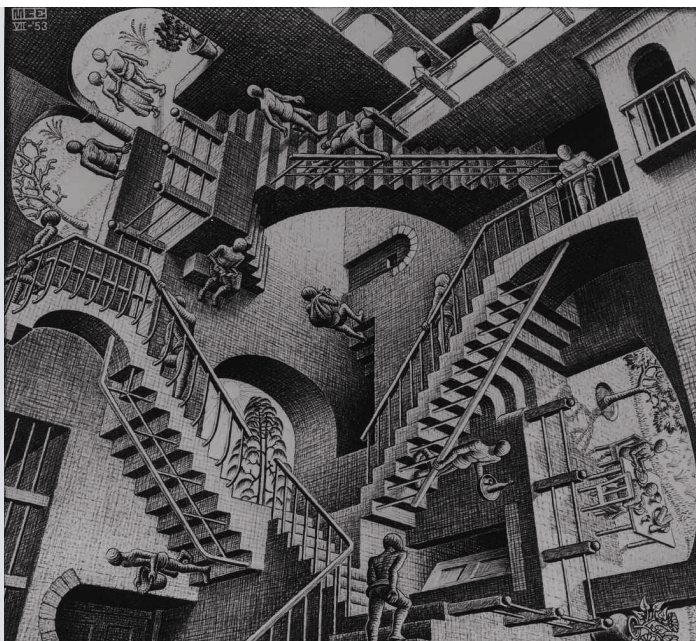


Картографування секулярного розуму
Квест модерності для
безбожної утопії



MAPPING THE
SECULAR MIND

MODERNITY'S QUEST FOR A GODLESS UTOPIA

HAGGAG ALI

Серія МІД «Книги у скороченому викладенні»

КАРТОГРАФУВАННЯ
СЕКУЛЯРНОГО РОЗУМУ
Квест модерності для безбожної утопії

Хаггаг Алі

*Книга надрукована за підтримки
Асоціації освітнього розвитку*

*Центр ісламознавчих досліджень
Національного університету
«Острозька академія»*



Міжнародний Інститут Ісламської Думки

Острог – 2020

Mapping the Secular Mind:
Modernity's Quest for A Godless Utopia
Haggag Ali

Картографування секулярного розуму:
Квест модерності для безбожної утопії
Хаггаг Алі

© Міжнародний Інститут Ісламської Думки, 2020

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

ISBN:

Переклад: Віталій Щепанський
Редакція: Михайло Якубович
Обкладинка: Шіраз Хан
Верстка: Гасан Гасанов

Серія ІІД: Книжки в скороченому викладенні

Серія ІІД «Книжки в скороченому викладенні» є цінним зібранням ключових публікацій інституту, що написані у стислій формі для того, щоб дати читачеві змогу збагнути саму сутність головного змісту оригіналу. Створені у короткому, легкому для читання форматі, котрий заощаджує час, ці своєрідні синопсиси пропонують ретельні, дбайливо написані огляди якихось більших видань і, сподіваємося, заохочуватимуть читачів до подальшого дослідження оригіналів.

Дослідження Хаггага Алі «Картографування секулярного розуму. Квест модерності для безбожної утопії» було видане у повному обсязі в 2013 році. Секулярний розум мав великий план, - встановити рай на землі, - цей план базувався на цілковитій сучасній утопії, на уявленні, що сучасна цивілізація керується людським розумом, раціональністю й тріумфом прогресу. Якщо ідеали – це одне, то засоби їхньої реалізації – це депо інше. Вдалині від ажіотажу, звільнення людства від «кайданів» Бога та релігії виявилось нелегкою справою.

«Картографування секулярного розуму» критично перевіряє питання розуму, раціональності та секулярного матеріалізму, щоби дослідити яким чином ці ментальні перцепції, чи способи картографування світу, вплинули на взаємодію людей та соціальний розвиток. В книзі це робиться шляхом порівняння та контрастування ідей Абдельваххаба Ельмессірі (1938 – 2008), провідного арабського інтелектуала, й Зигмунта Баумана (1925), одного з найвидатніших соціологів світу. Впродовж останніх кількох десятиріч, нагальна західна критика сучасності надихала мусульманських інтелектуалів на розвиток нових ідей, образів, термінів та концепцій, котрі стверджують їхнє ставлення до тенденцій секулярної модерності, її транс-

формацій та відповідних наслідків, а також до того, як вона маніпулює сприйняттям реальності.

Книга ставить під сумнів засади секулярної ідеології, щоб довести, що натхнення нею глибоко змінило свідомість людини та її самоусвідомлення, перетворивши людину на безцільне створіння, котре існує задля споживання, втомлене пошуками сповнення й контрольоване матеріалістичними законами, котрі управляють фізичним феноменом. Книга також пропонує більш похмуру тезу, котра полягає в тому, що фашистська Німеччина та рух вчених, задіяних у царині еugenіки були різновидом соціального дарвінізму, котрий набув свого логічного завершення. Це були не аберації від принципів модерності, доводить Алі, а сутнісний наслідок сучасного світогляду, в якому насіння саморуйнування іманентно присутні у самій тканині філософії.

Розділ перший

Вступ

Впродовж останніх кількох десятиріч, західна критика сучасності надихає мусульманських інтелектуалів на розвиток нових ідей, образів, термінів та концепцій, котрі стверджують їхнє ставлення до тенденцій секулярної модерності, її трансформацій та відповідних наслідків. Модерність зазвичай прирівнюється до піднесених ідеалів Просвітництва, зокрема, до обіцянки того, що природа, розум та прогрес призведуть до становлення раціональної й прогресивної системи. Ця перспектива значно змінилася після Другої світової війни й розвитку дуже складного західного самоаналізу, посиленого працями Франкфуртської школи. У своїй спробі деконструювати панівне сприйняття модерності, арабський єгипетський мусульманський інтелектуал Абдельваххаб Ельмессірі (1938 – 2008) плідно скористався цим спадком західної критики. Критика модерності Ельмессірі може розглядатися у якості спроби ісламізувати модерність, але, за іронією, за допомогою самої західної критики.

Впродовж майже чотирьох десятиліть, Ельмессірі був задіяний у філософськи орієнтованому вивченні західної модерності та її стосунків з нацизмом та сіонізмом. Ельмессірі, зазвичай, посилався на своє перебування у Сполучених Штатах Америки протягом двох окремих періодів (1963-69/1975-79) як на дуже вирішальний момент, котрий оформив його розуміння трансформації західної модерності як «послідовності парадигм», що починається з цілісного раціонального матеріалізму й закінчується розрідженням і нерациональним матеріалізмом. 1970-ті, однак, є вкрай важливими для розуміння критики модерності Ельмессірі, оскільки цей період був

періодом підйому політичного ісламу, котрому вдалося, після поразки, завданої арабам Ізраїлем у 1967, заповнити вакуум, залишений лівацькими рухами, їхньою риторикою щодо технологічного прогресу, так само, як і їхнім ідеалістичним дискурсом щодо арабського соціалізму, який був (неправильно)використаний для виправдання втрати політичної свободи в обмін на розмови про національний розвиток і технологічний прогрес. 1970-ті роки можуть розглядатися як харизматичний період політичного ісламу, до якого повернулося багато видатних єгипетських діячів лівого спрямування, вбачаючи у ньому засіб для змагання за народну справу та національне визволення.

