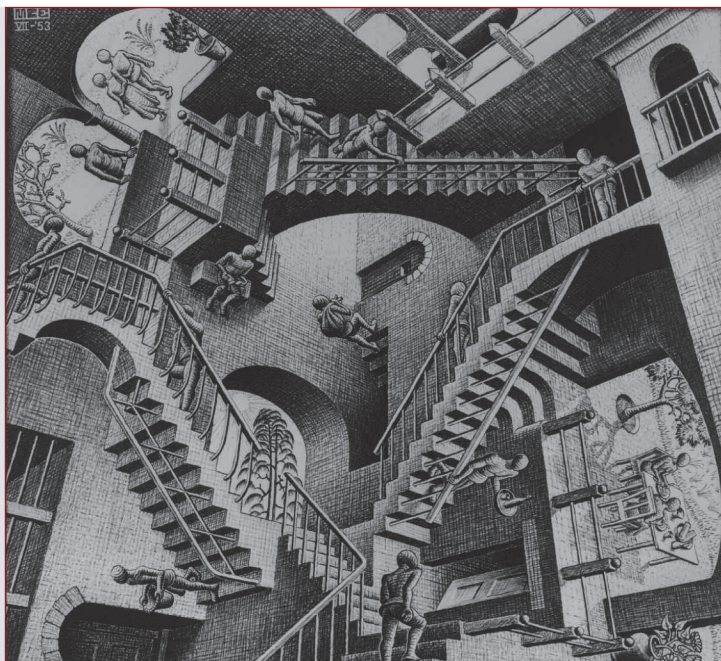


Картаграфія секулярнага розуму

Эпоха мадэрну ў пошуках
атэістычнай утопіі



MAPPING THE SECULAR MIND

MODERNITY'S QUEST FOR A GODLESS UTOPIA

HAGGAG ALI

Серыя “СВЕТ СУЧАСНАГА ІСЛАМУ”

КАРТАГРАФІЯ СЕКУЛЯРНАГА РОЗУМУ

•
ЭПОХА МАДЭРНУ Ў ПОШУКАХ
АТЭІСТЫЧНАЙ УТОПІІ

Хаггар Алі



Міжнародны Інстытут
Ісламскай Думкі

2023

**Картаграфія секулярнага розуму:
эпоха мадэрну ў пошуках атэістычнай утопіі (Belarus)**

Haggag Ali

Серыя “Свет сучаснага ісламу”

© Міжнародны Інстытут Ісламскай Думкі

1444АН / 2023СЕ

Paperback ISBN 978-9941-33-687-4

**Mapping the Secular Mind:
Modernity's Quest for A Godless Utopia (Belarus)**

Haggag Ali

IIIT Books-in-Brief Series

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

1434АН / 2013СЕ

Paperback ISBN 978-1-56564-559-2

IIIT

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA

www.iiit.org

Пераклад: Давуд Радкевіч

Вокладка: Шыраз Хан

Макет: Гасан Гасанаў

Інстытут Інтэграцыі Ведаў

Грузія, Тбілісі, вул. Дадьяні, 7 г.,

Гандлёва-дзелавы цэнтр «Карвасла», А-508

ikiacademy.org

Усе правы ахоўваюцца.

Ніякая частка гэтай кнігі не можа быць адноўленая
без пісьмовага дазволу ўладальніка аўтарскіх правоў.

Погляды і меркаванні, выкладзеныя ў дадзенай кнізе, належаць аўтарам і могуць
не супадаць з меркаваннем выдаўца.

ПРА СЕРЫЮ

Серыя “СВЕТ СУЧАСНАГА ІСЛАМУ” знаёміць чытача з серыяй «Books-in-Brief», зборам асноўных выданняў Міжнароднага інстытута ісламскай думкі, прадстаўленых у кароткім выкладзе. Палегчаны фармат дазваляе эканоміць час, даючы чытачу рэальную магчымасць атрымаць уражанне аб поўнай версіі кожнай кнігі і дапамагае паглыбіцца ў сутнасць арыгінала. Серыя складаецца са своеасаблівых сінапсісаў-аглядаў поўных выданняў, якія, спадзяемся, заахвацяць чытачоў да далейшага, больш глыбокага вывучэння арыгіналаў.

Даследаванне Хаггага Алі “Картаграфія секулярнага розуму: эпоха мадэрну ў пошуках атэістычнай утопіі” было апублікавана ў поўным выглядзе ў 2013 годзе. Секулярны розум меў грандыёзны план – стварыць зямны рай, утопію тут і цяпер, сучасную цывілізацыю, кіраваную чалавечым розумам, рацыянальнасцю і трыумфам прагрэсу. Але ідэалы – гэта адно, а сродкі іх рэалізацыі – гэта зусім іншае. Удалечыні ад шуміхі вызваленне чалавецтва ад “кайданоў” Бога і рэлігіі аказалася нялёгкай справай.

“Картаграфія секулярнага розуму” крытычна даследуе пытанні розуму, рацыянальнасці і свецкага матэрыялізму, каб даследаваць, як гэтыя ментальныя адчуванні або спосабы картаграфавання свету паўплывалі на чалавечае ўзаемадзеянне і сацыялагічнае развіццё. Ён робіць гэта шляхам параўнання і супрацьпастаўлення ідэй Абдэльвагаба М. Эльмесіры (1938-2008), вядучага арабскага інтэлектуала, і Зыгмунта Баўмана (1925), аднаго з вядучых сацыёлагаў свету.

У апошнія некалькі дзесяцігоддзяў заходняя крытыка мадэрну натхніла мусульманскіх інтэлектуалаў на распрацоўку новых ідэй, вобразаў, тэрмінаў і канцэпцый, якія выкладаюць іх пазіцыю ў дачыненні да тэндэнцый свецкай сучаснасці, яе трансфармацый і наступстваў, а таксама таго, як яна маніпулюе ўспрыманнем рэальнасці.

Раздзел першы

УВОДЗІНЫ

У апошнія некалькі дзесяцігоддзяў заходняя крытыка мадэрну натхніла мусульманскую інтэлігенцыю на распрацоўку новых ідэй, вобразаў, тэрмінаў і канцэпцый, якія маглі б выказаць іх пазіцыі ў дачыненні да тэндэнцый свецкага мадэрну, яго трансфармацый і наступстваў. Мадэрн, як правіла, атаясамліваецца з высокімі ідэаламі Асветніцтва, а менавіта – з рацыянальнай сацыяльнай сістэмай, заснаванай на розуме і прагрэсіўным развіцці. Гэтая перспектыва ў значнай ступені змянілася пасля Другой сусветнай вайны і фарміравання перадавога заходняга дыскурсу, узмоцненага працамі Франкфурцкай школы.

Спрабуючы дэканструяваць дамінуючае ў нашу эпоху асэнсаванне мадэрну арабамі, арабскі мысляр егіпецкага паходжання Абдэльвагаб Эльмесіры (1938-2008) скарыстаўся ідэямі заходняй крытычнай спадчыны. Крытыку Эльмесіры сучаснага мадэрнізму можна разглядаць як спробу ісламізаваць мадэрн, але, як ні парадаксальна, – праз крытычны аналіз самой заходняй крытыкі.

Амаль чатыры дзесяцігоддзі Эльмесіры займаўся філасофскім даследаваннем заходняга мадэрну і яго ўзаемасувязі з нацызмам і сіянізмам. Эльмесіры звычайна спасылаецца на сваё знаходжанне у Злучаных Штатах на працягу двух розных перыядаў (1963-1969 і 1975-1979 гг.) як надзвычай важны момант. Тады сфарміравалася яго разуменне трансфармацыі заходняга грамадства як “парадыгматычнай паслядоўнасці”, якая пачынаецца са стабільнага рацыянальнага практыцызму і заканчваецца бягучым нерацыянальным матэрыялізмам¹.

¹ Elmessiri (2005) *Rihlaty al-Fikriyyah* [My Intellectual Journey]. Cairo: Dār al-Shurūq, p. 376.

Аднак 1970-я г. вельмі важныя для разумення крытыкі мадэрну, сфармуляванай Эльмесіры, паколькі гэты перыяд стаў сведкам росту палітычнага ісламу. Пасля паразы арабскіх дзяржаў у вайне з Ізраілем у 1967 г. гэты напрамак думкі здолеў запоўніць ідэалагічны вакуум, які ўзнік з прычыны сыходу з палітычнай арэны левых рухаў з іх рыторыкай аб тэхнічным прагрэсе і ідэалістычнай верай у непазбежны трыумф арабскага сацыялізму. Гэтыя высокія ідэалы выкарыстоўваліся кіруючымі коламі арабскіх краін для апраўдання абмежаванняў палітычных свабод сваіх грамадзян. Такага роду абмежаванні падаваліся імі як неабходныя выдаткі нацыянальнага развіцця і тэхнічнага прагрэсу. 1970-я гады можна разглядаць як харызматычны перыяд палітычнага ісламу, прынятага шматлікімі аўтарытэтнымі егіпецкімі левымі сіламі ў якасці правадыра народнай барацьбы і нацыянальнага вызвалення².

Як у заходніх, так і ў арабскіх дыскурсах мадэрн амаль заўсёды звязаны з ідэаламі Асветніцтва, у першую чаргу з абяцаннем таго, што розум і навука змогуць палепшыць наша індывідуальнае і сацыяльнае існаванне. Эльмесіры спасылаецца на гэта разуменне мадэрну як “частковага секулярызму”, які ён апісвае як “маральны секулярызм” або “гуманістычны секулярызм”³. Паводле Эльмесіры, прыняцце гэтага памяркоўнага секулярызму як неад’емнай часткі плагуралізму меркаванняў стала галоўным ісламскім тэрндам, які падтрымалі такія асобы, як Фагмі Хувейдзі, Юсуф аль-Карадаві, Махамед Селім аль-Ава, Абу ал-Эла Мадзі і Адэль Хусейн (Егіпет), Рашыд Ганнучы (Туніс), Тага Джабіром аль-Альвані (Ірак), Абдуль Хамід Абу Сулейман (Саудаўская Аравія), Азам Тамімі (Палестына), Парвіз Манзур (Пакістан) і Ахмет Давутоглу (Турцыя). Гэтыя прадстаўнікі мусульманскай інтэлігенцыі прызнаюць легітымнасць памяркоўнага секулярызму і ролю ў ім яго прыхільнікаў як партнёраў у палітычным жыцці ісламскага грамадства⁴.

² Zubaida (2000) "Trajectories of Political Islam". *Political Quarterly*, Supplement1, vol. 71, p. 61.

