно грозит исключением беспомощным, бедным и всем тем, кто не может или не хочет приспособиться к быстро меняющейся, аморфной жизни. Прогресс — более не метафора «сладких снов и ожиданий», «радикального оптимизма» и «всеобщего и долговременного счастья», а, напротив, страшный кошмар и вполне реальная и потому зловещая «игра музыкальных стульев», в которой секундная потеря внимательности приводит к неотвратимому поражению и исключению³.

В отличие от структурированного модерна, аморфный модерн ассоциируется с «неограниченным главенством принципа удовольствия в сфере потребления», так как реальность больше не является врагом удовольствия. Напротив, «траты становятся обязанностью», поскольку они позволяют одержать верх в «символическом соперничестве» и становятся равносильными «хорошей жизни»⁴. В этом пункте тезис Баумана резко контрастирует с ныне устаревшими сетованиями Фрейда, поскольку принцип реальности «вынужден сегодня защищать себя в суде, в котором председательствующим судьей является принцип удовольствия»⁵.

В период аморфного модерна когнитивная карта потенциальных потребителей формируется соблазняющей семиотикой товаров: (1) авторитетом знаменитостей (общественных деятелей, великих спортсменов, популярных актеров, певцов и художников) и (2) авторитетом науки (социологических опросов, чисел и алгебраических формул). Эти авторитеты являются «символами общественного одобрения», «рационального и надежного знания» и «хорошо осознанного выбора»⁶. Бауман полагает, что аморфный модерн можно рассматривать как «культуру казино», в которой жизнь превращается в игры «замкнутых на себе, самодостаточных и эгоцентричных эпизодов», «непрерывную цепь новых начинаний» или «сборники коротких рассказов»⁷. Самая печальная

ирония, согласно Бауману, заключается в том, что расточительное потребление становится признаком успеха и славы. Владение определенными предметами и их потребление рассматриваются как необходимые условия достижения счастья и даже человеческого достоинства как такового⁸.

Как предполагает Бауман в своей провокационной статье «О постмодернистском использовании секса», сексуальная активность в ее постмодернистском формате «концентрируется исключительно на эффекте оргазма... Его первостепенная задача состоит в том, чтобы обеспечить все более сильное, бесконечно разнообразное и совершенно новое и беспрецедентное переживание»⁹. Воспевание секса сопровождается не только растворением семьи как основной единицы общества, но и новой опасностью родительской любви и близости¹⁰.

Доминирование принципа удовольствия привело Баумана к выводу, что все человечество оказалось разделенным на два класса: туристы и скитальцы, которые изображены как главные «метафоры современной жизни», потому что мы все располагаемся в пространстве между полюсами «идеального туриста» и «неизлечимого скитальца»¹¹.

Глава шестая

ЭЛЬМЕССИРИ И АМОРФНОСТЬ ПОСТМОДЕРНА

В отличие от Баумана, чья критика модерна предвосхитила его первоначальное воспевание постмодерна, Эльмессери никогда не рассматривал постмодерн как эру эмансипации, плюрализма или терпимости к различиям. Напротив, он видел в нем нигилистическую и релятивистскую философию, всецело ориентированную на прагматическое действие. В отличие от Баумана, который с надеждой взирал на постмодернистский поворот в теории знания, Эльмессери с самого начала настаивал на том, что постмодерн рассматривает мир как чисто материалистическую субстанцию, пребывающую в вечном движении и не имеющую происхождения или цели. В отличие от Баумана, который остался верен проекту модерна и возлагал большие надежды на его реализацию в период постмодерна, Эльмессери никогда не отказывался от своего основного предположения о том, что постмодерн почти синонимичен провалу и идейному банкротству модерна¹.