Як в західному, так і в арабському дискурсах, модерність майже завжди пов'язується з ідеалами Просвітництва, зокрема, з обіцянкою Розуму й науки просувати наше людське й соціальне існування. Ельмессірі посилається на це розуміння модерності як на «частковий секуляризм» або «гуманістичний секуляризм». Згідно з Ельмессірі, прийняття цього поміркованого секуляризму як інтегральної частини плюралізму є характерним для значного ісламського тренду, серед прихильників якого можна назвати Фахмі Хувайді, Юсуфа аль-Карадаві, Мохаммеда Селіма аль-Ава, Абу аль-Ела Маді й Аделя Хусейна (Єгипет), Рашида Ганнуші (Туніс), Таха Джабіра аль-Альвані (Ірак), Абдул-Хаміда Абу Сулаймана (Саудівська Аравія), Аззама Тамімі (Палестина), Парвіза Мансура (Пакистан) й Ахмета Давутоглу (Туреччина). Цей ісламський тренд визнає легітимність поміркованого секуляризму та роль його прихильників як партнерів у політичному житті ісламського суспільства.

У праці «Епістемологічні вивчення західної модерності» («Дірасат ма'аріфія фі аль-хадаса аль-гарбія»), Ельмессірі демонтує провідне розуміння західної секулярної модерності й визначає її як «використання позбавлених цінностей науки й технологій». Це різновид всеохоплюючого секуляризму, який не має на меті просто досягнення незалежності науки й технології від людської суб'єктивності чи розділення церкви й держави, але натомість націлений на «відділення усіх цінностей

(будь то релігійні, моральні чи просто людські цінності) не тільки «від держави», але також від публічного й приватного життя, від світу як такого. Іншими словами, він має на меті створення світу, позбавленого цінностей, вільного від них».

У вступі до третього видання книги «Сіонізм, нацизм та кінець історії» («Аль-сухйунія ва ль-наційя ва ніхаят ат-таріх»), присвяченої колишньому французькому інтелектуалу-марксисту Роже Гароді, Ельмессірі виражає своє здивування тим фактом, що до кінця 1980-х років західна наука заздаледа визнавала чи трактувала нацизм і сіонізм в рамках позбавленої цінностей, раціоналістичної й імперіалістичної модерності. Ельмессірі, однак, хвалить інтерпретацію модерності Зигмунта Баумана, говорячи, що його праці, зокрема «Модерність та Голокост» (1989), є серед найбільш важливих посилань, до яких він звертався під час розробки свого когнітивного картографування модерності. В іншому місці, він наголошує на тому, що праці Баумана належать до тих праць, які він читав жадібно, оскільки вони висвітлюють темні сторони, котрі приховуються під грайливою і блискучою поверхнею модерності.

Хоча вони належать до різних релігій, національностей та культур, Ельмессірі (араб, єгиптянин, колишній марксист, мусульманин) та Бауман (громадянин спочатку Польщі, а потім Великобританії, колишній марксист, єврей), використовували єврейські алегорії для підходу до набагато глобальніших питань секулярної модерності, включаючи нацизм, расизм, імперіалізм та єврейський досвід у сучасній Європі. Той факт, що Бауман народився у Польщі надає цьому порівнянню унікального виміру, адже коли ми говоримо про євреїв Західного світу, ми насправді говоримо, згідно з Ельмессірі, про євреїв Польщі! Тільки у 1980-х роках, Ельмессірі дійшов розуміння того, що станом на кінець вісімнадцятого сторіччя переважна більшість євреїв у Європі мешкала у Польщі, і що вони розподілилися між Росією, Австрією та Німеччиною у зв'язку з поділом самої Польщі; тисячі й мільйони їх переселилися до Англії, Австрії, Канади, Сполучених Штатів Америки, Південної Африки й Палестини. І саме в Польщі постало

ще одне об'явлення секулярної модерності повною мірою; тільки в самій лише Польщі було створено шість нацистських концтаборів, серед яких найбільшим як за площею, так і за чисельністю в'язнів, був Аушвіц. Надійна статистика, згідно з Гілбертом Ачкарком, показує, що у 1948 майже 170 000 євреїв з Польщі становили найбільший сегмент єврейського населення, котре мешкало в Палестині. Сам Бауман був змушений мігрувати в Ізраїль наприкінці 1960-х, але він віддав перевагу Англії негайно після того, як отримав пропозицію щодо працевлаштування від університету Лідса.

Бауман народився у Польщі в 1925 році, і його родина втекла до радянської зони окупації після того, як нацисти напали на Польщу й почалася Друга світова війна. Наприкінці 1950-х, Бауман, подібно до Ельмессірі, відігравав визначну роль в гуманістичному марксизмі, і він продовжував вірити у головні принципи марксизму та в його відкидання помилкової свідомості. У 1960-х, Бауман став членом правлячої Польської Об'єднаної Робітничої Партії, але він ніколи не схвалював практик комуністичного режиму. Наприкінці 1960-х, якщо точно, то у 1968 році, Бауман відмовився від членства в партії і того ж року, разом з багатьма єврейськими інтелектуалами, під час антисеврейської кампанії, він був вигнаний з Польщі й позбавлений польського громадянства на підставі звинувачення у підбурюванні студентів до заколоту. Бауман спочатку був змушений поїхати в Ізраїль, де він перебував не більше трьох років. Яніна Бауман, його дружина, розповіла в розмові з Мадлен Бантінг про справжні причини їхнього рішення залишити Ізраїль: «То була націоналістична країна, а ми саме щойно втекли від націоналізму. Ми не хотіли перетворюватися з жертв націоналізму на переслідувачів інших». У розмові з Бенедетто Веччі, Бауман сам не коливався, щоб сказати: «Я вважаю, що моя єврейськість, підтверджена нерівністю в Ізраїлі, й досі завдає мені більшого болю, ніж звірства, скоєні іншими країнами».

Націоналістичний драйв, який характеризує західну модерність, справив великий вплив на картографування Бауманом модерності й постмодерності. Унікальність його критики

здобула славу з публікацією його метафоричної трилогії «Законодавці й інтерпретатори» (1987), «Модерність та Голокост» (1989) та «Модерність і амбівалентність» (1991). Бауман ніколи не відмовлявся від своєї віри у сильний зв'язок між модерністю й модернізмом, доводячи, що модерністи покладаються на відкриття сучасної науки й розвинули свої теорії на науковому підґрунті. Він наголошує, що імпресіоністи надихаються оптичними ефектами, кубісти – теорією відносності, а сюрреалісти – психоаналізом. В іншому місці, Бауман доводить, що модернізм ніколи не з'явився б без прийняття підґрунтя модерності, особливо, якщо йдеться про конструкцію зневажливого збірного образу людей, до якого входять буржуа, філістери чи вульгарні й некультурні маси.

