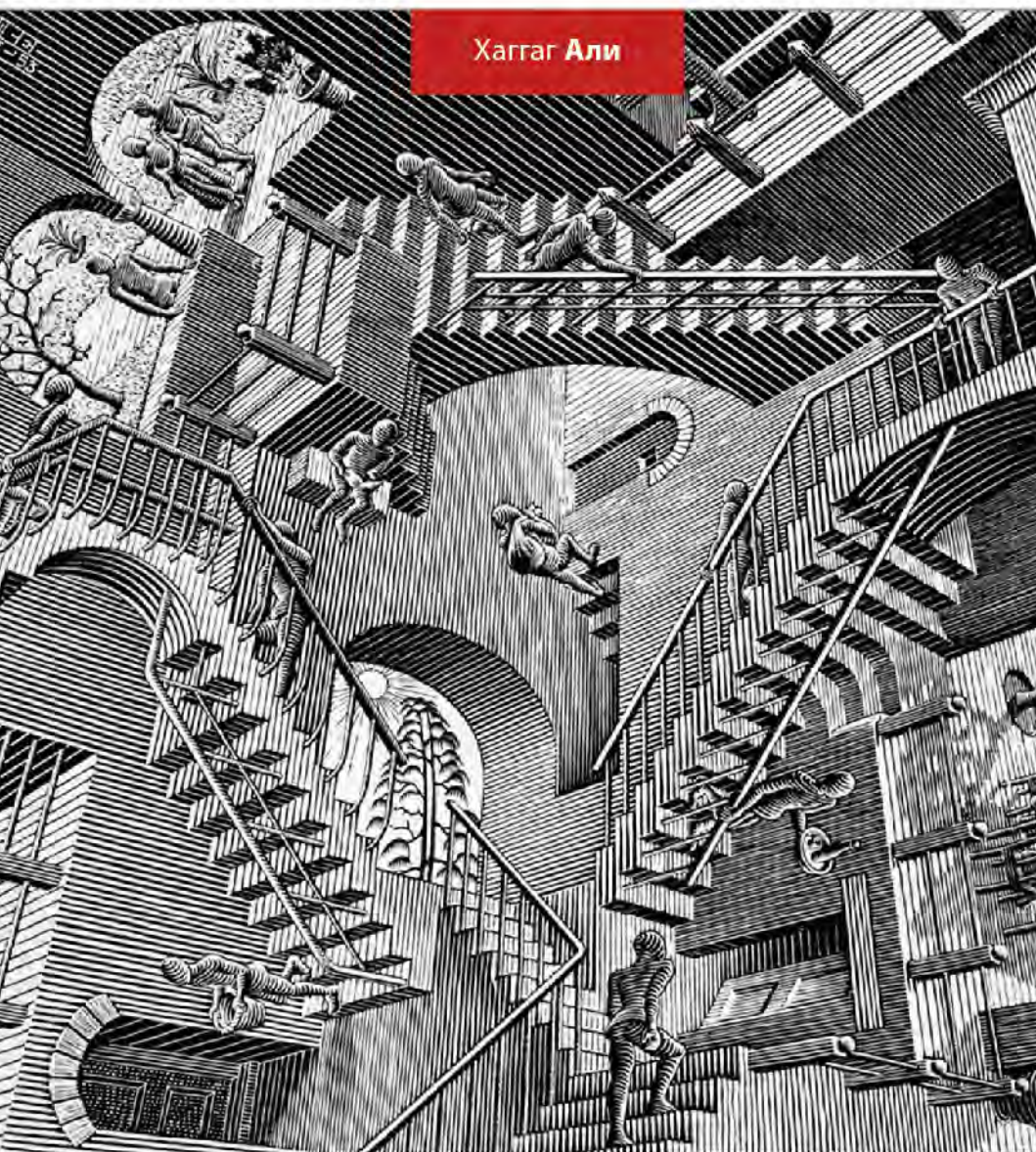


Хаггаг Али



КАРТОГРАФИЯ СВЕТСКОГО РАЗУМА:

эпоха модерна в поисках
атеистической утопии

«Петербургское Востоковедение»

Haggag Ali

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



London • Washington
The International Institute of Islamic Thought
2013

Хаггаг Али

Картография
светского разума:
эпоха модерна в поисках
атеистической утопии

Санкт-Петербург
Издательство «Петербургское Востоковедение»
2020

УДК 141.7
ББК 87.6
А50

*Книга издается под патронажем
Института Интеграции Знаний*

Редакторы:

О. А. Берникова, Кямал Тофик-оглы Гасымов, О. И. Редькин

18+

А50 Али Хаггар

Картография светского разума: эпоха модерна в поисках атеистической утопии / пер. В. А. Розова, О. А. Соколова; под общ. ред. А. Д. Кныша. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2020. — 252 с.

ISBN 978-5-85803-545-9

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

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

Книга будет интересна для широкого круга читателей.

Ни одна из частей настоящей книги не может быть воспроизведена без письменного разрешения правообладателя.

Взгляды и мнения, выраженные в данной книге, принадлежат автору и могут не совпадать с мнением издателя и коллектива переводчиков.

На первой странице обложки: литография Маурица Корнелиса Эшера «Относительность» (1953).