³ Elmessiri (2006) *Dirāsāt Maʿrifīyah* [Epistemological Studies in Western Modernity]. Cairo: Dār al-Shurūq, pp. 69-70.

⁴ Elmessiri (2002) *alʿalmāniyyah al-Juzʿiyyah wa alʿalmāniyyah al-Shāmilah* [Partial Secularism and Comprehensive Secularism]. Cairo: Dār al-Shurūq, vol. 1, pp. 101-126.

У працы “Эпістэмалагічная даследаванні заходняга мадэрну” (Dirāsāt Ma’rifīyah fi al-Ḥadāthah al-Gharbiyyah) Эльмесіры выяўляе гнасеалагічныя вытокі разумення заходняга секулярнага мадэрну, вызначаючы яго як “выкарыстанне навукі і тэхналогій безадносна да маральна-этычных устаноў”⁵. Гэтая форма ўсёабдымнага секулярызму накіравана не толькі на незалежнасць навукі і тэхнікі ад чалавечай суб’ектыўнасці або на аддзяленне царквы ад дзяржавы, але і на “аддзяленне ўсіх каштоўнасцей (рэлігійных, маральных альбо чалавечых) не толькі ад дзяржавы, але і ад грамадскага і прыватнага жыцця насельніцтва ўсяго свету. Іншымі словамі, гэтая форма секулярызму імкнецца да стварэння свету, вольнага ад якіх-небудзь каштоўнасцей”⁶.

Ва ўводзінах да трэцяга выдання працы “Сіянізм, нацызм і канец гісторыі” (aş-Şahyūniyyah wa an-Nāziyyah wa Nihāyat at-Ta’rikh), прысвечанаму былому марксісту, французскаму мысляру Ражэ Гарадзі, Эльмесіры выказвае здзіўленне з нагоды таго, што да канца 1980-х гг. заходняя навука практычна не разглядала нацызм і сіянізм як пабочныя прадукты вольнага ад каштоўнасцей, рацыяналістычнага і імперыялістычнага мадэрну. Разам з тым Эльмесіры высока ацэньвае інтэрпрэтацыю мадэрну Зігмунтам Баўманам, кажучы, што яго працы, асабліва “Мадэрн і Халакост” (1989), з’яўляюцца аднымі з самых важных крыніц, якія ён выкарыстаў пры пабудове сваёй кагнітыўнай карты мадэрну⁷. У іншым месцы ён падкрэслівае, што працы Баўмана адносіцца да твораў, якія асвятляюць цёмныя бакі, схаваныя пад бліскучай глянцавай вокладкай мадэрну⁸.

Нягледзячы на прыналежнасць да розных канфесій, этнічных груп і культур, Эльмесіры (араб-егіпцянін, былы марксіст, мусульманін) і Баўман (польска-брытанскі навуковец, былы марксіст, іудзей) выкарыстоўвалі габрэйскае пытанне для тлумачэння значна больш маштабных пытанняў свецкага мадэрну, уключаючы нацызм,

⁵ Elmessiri, Dirāsāt Ma’rifīyyah, p. 34.

⁶ Elmessiri (2000) "Secularism, Immanence and Deconstruction". In: John Esposito and Azzam Tamimi (ed.) Islam and Secularism in the Middle East. London: Hurst & Co, p. 68.

⁷ Elmessiri (2001) aş-Şahyūniyyah wa an-Nāziyyah wa Nihāyat at-Ta’rikh [Zionism, Nazism and the End of History]. Cairo: Dār al-Shurūq, p. 299.

⁸ Elmessiri, Riḥlaty al-Fikriyyah, p. 318.

расізм, імперыялізм і сацыяльнае становішча габрэяў у сучаснай Еўропе. Толькі ў 1980-я гады Эльмесіры ўсвядоміў, што пераважная большасць габрэяў на Захадзе да канца XVIII ст. жылі ў Польшчы, а пасля падзелу самой Польшчы паміж Расіяй, Аўстрыяй і Германіяй тысячы і тысячы з іх эмігравалі ў Англію, Аўстрыю, Канаду, Злучаныя Штаты, Паўднёвую Афрыку і Палестыну⁹. Польшча набыла новае аблічча: менавіта тут падчас Другой сусветнай вайны было створана шэсць нацысцкіх канцэнтрацыйных лагераў, з якіх самым вялікім і сумна вядомым стаў Асвенцым. Дакладныя статыстычныя дадзеныя, па словах Жыльбера Ашкара, паказваюць, што ў 1948 г. амаль 170 тысяч габрэяў з Польшчы складалі самую вялікую габрэйскую суполку, якая перасялілася ў Палестыну¹⁰. Сам Баўман быў вымушаны ў канцы 1960-х гг. спачатку эміграваць у Ізраіль, але пазней, пасля атрымання прапановы ад Лідскага ўніверсітэта, ён аддаў перавагу жыццю і працы ў Англіі.

Баўман нарадзіўся ў Польшчы ў 1925 годзе. Яго сям'я ў пачатку Другой сусветнай вайны пасля нацысцкага ўварвання ў Польшчу бегла ў савецкую зону акупацыі. Да канца 1950-х гадоў для Баўмана, як і для Эльмесіры, вялікае значэнне меў гуманістычны марксізм, і ён застаўся верны асноўным прынцыпам марксізму і яго барацьбе з ілжывай свядомасцю. У 1960-я гг. Баўман стаў членам кіруючай Польскай аб'яднанай рабочай партыі, але ніколі не ўхваляў палітыку камуністычнага рэжыму. У 1968 годзе Баўман выйшаў з партыі, і ў тым жа годзе ў ходзе антыгабрэйскай кампаніі, як і многія інтэлектуалы габрэйскага паходжання, ён быў высланы з Польшчы і пазбаўлены польскага грамадзянства па абвінавачанні ў распальванні студэнцкіх беспарадкаў. Баўман спачатку адправіўся ў Ізраіль, дзе пражыў не больш за тры гады. Яніна Баўман, яго жонка, раскрыла ў інтэрв'ю з Мадлен Банцінг сапраўдную прычыну рашэння пакінуць Ізраіль: "Ізраіль быў нацыяналістычнай краінай, і мы проста беглі ад нацыяналізму. Мы не хацелі, будучы ахвярамі ў адной краіне, рабіцца вінаватымі ў пібелі нявінных ахвяраў у іншай"¹¹. У гутарцы з Бэнэдэкта Вечы сам Баўман найпрост заявіў: "Я мяркую, што маё габрэйства пацверджана тым, што

⁹ Elmessiri, Riḥlaty al-Fikriyyah, 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, April 5, p. 20.

несправядлівасці, якія чыніліся Ізраілем, прыносяць мне больш болю, чым зверствы, якія чыняцца іншымі краінамі”¹².

Нацыяналістычная ідэя, вельмі характэрная для заходняга мадэрну, аказала значны ўплыў на картаграфаванне Баўманам канцэпцый мадэрну і постмадэрну. Яго ўнікальны падыход да гэтых азначэнняў атрымаў вядомасць з выхадам у свет яго метафарычнай трылогіі: “Заканадаўцы і інтэрпрэтатары” (1987), “Мадэрн і Халакост” (1989), “Мадэрн і амбівалентнасць” (1991). Баўман заўжды падкрэсліваў сваю веру ў цесную сувязь паміж мадэрнам і мадэрнізмам, сцвярджаючы, што мастакі-мадэрністы імкнуліся перадаць сваё захапленне адкрыццямі сучаснай навукі і распрацавалі свае канцэпцыі ў галіне выяўленчага мастацтва, абшпіраючыся на сучасныя ім навуковыя тэорыі. У прыватнасці, ён лічыў, што імпрэсіяністы чэрпалі натхненне ў оптыцы, кубісты – у тэорыі адноснасці, а сторрэалісты – у псіхааналізе¹³. Баўман таксама сцвярджаў, што мадэрнізм у мастацтве ніколі б не паўстаў, калі б не прыняў устаноў мадэрну, асабліва ў тым, што тычыцца канструявання катэгорый пагарджаных прадстаўнікоў роду чалавечага, у прыватнасці ператварэння іх у зборны вобраз буржуазіі, абывацеляў або, наадварот, у вульгарныя і бескультурныя народныя масы¹⁴.

Хоць Халакост у гады нацызму не аказаў непасрэднага ўплыву на асабістае жыццё самога Баўмана, яго жонка Яніна ў маладосці перажыла нягоды жыцця ў варшаўскім гета. Яна напісала свае мемуары “Зіма раніцай”, якія выклікалі ў Баўмана цікавасць да Халакосту як да адлюстравання і аднаго з пладоў мадэрну. Што яшчэ больш важна, Баўман у размове з Анверам Шапіра крытыкаваў тое, як Ізраіль выкарыстоўвае і прыватызуе Халакост, сцвярджаючы пры гэтым, што “габрэі могуць адчуваць сябе ў бяспецы толькі ў свеце, вольным ад нацыяналізму, уключаючы габрэйскі нацыяналізм”¹⁵. Антынацыяналістычная пазіцыя Баўмана выявілася ў тым, што ён далучыўся да вядомай брытанскай групы пад назвай “Габрэі за справядлівасць да палестынцаў”, якая актыўна супрацоўнічала з іншымі аналагічнымі

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.

арганізацыямі, такімі як “Пісьменнікі супраць акупацыі” і “Габрэйскія студэнты за справядлівасць да палестынцаў”. Усе яны падтрымлівалі ідэю аб тым, што ў Ізраіля няма надзеі на будучыню без справядлівага рашэння палестынскай праблемы. Зыходзячы з гэтага, яны праводзілі шырокамаштабную кампанію пад лозунгам “Спыніць акупацыю!”, якая падтрымлівала палестынцаў, абараняла іх правы, асуджала ізраільскія незаконныя пасяленні, выкарыстанне ваеннай сілы супраць бяззбройных і бездапаможных палестынцаў.

Высылка Баўмана з Польшчы адыграла вырашальную ролю ў яго праекце па картаграфаванні наступстваў мадэрну; адчуўшы сябе палітычным ізгоем, ён засяродзіўся на становішчы такіх жа выгнаннікаў і маргіналаў. У інтэлектуальным плане Баўман веў жыццё ўцекача. Ён суміраваў гэты плённы з інтэлектуальнага пункту гледжання лад існавання, пасылаючыся на красамоўныя выказванні Фрыдэрыка Рафаэля, Джорджа Штайнера і Людвіга Вітгенштэйна адпаведна:

(1) “Разуменне майго быцця як габрэя палягае ў тым, што я паўсюль чужынец”;

(2) “Мая радзіма – мая пішучая машынка” і

(3) “Адзінае месца, дзе можна абдумаць і вырашаць рэальныя філасофскія праблемы, – гэта чыгуначны вакзал”¹⁶.