В период аморфного иррационального материализма почти все люди оказываются превращенными в функциональные группы, сравнимые с *мамлюками*. Это постмодернистское состояние социальный антрополог Эрнест Геллнер охарактеризовал как эпоху «вселенского мамлюка», тогда как Эльмессери говорил о «функциональной группе». Эти группы выступают в качестве метафор всеобъемлющего секуляризма. По мнению Эльмессери, они обозначают иммигрантов как в странах Запада, так и в странах Персидского залива, работников индустрии развлечений (проституток, официанток, кинозвезд, спортсменов, моделей и секс-бомб), а также туристов, представителей военной, культурной и политической элиты и даже целые клиентские государства².

Подобно Бауману, который считает торжество сексуальности одной из главных метафор постмодерна, Эльмессери полагает, что рост уровня рационализации, секуляризации и имманентизации привел к появлению и развитию новых организменных метафор: «человеческое тело превратилось в основную метафору эпохи модернизации»³. Более того, Эльмессери утверждает, что современная западная философия приписывает сексу «эпистемологический приоритет над всеми остальными вещами»⁴. Этот приоритет можно объяснить стремлением выйти из сложного мира ценностей, обязанностей, обязательств и ответственности, который был характерен для общества в эпоху модерна⁵.

Возникновение культа секса сопровождается размыванием понятия семьи и появлением новых аморфных знаков. С модой на случайный секс или то, что Эльмессери обычно называет «мгновенным сексом», секс

и моральные ценности оказались полностью разделены и сведены к мимолетным физическим отношениям, которые потакают стремлению временных попутчиков к немедленному удовлетворению своих плотских желаний. В таком мире проституция становится просто «экономической деятельностью», а понятие «проститутка» заменяется термином «секс-работник». Эта терминологическая трансформация представляет проститутку не просто как индивидуального труженика, но и как экономическую силу, действующую в рамках данного общества⁶.

Как утверждает Эльмессери, тот же процесс размывания понятий можно наблюдать и в изменении других лингвистических знаков. Так, «незаконнорожденные дети» превращаются в «детей незамужних матерей», «детей из семей с одним родителем», «детей внебрачного союза», «естественных детей» или же «детей любви». Проще говоря, они дети природы. Эльмессери утверждает, что аморфный постмодернистский секс или, точнее, секуляризация, а также десаκραлизация секса уничтожают естественные категории людей (отец — мать, муж — жена, мужчина — женщина). Со скрытой горькой иронией Эльмессери утверждает, что «естественная эволюция» размытого секса проявляется в игнорировании запрета на инцест, в гомосексуальности и воспевании зоофилии⁷.

Интерес к философии (любви к мудрости) сменился интересом к педофилии и зоофилии⁸. Самая печальная ирония заключается в том, что сексуальные отклонения, которые являются посягательством на человеческую природу, теперь защищаются во имя прав человека. Люди превращаются в простую плоть, которая должна быть пущена в ход и использована в качестве источника чувственного наслаждения⁹.

Постмодернисты, утверждает Эльмессери, стремятся создать мир, лишенный какой-либо связи с понятиями идентичности, памяти, истории, времени, символа, происхождения, истины, святости, трансцендентности, то есть мир, который превозносит волю к власти, свободную игру чувственности и желания. В своем анализе постмодернистского увлечения жизнью человеческого тела Эльмессери ссылается на утверждение Баумана о том, что отсутствие надмирного, трансцендентного субъекта, божественного или человеческого, означает господство абсурда и что отсутствие высших религиозных истин привело, по мнению Баумана, к преувеличенному вниманию к телу и его позывам. Когда тело становится единственной и конечной точкой отсчета, «идеи содружества, общества и коллективной идентичности, предполагающей наличие у каждой личности / тела единого для всего человечества трансцендентного аспекта, больше не существует»¹⁰.