ISBN 978-5-85803-545-9



9 785858 103545 9

© Институт интеграции знаний,
издание на русском языке, 2020
© The International Institute of Islamic Thought,
издание на английском языке, 2013

ОГЛАВЛЕНИЕ

Благодарность	7
Предисловие	8
Глава 1	
ВВЕДЕНИЕ: КОГНИТИВНОЕ КАРТОГРАФИРОВАНИЕ И МЕТАФОРИЧНОСТЬ.	12
1.1. Проект составления когнитивных карт	15
1.2. Абдельвахаб Эльмессиси и новый исламский дискурс	17
1.3. Зигмунт Бауман и еврейская трагедия.	31
1.4. Элемент предвзятости в современной эпистемологии	35
1.5. Модерн как метафора и нарративная категория ...	39
Примечания	58
Глава 2	
РАДИКАЛЬНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ.	62
2.1. <i>Sapere Aude!</i> и метафора света.	62
2.2. Садовники и законодатели	65
2.3. Просветители как адвокаты обскурантизма	71
2.4. Природа как ключ к модерну	81
Примечания	91
Глава 3	
МОДЕРН КАК ГНОСТИЧЕСКИЙ НАРРАТИВ	94
3.1. Гнозис и спасение	94
3.2. Гнозис и утопия	101
Примечания	110
Глава 4	
КАРТОГРАФИРОВАНИЕ ПОСЛЕДСТВИЙ МОДЕРНА	113
4.1. Реинкарнация <i>Homo Sacer</i>	113
4.2. Модерн, евреи и Холокост.	117
4.3. <i>Unwertes Leben</i> , бродяги и чужаки	126

4.4. Сверхчеловек, недочеловек и функциональные группы	134
Примечания	144
Глава 5	
БАУМАН И СВЕТСКАЯ ДИЛЕММА ЭПОХИ	
ПОСТМОДЕРНА	147
5.1. Конец интеллектуального империализма	147
5.2. Перспективы и риски этики постмодерна	152
5.3. От постмодерна к аморфному модерну	159
5.3.1. От садовников к охотникам	162
5.3.2. Секс и тело: джихад, в котором невозможно победить	165
Примечания	171
Глава 6	
ЭЛЬМЕССИРИ И АМОРФНОСТЬ ПОСТМОДЕРНА	173
6.1. Ризома: иллюзия трансценденции	175
6.2. Природа и тело: новые функциональные группы . . .	177
6.3. Секс и значение	182
6.4. Постмодерн, евреи и сионизм	187
Примечания	192
Заключение	195
Приложение	202
Глоссарий	232
Библиография	244

БЛАГОДАРНОСТЬ

Эта книга появилась в начале 2006 года, когда я начал писать докторскую диссертацию в Каирском университете и Университете Гумбольдта в Берлине. Работа была первоначально поддержана Немецким агентством академических обменов (DAAD), после чего она получила дальнейшее развитие в ходе моей докторской стажировки в берлинском научном центре Wissenschaftskolleg zu Berlin в рамках исследовательской программы «Европа на Ближнем Востоке; Ближний Восток в Европе». На заключительном этапе мое исследование получило спонсорскую поддержку КААД (Католического агентства академических обменов) и было удостоено стипендии имени Джорджа Анавати, направленной на реализацию проектов по изучению диалога между исламом и христианством.

Я благодарен своим египетским коллегам, оказавшим помощь в моей работе над этой монографией: Абдул Азизу Хамуде, Мохамеду Яхье и Хебе Рауфу Иззат из Каирского университета, а также Абдельвахабу Эльмессири, Моне аль-Вахш и Джехану Фаруку из Университета Айн Шамс в Каире. Выражаю свою благодарность Мичи Мнек Кнехт и Кристофу Маркши из Университета Гумбольдта в Берлине. И наконец, не могу не выразить свою глубочайшую признательность Зигмунту Бауману из Университета Лидса, Оксане Булгаковой из Центра культуры и литературы в Берлине, Джему Девечи из Ближневосточного технологического университета в Анкаре и Майклу Хвииду Якобсену из Ольборгского университета.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Работа Хаггага Али «Картография светского разума: эпоха модерна в поисках атеистической утопии» (*Mapping the Secular Mind: Modernity's Quest for A Godless Utopia*) критически рассматривает вопросы рационализма и светского материализма с целью выяснить то, как данные концепции, которые можно было бы охарактеризовать как способы картографирования мира, оказали влияние на взаимодействие отдельных представителей того или иного социума, а также на общество в целом. Автор подходит к решению этой задачи на примере сопоставления идей Абдельвахаба М. Эльмессири (1938–2008) и Зигмунта Баумана (род. в 1925)¹, обращая при этом особое внимание на сходства и различия в образе их мышления, а также в повлиявших на них теоретических установках (в частности, марксизме) и разницу в историческом контексте, в рамках которого они жили и работали.

Интересно то, что Бауман, выдающийся ученый еврейского происхождения, пережил тяготы войны и изгнания, что не помешало ему стать решительным противником сионизма. Такого рода парадокс не может не вызвать интереса.

Помимо этого, Али также анализирует наиболее важные эпистемологические метафоры, часто используемые для описания, анализа и понимания общества и состояния человека. Например, рассматривается резкая критика Эльмессири представления о человеке и обществе как о машине («часовом механизме»), а также об обществе как «организме».

Труды обоих мыслителей оказали глубокое влияние на те области знания, которые они представляли. Так, Зигмунт Бауман, ставший после выхода на пенсию почетным профессором Университета Лидса, является социологом с мировым именем. Он автор множества публикаций, пожалуй, самой

¹ Зигмунт Бауман скончался в 2017 году, через 4 года после публикации английского оригинала данной книги (*примеч. переводчиков*).

значимой и известной из которых стала «Современность и Холокост» (*Modernity and the Holocaust*, 1989), подробно рассмотренная в книге Али. В своей работе Бауман утверждает, что Холокост не был случайным отклонением от основополагающих принципов эпохи модерна, в частности рационализма. Напротив, Холокост, как и нацизм в целом, стал проявлением самой сущности модерна и мировоззрения, связанного с ним. Он считает, что речь идет о социальном дарвинизме, доведенном до своего логического завершения. Бауман рассматривает причины, породившие фашистское государство, чтобы предупредить человечество об опасностях, заложенных в качественно новом общественном состоянии, именуемом «модерном». Ведь именно модерн создал необходимые условия для возникновения как самого фашизма, так и узаконенного им уничтожения нежелательных режиму людей.