Це правда, що вчинений нацистами Голокост не мав безпосереднього впливу на особисте життя Баумана, але його дружина Яніна страждала у Варшавському гетто, коли була молодою дівчиною. Яніна написала спогади «Зима вранці», які збудили зацікавлення Баумана Голокостом як вікном у модерність або як однією з можливостей зазирнути у неї. Що важливіше, Бауман, у розмові з Анвером Шапіра, критикує насилля, яке чинить Ізраїль, та «приватизацію» Голокосту, доводячи, що «євреї можуть бути у безпеці тільки в світі, позбавленому націоналізму, в тому числі і єврейського націоналізму». Супротивна націоналізму позиція Баумана проявляється й у його членстві в відомій британській групі, що називається «Євреї за справедливість для палестинців». Ця група співпрацює з іншими групами, такими як «Письменники проти окупації» та «Єврейські студенти за справедливість для палестинців», - усі вони просувають ідею, яка полягає в тому, що Ізраїль не має майбутнього без справедливості для палестинців. Ось чому вони спрямовують свої зусилля на ведення широкомасштабної кампанії «Кінець окупації», яка підтримує права палестинців та засуджує ізраїльську окупацію, незаконні поселення та насилля, яке чинять сили військового примусу, а також насилля, якого зазнають беззбройні та беззахисні палестинці.

Вигнання Баумана з Польщі відіграло ключову роль у картографуванні ним наслідків модерності; воно надало йому переваги маргіальності, котрі привели його до фокусування на становищі чужинців, вигнанців та аутсайдерів. Бауман, інтелектуально, вів кочовий спосіб життя мандрівника, і він підсумував цей інтелектуально плідний модус існування за допомогою красномовних висловів Фредеріка Рафаеля, Джорджа Стейнера та Людвіга Вітгенштейна, відповідно: (1) «Значення того, що я є євреєм, полягає в тому, що я скрізь немісцевий», (2) «Моя Батьківщина – це моя друкарська машинка», та (3) «Єдине місце, де можуть бути розглянутими й вирішеними реальні філософські проблеми, це залізнична станція».

У «Модерності та амбівалентності» (1991), Бауман відстежує крах лібералістської утопії західної модерності та наголошує на тому, що виключний націоналізм не обмежився Польщею, оскільки він проявив себе чітко у невдачі асиміляторських амбіцій майже у всіх європейських країнах. Фольклорна асиміляція, як Бауман описує її, включає відмову від містичних і месіанських трендів, як від несврейських, наділяючи достовірністю культурної пристосованості лише відносини *салону*: Біблію Лютера, Германа Коена й Канта, Стейнтхола й Вільгельма фон Гумбольдта. Більшість євреїв, таким чином, заохочувалася до набуття «витончених манер» і нових стандартів «чистоти». Заклик до моральної та фізичної чистоти супроводжувався закликом до лінгвістичної чистоти й ідиш, мова східних євреїв (євреїв Східної Європи: Росії, Польщі, України й Галичини) став об'єктом глузувань серед німецьких євреїв. Подібно до ідишу, польська мова розглядалася у якості нижчої по відношенню до мови німецької. Східні євреї розглядалися як «переносники хвороб та епідемій», «брудні, аморальні дикуни-невігласи» і «небажані чужинці».

Бауманівський аналіз історії асиміляції євреїв на Заході є тісно пов'язаним та визначеним проти стереотипу не асимільованих східних євреїв, євреїв Східної та Центральної Європи. Бауман дотримується думки, що Голокост сильно вплинув на значення юдаїзму, оскільки деякі теологи вбачали

в ньому знак «відсутності Бога», «крах Бога», «традицію вигнання євреїв» й вибір євреїв у якості «носіїв істини» сучасної цивілізації. З середини дев'ятнадцятого сторіччя, Франція, Великобританія та Росія спрямували свої зусилля на недопущення збільшення чисельності так званих бідних, неосвічених, відсталих та нецивілізованих єврейських мігрантів, які мали два головних варіанти порятунку: сіонізм та соціалізм. У Польщі становище було набагато гіршим, оскільки там побутувало укорінене переконання в тому, що євреї – це чужорідне й отруйне тіло в польському організмі, який переживав період становлення.

Найсумніша іронія полягала в тому, що успіх індивідів у майже всіх сферах життя не був достатньою гарантією політичної рівності та соціального сприйняття. Як нація без держави, єврейські спільноти в Європі намагалися здобути «суверенітет, подібний до державного», але крах цих амбіцій призвів, у кінцевому підсумку, до появи політичного сіонізму та його програми щодо розбудови «нової ліберальної єврейської держави»:

«Майже немає сумнівів у тому, що народження політичного сіонізму, найбільш певного у своїй найпослідовнішій, Герцлівській версії, було наслідком дезінтеграції асиміляційних зусиль радше, ніж плодом юдейської традиції та воскресінням любові до Сіону».

Розділ другий

Радикальне Просвітництво

Метафора прогресу, з точки зору Баумана, перетворилася на метафізичну есхатологію в секулярній версії, котра є імманентною по відношенню до історії. Філософи були одержимі ідеєю прогресу, оскільки «сучасна культура є штучною культурою. Вона визначає себе як намір досягнути ідеального життя й досконалого влаштування умов існування людини». Мо-

дерність, на відміну від тривалого панування християнства, «відкинула нав'язливі думки про потойбічне життя, зосередилася на житті «тут і зараз», перерозподілила життєву діяльність довкола різних наративів із земними цілями й цінностями, і будь-що-будь спробувала розмити страх смерті».

Бауман вводить ключову метафору, яка оформлює його розуміння засад модерності: «Модерні правителі й модерні філософи були перш за все законодавцями; вони знайшли хаос і заповзялися замінити його порядком». Законодавці не є звичайними людьми, а суперменами, котрі можуть перевершити існуючу реальність і оглянути її ззовні, використовуючи свою богоподібну здатність до споглядання. Метафори «садівник» та «законодавець» покликані наперед засадничо оформити складний зв'язок між культурою та владою. Річард Кілмінстер та Ян Варко виявляють цей мотив у працях Баумана, показуючи те, як він бачить модерність у якості загального структурування чи драйву, що впорядковує, і як поривання до структурування завжди створювало нові «проблеми».

Бауман наголошує на тому, що інтелектуали доби Просвітництва вдалися до Розуму для того, щоб просувати емансипацію людини й викорінювати забобони, невігластво, упереженість та догматизм. Найсумніша іронія полягає в тому, що це призвело, як свідчить остаточний аналіз, до «нового завоювання», «терору» й «монополістичного знання». Ліберальне бачення культурної асиміляції, як вірить Бауман, є однією з головних суперечностей модерності, оскільки «гра в емансипацію була, насправді, грою в домінування». Іронія, яка криється в самій сутності цієї справи, полягає в тому, що емансипація не була закликом до розмаїття, культурного обміну, культурної дифузії чи плюралізму, а закликом до однотипності, гомогенності та всезагальної уніфікації населення. Така орієнтація призвела до нагнітання атмосфери «нетолерантності по відношенню до відмінностей».

Бауман розкриває стимулюючу ідею, яка протистойть паничним секулярним західним та арабським переконанням, котра полягає в тому, що проект Просвітництва не був шляхетною мрією про поширення світла мудрості й свободи. Радше,

він мав на меті просування амбіцій держави і створення «соціального механізму дисциплінуючої дії». Просвітництво не розглядається як метафора для світла, свободи, осяйного розуму та розкутості. Просвітництво, картографоване Бауманом, демаскується як «інструментальний і терористичний розум», а також як «расизм інтелектуалів».