У “Мадэрне і амбівалентнасці” (1991) Баўман прасочвае правал ліберальнай утопіі заходняга мадэрну і падкрэслівае, што нацыяналізм, які адмаўляе ўсе “чужыя для нацыі элементы”, не абмяжоўваўся Польшчай, паколькі ён відавочна праявіўся ў правальных спробах такога роду элементаў асімілявацца практычна ва ўсіх еўрапейскіх краінах. Няпоўная і павярхоўная асіміляцыя, як яе апісвае Баўман, мела на ўвазе адмову ад містычных і месіянскіх тэндэнцый, прызнанне культурна аўтэнтчным толькі абмежаванае кола аўтараў і кніг, з якімі былі знаёмыя ў еўрапейскіх салонах. Гэта, у прыватнасці, Біблія Лютэра, а таксама такія аўтары, як Герман Коэн і Імануіл Кант, Герман Штэйнталь і Вільгельм фон Гумбальт. Словам, большасць габрэяў мелі сур’ёзныя прычыны набыць “вытанчаныя манеры” і новыя стандарты “чысціні”, як таго патрабавала іх сацыяльнае асяроддзе. Заклік да фізічнай і маральнай “чысціні” суправаджаўся заклікам да моўнай чысціні, у той час як ідыш, мова *Ostjuden*

¹⁶ Bauman, *Intimations of Postmodernity*, pp. 226-227.

(усходнееўрапейскіх габрэяў з Расіі, Польшчы, Украіны і Галіцыі) стаў аб'ектам насмешак для габрэяў, пераняўшых нямецкую культуру. Як і ідыш, польская мова ўспрымалася як ніжэйшая і неадэкватная па адносінах да нямецкага. *Ostjuden* лічыліся “разносчыкамі эпідэміі і хвароб”, “нячыстыя невукі і амаральныя дзікуны”, а таксама як “непажаданыя чужынцы”¹⁷.

Аналіз гісторыі асіміляцыі габрэяў у Заходняй Еўропе, зроблены Баўманам, накіраваны на выкрыццё стэрэатыпу ў дачыненні да не цалкам асіміляваных *Ostjuden*, то бок габрэяў Усходняй і Цэнтральнай Еўропы. Баўман лічыць таксама, што Халакост моцна паўплываў на пераасэнсаванне іўдаізму як рэлігіі, паколькі некаторыя багасловы палічылі гэтую трагедыю сімвалам “адсутнасці Бога”, “няздольнасці Бога абараніць свой [абраны] народ”, “габрэйскай традыцыі вечнага выгнання”, а таксама на ролю габрэяў як “носьбітаў праўды” ў рамках сучаснай цывілізацыі.

З сярэдзіны XIX стагоддзя Францыя, Англія і Расія прыкладалі намаганні да зніжэння колькасці “бедных, неадукаваных, адсталых і нецывілізаваных габрэйскіх імігрантаў”, у выніку чаго ў іх засталася толькі два выйсці: прыняць сіянізм або сацыялізм. У Польшчы сітуацыя была нашмат горш, таму што сярод палякаў жыло цвёрдае перакананне, што габрэі з’яўляюцца іншародным або нават атручаным “целам” у арганізме польскай нацыі¹⁸.

Самая сумная іронія палягае ў тым, што поспех асобных людзей практычна ва ўсіх сферах жыцця не быў дастатковай гарантыяй іх палітычнай роўнасці і грамадскага прызнання. Будучы нацыяй без дзяржавы, габрэйскія абшчыны ў Еўропе спрабавалі атрымаць “падабенства дзяржаўнага суверэнітэту”, але параза іх спадзяванняў прывяла ў канчатковым выніку да з’яўлення палітычнага сіянізму і яго праграмы пабудовы новай “ліберальнай габрэйскай дзяржавы”.

Няма ніякіх сумненняў у тым, што нараджэнне палітычнага сіянізму, перш за ўсё ў яго найбольш паслядоўнай форме, сфармуляванай Т. Герцлем, стала вынікам правалу спробаў асімілявацца, а не плёнам іўдзейскай традыцыі альбо ўваскрашэння любові да Сіёна¹⁹.

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.

Раздзел другі

РАДЫКАЛЬНАЕ АСВЕТНІЦТВА

Метафара прагрэсу, на думку Баўмана, ператварыла метафізічную эсхаталогію ў секулярную версію, якая ўнутрана ўласцівая гісторыі. У меншай ступені філосафы былі апантаны ідэяй прагрэсу, паколькі “культура мадэрну – гэта культура саду. Яе галоўная задача – дасягненне ідэальнага жыцця і дасканалы ладу чалавечага быцця”²⁰.

Мадэрн, у адрозненне ад доўгай эпохі дамінавання хрысціянскіх каштоўнасцей, адрывае засяроджанасць людзей на замагільным жыцці, прапанаваўшы ім засяродзіць свае жаданні і памкненні на жыцці “тут і цяпер”. Цяпер чалавечая дзейнасць накіравана выключна на свецкія каштоўнасці і мэты, што можна разглядаць як спробу пазбавіць чалавека ад страху смерці²¹.

Баўман ўводзіць яшчэ адну важную метафару, якая вызначае яго разуменне асноватворнай ідэі мадэрну: “Правіцелі і філосафы эпохі мадэрну былі ў першую чаргу заканадаўцамі; яны пабачылі ў грамадстве хаос і перапоўнены рашучасці ўтаймаваць яго, усталяваўшы парадак”²². Заканадаўцы – гэта звышлюдзі, якія могуць узняцца над існуючай рэальнасцю і ацаніць яе з амаль боскай вышыні²³. Метафары “сейбіт” і “заканадавец” выкарыстоўваюцца для таго, каб праціць святло на складаныя ўзаемаадносіны паміж культурай і ўладай. Рычард Кілмінстэр і Ян Варко знаходзяць гэты матыў у працах Баўмана, паказваючы, што яго погляд на мадэрн як на агульнае імкненне ўпарадкаваць і арганізаваць [існуючы лад рэчаў] спакваля прадугледжвае з’яўленне ўсё новых і новых “праблем”²⁴.

Мыслеры Асветніцтва, адзначае Баўман, абапіраліся на розум як сродак вызвалення чалавека ад прыгнёту забабонаў, невуцтва,

²⁰ Bauman (1989) *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press, p. 92.

²¹ Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, p. 174.

²² Bauman, *Modernity and ambivalence*, p. 24.

²³ Bauman (1976) *Socialism: The active Utopia*. New York: Holmes & Meier, p. 24.

²⁴ 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.

прымхаў і дагматызму. Аднак горкая іронія заключаецца ў тым, што гэты сродак, у сваю чаргу, прывёў да ўзнікнення “новых кайданоў”, “тэrorу” і “манапалістычных ведаў”²⁵. Ліберальнае бачанне культурнай асіміляцыі, лічыць Баўман, – адна з асноўных супярэчнасцей мадэрну, паколькі “гульня ў эмансіпацыю была на самай справе гульнёй у гегемонію”. Іронія менавіта ў тым, што эмансіпацыя мела на мэце не разнастайнасць, узаемапрацікненне і суіснаванне культур, а аднастайнасць, аднароднасць і ўсеабдымную ўніфікацыю насельніцтва. Вынікам стала з’яўленне атмасферы “нецягнімасці да іншасці”²⁶.

Ідэя, якую вылучае Баўман, дае падставу для дыскусіі, паколькі яна адрозніваецца ад большасці поглядаў на мадэрн, якіх прытрымліваюцца прыхільнікі секулярызму як на Захадзе, так і ў арабскім свеце. Для Баўмана ідэя Асветніцтва была не высакароднай марай аб распаўсюджванні святла ведаў і свабоды. Наадварот, яна служыла памкненнем дзяржавы і была накіравана на стварэнне сацыяльнага механізму для аптымізацыі дысцыплінарнага ўздзеяння²⁷. Асветніцтва больш не выглядае метафарай волі, святла, свабоды і розуму. Паводле трактоўкі Баўмана, пад маскай Асветніцтва хаваецца “розум, які стаў прыладай тэrorу”, а таксама “расізм інтэлектуалаў”²⁸.

Для Эльмесіры Асветніцтва – гэта перш за ўсё “філасофская аснова татальнага секулярызму”²⁹. На яго думку, парадымматычны, маністычны і рацыяналістычны характар асветніцкіх ідэй знайшоў найбольш поўнае адлюстраванне ў працах французскіх энцыклапедыстаў XVIII стагоддзя. Таму нядзіўна, што ён засяродзіўся пераважна на іх матэрыялістычнай філасофіі, якая адлюстроўвала механістычныя і/або арганістычныя ўстаноўкі Асветніцтва. Інакш кажучы, найбольш значныя праявы Асветніцтва абмяркоўваюцца на прыкладзе прац, у якіх свет разглядаецца як механізм і/або арганізм: “Натуральная гісторыя душы” (1745) і “Чалавек-машына” (1748) Ламетры; “Аб розуме” (1758) і “Пра чалавека” (1773) Клода Адрыяна Гельвецыя;

²⁵ Bauman, *Towards a Critical Sociology*, pp. 70-74.

²⁶ Bauman, *Modernity and ambivalence*, p. 71.

²⁷ Bauman (1987) *Legislators and Interpreters*. Cambridge, UK: Polity Press, p. 80.

²⁸ 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.

²⁹ Elmessiri, *al’almāniyyah al-Juz’iyyah wa al’almāniyyah al-Shāmilah*, vol. 1, p. 290.

“Сістэма прыроды, або пра Законы свету фізічнага і маральнага” (1770) Поля Гольбаха; “Адносіны паміж фізічнай і маральнай прыродай чалавека” (1802) Пера-Жана Кабаніса; “Эскіз гістарычнай карціны прагрэсу чалавечага разуму” (1795) маркіза дэ Кандарсэ³⁰.