Другой автор — покойный египетский ученый Абдельвахаб М. Эльмессири, один из наиболее выдающихся интеллектуалов своего времени, был почетным профессором английской литературы и критической теории в Университете Айн Шамс в Каире.

Его перу принадлежит значительное количество статей и книг по различным актуальным тематикам, в том числе истории и нынешнему состоянию сионизма, модернизма, постмодернизма, секуляризма и материалистической философии. Эльмессири особенно интересовался проблемой необъективности в социальных науках и ее влиянием на то, как реальность воспринимается, понимается и реконструируется людьми, живущими в современных западных обществах.

Согласно Али, различные эпистемологические теории Запада, которые поставили под сомнение роль религии как пути к Абсолютной Истине, рассматривая ее в качестве признака человеческой примитивности и наивности, сами показали свою несостоятельность в эпоху постмодерна. Пионеры эпохи Просвещения, именуемые по-французски «философами» (*les philosophes*), вынашивали поистине грандиозный план: создать для людей рай на земле, в котором не было бы места невежеству, суевериям и отсталости. Эту цель они надеялись достичь, полагаясь на науки, рационализм и здравый смысл. В центре всего этого гигантского проекта должен был стоять

человек, который, по мысли создателей этой теории, сам должен был вершить свою судьбу, навязывая обществу новые поведенческие стереотипы.

В конечном итоге этот грандиозный план по большей части оказался чистой фантазией, поскольку общество периода постмодерна продемонстрировало свою несостоятельность. Во всяком случае, оно весьма далеко от утопии, которую с воодушевлением предсказывала философия Просвещения, считавшая и считающая по сей день разум достаточным условием для достижения прогресса всего человечества. В своей работе Али демонстрирует опасные последствия такого рода утопического мышления.

Книга написана ясным и доходчивым языком, что делает ее доступной как специалистам, так и всем желающим получить более углубленное знакомство с когнитивным картографированием и разобраться в том, как люди вырабатывали познавательные схемы с целью объять своим воображением окружающую их действительность.

Цель публикации настоящего исследования состоит в том, чтобы пригласить к дискуссии ученых, способствуя тем самым дальнейшим изысканиям в данной области социологии. Читатели могут соглашаться или не соглашаться с поднятыми в книге вопросами, однако автор и издатели надеются, что она вызовет интерес как у широкой читательской аудитории, так и у специалистов в области общественных наук.

В тех случаях, когда упомянутые в тексте даты указаны в соответствии с мусульманским календарем (хиджрой), они помечаются аббревиатурой г. х. («год хиджры»). В остальных случаях даты указываются по григорианскому календарю и помечаются сокращением н. э. («наша эра»), если это необходимо. Арабские слова выделены курсивом, за исключением наиболее употребительных и уже вошедших в массовый оборот в западной культуре. Диакритические знаки были добавлены только к арабским именам собственным, которые еще не вошли в западный лексикон. Перевод цитат из арабских источников на английский язык выполнен автором.

Издателем и спонсором настоящей монографии является основанный в 1981 г. Международный институт исламской

мысли (МИИМ; *International Institute of Islamic Thought*). Его цель заключается в содействии научным исследованиям, опирающимся на мусульманское мировоззрение, ценности и принципы. Благодаря программам, исследованиям, семинарам и конференциям, организованным Институтом за последние тридцать лет, было опубликовано свыше четырехсот работ на английском и арабском языках, многие из которых были впоследствии переведены на другие языки мира.

Мы выражаем признательность автору за сотрудничество на разных этапах создания этой книги. Мы хотели бы поблагодарить редакционную коллегию и администрацию лондонского офиса МИИМ, а также всех, кто прямо или косвенно способствовал тому, чтобы эта книга увидела свет, в частности Ширази Хана, Маиду Малик, доктора Мариам Махмуд и Сальму Мирзу. Пусть Бог вознаградит их за все их усилия.

Офис МИИМ, Лондон
Сафар 1434 г. х. / январь 2013

Глава 1

ВВЕДЕНИЕ: Когнитивное картографирование и метафоричность

Термин «когнитивная карта» лучше всего объяснить, рассказав поучительную историю, которая произошла в XVI веке. Известный ученый-исламовед и историк Маршалл Ходжсон (1922–1968) пишет о том, что итальянский миссионер Маттео Риччи привез в Китай европейскую карту мира, чтобы продемонстрировать китайцам местоположение вновь открытых земель в Америке. Как он и ожидал, новая карта произвела на китайцев большое впечатление. В то же время миссионер понял, что он их невольно обидел. Дело в том, что на карте земная поверхность была разделена по Тихому океану, в результате чего Китай оказался у ее самого правого края. В данной истории важно то, что контуры этой географической карты противоречили когнитивной карте мироздания, принятой у китайцев. В частности, они вступали в противоречие с их представлениями о Китае как «Срединном царстве», то есть центре вселенной. Испытав поначалу смущение и неловкость, Риччи поспешил разрядить ситуацию, нарисовав еще одну карту, на которой он разделил мир по Атлантике, в результате чего Китай оказался ближе к центру. Этот любопытный случай показывает, что концептуальные системы той или иной группы людей выступают как своего рода карты, которые предшествуют естественным, географическим и политическим границам мира. Таким образом, составление любой карты, будь она географической или когнитивной, представляет собой компромисс между тем, что картографы хотели бы включить в нее, и тем, что, по их мнению, включать не следует¹.

Термин «когнитивная карта» имеет давнюю историю: в 1940-х годах он использовался во многих областях психо-

логии, где служил своего рода метафорической отсылкой к свойствам памяти, определяющим положение человека в пространстве и способным создавать умозрительные схемы, превосходящие появление конкретного места или пространства². Когнитивные карты, схемы, сценарии и системы отсчета стали основными метафорами для обозначения когнитивных и онтологических систем, которые люди используют для восприятия, понимания, кодирования и декодирования многокомпонентных задач и явлений.