Що стосується Ельмессірі, то він сприймає Просвітництво, як «філософський базис для всеохоплюючого секуляризму», доводячи, що Просвітництво досягнуло свого апогею в плані парадигми, моністичності й раціоналістичності в думці французьких енциклопедистів вісімнадцятого сторіччя. Не дивно, що він зосередився тільки на їхній матеріалістичній філософії, яка відображала механістичні та/або організмові парадигми Просвітництва. Іншими словами, прояви радикального Просвітництва обговорюються у відповідності до праць, які описують світ, як механістичне та/або організмові існування: «Природнича історія душі» Ламетрі (1745) і його ж «Людина-машина» (1748); «Про дух» (1758) Клода Анрі Гельвеція і його ж «Про людину» (1773); «Система природи або закони фізичного світу і світу моралі» (1770) Поля Гольбаха; «Повідомлення про фізичний стан та мораль людини» П'єра Жана Кабаніса (1802) і «Ескіз історичної картини прогресу людського духу» маркиза Кондорсе (1795).

Критика Просвітництва Ельмессірі має багато спільного з лютою атакою, здійсненою історіографами двадцятого сторіччя проти матеріалістів в цілому й Жюльєна Оффрея Ламетрі (1709 – 1751) зокрема. Філософи тієї доби, як група, були звинувачені у відповідальності за становлення тоталітарної держави, хвороби двадцятого сторіччя й нігілізм, який заперечував наявність особливого місця у людини у Всесвіті. Спадок Просвітництва зводиться до матеріалістичного погляду, який досконало виявляється у фундаментальних працях Ламетрі, присвячених філософії природи: «Природнича історія душі», «Людина-машина», «Людина-рослина» й «Система епікурейства». Заперечення матеріалістів як «заготівельників скандальних ідей» зумовлене тим фактом, що їх виділив Карл Маркс, а це зробило легким для істориків покласти на

них відповідальність за хвороби двадцятого сторіччя, практики комуністичних режимів, становлення тоталітарних урядів і, навіть, за Голокост.

Такий підхід може розглядатися лише як зведення модерності до «темних сторін сучасного суспільства», що було передбачено Максом Хоркхеймером й Теодором Адорно в «Діалектиці Просвітництва», яка була спочатку видана у 1944 році під заголовком «Філософські фрагменти». Ця критика згодом була доведена до крайнощів Гербертом Маркузе в його «Одновимірній людині» (1964). Ельмессірі легко може бути звинувачений в тому, що він зазнав впливу трагічної й песимістичної культурної критики Франкфуртської школи, Веберівської критики раціоналізму й метафор «залізної клітки» модерності й «незадоволення світом». Як припускає Бернштейн, ми можемо бачити чітко, що критика Просвітництва у двадцятому сторіччі й раціоналізм «можуть бути зрозумілими як варіації Веберівської тематики». Тоді не викликає подиву те, що Ельмессірі присвятив цілий розділ у своїй книзі «Епістемологічні студії в західній модерності» репрезентації й аналізу Веберівської теорії раціоналізації. Ельмессірі у цьому є близьким до усіх західних критиків, котрі передрікали, що двадцяте сторіччя мало би бути ерою раціоналізації, що опановує та переоформлює наше повсякденне життя.

Розділ третій

Модерність як гностичний наратив

В дитинстві Ельмессірі мав звичку ходити в бібліотеку, і він вперше зустрів слово «гностицизм» в одній з книжок Абдур-Рахмана аль-Бадаві. Звучання й дивовижність слова викликали у нього дрож, настільки сильну, що він продовжував думати про нього впродовж усього життя. В другому томі «Енциклопедії філософії» Бадаві містяться статті, присвячені монізму й пантеїзму, а також огляд гностицизму на чотирьох сторінках, що його він визначає як «містичний релігійний та філософсь-

кий напрямок... Пізнання Бога є шляхом до спасіння, тому що Бог є людиною; базисом пізнання є реалізація людиною себе як Бога; це знання веде до спасіння людини». Можливо, це визначення допомогло Ельмессірі віддалити ісламський світогляд від гностицизму, відкидаючи модерність та секуляризм назад, до спадку ересіології в давньому християнстві.

Ельмессірі розглядав гностицизм як найвидатнішу форму й іманентизму, і пантеїзму, - обидві течії репрезентуються як незадовільні з точки зору чистого монотеїзму. Іманентність є майже синонімом до поняття пантеїзм, й Ельмессірі не бачить фундаментальної відмінності між ними, однак, він обирає використання кожного з термінів в залежності від контексту.

Гностицизм, з точки зору Ельмессірі, почався як різновид духовного пантеїзму, і таким він був до вісімнадцятого сторіччя, поки не трансформувався в матеріалістичний пантеїзм у Каббалі, у філософії Спінози й Гегеля й тогочасного всеохоплюючого матеріалістичного секуляризму. На ранній стадії написання своїх «Мавсу'ат», Ельмессірі присвятив тільки декілька рядків Спінозі, але коли парадигма іманентизму кристалізувалася в розумі Ельмессірі у 1990-х, стаття, присвячена Спінозі розрослася до багатьох сторінок.

Критика Баумана має багато спільного з такою Ельмессірі. Теза про смерть Бога й «так звану секуляризацію» призвела до породження нових секулярних богів, серед яких не тільки надлюдина Ніцше, але також і Природа, Закони Історії, Розум та Прогрес. Визначник «Бог» набув нових імплікацій та конотацій, які виходять за межі теологічного диспуту щодо існування або не існування Бога. Бог не був секуляризований, і він набув втілення у таких не персоналізованих категоріях, як Розум, Закони Історії, невидима рука історичної Невідворотності. Монізм та монополія на істину ніколи не залишали сцену:

«Бог обстоює ідею «одного і єдиного», адже ідея, яка виражається словами «ти не матимеш інших богів, окрім мене» у всіх її незліченних різновидах та вбраннях, як то: один народ, один Рейх, один фюрер; одна партія, один

вердикт історії; одна лінія прогресу, один шлях для того, щоб бути людиною, одна (наукова) ідеологія, одне істинне значення, одна дійсна філософія. В усіх таких випадках «один і єдиний» доносить тільки одне-єдине послання: право на монополію на владу для деяких, обов'язок тотальної непокори для інших».

Подібно до Баумана, Ельмессірі сприймав модерність як парадигматичну послідовність, яка починається з часткового іманентизму (часткового секуляризму) й досягає кульмінації у всезагальному іманентизмі (всеохоплюючому секуляризмі). Він відмовився від усіх редукціоністських та моністичних парадигм, які приписують рух і кінець історії тільки одній силі, хай то духовній чи матеріалістичній. Ельмессірі бачив увесь процес іманентизації/модернізації/секуляризації в термінах секулярної інкарнації Бога у людстві в цілому (гуманізм та соліпсистичний суб'єкт); в одному народі (расизм та імперіалізм) та в природі (пантеїзм), підтверджуючи, що немає нестачі в інших інкарнаціях та визначниках.