Эльмессери перечисляет яркие примеры, раскрывающие кардинальное значение секса в постмодернистском мировоззрении, в частности, описание Дерридой процесса деконструкции как «непрерывного оргазма», «удовольствие от текста» у Барта как акт сексуального удовлетво-

рения, призыв к возвеличиванию инвагинации (символа имманентности) вместо абстрактного воображения (как символа трансцендентности), превращение концентрации на слове (логоцентризма) в концентрацию на половом члене (фаллоцентризм), эстетики и герменевтики в эротику, текстуальности в сексуальность, сообщения в телесное общение, эсхатологии в скатологию¹¹.

Секс становится «суррогатом языка», который не поддается интерпретации, поскольку становится подразумеваемой и всегда телесной, материальной точкой отсчета, которая издевается над понятием трансцендентности. Согласно Эльмессери, эпоха постмодерна связывает эстетику с эротикой, а интертекстуальность с сексуальностью¹².

Эльмессери прекрасно осознает субъективность и идеологическую ангажированность своих рассуждений и потому всегда четко разделяет иудаизм, еврейство и сионизм. Более того, он напрочь отвергает теорию заговора, которая предполагает, что постмодерн или деконструкция — это изобретение евреев, направленное на растворение всего твердого и постоянного. Эльмессери приписывает эту ошибочную, хотя и весьма распространенную среди западных интеллектуалов концепцию особенностям исторического опыта еврейской диаспоры. В свете этого трагического опыта евреи выступают как вечные изгои и скитальцы. Еврей, таким образом, представляется как понятие, отделенное от означаемого, или же понятие, «перегруженное» бесконечным числом смыслов. Интерес Эльмессери к анализу исторического опыта евреев объясняется не только его политической ангажированностью, но также и доминирующей на Западе парадигмой, которая рассматривает положение евреев до и после Второй мировой войны как наиболее яркое выражение последствий модерна и постмодерна. Как полагает социолог Макс Сильверман, образ евреев после Холокоста очень важен для понимания более широких вопросов модерна и постмодерна¹³.

В то же время Эльмессери отвергает тезис о том, что евреев можно рассматривать как проводников постмодерна (нигилизма, деконструкции, фрагментации и т. д.), пытающихся отомстить цивилизации, преследовавшей их с эпохи раннего христианства. Это распространенное убеждение, согласно Эльмессери, является отражением расистских идей, относящих евреев к темным и злым силам¹⁴.

Эльмессери не удивляется такой демонизации евреев, так как, по его мнению, она вполне укладывается в понятия западного расистского дискурса. Вместо того чтобы рассматривать еврея как обычного человека, способного одновременно на добро и зло, западное общество представляет всех евреев в качестве символа либо расчетливой функциональности, либо чистого нигилизма. Написание истории еврейских общин характеризуется, по мнению Эльмессери, очевидной двойственностью, так как оно представляет евреев как единое целое, то есть как «еврейство» или как «избранный еврейский народ», а не как меньшинство,

чь представители принадлежат разным культурам и обществам. В целом, как это ни парадоксально, еврейские общины представлены как функциональные группы, то есть как торговцы, кредиторы и просто человеческий капитал, или, согласно терминологии Эльмессери, как «полезный человеческий материал», который может быть использован для служения интересам других¹⁵.

Как и Бауман, Эльмессери утверждает, что Запад воспринимал мир как «вакуум», «строительный материал для реализации своих собственных интересов», дикий край, пустое пространство, ждущее прихода цивилизаторов извне. Однако, в отличие от Баумана, Эльмессери всегда подчеркивает, что сионизм является прямым следствием европейского империализма. Отбрасывая в сторону арабскую и исламскую историю, сионисты считают Палестину «страной без людей», регионом без истории и пустыней, в которой обитали одинокие и не связанные между собой люди. Эльмессери утверждает, что общей для постмодерна и сионизма является лихорадочная попытка отделить знак от означаемого, то есть в данном случае деконструировать как евреев, так и арабов, превратив их в безродные объекты, которые можно легко перенести в другое место и наделить новой идентичностью. В результате евреи становятся сионистскими поселенцами, палестинские арабы — беженцами, Палестина — Израилем, Западный берег реки Иордан (*aḏ-Diffa al-Gharbiyya*) — Иудеей и Самарией, а Арабский мир — ближневосточным рынком, состоящим из «турецкой воды», «денежных ресурсов Арабского залива», «египетской рабочей силы» и «израильских ноу-хау»¹⁶.