Значение этих метафор в период постмодерна проистекает из чрезмерного увлечения свободной от ценностей, фрагментарной и не привязанной ни к чему конкретному культуры, основанной на отсутствии каких-либо морально-этических ориентиров, как божественных, так и установленных человеком. Отсюда следуют такие понятия, как «смерть Бога», «смерть человека», «смерть автора», «деконструкция субъекта», «распад [само]идентичности», «замена 'я'» и «конец истории». В этом контексте постоянное когнитивное картографирование и перекартографирование выходят за пределы пространственной ориентации и обработки информации и включают в себя все попытки человека утвердить какой-либо исторически обоснованный онтологический или гносеологический авторитет. Эти попытки, в свою очередь, мотивированы естественным человеческим желанием противостоять непрерывному распаду и становлению. Таким образом, метафорическое использование когнитивных карт выходит за рамки простого представления о положении в пространстве. Оно подразумевает построение ментальных схем, которые люди используют не только для описания физического пространства, но и для восприятия и обработки фактов общественной реальности, а также для кодирования и декодирования сложных текстов и нарративов.

Поскольку светский или секулярный разум заложил основы состояния модерна, то есть нашего модернистского и постмодернистского мира (со всеми его проблемами), необходимо объяснить термин «модерн» и определить его семантическое поле, прежде чем приступить к дальнейшему анализу. К началу 1980-х годов бинарная оппозиция «модернизм /

постмодернизм» в западном искусстве и «модерн / постмодерн» в западной критической социологии стала предметом горячих дебатов³. Термин «модерн» является крайне спорным, и ни одно определение не может полностью описать его динамику, достижения и последствия. Первым, кто ввел в оборот термин *moderniste* в том значении, в котором он использовался в XIX–XX веках, был франко-швейцарский философ Жан-Жак Руссо (1712–1778)⁴. Однако слово «модерн» как таковое появилось только в конце 1980-х годов. Тони Блэкшоу ссылается на обновленное издание «Ключевых слов» (*Keywords*, 1983) Раймонда Уильямса в качестве доказательства того, что до этого момента в специализированных словарях и глоссариях термин «модерн» практически отсутствовал. О нем стали широко рассуждать только с появлением понятия постмодернизма, которое повлекло за собой противопоставление модернизма и постмодернизма, модерна и постмодерна⁵. Другими словами, понятие «модерн» обычно объясняется и определяется в сопоставлении с термином «постмодерн», который также является предметом яростных дебатов.

Перри Андерсон указывает на то, что работа Жана-Франсуа Лиотара «Состояние постмодерна: суммарный отчет о знании» (*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, 1979)ⁱⁱ может считаться первой книгой, в которой постмодерн рассматривается как коренное изменение условий жизни человека в результате формирования постиндустриального общества, описанного Даниэлем Беллом и Аленом Туреном. Основной чертой постмодерна является «утрата доверия к метанарративам», в частности к таким мировоззренческим теориям, как классический социализм, христианское учение об искуплении, вера в прогресс эпохи Просвещения, а также в гегелевский всемирный дух и целостность бытия, свойственная романтизму⁶. Иными словами, модерн можно определить как торжество светского метанарратива, особенно идеи прогресса, сформировавшейся в эпоху европейского Просвещения.

ⁱⁱ Перевод на русский язык: Жан-Франсуа Лиотар. Состояние постмодерна. Пер. с франц. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.

1.1. Проект составления когнитивных карт

Идея когнитивных карт была выдвинута в конце 1980-х годов американским литературным критиком-марксистом Фредериком Джеймсоном (род. в 1934), который рассматривал ее как социально-политическую стратегию, направленную на создание всемирного классового сознания, способного противостоять позднему капитализму и смятению умов, вызванному господством капиталистических отношений. Главный аргумент Джеймсона заключается в том, что мы не можем определить свое местоположение в мире эпохи постмодерна, подобно тому, как жители города не всегда могут определить свое местонахождение в запутанном городском пространстве. Иначе говоря, одна из основных особенностей когнитивного картографирования заключается в том, что оно предполагает наличие состояния потерянности и неопределенности. Сами «картографы» не являются исключением; они подобны странникам, которые пытаются преодолеть эту неопределенность, пересмотрев основы нашего отношения к вечным вопросам бытия, а также наш коллективный взгляд на мироустройство и на его последствия.

Когнитивное картографирование предлагает выход из состояния неопределенности и выступает как стратегия, направленная на создание стереотипов, способных усилить классовое сознание масс. Именно это и является конечной целью когнитивного картографирования. Джеймсон предполагал, что когнитивное картографирование поможет людям обрести себя в урбанистической запутанности, в которой преобладает «культурная логика позднего капитализма». Концепция когнитивного картографирования отчасти напоминает концепцию «целостномыслия» (нем. *Totalitätsintention*, то есть «стремление к целостности»), разработанную критиком марксизма Дьёрдьем (Джорджем) Лукачем (1885–1971) в его работе «История и классовое сознание» (*History and Class Consciousness*). Эта работа ставила целью объяснить связь между динамикой общественных отношений и сопротивлением человека овеществлению и фрагментации, проистекающим

из господства капиталистической системы в западном варианте модерна⁷. Джеймсон говорит об этом в своей работе «Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма» (*Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, 1991), отмечая, что когнитивное картографирование является «кодовым словом для классового сознания» в рамках нового понимания пространства, заложенного в постмодерне⁸.