Крытыка Асветніцтва з боку Эльмесіры мае шмат агульнага з поглядамі гісторыкаў XX стагоддзя на матэрыялізм ў цэлым і ідэямі Ламетры (1709-1751) у прыватнасці. На французскіх асветнікаў усклалі адказнасць за ўзнікненне таталітарызму і іншых праблем XX стагоддзя. Ім таксама паставілі ў віну распаўсюд нігілізму, які прынцыпова адмаўляў асаблівае становішча чалавека ў гэтым свеце. Уся спадчына Асветніцтва аказалася зведзенай да матэрыялізму, асабліва яркая выяўленаму ў фундаментальных працах Ламетры, прысвечаных філасофіі прыроды. Адмоўнае стаўленне да матэрыялістаў як “праваднікоў скандальных ідэй” збольшага звязана і з тым, што іх погляды звёў разам Карл Маркс. Гэта дало падставу гісторыкам XX стагоддзя абвінаваціць асветнікаў ва ўсіх бедрах свайго часу, у тым ліку, у злачынствах камуністычных рэжымаў, з’яўленні таталітарнага ладу і нават Халакостэ³¹.

Такога роду пазіцыю па адносінах да мадэрну можна разглядаць не інакш як з’яўленне мадэрну да “цёмнага боку сучаснага грамадства”, што ўпершыню зрабілі Макс Хоркхаймер і Тэадор Адорна ў іх працы “Дыялектыка Асветніцтва”, працы, першапачаткова апублікаванай у 1944 годзе пад назвай “Філасофскія фрагменты”. Іх крытыка набыла крайнія формы ў працы Герберта Маркузэ “Аднамерны чалавек” (1964). Можна лёгка звесці погляды Эльмесіры да ўплыву на яго бязлітаснай і песімістычнай крытыкі рацыяналізму, якая праводзілася Франкфурцкай школай, а таксама Макса Вэбера з яго метафарай мадэрну як “жалезнай клеткі” і ідэяй “расчараванага свету”. Як заўважыў Бернштэйн, крытыка Асветніцтва і рацыяналізму з боку мысляроў XX стагоддзя можа быць апісана як варыяцыі на тэмы, упершыню сфармуляваныя Вэберам³². Менавіта таму Эльмесіры прысвяціў цэлы раздзел свайго кнігі “Эпістэмалагічныя даследаванні

³⁰ Elmessiri, al’almāniyyah al-Juz’iyyah wa al’almāniyyah al-Shāmilah, vol. 1, pp. 294-297.

³¹ Wellman (1992) *La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment*. Durham, NC.: Duke University Press, p. 264.

³² Bernstein (1991) *The New Constellation*. Cambridge: Polity Press, p. 40.

заходняга мадэрну” апісанню і аналізу вэбераўскай тэорыі рацыяналізацыі. Цікаваць да рацыяналізацыі збліжае арабскага мысляра з яго еўрапейскімі калегамі, якія сцвярджалі, што XX стагоддзе стане эпохай рацыяналізацыі, якая паступова ахопіць і карэнным чынам зменіць ўсе бакі паўсядзённага жыцця чалавечых калектываў.

Раздзел трэці

МАДЭРН ЯК ГНАСТЫЧНЫ НАРАТЫЎ

У дзяцінстве Эльмесіры часта наведваў бібліятэку, дзе ўпершыню прачытаў слова “гнастыцызм” у адной з прац Абд ар-Рахмана Бадаві. Загадкаваць і таямнічасць гэтага слова настолькі ўразілі Эльмесіры, што ён працягваў разважаць аб яго сэнсе на працягу ўсяго свайго жыцця. У другі том сваёй “Філасофскай энцыклапедыі” (Mawsū’ah al-Falsafah) Бадаві ўключыў артыкулы пра манізм і пантэізм. Акрамя таго, ён прысвяціў вялікі артыкул гнастыцызму, якому даў наступнае значэнне: “...містыка-рэлігійная і філасофская арыентацыя... Пазнанне (гнозіс) Бога ёсць ключ да выратавання, таму што Бог – гэта чалавек. Падстава гнозісу – усведамленне чалавекам самога сябе як Бога; гэта ўсведамленне вядзе чалавека да выратавання”³³. Магчыма, менавіта гэта значэнне дазволіла Эльмесіры аддзяліць погляд на свет, уласцівы ісламу, ад гнастычнага, а таксама суаднесці мадэрн і секулярызм з ідэйнай спадчынай антычных ерэтычных вучэнняў у хрысціянстве.

Для Эльмесіры гнастыцызм быў самай значнай формай іманентызму і пантэізму, якія ўступаюць у невырашальную супярэчнасць з монатэістычным поглядам на свет. Іманентнасць практычна сінанімічная пантэізму. Ва ўсялякім выпадку, Эльмесіры не бачыць прынцыповай розніцы паміж імі, хоць вылучае розныя кантэксты іх выкарыстання.

Гнастыцызм, па думку Эльмесіры, развіваўся на глебе духоўнага пантэізму аж да XVIII стагоддзя, а потым трансфармаваўся ў матэрыялістычны пантэізм у Кабале, філасофіі Спінозы і Гегеля і,

³³ Badawi (1984) Mawsū’at al-Falsafah [Encyclopedia of Philosophy]. Beirut: al-Mu’assasah al’Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, p. 86.

нарэшце, у сучасным усёабдымным матэрыялістычным секулярызме. На раннім этапе напісання сваёй “Энцыклапедыі” Эльмесіры прысвяціў Спінозе ўсяго некалькі радкоў, аднак у 1990-я гады, канчаткова сфармуляваўшы для сябе парадыгму іманентызму, ён значна пашырыў артыкул пра гэтага іўдзейскага мысляра.

Крытыка Баўмана мае шмат агульнага з крытыкай Эльмесіры. Тэзіс аб “смерці Бога” і так званая “секулярызацыя” свету прывялі да з’яўлення новых свецкіх багоў, уключаючы, акрамя ніцшэанскага Звышчалавека, Прыроду, Розум і Прагрэс. Тэрмін “Бог” набыў новыя сэнсы і канатацыі, якія ідуць далёка за межы тэалагічных спрэчак аб існаванні ці неіснаванні Бога. Бог не быў секулярызаваны – Ён быў увасоблены ў такія безасабовыя катэгорыі, як Розум, Законы Гісторыі і Гістарычная Неабходнасць³⁴. Пры гэтым ні манізм, ні манаполія на ісціну ніколі не сыходзілі са сцэны: “Бог сімвалізуе ідэю “аднаго і адзінага”, а ідэя “хай не будзе ў цябе іншых багоў перад тварам Маім” можа прыбірацца ў незлічоныя адзены: адна нацыя, адна сусветная дзяржава, адзін лідар, адна партыя, адзін імператар, адзін гісторыі, адзін шлях прагрэсу, адзін спосаб быць чалавекам, адна (навуковая) ідэалогія, адно слушнае меркаванне, сапраўдная філасофія. Усе гэтыя віды ідэі “аднаго і адзінага” нясуць у сабе адзін і той жа пасыл – права на манаполію ўлады для адных і абавязак татальнага падпарадкавання для іншых”³⁵.

Як і Баўман, Эльмесіры разглядаў мадэрн як парадыгматычную паслядоўнасць, распачатую са з’яўленнем частковага іманентызму (і частковага секулярызму), які потым дасягае свайго лагічнага развіцця ва ўсеагульным іманентызме (і ўсеагульным секулярызме). Ён адпрэчваў любыя рэдукцыянісцкія і маністычныя парадыгмы, якія зводзілі ход і канец гісторыі да адной сілы, матэрыяльнай або духоўнай. Для арабскага мысляра ўвесь працэс іманентызмацыі/мадэрнізацыі/секулярызацыі ўяўляўся ўвасабленнем секулярызацыі Бога ў чалавецтва ў цэлым (гуманізм і сацісцічны суб’ект), у адным народзе (расізм і імперыялізм), адным лідары (фашызм) і ў адной

³⁴ Bauman (1995) *Life in Fragments*. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, pp. 15-16.

³⁵ Bauman (1997) *Postmodernity and its Discontents*. New York: New York University Press, p. 201.

прыродзе (пантэізм), што ёсць толькі часткай магчымых відаў такога пераўвасаблення Бога³⁶.

Эльмесіры і Баўман адмаўляюць любыя нацыяналістычныя і ідэалагічныя рухі, паколькі бачаць у іх праявы іманентызацыі і ўвасабленне арганізаваў або механістычнай парадэгмы. Тым не менш, філасофскі аналіз Эльмесіры і занятая ім ідэйная пазіцыя ўяўляюцца больш яркавымі і шматграннымі, асабліва калі яго крытыка накіраваная супраць рухаў, якія абяцаюць сваім паслядоўнікам “канец барацьбы і ўсталяванне тэхнакратычнай утопіі, такой як Сіён, Трэці рэйх, грамадства ўсеагульнага добрабыту або камуністычнае грамадства”³⁷. Ён апісвае ідэалогію мадэрну як скіраваная на выключна “сферу чалавечай дзейнасці” і “волі да іманентызацыі”, паколькі ўсе гнастычныя сістэмы спрабуюць скасаваць погляд на свет як вынік Боскага плана. Іншымі словамі, яны адпрэчваюць трансцэндэнтны парадак рэчаў, імкнучыся замяніць яго на светабудову, заснаваную на ўласцівым самому ж свету парадку рэчаў³⁸.

Тое, як Эльмесіры тлумачыў заходні мадэрн, а таксама распазнаванне ім дуалізму трансцэндэнтнага і іманентнага, узыходзіць да абвяржэння ідэй пантэізму, які ў арабскім і ісламскім дыскурсе меў некалькі назваў: *wahdat al-wujūd* (адзінства быцця), *hulūl* (увасабленне [Бога ў чалавеку або прадмеце]) і *fana'* (знікненне [ў Богу]). За кожным з гэтых тэрмінаў крыецца думка аб “поўным растварэнні чалавечага ў боскім”, што Эльмесіры разглядаў як “[светаадчуванне], уласцівае зародку”, і абсалютны “арганічны манізм”.

Ён супрацьпастаўляў гэтыя станы паўнавартаснаму існаванню чалавечай асобы ва ўсёй яе паўнаце³⁹. З пункту гледжання арабскага мыслара, усе гэтыя станы ўяўляюць сабой несвядомыя, хоць і ў нечым прыемныя спосабы быцця, якія вяртаюцца да біялагічнага і ў пэўнай ступені ўтапічнага камфорту немаўляці ў мацярынскім улонні. У гэтым шчасным стане сціраюцца грані паміж мікракосмам (чалавечым эмбрыёнам) і макракосмам (палітычнымі структурамі).

³⁶ Elmessiri, *Secularism, Immanence and Deconstruction*, p. 75.

³⁷ Elmessiri (2002) *al-Lughah wa al-Majāz* [Language and Metaphor: Between Monotheism and Pantheism]. Cairo: Dār al-Shurūq, p. 56.