Ельмессірі й Бауман відкинули усі націоналістичні й ідеологічні рухи як форми іманентизації й організованих/механістичних парадигм. Однак, позиція та аналіз Ельмессірі є більш експліцитними, рішучими й всеохоплюючими, коли він стверджує, що такі рухи обіцяють своїм прихильникам із «закінченням боротьби встановлення теократичної утопії, хай то буде Сіон, чи Третій Рейх, чи суспільство добробуту при комунізмі». Сучасні ідеології змальовані як такі, що не виражають нічого, окрім «царства людської дії» й «волі до набуття іманентності», оскільки усі гностичні рухи намагаються скасувати конституцію буття, з її укоріненістю в божественному, трансцендентному бутті, і замістити її іманентним світові порядком буття.

Розуміння західної модерності Ельмессірі, так само, як його дуалістичне розуміння відмінності між іманентністю й трансцендентністю, базується на його відмові від пантеїзму, який постає під різними іменами в арабському й ісламському лексиконі, включаючи *вахдат аль-вуджуд* (єдність буття), *хулюль* (по-

селення) й *фана* (буквально, анігіляція), усі з яких прагнуть до «щілковитого поглинання людини божественним», стану, що його Ельмессірі позначає як «ембріональний стан» та крайній «органічний монізм», який протистоїть стану повної та комплексної гуманності. Ельмессірі посилається на ці варіації, як на несвідомий, хоча й задовільний, спосіб буття, який скидається на біологічний і утопічний комфорт материнського лона. Проблема полягає в тому, що контури між мікрокосмом (зародок-плацента) й макрокосмом (політична структура) є розмитими. Ельмессірі не вагається для того, щоб описати політичні й технократичні утопії, як «реальне й щире бажання знайти остаточне рішення для всіх проблем, створити рай земний і покласти край історії».

Як проєктувальники досконалого суспільства, нацисти сприймали «недостойних життя» як фундаментальну мішень, як те, що має бути віддалене від «життєвого простору» або навіть знищене. «Недостойні життя» - то були цигани, комуністи, душевно хворі й усі ті, хто сприймався як шкідливий бур'ян, що загрожує гармонії саду модерності; шість мільйонів євреїв були серед тих більш ніж двадцяти мільйонів людей, котрих знищили гітлерівці. Не дивно, що Бауман не сприймав Голокост як єврейську справу або німецьку проблему, але як одну з можливостей модерності в широкому розумінні; це більш ніж «злаякісна пухлина на здоровому в усіх інших відношеннях тілі цивілізованого суспільства». Інші жертви Голокосту, згідно з Яніною Бауман, були забуті просто тому, що в них забракло засобів для надання розголосу своїй справі. У циган, на відміну від євреїв, не було багато професорів, письменників та журналістів, щоб описувати їхні страждання та захищати їхні права.

Розділ четвертий

Картографування наслідків модерності

Бауман відкидає західне імперіалістичне бачення, яке намагалося трансформувати «незаймані землі» у «звалище для тих небажаних» і на «землю обітовану» для прихильників прогресу. Населення загарбаних, підкорених і колонізованих земель було переоформленим у якості такого собі «колективного *homo sacer* (людина-жертва) метрополій». Наука й технології просували сильне переконання в тому, що Західна модерність має перевагу і є вищою безсумнівно, тобто йдеться про концепцію модерності у найбільш рафінованому вигляді, яка протиставлена ідеї про статичні культури. Ця когнітивна мапа зробила західну модерність трансцендентальним локусом усієї влади, себто вона стала автономною, самодостатньою, самочинною й самоцінною.

Бауман доводить, що значення Голокосту для соціології буде применшуватися, неправильно трактуватися і, таким чином, інструменталізуватися, якщо Голокост розглядатиметься як «щось таке, що сталося з євреями», як «подія в історії євреїв» або як «один з багатьох подібних випадків конфлікту, упередженості чи агресії». Що більш важливо, Бауман підкреслює, що самого лише німецького антисемітизму недостатньо для пояснення Голокосту. Згідно з Бауманом, термін антисемітизм, який постав і був уведений у широкий вжиток наприкінці дев'ятнадцятого сторіччя, не може забезпечити повноцінне пояснення Голокосту; йому бракує історичної або часової наочності.

Упередженість та ненависть не можуть пояснити сучасний геноцид; ірраціональні й варварські емоції не були ні головними причинами, ані засобами Голокосту. Головна мета нацизму полягала в досягненні утопічного світу та його досконалому оформленні. Досконале суспільство чи його задум, як у випадку з Голокостом, було тисячолітнім Рейхом чи царством звільненого германського духу. Сучасна наука, техно-

логія та бюрократія, радше, ніж ірраціональні емоції, усіяко були задіяні для досягнення цієї мети.

Спираючись на аналіз Макса Вебера бюрократичної й раціоналізованої культури, Бауман зробив наголос на «бюрократичній раціоналізації» Голокосту; офіційна назва Департаменту в штабі СС, який був відповідальним за знищення євреїв, була такою: «Секція адміністрування й економіки». Сама ідея про остаточне вирішення була наслідком «бюрократичної культури»; нацисти задумалися про знищення євреїв тільки тоді, коли зазнали невдачі у пошуку «землі-пустки для єврейства», що мешкало у Європі, хай у Нісеко, на Мадагаскарі чи за лінією Архангельськ – Астрахань. Бауман відкидає зауваження, що Голокост був «ірраціональним наслідком ще не повністю викорених пережитків варварства до модерної доби», доводячи натомість, що він був «легітимним мешканцем у домі модерності». На доказ цього твердження, він посиляється на стратегію захисту, якої дотримувався др. Серватіус, котрий був адвокатом Адольфа Ейхмана, під час суду над ним у Єрусалимі в 1961 році: «Ейхман скоїв такі вчинки, які прикрашають людину у випадку перемоги, і за які вона йде на шибеницю у випадку програшу». Іншими словами, бюрократичні й раціональні дії на мапі сучасного світу «не мають сутнісних моральних цінностей» і моральне оцінювання є чимось «зовнішнім по відношенню до самої дії».

В часи нацистського режиму були створені наукові інститути для «вивчення єврейського питання» і для забезпечення раціонально обґрунтованих рішень. Знищення євреїв подавалося як зміцнення Європи, самоочищення, очищення від євреїв, гігієнічна профілактика та питання політичної гігієни. Таким чином, вбивство євреїв розглядалося як «засіб раціонального менеджменту в суспільстві» й «систематична спроба задіяти у службі на благо суспільства філософію й принципи прикладної науки». Авторитет науки, однак, за Бауманом, не обмежувався тільки Німеччиною. Німецькі університети, на думку Баумана, так само як і аналогічні заклади в інших сучасних країнах, усі «ретельно культивували ідеал науки, підкреслено вільної від орієнтованої на цінності діяльності». Наука як тло

ідей і мережа інституцій «розчистила шлях до геноциду завдяки підірванню авторитету й сіянню сумнівів щодо обмежувальної сили, усілякого нормативного мислення, зокрема релігії й етики».