Джеймсон рассматривал когнитивное картографирование и утопию как две взаимосвязанные концепции, способные преодолеть несостоятельность современной диалектической мысли. Они, по его мнению, должны были сформировать *целостность*, или, иначе говоря, всеобщее, массовое классовое сознание. Когнитивное картографирование в этом смысле тесно связано с понятиями репрезентации и образности, которые были основными темами литературной критики начала 1970-х годов. Важной чертой аллегорического отображения реальности является то, что представленный объект выходит за рамки частного и определенного и стремится к абстрактной идее, выходящей за пределы поверхностного ее (реальности) восприятия. Формальный объект когнитивного картографирования также выступает в качестве абстрактной идеи, но он формулирует конкретную целостность, которая выходит за рамки чувственных восприятий и, следовательно, раскрывает таинственные силы, которые скрываются за окружающим нас миром. Таким образом, когнитивное картографирование создается и реализуется в дискурсах, которые вводят репрезентативные структуры, призванные сохранить изначальную истину бытия, но без прямого доступа к нему или отсылок к какой-либо посторонней реальности. Подобно когнитивному картографированию, утопия также рассматривается не как сфера чистой фантазии или идеальности, а как когнитивный процесс, раскрывающий динамику настоящего и железные оковы «несвободы»⁹.

Комментируя использование Джеймсоном термина «когнитивное картографирование», Адам Робертс утверждает, что оно определяет идеологию как отражение отношения субъекта к «реальным» условиям существования, каким этот субъект его представляет. Это попытка «вообразить» наше состояние

с помощью мифологем, которые представляют «политическое бессознательное» социальной целостности. Цель этого акта воображения состоит в том, чтобы осознать суть изменений в нашем модусе бытия-в-этом-мире¹⁰.

1.2. Абдельвахаб Эльмессир и новый исламский дискурс

В последние несколько десятилетий западная критика модерна вдохновила мусульманских интеллектуалов на разработку новых идей, образов, терминов и концепций, которые могли бы выразить их взгляды на тенденции, присущие светскому варианту модерна, его трансформациям, а также его последствиям. Модерн обычно возводят к высоким идеалам Просвещения, в первую очередь обещанию того, что природа, разум и прогресс смогут создать рациональную и прогрессивную социальную систему. Эта точка зрения в значительной степени изменилась после Второй мировой войны, когда сформировался крайне сложный западный дискурс самокритики, получивший развитие во многом благодаря работам ученых Франкфуртской школы.

Пытаясь выявить гносеологические корни доминирующего в нашу эпоху восприятия модерна, арабский мыслитель египетского происхождения Абдельвахаб Эльмессир (1938–2008) воспользовался идеями западных критиков этой концепции, чтобы пересмотреть понятия «идеализм» и «материализм», «трансцендентализм» и «имманентизм» в рассуждениях западной интеллигенции. Тот факт, что Эльмессир противопоставлял имманентность, которая считается сущностью светского варианта модерна, и трансцендентность, которую обычно интерпретируют как типичное свойство исламского мировоззрения, побудило многих арабских ученых причислить его к сторонникам нового исламского дискурса. Эльмессир осознавал неизбежность упадка левых политических движений и распространения политического ислама, что позволило ему предвидеть возможность отхода от модерна западного образца. Критика модерна со стороны Эльмессира может рассматриваться как попытка исламизировать

модерн, но, как это ни парадоксально звучит, посредством западной же критики.

Рассмотрев особенности нового исламского дискурса, Эльмессери предложил следующую диахроническую классификацию:

1) традиционалистский исламский дискурс, который возник как прямая и непосредственная реакция на колониальное вторжение Запада в мусульманский мир и преобладал до середины 1960-х годов, и

2) новый исламский дискурс, который окончательно сформировался к середине 1960-х годов.

Оба эти дискурса, по мнению Эльмессери, стремятся дать исламский ответ на вопросы, связанные с модернизацией и колонизацией мусульманских обществ. Вместе с тем между ними существуют серьезные различия, поскольку носители нового исламского дискурса смогли увидеть изнанку эпохи модерна. Их модерн в корне отличался от блеска и величия западной цивилизации, которая завораживала первые поколения мусульманских мыслителей-западников, включая шейха Мухаммада Абдо (1849–1905) и шейха Рифа ат-Тахтави (1801–1879)¹¹.

Хотя условия, характерные для «развитого капитализма поздней эпохи», во многом определили интерес мусульманских интеллектуалов к когнитивному картографированию, они не были единственным фактором, обусловившим их критику светского модерна в рамках мусульманской философской мысли. В отличие от Джеймсона, Эльмессери не использует когнитивное картографирование секулярного варианта модерна в качестве аргумента в пользу марксистской интерпретации истории. Он пытается критически проанализировать и вскрыть те причины и силы, которые стоят за появлением секулярного модерна, обусловленного им мировоззрением и последствиями, к которым оно привело. Он видит свою задачу в том, чтобы снабдить нас картами, кодами и символами, которые определяют наш выбор мировоззренческой позиции, объясняя нам при этом основные тенденции и последствия секулярного взгляда на мир.

Эльмессери соглашается с Джеймсоном в том, что капиталистические производственные и общественные отношения

поставили под сомнение все культурные ценности и источники самоидентификации, заменив их единственной ценностью современной эпохи — товарным обменом. В то же самое время Эльмессери переосмысливает и само понятие капитализма, заменяя его секуляризмом. В своем двухтомнике «Частичный и полный секуляризм» (*al-‘Almāniyyah al-Juz’iyyah wa al-‘Almāniyyah al-Shāmilah*) он пишет следующее:

Анализ [Джеймсона], посвященный решающему значению товарного обмена и его разрушительных последствий для [индивидуальных и культурных] особенностей того или иного социума, выходит за рамки сугубо экономических отношений. Он рассматривает капитализм с эпистемологической точки зрения как механизм нивелирования и уничтожения всего особенного, уникального, аутентичного, сакрального, мистического и неопределенного... Таким образом, капитал оказывается механизмом отчуждения человека от неоднозначной и сложной истории и цивилизации, перемещения его в простой и монистический мир. Это механизм, утверждающий господство однопавленных и материалистических законов природы. Таким образом, капитализм оказывается инструментом, убивающим саму человеческую сущность человека. Впрочем, капитализм не единственный подобный инструмент — есть и другие схожие с ним механизмы¹².