³⁸ Voegelin (1997) *Science, Politics and Gnosticism*. Ellis Sandoz (ed.). Washington, D. C.: Regnery Publishing, pp. 68-69.

³⁹ Elmessiri, *Secularism, Immanence and Deconstruction*, p. 62.

Эльмесіры, як ужо не раз згадвалася, лічыць палітычныя і тэхналагічныя утопіі мадэрну плёнам рэальнага і пчырага жадання чалавецтва “знайсці рашэнне ўсіх праблем, стварыць рай на зямлі і пакласці канец гісторыі”⁴⁰.

Імкнучыся пабудаваць ідэальнае грамадства, нацысты паставілі сабе мэтай выкараненне “бескарысных формаў жыцця” ў сваёй «жыццёвай прасторы» аж да іх поўнага знішчэння⁴¹. Пад “бескарыснымі формамі жыцця” меліся на ўвазе цыганы, камуністы, людзі з разумовымі і псіхічнымі адхіленнямі, — тыя, хто, так або інакш, перашкаджаў гармоніі ў выдатным садзе мадэрну. У выніку шэсць мільёнаў габрэяў сталі часткай тых дваццаці мільёнаў чалавек, якія загінулі ў выніку дзеянняў Гітлера. Нядзіўна, што Баўман не зводзіць Халакост да ўзаемаадносін паміж габрэямі і Германіяй. Для яго ён з’яўляецца толькі адной з старонак гісторыі, якая дэманструе разбуральны патэнцыял мадэрну. Інакш кажучы, гэты патэнцыял не зводзіцца выключна да нацысцкай ідэі аб габрэях як “ракавай пухліне на здаровым целе цывілізаванага грамадства”⁴². Іншыя ахвяры Халакосту, як меркавала жонка Баўмана Яніна, былі забытыя толькі таму, што ў іх не знайшлося сродкаў, каб зрабіць здабыткам галоснасці свае пакуты. Сярод цыганоў, у адрозненне ад габрэяў, не так шмат прафесараў, пісьменнікаў і журналістаў, якія маглі б апісаць іх пакуты і выступіць у абарону іх правоў⁴³.

Раздзел чацвёрты

КАРТАГРАФВАННЕ НАСТУПСТВАЎ МАДЭРНУ

Баўман адхіляе ўласцівы Захаду імперыялістычны погляд, які імкнецца ператварыць “чаліну” у “сметнік” для тых, хто не патрэбен цывілізацыі, і ў “зямлю абяцаную” для прыхільнікаў прагрэсу. Насельніцтва заваяваных і каланізаваных зямель было ператворана ў

⁴⁰ Elmessiri, al’ almāniyyah al-Juz’ iyyah wa al’ almāniyyah al-Shāmilah, vol. 1, p. 149.

⁴¹ Bauman, *Modernity and the Holocaust*, pp. 67-68.

⁴² *Ibid.*, p. 7.

⁴³ Bauman, Janina (1998) "Demons of other People's Fear: The Plight of the Gypsies". *Thesis Eleven*, vol. 54, no. 1, pp. 51-56.

“калектыўнага *homo sacer* па адносінах да метраполіі”⁴⁴. Навука і тэхналогіі служылі крыніцай перакананасці Захаду ў перавазе свайго варыянту мадэрну і яго непазбежным лідарстве. Захад абвясціў пра ўступленне ў эпоху мадэрну вышэйшай стадыяй развіцця, супрацьпаставіўшы яе застылым у часе культурам і грамадствам. Гэтая кагнітыўная карта ператварыла заходні мадэрн у трансцэндэнтную канцэнтрацыю ўлады, якая мае поўную аўтаномію, самадастатковасць і самацэннасць⁴⁵.

Баўман сцвярджае, што значэнне Халакосту для сацыялогіі будзе прыменшана, няправільна растлумачана і ў рэшце рэшт інструменталізавана, калі разглядаць яго толькі як “штосьці, што адбылося толькі з габрэямі”, “падзею габрэйскай гісторыі” альбо як адзін з “прыкладаў канфлікту, забабонаў альбо агрэсіі”⁴⁶. Больш за тое, Баўман падкрэслівае, што антысемітызм немцаў недастатковы для тлумачэння прычын і прыроды Халакосту. Ён лічыць, што тэрмін “антысемітызм”, які сфармаваўся і набыў распаўсюд напрыканцы XIX ст., таксама не дае ўсёабдымнага тлумачэння феномену Халакосту, паколькі пазбаўлены гістарычнага і сучаснага кантэксту⁴⁷.

Забабонамі і нянавісцю нельга растлумачыць генацыд як з’яву эпохі мадэрну; ірацыянальныя, першпачынтныя эмоцыі не былі прычынай і сродкам Халакосту. Канчатковымі мэтамі нацызму былі ўтопія і ідэальны парадак, ролю якіх, на думку яго ідэолагаў, выконваў у дадзеным выпадку Тысячагадовы рэйх, або царства вызваленага германскага духу⁴⁸.

Адштурхоўваючыся ад праведзенага Максам Вэберам аналізу бюракратычнай і рацыяналізаванай культуры, Баўман падкрэслівае “бюракратычную рацыянальнасць” Халакосту. Прыкладам можа паслужыць тое, што афіцыйная структура ў штабе СС, якая займалася арганізацыяй фізічнага знішчэння габрэйскага насельніцтва, называлася “адміністрацыйна-эканамічнай секцыяй”. Сама па сабе ідэя “канчатковага вырашэння габрэйскага пытання” была “прадуктам

⁴⁴ Bauman (2002), "The Fate of Humanity in a Post-trinitarian World". Journal of Human Rights, vol. 1 (3), pp. 283-303.

⁴⁵ Bauman, Legislators and Interpreters, pp. 115-116.

⁴⁶ Bauman, Modernity and the Holocaust, pp. 1-2.

⁴⁷ Ibid., p. 31.

⁴⁸ Ibid., p. 66.

біюракратычнай культуры”⁴⁹. Нацысты задумаліся аб знішчэнні габрэяў толькі тады, калі не змаглі знайсці ім прыдатнае месца па-за межамі Еўропы, такое, як Ніска⁵⁰, Мадагаскар або землі на ўсход ад лініі Архангельск – Астрахань. Баўман адхіляе ўяўленне аб тым, што Халакост быў “ірацыянальным выбліскам да канца не выкараненых рудыментнаў дзікунства”, сцвярджаючы, што ён, наадварот, быў “паўнапраўным жыхаром дома пад назвай “мадэрн”. У якасці аргументу на карысць гэтага меркавання ён прыводзіць стратэгію, абраную адвакатам Серваціюсам для абароны Адольфа Эйхмана падчас працэсу ў Ерусаліме ў 1961 г.: “Эйхман рабіў тое, за што пераможцу ўшаноўваюць, а прайграўшага – робяць казлом адпушчэння”. Інакш кажучы, з пункту гледжання кагнітыўнай карты свету мадэрну, дзеянні, якія ляжаць у рамках біюракратычнай логікі і рацыяналізму, “не могуць падвяргацца маральнай ацэнцы”. Маральная ацэнка – гэта штосьці “асобнае ад саміх дзеянняў”⁵¹.

У часы нацызму былі створаны цэлыя навуковыя ўстановы для даследавання “габрэйскага пытання” і выпрацоўкі рацыянальна абгрунтаваных рапшэнняў. Знішчэнне габрэяў апісвалася як *Gesundung* (“лячэнне”) Еўропы, *Selbststringung* (“самаачышчэнне”), *Judensäuberung* (“выбаўленне ад габрэяў”), прафілактычныя працэдуры і, нарэшце, *eine Frage der politischen Hygiene* (“пытанне палітычнай гігіены”). Такім чынам, нацысты прадстаўлялі масавае забойства габрэяў як “ажыццяўленне рацыянальнага кіравання грамадствам” і “сістэматычную спробу паставіць на службу грамадству пункт гледжання, філасофію і метады прыкладной навукі”⁵². Ушанаванне аўтарытэту навукі ў шкоду пытаннем маралі не абмяжоўвалася адной Германіяй. Універсітэты гэтай краіны, на думку Баўмана, як і вышэйшыя навучальныя ўстановы ў іншых краінах Еўропы, якія дасягнулі стану мадэрну, “старанна культывавалі ідэал навукі як дзейнасці, пазбаўленай сімпатый і маральных ацэнак”⁵³. Навука як

⁴⁹ Bauman, *Modernity and the Holocaust*, p. 13.

⁵⁰ Назва польскага гарадка ў Львоўскім ваяводстве, куды нацысты збіраліся саслаць польскіх габрэяў. Адным з аўтараў гэтай ідэі быў Адольф Эйхман (1906-1962).

⁵¹ *Ibid.*, pp. 14-18.

⁵² *Ibid.*, pp. 71-72.

⁵³ *Ibid.*, p. 126.

комплекс ідэй і сетка інстытутаў, “расчысціла шлях да генацыду, падрываючы аўтарытэты, ставячы пад пытанне асноўныя палажэнні нарматыўнага мыслення, у асаблівасці – пытанні рэлігіі і этыкі”⁵⁴.

Для Баўмана Халакост зусім не падзея габрэйскай гісторыі або гісторыі Германіі, вынаходства нацыстаў або выключны прадукт нацыянал-сацыялізму. Наадварот, гэта адзін з магчымых вынікаў інструментальнай рацыянальнасці мадэрну і ўласцівай яму палітычнай і маральнай абьякавасці. У сваёй кнізе “Сацыялогія пасля Халакосту” (1988), якая з’яўляецца больш ранняй версіяй і свайго роду ўводзінамі да яго працы “Мадэрн і Халакост” (1989), Баўман падкрэслівае, што Халакост ёсць рацыянальна спланаванай акцыяй, якая не можа быць зведзена да ўспышкі некантралюемай лютасці. Ён перакананы, што мадэрн натхняўся ідэяй дасягнення абсалютнай і трывалай дасканаласці, нават калі яна мела на мэце падаўленне або абмежаванне волі пэўных асоб і ўсталяванне панавання сістэмы, якая выносіць чалавека за дужкі. Таму цалкам натуральна, што Баўман таксама адпрэчваў трактоўку Халакосту як кульмінацыі еўрапейскага хрысціянскага антысемітызму або як трагічнага злому ў натуральным ходзе гісторыі, спароджанага нямецкім антысемітызмам і зверствамі нацыстаў. Гуманістычныя погляды Баўмана знаходзяць найбольш поўнае адлюстраванне ў адмаўленні выкарыстання Ізраілем Халакосту і звязаных з ім трагічных успамінаў у якасці сродку сваёй легітымнасці і апраўдання жорсткасці ў адносінах да палестынцаў і арабаў у цэлым.