Значення аргументів Баумана полягає в тому факті, що він відкинув припущення, що Голокост є справою суто євреїв, німецькою проблемою, винаходом нацистів чи породженням націонал-соціалізму. Радше, він є однією з можливостей інструментальної раціональності модерності; такою, що є політично й морально нейтральною. В «Соціології після Голокосту» (1988), ранній версії вступу до праці «Голокост та модерність» (1989), Бауман доводить, що Голокост є раціонально прорахованою діяльністю, яка не може бути зведеною до простого й неконтрольованого вибуху емоцій. Модерність, на думку Баумана, надихає на досягнення стану вищої й стабільної досконалості, навіть якщо це надихання може втілитися у пригніченні чи нейтралізації індивідуальної дії, так само як і призвести до універсального домінування системи чи відсутності людини. Тоді також не дивно, що Бауман відкидає інтерпретацію Голокосту як кульмінацію європейсько-християнського антисемітизму й демонічності нацизму. Гуманістичне бачення Баумана досягає своєї вершини, коли він відкидає прагнення Ізраїлю використовувати Голокост та трагічну пам'ять про нього як сертифікат про політичну легітимність Ізраїлю і як авансовий платіж за ті несправедливості, які він сам може вчинити по відношенню до палестинців зокрема та арабів в цілому. Голокост, з точки зору Баумана, не був результатом ірраціональних емоцій за Гоббсом, але натомість продуктом застосування найдосконалішої зброї та найбільш просунутої в науковому плані організації. Це правда, що інструментальна раціональність не може розглядатися як головна причина Голокосту, але вона була необхідною умовою. Бауман, однак, не уявляє собі Голокост ні як нормальний стан модерності, ні як її парадигматичний момент. Радше, він репрезентує його як одну з можливостей модерності, вікно в модерність і, більш загально, тест модерності, якому Захід уникає протистояти.

У картографуванні наслідків модерності, Ельмессірі є критичним по відношенню до всіх закритих систем, які прагнуть до абсолютного контролю й абсолютної досконалості, йдеться про: марксизм та його заклик до комуністичного суспільства, позбавленого будь-яких проявів конфліктів та суперечностей; лібералізм та його прагнення поставити на службу вдоволенню бажань людини науку й технології; нацизм та його мрію про повний контроль і досконалу раціоналізацію; Новий Світовий Порядок та його амбіції щодо досягнення універсального закону природи, котрий ігнорує відмінності між культурами, і, зрештою, сіонізм та обожнення ним, подібно до того, як це робив нацизм, крові, тіла й народу. Тут бачення сіонізму та його практика завжди сприймаються в контексті західного матеріалізму й імперіалізму.

Подібно до Баумана, Ельмессірі сфокусувався на Голокості як на «парадигматичному моменті» цілісного раціонального матеріалізму, який породив універсальну людську умову, яку можна збагнути за допомогою метафори Ельмессірі «функціональної групи». Ця метафора є дуже близькою до метафори Баумана про чужість та мандрування. Ельмессірі посиляється на ключові західні фігури та на їхній вплив на його розуміння ролі функціональних груп; серед них є Георг Сіммель, Карл Маркс, Макс Вебер та Вернер Сомбарт. Ельмессірі, однак, критикує західну науку за невдачу у інкорпоруванні метафори чужості в більш всеохоплюючу інтерпретуючу парадигму. Замішуючи метафору чужості метафорою «функціональних груп», Ельмессірі намагається ввести більш всеохоплюючу парадигму, яка може охопити більший прошарок людей, які або є прийшлими із зовнішнього суспільства або ж рекрутовані з його ж таки рядів і які загалом визначаються у термінах дефінітивної функції радше, ніж у термінах їхньої комплексної гуманності.

Як припускає Бауман, прибічники націонал-соціалізму ідентифікували модерність як «правило економічних і монетарних цінностей», і вони дійшли висновку, що расові характеристики євреїв були визначною причиною, яка зумовила зникнення «усталеного народного способу життя й стандартів

людської гідності». І саме з цієї причини вони сприймалися як п'явки та вовкулаки, котрі висмоктують життєві соки з інших, і тому, вони заслуговують на смерть без будь-якого співчуття. Найсумніша іронія полягає в тому, що, згідно з Ельмессірі, абстрактне уявлення про єврея, як про постійну жертву або постійного паразита в сіоністському дискурсі має своє протиставлення у вигляді такого ж, або навіть ще більш несправедливого, уявлення про гою, як про «постійного вовка».

Розділ п'ятий

Бауман та постмодерністська секулярна дилема

Термін постмодернізм, на думку Баумана, підкреслює визначні риси умов, що виникли в заможних країнах впродовж двадцятого сторіччя і набули свого оформлення у другій половині того сторіччя. Бауман, однак, відкинув використання терміну постмодернізм і використовував натомість термін «плинна модерність».

«Плинна модерність» - це нова метафора Баумана, яку він вводить для картографування трансформації західної модерності. У «Плинному житті» Бауман визначає поточний спосіб буття як «плинне життя», в якому панує наростаюча атмосфера «непевності» й «швидко змінюваних подій», «сукцесія нових починань» або «стрімкі й безболісні закінчування». Цей плинний спосіб існування порівнюється з ризикованою та страшною грою – музичними стільцями – що загрожує виключенням безсилим, бідним та усіх тих, хто не хоче або не може поладнати з швидкозмінним плинним життям. Прогрес більше не є метафорою «солодких мрій та очікувань», «радикального оптимізму» та «обіцянкою тривкого щастя, яке поділяється усім загалом», але жахливим кошмаром і зловісною реальною «грою музичних стільців», у якій миттєва неухильність невідвратно призводить до програшу та виключення.

На відміну від цілісної модерності, плинна модерність асоціюється з «вільним пануванням принципу задоволення в царстві споживання», оскільки реальність більше не є ворогом задоволення. Навпаки, «витрачання є обов'язком», оскільки воно дає відчуття «символічного суперництва» і монополізує «визначення хорошого життя». Тут тези Баумана різко контрастують зі старими наріканнями Фрейда, тому що принцип реальності «має сьогодні захищати сам себе в суді справедливості, у якому принцип задоволення є головуючим суддею».

У сучасну плинну еру, когнітивна мапа перспективних споживачів зазнає маніпуляцій завдяки спокусливим символам товарів: (1) авторитету зірок (публічних особистостей, видатних спортсменів, популярних акторів та співаків) і (2) авторитету науки (авторитету наукових оглядів, чисел та алгебраїчних формул). Ці авторитети є «символами соціального схвалення», «раціональним і цілісним знанням» і «вибором, зробленим на основі гарної інформованості». Бауман припускає, що плинна модерність може розглядатися як «культура, що подібна до казино», у якій життя перетворене на індивідуальні ігри «замкнених у собі, зацикленних на собі епізодів, котрі посилаються самі на себе», на «серію нових починань» або на «збірку коротких оповідань». Найсумніша іронія полягає в тому, що згідно з Бауманом, таке розкішне споживання стає ознакою успіху та слави. Володіння й споживання певних об'єктів розглядається як необхідна умова щастя й, можливо, навіть людської гідності.