На протяжении почти сорока лет Эльмессери занимался философским осмыслением западного модерна и его взаимосвязей с нацизмом и сионизмом. В своей автобиографии «Мой интеллектуальный путь: семена, корни и плоды» (*Rihlati al-Fikriyyah: al-Budhūr wa al-Judhūr wa al-Thimār*) Эльмессери пишет о том влиянии, которое оказал на развитие его идей гуманистический марксизм. Больше всего его интересовало то, как этот вариант марксистской идеологии сочетал сугубо теоретические построения с критическим осмыслением конкретных исторических и социальных условий жизни людей. Эльмессери считал, что именно марксистская критика западного модерна и особое внимание к коллективизму (*Gemeinschaft*) уберегли его от «нигилизма»

и дали «серьезную критическую основу» его философским поискам¹³. Он писал:

Марксизм придал новый импульс моим изначальным установкам, таким как неприятие эксплуатации и несправедливости, осознание необходимости установления справедливости на земле, важность преодоления доминирующей в обществе реальности и отказ подчиниться ей. Однако важнее всего было то, что марксизм дал мне необходимое основание для критики, которое позволило мне дистанцироваться от своей буржуазной среды в Египте, а позднее — и от американского образа жизни в период моего пребывания в США¹⁴.

Вместе с тем идейные установки Эльмессери, как и его концепция когнитивной картографии, намного шире идеалов и устремлений марксизма. Будучи уроженцем консервативной египетской деревни Даманхур, Эльмессери вырос в сельской общине, которая отличалась толерантностью, разнообразным классовым и этническим составом и прочными семейными связями. Еще будучи учеником средней школы, в возрасте двенадцати лет Эльмессери примкнул к «Братьям-мусульманам» и на протяжении двух лет принимал участие в их религиозной деятельности. Когда ему исполнилось шестнадцать, он задался мучавшим многих его сверстников вопросом о происхождении зла в мире. Не найдя убедительных ответов в доступных ему религиозных и философских учениях, он обратился к марксизму, видя в нем одновременно инструмент философского познания и эффективное орудие в борьбе против социальной несправедливости. В середине пятидесятых годов прошлого века Эльмессери вступил в Коммунистическую партию Египта и принимал активное участие в ее деятельности вплоть до 1959 года. Впоследствии он неизменно подчеркивал, что все усвоенные им марксистские концепции полностью растворились в его «гуманистическом исламском видении мира».¹⁵

Будучи студентом Ратгерского университета (Rutgers University) в американском штате Нью-Джерси, в конце 1960-х годов Эльмессери со своим другом Кевином Рейли основали

Социалистический форум. Первая речь Эльмессери с трибуны этой организации называлась «Лекция арабского социалиста об арабо-израильском конфликте». Эльмессери использовал эту возможность для обсуждения ближневосточного конфликта, несмотря на то что данная тема не была формально заявлена в повестке дня форума¹⁶. Яркими примерами критики сионизма являются ранние работы автора, в частности «Конец истории: введение в изучение структуры сионистской мысли» (*Nihāyat al-Ta'rikh: Muqaddimah li-Dirāsat Binyat al-Fikr al-Ṣahyūnī*, 1972), «Энциклопедия сионистских понятий и терминов» (*Mawsū'at al-Mafāhīm wa al-Muṣṭalahāt al-Ṣahyūniyyah*, 1975) и «Рай на земле: исследование современной американской цивилизации и впечатления от нее» (*Al-Firdaws al-Ardī: Dirāsāt wa Inṭibā'āt al-Ḥaḍārah al-Amrikiyya al-Hadīthah*, 1979). Следует упомянуть также двухтомную работу «Идеология сионизма: тематическое исследование в области социологии знания» (*Al-Iydyūlūjiyyah al-Ṣahyūniyyah: Dirāsat Ḥālah fī 'Ilm Ijtīmā' al-Ma'rifah*, 1982–1983).

После того как Эльмессери получил в 1969 году ученую степень в области сравнительной литературы в Ратгерском университете, Осама аль-Баз, политический советник бывшего президента Египта Хосни Мубарака, представил его известному журналисту и историку Мухаммеду Хассанейну Хейкалю (1923–2016), который впоследствии стал главным редактором популярной египетской газеты «Аль-Ахрам». Он убедил Эльмессери начать работу в Центре политических и стратегических исследований в качестве эксперта по сионизму. Однако в конце 1970-х годов Эльмессери не мог даже переступить порог офиса газеты «Аль-Ахрам» из-за того, что публично раскритиковал Кэмп-Дэвидские соглашения между Израилем и Египтом. Тогда он решил посвятить себя редактированию и написанию статей для «Энциклопедии иудеев, иудаизма и сионизма» (*Mawsū'at al-Yahūd wa al-Yahūdiyyah wa al-Ṣahyūniyyah*, далее — «Энциклопедия»). Этот труд был опубликован в 1999 году каирским издательством «Дар аш-Шурук» и переиздан двумя годами позже на CD-диске издательством «Байт аль-Араб ли ат-Таусик аль-Асри ва ан-Назм». Эльмессери не считал себя просто ученым-академиком. Он стремился

к тому, чтобы его академическая и общественная деятельность стала выражением «извечной борьбы против несправедливости и вместе с тем битвы между истинным человеком, пытающимся вырваться за пределы своих пяти чувств, и природным / материалистическим человеком, этими пятью чувствами поработанным»¹⁷.