На думку даследчыка, прычынай Халакосту сталі не цёмныя эмоцыі, калісьці апісаныя Гобсам. Ён – прадукт самай дасканалай з тэхнічнага пункту гледжання зброі і самых апошніх дасягненняў навуковай думкі. Зразумела, інструментальная рацыянальнасць не можа лічыцца асноўнай прычынай Халакосту, аднак, як ужо адзначалася, яна была яго неабходнай умовай⁵⁵. Разам з тым Баўман не лічыць Халакост ні нармальнай праявай мадэрну, ні яго парадыгматычным момантам. Ён лічыць яго толькі адной з магчымых праяў мадэрну, лютэрка мадэрну, і нават у больш агульным ключы – экзамену мадэрну, якога ўсяляк пазбягае Запад.

⁵⁴ Bauman, *Modernity and the Holocaust*, p. 108.

⁵⁵ Bauman (1988) "Sociology after the Holocaust". *British Journal of Sociology*, vol. 39, no. 4, pp. 478-481.

Наносячы на карту наступствы мадэрну, Эльмесіры крытычна падыходзіць да ўсіх закрытых сістэм, якія імкнуцца да татальнага кантролю і поўнай дасканаласці. Ён крытыкуе марксізм, які заклікае да пабудовы пазбаўленага супярэчнасцей і канфліктаў камуністычнага грамадства; лібералізм, які імкнецца да выкарыстання дасягненняў навукі для задавальнення патрэбаў і жаданняў чалавека; нацызм з яго ідэяй поўнага кантролю і лімітавай рацыяналізацыі; новы сусветны парадак, які прадугледжвае ўкараненне ўніверсальных натуральных законаў і ігнаруе культурныя адрозненні; і нарэшце, сіянізм, якая абагаўляе “кроў, глебу і нацыю” (Blut, Boden und Volk). У гэтым кантэксце сіянісцкая тэорыя і практыка ўспрымаюцца як частка заходняга імперыялізму і матэрыялізму.

І Баўман, і Эльмесіры лічаць Халакост “парадыгматычным момантам” структураванага рацыянальнага матэрыялізму, які прывёў да ўніверсальнага стану чалавецтва, які можа быць апісаны прапанаванай Эльмесіры метафарай “функцыянальнай групы”. Яна вельмі блізкая да метафар чужароднасці і бадзяжніцтва, сфармуляваных Баўманам. Выкладаючы сваю канцэпцыю функцыянальнай групы, Эльмесіры спасылаецца на ўплывовых заходніх мысляроў, сярод якіх можна назваць ужо згаданага Георга Зімеля, а таксама Карла Маркса, Макса Вебера і Вернера Зомбарта⁵⁶. Разам з тым Эльмесіры крытыкуе заходніх навукоўцаў за іх няздольнасць уключыць метафару чужынца ў больш агульную формулу інтэрпрэтацыі сучаснага быцця. Замяняючы метафару чужынца метафарай “функцыянальнай групы”, Эльмесіры спрабуе стварыць больш шырокую тлумачальную парадыгму. Яна можа быць дастасаваная да шырокага кола людзей, альбо “імпартаваных” звонку, альбо тых, якія знаходзяцца ўнутры самога грамадства. Іх галоўная адметная асаблівасць вызначаецца іх грамадскай функцыяй, а не іх досыць складанымі і разнастайнымі чалавечымі якасцямі.

Баўман мяркуе, што прыхільнікі нацыянал-сацыялізму разглядалі мадэрн у якасці перыяду “панавання эканамічных і матэрыяльных каштоўнасцей”, а ўласцівыя габрэям расавыя характарыстыкі расцэньвалі як асноўную прычыну знікнення “народнага ладу жыцця і маральных устаноў”⁵⁷. Менавіта таму іх параўноўвалі з

⁵⁶ Elmessiri, Riḥlaty al-Fikriyyah, p. 590.

⁵⁷ Bauman, Modernity and the Holocaust, p. 61.

тымі, хто адбірае жышчэвыя сокі ў іншых, і, як вынік, іх лічылі асуджанымі на знішчэнне. Як лічыў Эльмесіры, горкая іронія палягае ў тым, што гэты абстрактны вобраз габрэя як вечнай хвяды ці вечнага паразіта ў сіянісцкім дыскурсе быў супрацьпастаўлены іншаму, аналагічнаму ці нават больш несправядліваму вобразу – вобразу не-габрэя як “вечнага ваўка”⁵⁸.

Раздзел пяты

БАЎМАН І СВЕЦКАЯ ДЫЛЕМА ЭПОХІ ПОСТМАДЭРНУ

Тэрмін “постмадэрн”, на думку Баўмана, падкрэслівае вызначальныя рысы рэаліі, якія сфармаваліся ва ўсіх багатых краінах на працягу XX стагоддзя і набылі сваю цяперашнюю форму ў другой яго палове⁵⁹. Каб адлюстравіць трансфармацыю заходняга мадэрну, Баўман увадзіць новую метафару – “аморфны мадэрн”. Па яго сцвярджэнні, у сучасным жыцці пераважае атмасфера “нявызначанасці” і “хутка змяняючых адна адну падзей”, “чарга новых пачаткаў” і такіх жа “хуткіх і бязболевых завяршэнняў”⁶⁰. Баўман параўноўвае гэты аморфны лад быцця з рызыкаўнай і нават страшнай гульні ў музыкальныя крэслы, якая штохвіліну пагражае выключэннем бездапаможным, бедным і ўсім, хто не можа або не хоча прыстасавацца да хуткашыннага, аморфнага жыцця. Прагрэс – больш не метафара “салодкіх сноў і чаканняў”, “радыкальнага аптымізму” і “ўсеагульнага і доўгачасовага шчасця”, а, наадварот, страшны кашмар і палкам рэальная і таму злавесная “гульня музыкальных крэслаў”, у якой секундная страта ўвагі прыводзіць да няўхільнай паразы і выключэння⁶¹.

У адрозненне ад структураванага мадэрну, аморфны мадэрн асацыюецца з “неабмежаваным вяршэнствам прынцыпу задавальнення ў сферы спажывання”, паколькі рэальнасць больш не з’яўляецца

⁵⁸ Elmessiri (1977) *The Land of Promise*. New Brunswick, N. J: North American, pp. 44-45.

⁵⁹ Bauman, *Intimations of Postmodernity*, p. 187.

⁶⁰ Bauman (2005) *Liquid Life*. Cambridge; Malden, MA: Polity, p. 2.

⁶¹ *Ibid.*, p. 68.

ворагам задавальнення. Наадварот, “выдаткі становяцца абавязкам”, паколькі яны дазваляюць узяць верх у “сімвалічным суперніцтве” і робяцца адпаведнікамі “добрага жыцця”⁶². У гэтым пункце тэзіс Баўмана рэзка кантрастуе з састарэлымі цяпер жалёбамі Фрэйда, паколькі прынцып рэальнасці “вымушаны сёння абараняць сябе ў судзе, у якім галоўны суддзя – прынцып задавальнення”⁶³.

У перыяд аморфнага мадэрну кагнітыўная карта патэнцыйных спажываючых фармуецца спакуслівай семіётыкай тавараў:

1) аўтарытэтам знакамітасцей (грамадскіх дзеячаў, вялікіх спартсменаў, папулярных акцёраў, спевакоў і мастакоў) і

2) аўтарытэтам навукі (сацыялагічных апытанняў, лічбаў і алгебраічных формул). Гэтыя аўтарытэты з’яўляюцца “сімваламі грамадскай ухвалы”, “рацыянальных і надзейных ведаў” і “добра ўсвядомленага выбару”⁶⁴. Баўман мяркуе, што аморфны мадэрн можна разглядаць як “культуру казіно”, у якой жыццё ператвараецца ў гульні “замкнёных на сабе, самадастатковых і эгацэнтрычных эпізодаў”, “бесперапынны ланцуг новых пачынанняў” або “зборы кароткіх апа-вяданняў”⁶⁵. Самая сумная іронія, паводле Баўмана, у тым, што марна-траўнае спажыванне становіцца прыкметай поспеху і славы. Валоданне пэўнымі прадметамі і іх спажыванне разглядаюцца як неабходныя ўмовы дасягнення ішчасця і нават чалавечай годнасці як такой⁶⁶.

Як разважае Баўман у сваім правакацыйным артыкуле “Аб постмадэрнісцкім выкарыстанні сексу”, сексуальная актыўнасць ў яе постмадэрнісцкім фармаце “канцэнтруецца выключна на эфекце аргазму... Яго першачарговая задача ў тым, каб забяспечыць усё больш моцнае, бясконца разнастайнае, зусім новае і беспрэцэдэнтнае перажыванне”⁶⁷. Апяванне сексу суправаджаецца не толькі растварэннем сям’і як асноўнай адзінкі грамадства, але і новай небяспекай для бацькоўскай любові і блізкасці⁶⁸.

⁶² Bauman, *Intimations of Postmodernity*, p. 50.

⁶³ Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, p. 2.

⁶⁴ Bauman (1988) *Freedom*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 65.

⁶⁵ Bauman (2000a) "As Seen on TV". *Ethical Perspectives*, vol. 7 (2), pp. 107-121.

⁶⁶ Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, p. 40.

⁶⁷ Bauman (1998) *On Postmodern Uses of Sex*. *Theory, Culture & Society*. London: Sage, vol. 15 (3-4).

⁶⁸ Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, p. 149.

Думка пра дамінаванне прынцыпу задавальнення прывяла Баўмана да высновы, што ўсё чалавецтва аказалася падзеленым на два класы: турысты і валацугі як галоўныя “метафары сучаснай жыцця”, бо мы ўсе знаходзімся ў прасторы паміж полюсамі “ідэальнага турыста” і “невывучнага валацугі”⁶⁹.