Як припускає Бауман у своїй спонукальній до роздумів статті «Про використання статей у постмодерністську добу», сексуальна діяльність у своєму постмодерністському варіанті «фокусується винятково на своєму оргазмічному ефекті... Її завданням, що має першорядне значення, є забезпечення щоразу потужнішого, безкінечно розмаїтого, досконало нового й безпрецедентного *Досвіду*». Свято сексу супроводжується не тільки розмиванням підвалин сім'ї як базової соціальної одиниці, але також новою небезпекою батьківської любові та близькості. Туристи й мандрівники/волоцюги представляють

собою великі «метафори сучасного життя» тому що ми усі є вбудованими в континуум, який простягається між двома полюсами – «досконалий турист» та «невиправний волоцюга».

Розділ шостий

Ельмессірі та постмодерністська плинність

На відміну від Баумана, чия критика модерності передбачала його раннє захоплення постмодернізмом, Ельмессірі ніколи не вбачав у постмодернізмі новий горизонт емансипації, плюралізму чи толерантності по відношенню до розмаїття. Навпаки, він розглядав його як нігілістичний та релятивістський різновид філософії з надзвичайно витонченим почуттям прагматизму. На відміну від Баумана, який покладав великі й величні сподівання на постмодерністський поворот, Ельмессірі наполягав з самого початку на тому, що постмодернізм захоплюється цим світом ніяк інакше, а тільки як суто матеріалістичною справою в постійному потоці без початку та мети. На відміну від Баумана, який залишився вірним проекту модерності й дуже сподівався на те, що матиме змогу реалізуватися в постмодернізмі, Ельмессірі ніколи не відмовлявся від свого початкового переконання в тому, що постмодернізм є майже синонімом краху модерності та її банкрутства.

На етапі плинного й нераціонального матеріалізму, майже всі люди перетворилися на функціональні групи, на таких собі мамлюків. Ми можемо сказати, що умови постмодернізму є умовами, якщо позичити вислів Ернеста Геллнера, *універсального мамлюка*, або, якщо позичити вислів Ельмессірі, *функціональної групи*. Останнє поняття є кодом доби всеохоплюючого секуляризму і включає, на думку Ельмессірі, мігрантів як на Заході, так і в країнах регіону Перської затоки, працівників індустрії розваг (повії, секретарки, стюардеси й працівники готелів, кінозірки, спортсмени й спортсменки, моделі й коро-

леви сексу), туристів, військові еліти, культурні й політичні еліти й навіть функціональні або клієнтські держави.

Подібно до Баумана, який простежив роль сексу як однієї з головних метафор доби постмодернізму, Ельмессірі дотримується думки, що зростання рівнів раціоналізації, секуляризації й набуття іманентності призвело до появи й розвитку нових організмівських метафор: «людське тіло було фундаментальною метафорою в добу модернізації. Тепер, переважно, секс стає головною метафорою доби постмодернізму». Ельмессірі навіть доводить, що сучасна західна філософія надає сексу «епістемологічного примату над усіма іншими речами». Цей примат може бути приписаний заохоченню відходу від складного світу цінностей, обов'язків, зобов'язань та відповідальності».

Захоплення сексом також супроводжується розмиванням сім'ї та появою нових плінних визначників. Із захопленням випадковим сексом, або тим, що його Ельмессірі зазвичай визначає як «миттєвий секс», секс і цінності були помітно розділені і це все звелось до тимчасових фізичних стосунків, які мають на меті досягнення негайного задоволення. Не дивно, що проституція, наприклад, стала звичайною «економічною діяльністю» і лінгвістичне позначення «повія» перетворилося на «секс-працівниця», нове позначення з новим визначником та визначуваним, згідно з яким повія постає як працівниця й економічна сила в суспільстві.

Такий самий процес розмивання, згідно з Ельмессірі, можна побачити в зміні інших визначників, таких як «незаконні діти», які стали «дітьми матерів, котрі не перебувають у шлюбі», «дітьми, котрі живуть у неповній родині», «позашлюбними дітьми», «природними дітьми» й «дітьми, які народилися внаслідок кохання». Коротше кажучи, вони є дітьми природи. Ельмессірі доводить, що плінний секс доби постмодернізму, або, якщо бути більш точними, секуляризація так само як і десакралізація сексу, призводить до деконструкції людини як «складної істоти» (батько/матір, чоловік/жінка, самець/самка). Іронічним, однак серйозним, тоном, Ельмессірі доводить, що «природна еволюція» розмивання сексу виявляє байдужість до

заборон на інцест, гомосексуалізм та на захоплення зоофілією.

Зацікавленість філософією (любов'ю до мудрості) тепер заміщена на зацікавленість педофілією й зоофілією. Найсумніша іронія полягає в тому, що така сексуальна ненормальність, яка є образою людської природи, захищається в ім'я прав людини. Люди зводяться до буття простою плоттю, яка покликана використовуватися й експлуатуватися у якості джерела чуттєвого задоволення.

Постмодерністи, згідно з Ельмессірі, закликають встановити світ, позбавлений будь-яких посилань на визначення ідентичності, пам'ять, історію, час, логос, походження, істину й святість, трансцендентність, тобто світ, який захоплюється жадобою влади, вільними розвагами й задоволенням бажань. У своєму аналізі постмодерністського захоплення тілом, Ельмессірі посилається на переконання Баумана в тому, що відсутність трансцендентного суб'єкта, божественного чи людського, означає панування абсурдності і що відсутність релігійного абсолюту призвела, на думку Баумана, до захоплення тілом. Коли тіло стає єдиним і найвищим ступенем посилань, «ідеї спільноти, суспільства й колективної ідентичності, усі з яких передірають трансцендентність себе/тіла, більше не існують».

Ельмессірі перераховує приклади, які викривають центральність сексу в постмодерністському світогляді: опис Дерріди деконструкції як «оргазму, що триває (континуального оргазму)», Бартсове «задоволення текстом» у якості акту сексуального вдоволення, заклик до захопленості інвагінацією (символ іманентності) замість захоплення образністю, уявою (символ трансцендентності) та асиміляцією логосоцентризму фалосоцентризмом, естетикою й герменевтикою в еротичі, текстуальністю в сексуальності, дискурсом зовнішнім, замість внутрішнього самопізнання, есхатологією в копрології.

Секс стає «замінником мови», що не піддається інтерпретації, оскільки стає актуальною, імпліцитною, матеріальною точкою посилання, що насміхається над трансцендентністю.

Як припускає Ельмессірі, постмодерністська ера тепер зводить естетику до еротики й інтерсексуальність до сексуальності.

Ельмессірі є дуже свідомим своєї суб'єктності й ідеології, а тому він ніколи не змішує такі поняття як юдаїзм, єврейство та сіонізм. Перш за все, він відкидає теорію змови, яка припускає, що постмодернізм чи деструкція є єврейським трендом, що має на меті розмивання усього цілісного. Ельмессірі приписує це поширене, хоча й помилкове, уявлення, котре побутує серед західних вчених, єврейському історичному досвіду єврейської діаспори (народу-парії) й когнітивному картографуванню єврея як резидента/постійного мандрівника, котрий мріє про землю обітовану. Таким чином, єврей є визначником, котрий репрезентується окремо від визначуваного або визначником, котрий є перевантаженим нескінченними значеннями. Зацікавлення Ельмессірі значенням євреїв в інтерпретації постмодернізму не може бути приписаний тільки його культурній упередженості, але також має бути віднесений на карб панівної парадигми, яка охоплює екзистенціальне становище євреїв перед Другою світовою війною та після неї у якості вираження наслідків як модерності, так і постмодернізму. Як припускає Макс Сільверман, алегорії єврея після Голокосту є вкрай важливими для підходу до питань про модерність та постмодернізм.