Эльмессери понимал, что его построения выходят за рамки объективно существующих фактов, которые указывали на возможность мирного решения ближневосточного конфликта. Он неотступно следил за событиями в этом регионе и анализировал их в своей «Энциклопедии», работа над которой заняла более двадцати пяти лет. В то время многие наблюдатели все еще питали иллюзии относительно возможности скорого разрешения арабо-израильского конфликта и установления прочного мира на Ближнем Востоке¹⁸.

Эльмессери рассматривал два периода своего пребывания в США (1963–1969 и 1975–1979) как время, когда у него окончательно сформировалось понимание трансформации западного общества как «парадигматической последовательности». Начавшись с уверенного рационалистического материализма, оно перешло впоследствии в некое аморфное, текучее состояние иррационального материализма¹⁹. Отсылка к 1960-м годам очень важна, поскольку сама идея модернизации, согласно социологу Дину Типпсу, была озвучена и взята на вооружение американскими исследователями в области социальных наук в период после Второй мировой войны. Пик ее популярности приходится на середину 1960-х, которые ознаменовались повсеместным оптимизмом относительно успешного развития американского общества и стремительного расширения сферы политического, военного и экономического влияния США во всем мире²⁰.

Семидесятые годы прошлого века крайне важны для понимания критики модерна, сформулированной Эльмессери. Для этой эпохи характерно распространение политического ислама, который после разгрома коалиции арабских стран Израилем в 1967 году заполнил идеологический вакуум, возникший вследствие ухода с политической сцены левых движений с их лозунгами технического прогресса и идеалистической верой

в неизбежный триумф арабского социализма. Эти высокие идеалы использовались правящими кругами арабских стран для оправдания ограничений политических свобод своих граждан. Такого рода ограничения подавались ими как необходимые издержки национального строительства и технического прогресса. По мнению британского социолога Сами Зубайды, 1970-е и начало 1980-х можно охарактеризовать как «харизматический период» в истории политического ислама. Именно в это время под его знамена встали многие видные представители левых кругов Египта, в том числе Хасан (Хассан) Ханафи, Тарик аль-Бишри и Адель Хусейн. Политический ислам служил им средством выражения общественного недовольства и либерализации общественной жизни²¹. Эта эпоха оказала значительное влияние на Эльмессири, работавшего в то время над своей «Энциклопедией». Он, в частности, писал:

Именно в период между 1984 и 1985 годами я переосмыслил ислам, который до этого был всего лишь моей личной верой. Он стал для меня мировоззрением, способным создавать парадигмы огромной объяснительной силы и давать ответы на ключевые вопросы бытия²².

Тем не менее только в 1990-е Эльмессири окончательно сформулировал две свои основные концепции социального развития, а именно — имманентизм и тотальный секуляризм²³.

В своей книге «Сионизм, нацизм и конец истории» (*al-Ṣahyūniyyah wa al-Nāziyyah wa Nihāyat al-Taʾrīkh*) Эльмессири недвусмысленно провозгласил свою принадлежность к новому течению в арабской и исламской мысли, которое возникло в 1940-е и достигло расцвета два десятилетия спустя. По мнению Эльмессири, это течение стало серьезной попыткой внести уникальный вклад в понимание истории мировой цивилизации, которая учитывала культурно-исторические особенности арабо-мусульманского видения мира. Эльмессири связывал это течение арабо-мусульманской мысли с такими фигурами, как Джамаль Хемдан, Анвар Абд аль-Малеk, Адель Хусейн, Тарик аль-Бишри, Джалаль Амин, Асем ад-Дасуки, Касим Абду

Касим и Рафик Хабиб²⁴. В частной беседе с автором этой книги Эльмессири особенно подчеркивал то, что он перешел от материализма к исламскому гуманизму, поскольку осознал:

Исламская картина мира отрицает материализм прометеевского или фаустовского образца. Она призывает к балансу между человеком и вселенной, а не к созданию рая на земле, провозглашению конца истории и эксплуатации человека и природы власть имущими²⁵.

В последние годы своей жизни Эльмессири был глубоко вовлечен в политическую жизнь и пользовался значительным влиянием на политической сцене. Он стал одним из учредителей исламской партии «Аль-Васат» («Средний путь»), которую основал Абу аль-Эля Мади в 1990-е годы в качестве умеренного, центристского крыла организации «Братьев-мусульман». Эльмессири переформулировал принципы партии и написал введение к ее политической программе в августе 2004 года. Партии «Аль-Васат» удалось склонить общественное мнение к умеренно-центристскому взгляду на ислам и общество, который предполагал диалог с Западом, принцип демократии, а также защиту прав женщин и немусульманских меньшинств.

Эльмессири являлся также главным координатором египетского общественного движения «Довольно!» (*Kifāya*), выступавшего за реформирование общества и призывавшего к мирным преобразованиям и демократическим изменениям в Египте задолго до падения режима Хосни Мубарака. Эльмессири умер в 2008 году, за два с половиной года до начала революции в Египте в 2011 году. Его рассуждения о светском модерне по-прежнему пользуются большой популярностью не только в Египте, но и во всем Арабском мире, особенно среди верующих ученых и политиков, в число которых входит даже видный коптский интеллектуал и политик Рафик Хабиб, являющийся в настоящее время вице-президентом политической партии братьев-мусульман «Свобода и справедливость» (*al-Ḥurriyah wa al-ʿAdālah*). Во время интерактивной видео-конференции, проведенной учениками Эльмессири 27 июня

2011 года на тему «Абдельвахаб Эльмессери: отсутствующее настоящее в египетской революции», была особо подчеркнута значимость вклада Эльмессери в современную полемику вокруг понятия модерна, секуляризма, гражданского общества и арабо-израильского конфликта на Ближнем Востоке.