Раздзел шосты

ЭЛЬМЕСІРЫ І АМОΡФНАСЦЬ ПОСТМАДЭРНУ

У адрозненне ад Баўмана, чыя крытыка мадэрну апярэдзіла яго першапачатковае апяванне постмадэрну, Эльмесіры ніколі не разглядаў постмадэрн як эру эмансіпацыі, плюралізму або цярпімасці да адрозненняў. Наадварот, ён бачыў у ім нігілістычную і рэзальтывісцкую філасофію, цалкам арыентаваную на прагматычнае дзеянне. Ізноў жа, у адрозненне ад Баўмана, які з надзеяй глядзеў на постмадэрнісцкі паварот у тэорыі ведаў, Эльмесіры з самага пачатку настойваў на тым, што постмадэрн разглядае свет як чыста матэрыялістычную субстанцыю, якая знаходзіцца ў вечным руху і не мае паходжання або мэты. У адрозненне ад Баўмана, які застаўся верны практу мадэрну і ўскладаў вялікія надзеі на яго рэалізацыю ў перыяд постмадэрну, Эльмесіры ніколі не адмаўляўся ад свайго асноўнага меркавання аб тым, што постмадэрн амаль сінанімічны правалу і ідэйнаму банкруцтву мадэрну⁷⁰.

У перыяд аморфнага ірацыянальнага матэрыялізму амаль усе людзі робяцца ператворанымі ў функцыянальныя групы, параўнальныя з *мамлюкамі*⁷¹. Гэта постмадэрнісцкі стан сацыяльны антраполог Эрнэст Гелнер ахарактарызаваў як эпоху “сусветнага мамлюка”, тады як Эльмесіры казаў пра “функцыянальную групу”. Гэтыя групы выступаюць у якасці метафар ўсёабдымнага секулярызму. На думку

⁶⁹ Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, p. 93.

⁷⁰ Elmessiri (2003) *al Ḥadāthah wa Mā Baʿ da al Ḥadāthah* [Modernity and Postmodernity]. Damascus: Dār al-Fikr, pp. 83-86.

⁷¹ Мамлюкі – ваеннае саслоўе ў сярэднявечным Егіпце, першапачаткова рэкрутаванае з юнакоў-рабоў цюркскага паходжання, пазней – з народаў Каўказу, Балкан і іншых славянскіх народаў.

Эльмесіры, яны абазначаюць імігрантаў як у краінах Захаду, так і ў краінах Персідскага заліва, работнікаў забаўляльнай індустрыі (прастытутак, афіцыянтак, кіназорак, спартсменаў, мадэляў і секс-бомбаў), а таксама турыстаў, прадстаўнікоў ваеннай, культурнай і палітычнай эліты і нават цэлыя кліенцкія дзяржавы⁷².

Як і Бауман, які лічыць акцэнт на сексуальнасці адной з галоўных метафар постмадэрну, Эльмесіры мяркуе, што рост ўзроўню рацыяналізацыі, секулярызацыі і іманентызацыі прывёў да з'яўлення і развіцця новых метафар арганізму: “чалавечае цела ператварылася ў асноўную метафару эпохі мадэрнізацыі”⁷³. Больш за тое, Эльмесіры сцвярджае, што сучасная заходняя філасофія надае сексу “эпістэمالагічны прыярытэт над усімі астатнімі рэчамі”⁷⁴. Гэты прыярытэт можна растлумачыць імкненнем выйсці са складанага свету каштоўнасцей, абавязкаў, абавязальстваў і адказнасці, характэрнага для грамадства эпохі мадэрну⁷⁵.

Узнікненне культуры сексу суправаджаецца размываннем паняцця сям’і і з’яўленнем новых аморфных знакаў. З модай на выпадковы секс або тое, што Эльмесіры звычайна называе “імгненным сексам”, секс і маральныя каштоўнасці сталі цалкам падзеленыя і звязаны да мімалётных фізічных адносін, якія патураюць імкненню часовых спадарожнікаў да неадкладнага задавальнення сваіх цялесных жаданняў. У такім свеце прастытутцыя становіцца проста “эканамічнай дзейнасцю”, а паняцце “прастытутка” замяняецца тэрмінам “секс-работнік”. Гэтая тэрміналагічная трансфармацыя выяўляе прастытутку не проста як індывідуальнага працаўніка, а нават як вытворчую сілу, якая дзейнічае ў рамках дадзенага грамадства⁷⁶.

Як сцвярджае Эльмесіры, той жа працэс размывання паняццяў можна назіраць і ў змене іншых лінгвістычных знакаў. Так, “незаконнанароджаныя дзеці” ператвараюцца ў “дзяцей незамужніх мацерак”, “дзяцей з няпоўных сем’яў”, “дзяцей пазашлюбнага саюзу”, “натуральных дзяцей” альбо “дзяцей каханьня”. Прасцей кажучы, яны – дзеці прыроды. Эльмесіры сцвярджае, што непастаян-

⁷² Elmessiri, al’almāniyyah al-Juz’iyyah wa al’almāniyyah al-Shāmilah, vol. 2, pp. 286-293.

⁷³ Elmessiri, al-Lughah wa al-Majāz, p. 73.

⁷⁴ Elmessiri, Riḥlaty al-Fikriyyah, p. 248.

⁷⁵ Elmessiri, al-Lughah wa al-Majāz, p. 47.

⁷⁶ Elmessiri, Dirāsāt Ma’ rifyyah, pp. 256-260.

ны постмадэрнісцкі секс ці, дакладней, секулярызацыя, а таксама дэсакралізацыя сексу знішчаюць натуральныя катэгорыі людзей (бацька – маці, муж – жонка, мужчына – жанчына). Са схаванай горкай іроніяй Эльмесіры сцвярджае, што “натуральная эвалюцыя” размытага сексу праяўляецца ў ігнараванні забароны на інцэст, у гомасексуальнасці і ўслаўленні заафіліі⁷⁷.

Цікавасць да філасофіі (любоў да мудрасці) змянілася цікавасцю да педэфіліі і заафіліі⁷⁸. Самая сумная іронія ў тым, што сексуальныя адхіленні, якія з’яўляюцца замахам на чалавечую прыроду, цяпер абараняюцца ў імя правоў чалавека. Людзі ператвараюцца ў звычайную плоць, якая павінна быць пушчана ў ход і выкарыстана ў якасці крыніцы пачуццёвай асалоды⁷⁹.

Постмадэрністы, сцвярджае Эльмесіры, намагаюцца стварыць свет, пазбаўлены ўсялякай сувязі з паняццямі тоеснасці, памяці, гісторыі, часу, сімвала, паходжання, праўды, святасці, трансцэндэнтнасці, – свет, які ўслаўляе пягу да ўлады, свабодную гульні пажадлівасці і хацення. У сваім аналізе постмадэрнісцкага захаплення жыццём чалавечага цела Эльмесіры спасылаецца на сцвярджанне Баўмана, што адсутнасць пазасветнага, трансцэндэнтнага суб’екту, боскага або чалавечага, азначае панаванне абсурду і што адсутнасць вышэйшых рэлігійных ісцін прывяло да перабольшанай увагі да цела і яго позываў. Калі цела становіцца адзіным і канчатковым пунктам адліку, “ідэі садружнасці, грамадства і калектыўнай ідэнтычнасці, якая прадагледжвае наяўнасць у кожнай асобы/цела адзінага для ўсяго чалавечтва трансцэндэнтнага аспекту, больш не існуе”⁸⁰.

Эльмесіры пералічвае яркія прыклады, якія раскрываюць кардынальнае значэнне сексу ў постмадэрнісцкім светапоглядзе, у прыватнасці, апісанне Дэрыда працэсу дэканструкцыі як “бесперапыннага аргазму”, “задавальненне ад тэксту” у Барта як акт сексуальнага задавалення, заклік да ўслаўлення інвагінацыі (сімвала

⁷⁷ Elmessiri, *Al-almāniyyah al-Juz’iyyah wa al’almāniyyah al-Shāmilah*, vol. 2, pp. 160-168.

⁷⁸ Elmessiri, *Rihlaty al-Fikriyyah*, p. 246.

⁷⁹ Elmessiri (1994), "The Imperialist Epistemological Vision". *The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)*. Washington, DC і Kuala Lumpur, Малайзія, vol. 11, no. 3, p. 413.

⁸⁰ Elmessiri, *Al-almāniyyah al-Juz’iyyah wa al’almāniyyah al-Shāmilah*, vol. 1, p. 108.

іманентнасці) замест абстрактнага ўяўлення (як сімвала трансцэндэнтнасці), ператварэнне канцэнтрацыі на слове (логацэнтрызму) у канцэнтрацыю на мужчынскім палавым органе (фалацэнтрызм), эстэтыкі і герменеўтыкі ў эротыку, тэкстуальнасці ў сексуальнасць, паведамленні ў цялесныя зносіны, эсхаталогіі ў скаталогію⁸¹.

Секс становіцца “сурагатам мовы”, які не паддаецца інтэрпрэтацыі, паколькі ператвараецца ў меркаваны і заўжды цялесным, матэрыяльны пункт адліку, які здзекуецца над паняццем трансцэндэнтнасці. Паводле Эльмесіры, эпоха постмадэрну звязвае эстэтыку з эротыкай, а інтэртэкстуальнасць з сексуальнасцю⁸².

Эльмесіры ясна ўсведамляе суб’ектыўнасць і ідэалагічную ангажаванасць сваіх разваг і таму заўсёды выразна падзяляе іўдаізм, габрэйства і сіянізм. Больш таго, ён зусім абвяргае тэорыю змовы, якая кажа, што постмадэрн ці дэканструкцыя – гэта вынаходства габрэйў, накіраванае на растварэнне ўсяго трывалага і пастаяннага. Эльмесіры прыпісвае гэтую памылковую, хаця і вельмі распаўсюджаную сярод заходніх інтэлектуалаў канцэпцыю асаблівасцям гістарычнага досведу габрэйскай дыяспары. У святле гэтага трагічнага досведу габрэі выступаюць як вечныя выгнаннікі і бадзягі. Габрэй, такім чынам, уяўляецца як паняцце, адзеленае ад азначанага, ці ж паняцце, “перагружанае” бясконцай колькасцю сэнсаў. Цікаваць Эльмесіры да аналізу гістарычнага досведу габрэйў тлумачыцца не толькі яго палітычнай ангажаванасцю, але таксама і пануючай на Захадзе парадыгмай, якая разглядае становішча габрэйў да і пасля Другой сусветнай вайны як найбольш яркае выражэнне наступстваў мадэрну і постмадэрну. Як мяркуе сацыёлаг Макс Сільверман, вобраз габрэйў пасля Халакосту вельмі важны для разумення больш шырокіх пытанняў мадэрну і постмадэрну⁸³.

У той жа час Эльмесіры абвяргае тэзіс аб тым, што габрэйў можна разглядаць як правадыроў постмадэрну (нігілізму, дэканструкцыі, фрагментацыі і г. д.), якія нібыта спрабуюць адпомсціць цывілізацыі, якая пераследала іх з часоў ранняга хрысціянства. Гэта папшыранае перакананне, паводле Эльмесіры, з’яўляецца адлюстраваннем расісцкіх ідэй, якія адносяць габрэйў да цёмных і злых сіл⁸⁴.