Такая концепция региона крайне важна, так как именно она используется для обозначения Ближнего Востока. Этот термин отражает исключительно географическую реальность и не несет в себе отсылку к истории, языку и религии. Такое понимание этого региона позволяет Европе и США пропагандировать панрегионализм, который нарочито противопоставляется панарабизму и панисламизму. В рамках этого видения весь Ближний Восток, включая Израиль, может быть интегрирован в ставший глобальным западный мир. Подобно постмодерну, сионизм утверждает абсолютную относительность всего и вся, отрицая тем самым понятия права и истины. В результате насилие становится главной прагматической точкой отсчета, определяющей правила ведения борьбы¹⁷.

Сионизм не является исключением на этой имперской карте, поскольку действия сионистов в значительной степени определяются сионистской когнитивной картой, основанной на военной силе, мифах, надеждах, страхах и божественных обещаниях. Иными словами, их действия нельзя считать прямой реакцией на сложную и противоречивую реальность в конкретном географическом регионе. Эльмессери не устает повторять, что Израиль — это не еврейское, а колониальное государство поселенцев, которое служит двум основным прагматическим целям:

оттоку избытков еврейского населения из Европы и реализации интересов западного империализма, действуя, таким образом, как функциональное государство¹⁸.

Эльмессери использует концепцию «функциональных групп» для обозначения еврейских общин, а термин «функциональное государство» для обозначения Израиля как проводника интересов Запада на Ближнем Востоке. Бауман же только вскользь упоминает о роли США в обеспечении «выживания стран от Израиля до Южной Кореи»¹⁹.

В этом контексте Эльмессери определяет постмодерн как идеологию прагматического принятия, капитуляции и адаптации слабых к существующему положению вещей. Для него это — свободная и ничем не ограниченная игра с реальностью, которая исподволь отвергает любую попытку конструктивно решить противоречия сегодняшнего мироустройства²⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава первая

- ¹ Elmessiri (2005) *Riḥlaty al-Fikriyyah* [My Intellectual Journey]. Cairo: Dār al-Shurūq, p. 376.
- ² Zubaida (2000) “Trajectories of Political Islam”. *Political Quarterly*, Supplement 1, vol. 71, p. 61.
- ³ Elmessiri (2006) *Dirāsāt Maʿrifiyyah* [Epistemological Studies in Western Modernity]. Cairo: Dār al-Shurūq, pp. 69–70.
- ⁴ Elmessiri (2002) *Al-ʿAlmāniyyah al-Juzʿiyyah wa al-ʿAlmāniyyah al-Shāmilah* [Partial Secularism and Comprehensive Secularism]. Cairo: Dār al-Shurūq, vol. 1, pp. 101–126.
- ⁵ Elmessiri, *Dirāsāt Maʿrifiyyah*, p. 34.
- ⁶ Elmessiri (2000) “Secularism, Immanence and Deconstruction”. In: John Espósito and Azzam Tamimi (ed.) *Islam and Secularism in the Middle East*. London: Hurst & Co, p. 68.
- ⁷ Elmessiri (2001) *Aṣ-Ṣahyūniyyah wa an-Nāziyyah wa Nihāyat at-Taʾrikḥ* [Zionism, Nazism and the End of History]. Cairo: Dār al-Shurūq, p. 299.
- ⁸ Elmessiri, *Riḥlaty al-Fikriyyah*, p. 318.
- ⁹ *Ibid.*, p. 543.
- ¹⁰ Achcar (2011) *The Arabs and the Holocaust*. G. M. Goshgarian (trans.). London: Saqi, p. 20.
- ¹¹ Bunting (2003) “Passion and Pessimism”. *Guardian*, London, 5 April, p. 20.
- ¹² Bauman and Vecchi (2004) *Identity*. Cambridge: Polity Press, p. 11.
- ¹³ Bauman (1992) *Intimations of Postmodernity*. London; New York: Routledge, p. 28.
- ¹⁴ Bauman (1997) *Postmodernity and its Discontents*. New York: New York University Press, p. 97.
- ¹⁵ Shapira (2007) “Life in a Liquid World”. *Haaretz Daily Newspaper*, 16 November.
- ¹⁶ Bauman, *Intimations of Postmodernity*, pp. 226–227.
- ¹⁷ Bauman (1991) *Modernity and Ambivalence*. Ithaca; N. Y.: Cornell University Press, pp. 129–140.
- ¹⁸ Bauman (1996) “Assimilation into Exile”. *Poetics Today*, vol. 17, no. 4, pp. 571–581.
- ¹⁹ Bauman, *Modernity and Ambivalence*, pp. 129–140.