Ельмессірі, однак, відкидає припущення, що євреї можуть розглядатися у якості промоторів засад постмодернізму (нігілізму, деструкції, фрагментації та ін.), намагаючись помститися цивілізації, яка переслідувала їх з часів раннього християнства. Це загальне переконання, згідно з Ельмессірі, виражає расистську ідеологію, оскільки воно перетворює євреїв на щось страхітливе й на зіли сили мороку.

Ельмессірі не здивований такою демонізацією євреїв, і він підтверджує, що це вписується в західний арсенал расистського дискурсу. Замість того, щоб розглядати єврея як звичайну людину, наділену як хорошими, так і поганими якостями, Захід репрезентує усіх євреїв як символ або функціоналізму, або ж нігілізму. Написання історії єврейських громад характеризується, на думку Ельмессірі, явним дуалізмом, оскільки во-

но презентує їх у вигляді сукупності, тотальності – тобто, як «єврейство» чи «обраний єврейський народ», а не як меншини, котрі належать до різних культур і мають різний бекграунд. Перш за все, єврейські спільноти були презентовані, парадоксально, як функціональні групи, тобто як торгівці, лихварі й людський капітал чи, запозичуючи вислів Ельмессірі, як «утилітарний людський матеріал», який може служити задоволенню інтересів інших.

Подібно до Баумана, Ельмессірі доводить, що Захід сприймає світ як «вакуум», «інструментальну матерію для забезпечення своїх інтересів», варварську пустку, порожнечу, яка чекає на цивілізаторську місію. На відміну від Баумана, однак, Ельмессірі завжди доводив, що сіонізм є незаконним породженням європейського імперіалістичного спадку. Закреслюючи арабську й ісламську історію, сіоністи сприймають Палестину як «землю без людей», як географічний простір без історії і як порожнє місце, населене розпорошеними та розділеними мешканцями. Ельмессірі доводить, що спільною рисою між постмодернізмом та сіонізмом є шалене намагання розділити визначник та визначуване, щоб, таким чином, ідентичності як арабів, так і євреїв зазнали легкої деструкції, щоб вони були зведені до стану позбавлених коренів об'єктів, котрі легко можна пересаджувати з одного місця на інше й наділяти їх новою ідентичністю. І тоді не викликає подиву, що єврей стає сіоністським поселенцем; араб – палестинським біженцем; Палестина – Ізраїлем; Західний Берег (Аль-Діфа аль-Гарбійя) – Іудеєю та Самарією; а Арабський світ – Близькосхідним базаром, складниками якого є «турецька вода», «арабський капітал з країн регіону Перської затоки», «єгипетська робоча сила» й «ізраїльські ноу-хау».

Концепція регіону є дуже важливою, оскільки вона зазвичай стосується посилання на Близький Схід. Вона визначає суто географічну реальність без будь-якого посилання на історію, мову й релігію, тобто, йдеться про панрегіоналізм, який протиставляється панарабізму й панісламізму, такий підхід просувається Європою та Сполученими Штатами Америки. В рамках такого бачення, увесь Близький Схід, включа-

ючи Ізраїль, може бути інтегрованим у Західний глобалізований світ. Як і постмодернізм, сїонїзм вірить в абсолютну відносність і, таким чином, заперечує поняття правди й істини. Тоді не викликає здивування те, що насилля стає у вищій мірі прагматичною точкою опертя, яка визначає правила гри боротьби.

Сїонїзм не є виключенням з мапи імперіалїзму, оскільки сїонїстська діяльність значною мірою визначається когнітивною мапою сїонїзму, яка базується на міфах, владі, надїях, страхах та божественних обіцянках радше, ніж на прямій відповіді на складні питання реальності й протиріччя, які оточують її. Ельмессірі завжди доводив, що Ізраїль – це не єврейська держава, але колоніальне утворення поселенців, які осіли на землі, з якої вигнали попередніх мешканців, і яке служить досягненню двох головних прагматичних та функціональних цілей: позбавленню Європи від надлишку єврейського населення, й функціонуванню у якості держави, що обслуговує інтереси західного імперіалїзму.

Ельмессірі використовує парадигму «функціональних груп» для посилення на єврейські спільноти й термін «функціональна держава» для посилення на Ізраїль; останній є нічим іншим, як функціональною державою, котра обслуговує інтереси Заходу на Близькому Сході. Щодо Баумана, то він сам мимохідь посилається на роль Сполучених Штатів Америки в гарантуванні «виживання країн від Ізраїлю до Південної Кореї».

В цьому контексті, Ельмессірі визначає постмодернізм як ідеологію парадигматичного прийняття, капітулянтства й адаптації до слабкого статус-кво; він є вільною й не зобов'язуючою грою з реальністю, яка ведеться замість того, щоб серйозно мати справу з її суперечностями та змінювати її.

Про автора

Хаггаг Алі навчався в Каїрському університеті й здобув ступінь доктора філософії в галузі компаративної культурної теорії. Др. Алі мав низку стипендій та грантів в університеті Гумбольдта в Берліні та у Віссенсафтсколледжі в Берліні. Він також отримав престижну стипендію Джорджеса-Анаваті для дослідження проектів діалогу між християнством та ісламом. Головними науковими інтересами др. Алі є герменевтична й сучасна критика модерності, і зараз він є лідером дослідницької групи в Центрі вивчення цивілізацій та міжкультурного діалогу в Каїрському університеті. Його дослідницький проект має назву «Інакодумство й цензура в сучасному Єгипті» і здійснюється в співпраці з університетом Бонну та фінансується DAAD (Службою німецького академічного обміну) в рамках німецько-арабського трансформаційного партнерства.

Серія МІД «Книги у скороченому викладенні» є цінним зібранням ключових публікацій інституту, написаних у стислій формі, щоб дати читачеві змогу збагнути суть основного змісту оригіналу.

Книга **«Картографування секулярного розуму»** критично розглядає питання розуму, раціональності та секулярного матеріалізму, досліджуючи вплив цих ментальних перцепцій, або способів картографування світу, на взаємодію між людьми та соціальний розвиток. Для цього автор порівнює та протиставляє ідеї провідного арабського інтелектуала Абдельваххаба М. Ельмессірі (1938 – 2008) та одного з найвидатніших соціологів світу Зигмунта Баумана (1925). Впродовж останніх кількох десятиліть зростаюча західна критика сучасності надихала мусульманських інтелектуалів на розвиток нових ідей, образів, понять та концепцій, котрі відображають їхнє ставлення до тенденцій секулярної модерності, її трансформацій та наслідків, а також до того, як вона впливає на сприйняття реальності.

Секулярний розум мав грандіозний план — встановити рай на землі, втілити в життя утопію про сучасну цивілізацію, якою керує людський розум, раціональність та тріумф прогресу. Однак якщо ідеали — це одне, то засоби їх втілення — це дещо інше. Попри ажіотаж, звільнення людства з «тенет» Бога та релігії виявилось легкою справою.



Міжнародний Інститут
Ісламської Думки