⁸¹ Elmessiri, al-Lughah wa al-Majāz, pp. 74-88.

⁸² Elmessiri, Riḥlaty al-Fikriyyah, p. 249.

⁸³ Silverman (1999) Facing Postmodernity. London and New York: Routledge, p. 23.

⁸⁴ Elmessiri, al-Ḥadāthah wa Mā Ba’da al-Ḥadāthah, pp. 140-143.

Эльмесіры не здзіўляецца такой дэманізацыі габрэяў, паколькі, на яго думку, яна цалкам адпавядае паняццям заходняга расісцкага дыскурсу. Замест таго каб разглядаць габрэя як звычайнага чалавека, здольнага на дабро і на зло, заходняе грамадства ўяўляе ўсіх габрэяў сімвалам альбо разважлівай функцыянальнасці, альбо чыстага нігілізму. Напісанне гісторыі габрэйскага суполака характарызуецца, на думку Эльмесіры, відавочнай падвойнасцю, бо яно паказвае габрэяў адзіным цэлым, то бок як “габрэйства” альбо як “абраны габрэйскі народ”, а не як меншасць, чые прадстаўнікі належаць да розных культур і грамадстваў. У цэлым, як гэта ні парадаксальна, габрэйскія суполкі прадстаўлены як функцыянальныя групы, то бок як гандляры, крэдыторы і проста чалавечы капітал, або, паводле тэрміналогіі Эльмесіры, як “карысны чалавечы матэрыял”, які можа быць выкарыстаны для служэння інтарэсам іншых⁸⁵.

Як і Баўман, Эльмесіры сцвярджае, што Захад успрымаў свет як “вакуум”, “будаўнічы матэрыял для рэалізацыі сваіх ўласных інтарэсаў”, дзікі край, пустую прастору, якая чакала прыходу цывілізатараў звонку. Аднак, у адрозненне ад Баўмана, Эльмесіры заўсёды падкрэслівае, што сіянізм з’яўляецца прамым вынікам еўрапейскага імперыялізму. Адкідаючы ўбок арабскую і ісламскую гісторыю, сіяністы лічаць Палестыну “краінай без людзей”, рэгіёнам без гісторыі і пустыняй, у якой жылі адзінокія і не звязаныя паміж сабой індывіды. Эльмесіры сцвярджае, што агульнай рысай постмадэрну і сіянізму з’яўляецца ліхаманкавая спроба аддзяліць знак ад таго, што ён азначае, што значыць у дадзеным выпадку дэканструюваць як габрэяў, так і арабаў, ператварыўшы іх у бязродныя аб’екты, якія можна лёгка перанесці ў іншае месца і надзяліць новай тоеснасцю. У выніку габрэі становяцца сіянісцкімі пасяленцамі, палестынскія арабы – бежанцамі, Палестына – Ізраілем, Заходні бераг ракі Іардан (aḡ-Diffa al-Gharbiyya) – Іўдзеяй і Самарыяй, а арабскі свет – блізкаўсходнім рынкам, які складаецца з “турэцкай вады”, “грашовых рэсурсаў Персідскага заліва”, “егіпецкай рабочай сілы” і “ізраільскіх ноў-хаў”⁸⁶.

Такая канцэпцыя рэгіёну надзвычай важная, бо менавіта яна выкарыстоўваецца для абазначэння Блізкага Усходу. Гэты тэрмін

⁸⁵ Elmessiri (2000b) "Understanding the Holocaust". al-Ahram Weekly, no. 507.

⁸⁶ Elmessiri, "The Imperialist Epistemological Vision", p. 415.

адлюстроўвае выключна геаграфічную рэальнасць і не нясе ў сабе адсылак да гісторыі, мовы і рэлігіі. Такое разуменне гэтага рэгіёну дазваляе Еўропе і ЗША прапагандаваць панрэгіяналізм, які наўмысна супрацьпастаўляецца панарабізму і панісламізму. У рамках гэтага бачання ўвесь Блізкі Усход, уключаючы Ізраіль, можа быць інтэграваны ў глабалізаваны заходні свет. Падобна да постмадэрну, сіянізм стварае абсалютную адноснасць усяго і ўся, адмаўляючы тым самым паняцці права і ісціны. У выніку гвалт становіцца галоўнай прагматычнай кропкай адліку, якая вызначае правілы ведзення барацьбы⁸⁷.

Сіянізм не з'яўляецца выключэннем на гэтай імперскай карце, паколькі дзеянні сіяністаў у значнай ступені вызначаюцца сіянісцкай кагнітыўнай картай, заснаванай на ваеннай сіле, міфах, надзеі, страхах і Боскіх абяцаннях. Іншымі словамі, іх дзеянні нельга лічыць прамой рэакцыяй на складаную і супярэчлівую рэальнасць у канкрэтным геаграфічным рэгіёне. Эльмесіры не перастае паўтараць, што Ізраіль – гэта не габрэйская, а каланіяльная дзяржава пасяленцаў, якая служыць дзвю асноўным прагматычным мэтам: адтоку лішкаў габрэйскага насельніцтва з Еўропы і рэалізацыі інтарэсаў заходняга імперыялізму, дзейнічаючы, такім чынам, як функцыянальная дзяржава⁸⁸.

Эльмесіры выкарыстоўвае канцэпцыю “функцыянальных груп” для абазначэння габрэйскіх суполак, а тэрмін “функцыянальная дзяржава” – для абазначэння Ізраіля як правадніка інтарэсаў Захаду на Блізкім Усходзе. Баўман ж толькі мімаходзь згадвае пра ролю ЗША ў забеспячэнні “выжывання краін ад Ізраіля да Паўднёвай Карэі”⁸⁹.

У гэтым кантэксце Эльмесіры вызначае постмадэрн як ідэалогію прагматычнага прыняцця, капітуляцыі і адаптацыі слабых да існуючага стану рэчаў. Для яго гэта – свабодная і нічым не абмежаваная гульня з рэальнасцю, якая спакваля адхіляе любую спробу канструктыўна вырашыць супярэчнасці сённяшняй светабудовы⁹⁰.

⁸⁷ Elmessiri, al-Ḥadāthah wa Mā Ba'da al-Ḥadāthah, p. 155.

⁸⁸ Elmessiri (2008) "The Cognitive Map". al-Ahram Weekly, no. 878.

⁸⁹ Bauman (2004) Europe: an Unfinished adventure. Cambridge: Polity, p. 48.

⁹⁰ Elmessiri, al-Ḥadāthah wa Mā Ba'da al-Ḥadāthah, p. 93.

ПРА АЎТАРА

Хаггаг Али, доктар філасофіі ў галіне тэорыі параўнальнай культуралогіі, скончыў Каірскі ўніверсітэт. Неаднаразова атрымліваў гранты берлінскіх універсітэтаў – Гумбальта і Універсітэта перспектывных даследаванняў. Уладальнік прэстыжнага гранта Жоржа Анаваці, фінансуе даследчыя праекты ў галіне іслама-хрысціянскага дыялогу. Асноўныя навуковыя інтарэсы доктара Али звязаныя з герменеўтыкай і крытыкай сучаснасці. У цяперашні час ён узначальвае навуковую групу ў Цэнтры цывілізацыйных даследаванняў і дыялогу культур пры Каірскім універсітэце. Яго даследчы праект “Дысідэнцтва і цензура ў сучасным Егіпце” ажыццяўляцца сумесна з Бонскім універсітэтам і фінансуецца DAAD (Нямецкай службай акадэмічных абменаў) у рамках нямецка-арабскага супрацоўніцтва.

ЗМЕСТ

ПРА СЕРЬЮ	3
РАЗДЗЕЛ ПЕРШЫ. УВОДЗІНЫ	5
РАЗДЗЕЛ ДРУГІ. РАДЫКАЛЬНАЕ АСВЕТНІЦТВА	12
РАЗДЗЕЛ ТРЭЦІ. МАДЭРН ЯК ГНАСТЫЧНЫ НАРАТЫЎ	15
РАЗДЗЕЛ ЧАЦВЁРТЫ. КАРТАГРАФАВАННЕ НАСТУПСТВАЎ МАДЭРНУ	18
РАЗДЗЕЛ ПЯТЫ. БАЎМАН І СВЕЦКАЯ ДЫЛЕМА ЭПОХІ ПОСТМАДЭРНУ	23
РАЗДЗЕЛ ШОСТЫ. ЭЛЬМЕСІРЫ І АМОРФНАСЦЬ ПОСТМАДЭРНУ	25
ПРА АЎГАРА	31

КАРТАГРАФІЯ СЕКУЛЯРНАГА РОЗУМУ

ЭПОХА МАДЭРНУ Ў ПОШУКАХ
АТЭІСТЫЧНАЙ УТОПІІ

Хаггар Алі

Пераклад: Давуд Радкевіч

Вокладка: Шыраз Хан

Макет: Гасан Гасанаў

Серыя “Свет сучаснага ісламу” знаёміць чытача з серыяй «Books-in-Brief», зборам асноўных выданняў Міжнароднага інстытута ісламскай думкі, прадстаўленых у кароткім выкладзе. Палегчаны фармат дазваляе зэканоміць час, даючы чытачу рэальную магчымасць атрымаць уражанне аб поўнай версіі кожнай кнігі і дапамагае паглыбіцца ў сутнасць арыгінала. Серыя складаецца са своеасаблівых сінапсісаў-аглядаў поўных выданняў, якія, спадзяемся, заахвацяць чытачоў да далейшага, больш глыбокага вывучэння арыгіналаў.

Дадзенае выданне ўяўляе сабой скарочаную версію кнігі Хаггага Алі. **“Картаграфія секулярнага розуму”** крытычна разглядае пытанні татальнай рацыянальнасці і свецкага матэрыялізму, каб высветліць, як гэтыя способы ўспрымання і картаграфавання свету паўплывалі на ўзаемаадносіны людзей і развіццё грамадства ў цэлым. Гэтыя пытанні разглядаюцца праз параўнанне і супастаўленне ідэй вядомага арабскага мысляра Абдэльвагаба Эльмесіры (1938-2008) і Зігмунта Баўмана (1925-2017), аднаго з найбуйнейшых сацыёлагаў сучаснасці. Кніга будзе цікавая шырокаму колу чытачоў.



Міжнародны Інстытут
Ісламскай Думкі
Серыя “Свет сучаснага ісламу”