Глава вторая

- ¹ Bauman (1989) *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press, p. 92.
- ² Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, p. 174.

- ³ Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 24.
- ⁴ Bauman (1976) *Socialism: The Active Utopia*. New York: Holmes & Meier, p. 24.
- ⁵ Kilminster & Ian Varcoe (1996) Addendum: Culture and Power in the Writings of Zygmunt Bauman. In: *Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman*. London: Routledge, p. 217.
- ⁶ Bauman, *Towards a Critical Sociology*, pp. 70–74.
- ⁷ Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 71.
- ⁸ Bauman (1987) *Legislators and Interpreters*. Cambridge, UK: Polity Press, p. 80.
- ⁹ Torevell (1995) “The Terrorism of Reason in the Thought of Zygmunt Bauman” (The Dominican Council/Blackwell Publishing Ltd). *New Blackfriars*, vol. 76, is. 891, p. 145.
- ¹⁰ Elmessiri, *Al-‘Almāniyyah al-Juz‘iyyah wa al-‘Almāniyyah al-Shāmilah*, vol. 1, p. 290.
- ¹¹ *Ibid.*, pp. 294–297.
- ¹² Wellman (1992) *La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment*. Durham, NC.: Duke University Press, p. 264.
- ¹³ Bernstein (1991) *The New Constellation*. Cambridge: Polity Press, p. 40.

Глава третья

- ¹ Badawi (1984) *Mawsū‘at al-Falsafah* [Encyclopedia of Philosophy]. Beirut: al-Mu‘assasah al-‘Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, p. 86.
- ² Bauman (1995) *Life in Fragments*. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, pp. 15–16.
- ³ Bauman (1997) *Postmodernity and its Discontents*. New York: New York University Press, p. 201.
- ⁴ Elmessiri, *Secularism, Immanence and Deconstruction*, p. 75.
- ⁵ Elmessiri (2002) *Al-Lughah wa al-Majāz* [Language and Metaphor: Between Monotheism and Pantheism]. Cairo: Dār al-Shurūq, p. 56.
- ⁶ Voegelin (1997) *Science, Politics and Gnosticism*. Ellis Sandoz (ed.). Washington, D. C.: Regnery Publishing, pp. 68–69.
- ⁷ Elmessiri, *Secularism, Immanence and Deconstruction*, p. 62.
- ⁸ Elmessiri, *Al-‘Almāniyyah al-Juz‘iyyah wa al-‘Almāniyyah al-Shāmilah*, vol. 1, p. 149.
- ⁹ Bauman, *Modernity and the Holocaust*, pp. 67–68.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 7.
- ¹¹ Bauman, Janina (1998) “Demons of other People’s Fear: The Plight of the Gypsies”. *Thesis Eleven*, vol. 54, no. 1, pp. 51–56.

Глава четвертая

- ¹ Bauman (2002) “The Fate of Humanity in a Post-trinitarian World”. *Journal of Human Rights*, vol. 1 (3), pp. 283–303.
- ² Bauman, *Legislators and Interpreters*, pp. 115–116.

- ³ Bauman, *Modernity and the Holocaust*, pp. 1–2.
- ⁴ *Ibid.*, p. 31.
- ⁵ *Ibid.*, p. 66.
- ⁶ *Ibid.*, p. 13.
- ⁷ *Ibid.*, pp. 14–18.
- ⁸ *Ibid.*, pp. 71–72.
- ⁹ *Ibid.*, p. 126.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 108.
- ¹¹ Bauman (1988) “Sociology after the Holocaust”. *British Journal of Sociology*, vol. 39, no. 4, pp. 478–481.
- ¹² Elmessiri, *Rihlaty al-Fikriyyah*, p. 590.
- ¹³ Bauman, *Modernity and the Holocaust*, p. 61.
- ¹⁴ Elmessiri (1977) *The Land of Promise*. New Brunswick, N. J: North American, pp. 44–45.

Глава пятая

- ¹ Bauman, *Intimations of Postmodernity*, p. 187.
- ² Bauman (2005) *Liquid Life*. Cambridge; Malden, MA: Polity, p. 2.
- ³ *Ibid.*, p. 68.
- ⁴ Bauman, *Intimations of Postmodernity*, p. 50.
- ⁵ Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, p. 2.
- ⁶ Bauman (1988) *Freedom*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 65.
- ⁷ Bauman (2000a) “As Seen on TV”. *Ethical Perspectives*, vol. 7 (2), pp. 107–121.
- ⁸ Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, p. 40.
- ⁹ Bauman (1998) On Postmodern Uses of Sex. *Theory, Culture & Society*. London: Sage, vol. 15 (3–4).
- ¹⁰ Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, p. 149.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 93.

Глава шестая

- ¹ Elmessiri (2003) *Al-Ḥadāthah wa Mā Ba‘da al-Ḥadāthah* [Modernity and Postmodernity]. Damascus: Dār al-Fikr, pp. 83–86.
- ² Elmessiri, *Al-‘Almāniyyah al-Juz‘iyyah wa al-‘Almāniyyah al-Shāmilah*, vol. 2, pp. 286–293.
- ³ Elmessiri, *Al-Lughah wa al-Majāz*, p. 73.
- ⁴ Elmessiri, *Rihlaty al-Fikriyyah*, p. 248.
- ⁵ Elmessiri, *Al-Lughah wa al-Majāz*, p. 47.
- ⁶ Elmessiri, *Dirāsāt Ma‘rifiyyah*, pp. 256–260.
- ⁷ Elmessiri, *Al-‘Almāniyyah al-Juz‘iyyah wa al-‘Almāniyyah al-Shāmilah*, vol. 2, pp. 160–168.
- ⁸ Elmessiri, *Rihlaty al-Fikriyyah*, p. 246.

- ⁹ Elmessiri (1994) “The Imperialist Epistemological Vision”. *The American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS). Washington, DC and Kuala Lumpur, Malaysia, vol. 11, no. 3, p. 413.
- ¹⁰ Elmessiri, *Al-‘Almāniyyah al-Juz’iyyah wa al-‘Almāniyyah al-Shāmilah*, vol. 1, p. 108.
- ¹¹ Elmessiri, *Al-Lughah wa al-Majāz*, pp. 74–88.
- ¹² Elmessiri, *Rihlaty al-Fikriyyah*, p. 249.
- ¹³ Silverman (1999) *Facing Postmodernity*. London and New York: Routledge, p. 23.
- ¹⁴ Elmessiri, *Al-Ḥadāthah wa Mā Ba‘da al-Ḥadāthah*, pp. 140–143.
- ¹⁵ Elmessiri (2000b) “Understanding the Holocaust”. *Al-Ahram Weekly*, no. 507.
- ¹⁶ Elmessiri, “The Imperialist Epistemological Vision”, p. 415.
- ¹⁷ Elmessiri, *Al-Ḥadāthah wa Mā Ba‘da al-Ḥadāthah*, p. 155.
- ¹⁸ Elmessiri (2008) “The Cognitive Map”. *Al-Ahram Weekly*, no. 878.
- ¹⁹ Bauman (2004) *Europe: An Unfinished Adventure*. Cambridge: Polity, p. 48.
- ²⁰ Elmessiri, *Al-Ḥadāthah wa Mā Ba‘da al-Ḥadāthah*, p. 93.

Об авторе

Хаггаг Али, доктор философии в области теории сравнительной культурологии, окончил Каирский университет. Неоднократно получал гранты берлинских университетов — Гумбольдта и Университета перспективных исследований. Обладатель престижного гранта Жоржа Аनावати, финансирующего исследовательские проекты в области исламо-христианского диалога. Основные научные интересы доктора Али связаны с герменевтикой и критикой современности. В настоящее время он возглавляет научную группу в Центре цивилизационных исследований и диалога культур при Каирском университете. Его исследовательский проект «Диссидентство и цензура в современном Египте» осуществляется совместно с Боннским университетом и финансируется DAAD (Немецкой службой академических обменов) в рамках германо-арабского сотрудничества.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Про серию

3

Глава первая

Введение

4

Глава вторая

Радикальное Просвещение

9

Глава третья

Модерн как гностический нарратив

12

Глава четвертая

Картографирование последствий модерна

15

Глава пятая

Бауман и светская дилемма эпохи постмодерна

19

Глава шестая

Эльмессери и аморфность постмодерна

21

Примечания

26

Об авторе

30

Научно-популярное издание

Хаггаг Али

**КАРТОГРАФИЯ СВЕТСКОГО РАЗУМА:
эпоха модерна в поисках атеистической утопии**

**ISBN 978-5-85803-552-7
(Петербургское Востоковедение)**

Макет подготовлен издательством
«Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 2
e-mail: pvcentre@mail.ru; web-site: <http://www.pvost.org>

Главный редактор — *О. И. Трофимова*
Литературный редактор — *Н. Л. Товмач*
Технический редактор — *Е. М. Денисова*
Корректор — *Н. Л. Товмач*
Дизайн обложки — *И. Т. Картвелишвили*

Подписано в печать 16.03.2021. Формат 70 × 100 ¹/₁₆
Бумага офсетная. Печать офсетная. Объем 2 усл. печ. л.
Тираж 500 экз. Заказ № 22

PRINTED IN RUSSIA

Отпечатано в типографии ООО «Литография Принт»
191119, Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8, офис 14
web-site: www.litobook.ru
e-mail: info@litobook.ru

Серия «МИР СОВРЕМЕННОГО ИСЛАМА» знакомит российского читателя с серией «Books-in-Brief», которая является собранием главных изданий Международного института исламской мысли, представленных в кратком изложении. Облегченный формат позволяет сэкономить время, однако дает читателю реальную возможность составить впечатление о полной версии каждой книги и помогает вникнуть в суть оригинала.

Серия состоит из своего рода синопсисов-обзоров полных изданий, которые, как мы надеемся, будут побуждать читателей к дальнейшему, более глубокому изучению оригиналов.

Настоящее издание представляет собой сокращенную версию книги Хаггага Али, увидевшую свет в издательстве «Петербургское Востоковедение» в 2020 году.

«Картография светского разума» критически рассматривает вопросы тотальной рациональности и светского материализма, чтобы выяснить, как эти способы восприятия и картографирования мира повлияли на взаимоотношения людей и развитие общества в целом.

Эти вопросы рассматриваются через сравнение и сопоставление идей известного арабского мыслителя Абдельвахаба Эльмессири (1938–2008) и Зигмунта Баумана (1925–2017), одного из крупнейших социологов современности.

Книга будет интересна для широкого круга читателей.