Как в западных, так и арабских дискурсах модерн почти всегда связан с идеалами Просвещения, в первую очередь с обещанием того, что разум и наука смогут улучшить индивидуальное и общественное бытие всех обитателей планеты. Эльмессери называет такое понимание модерна «частичным секуляризмом», который он иногда также характеризует как «моральный секуляризм» или «гуманистический секуляризм»²⁶. По словам Эльмессери, принятие этого умеренного секуляризма как неотъемлемой составляющей плюрализма мнений получило поддержку крупнейших представителей современной мусульманской мысли, таких как Фахми Хувейди, Юсуф аль-Карадави, Мохаммед Салим аль-Ава, Абу аль-Эля Мади и Адель Хусейн (Египет), а также Рашид Ганнуши (Тунис), Таха Джабир аль-Альвани (Ирак), Абдульхамид Абу Сулайман (Саудовская Аравия), Аззам Тамими (Палестина), Парвиз Манзур (Пакистан) и Ахмет Давутоглу (Турция). Эти представители мусульманской интеллигенции признают легитимность умеренного секуляризма и готовы рассматривать его сторонников как партнеров в политической жизни мусульманского общества²⁷.

В работе «Эпистемологические исследования западного модерна» (*Dirāsāt Maʿrifīyya fī al-Ḥadāthah al-Gharbiyyah*) Эльмессери выявляет гносеологические истоки наиболее распространенного понимания западного секулярного модерна, в частности определение его как «использование науки и техники безотносительно к морально-нравственным установкам»²⁸.

Эта форма тотального секуляризма направлена не только на освобождение науки и техники от человеческого субъективизма или на отделение церкви от государства, но и на «отделение всех ценностей (будь то религиозных, моральных, человеческих) не только от государства, но и от частной и общественной жизни населения всей планеты. Иными слова-

ми, эта форма секуляризма стремится к созданию мира, свободного от каких-либо ценностей в принципе»²⁹.

Помимо всего прочего, Эльмессири утверждает, что модернизм в искусстве и литературе, особенно в его трагической и абсурдистской форме, может быть истолкован как критика противоречий эпохи модерна, в том числе механистических тенденций капитализма и коммунизма, а также постыдного прошлого европейского империализма³⁰.

Во введении к третьему изданию работы «Сионизм, нацизм и конец истории» (*aṣ-Ṣahyūniyyah wa an-Nāziyyah wa Nihāyat at-Ta'riḥ*), посвященной бывшему марксисту, французскому мыслителю Рожеру Гароди (1913–2012), Эльмессири выражает удивление относительно того факта, что до конца восьмидесятых годов прошлого века западная наука практически не рассматривала нацизм и сионизм как побочные продукты свободного от ценностей, рационалистического и империалистического модерна. В другой своей работе Эльмессири отмечает, что эти идеологии оказались полностью исключенными из «карты» светского модерна:

История секуляризма фрагментарна, <...> ибо западные общественные науки рассматривали ее по частям в диахроническом плане: сначала европейский гуманизм и / или Реформация, потом Просвещение, рационализм и тоталитаризм; затем движение против Просвещения, романтизм и дарвинизм; далее позитивизм, экзистенциализм, феноменология; после чего наступает [так называемый] конец истории и постмодернизм. Расизм, империализм и нацизм рассматривались как отклонения, имеющие собственную историю, отличную от истории секуляризма и модерна³¹.

В то же время Эльмессири высоко оценивает интерпретацию модерна Зигмунтом Бауманом, отмечая, что его труды, в частности «Модерн и Холокост» (*Modernity and the Holocaust*, 1989), являются одними из важнейших источников, на которые он опирался при построении своей когнитивной карты модерна³². Эльмессири внимательно изучил труды Баумана, так как они, по его мнению, раскрывают темные стороны, кроющиеся под жизнерадостно-глянцевой обложкой модерна³³.

Наиболее примечательной чертой критики Баумана является создание им новых метафор и концепций как одного из основных механизмов когнитивного картографирования модерна. В данном исследовании будет предпринята попытка показать, что предложенные Бауманом новые аналитические инструменты имеют много общего с метафорическими интерпретациями модерна и секуляризма, которые мы находим у Эльмессери. Когнитивное картографирование Баумана опирается на два ключевых понятия: аморфный модерн и структурированный модерн. Удивительно, что когнитивное картографирование Эльмессери основано на тех же самых метафорах. Он говорит о рациональном и устойчивом материализме, а также об иррациональном и аморфном материализме. Эти основные метафоры включают в себя ряд вторичных, которые позволяют осуществить картографирование основной идеи светского модерна. Однако настоящее исследование концепций Баумана и Эльмессери — это не столько вопрос о влиянии на них тех или иных идей, сколько поиск общего и различного в их ответах на конкретные вопросы, касающиеся интерпретации и понимания светского модерна.

Создавая картографию модерна, Эльмессери не ограничивается рассмотрением капиталистических отношений как единственного механизма десакрализации человеческого бытия. Что еще более важно, он приходит к выводу, что определения секуляризма в словарях и энциклопедиях либо дают диаметрально противоположные толкования, либо сводят термин к упрощенной и расхожей формуле, утверждающей «отделение религии от государства». Если понятие секуляризма и так было достаточно противоречивым в западном дискурсе, оно стало еще более амбивалентным и хаотичным, будучи перенесенным на реалии арабского и мусульманского мира³⁴. Эльмессери подчеркнул ряд проблем, связанных с наиболее авторитетными определениями секуляризма: большинство определений касаются лексического значения и этимологии слова, пренебрегая его многочисленными коннотациями и изменениями смыслового поля в ходе исторического развития. Многие из определений сосредоточены на истории секуляризма на Западе, игнорируя при этом формирование

всемирной светской парадигмы. Другими словами, эти определения исключают все негативные явления, которые сопровождали становление и развитие секуляризма: империализм, мировые войны, тоталитарные движения, отчуждение, овеществление, коммерциализацию, безудержное потребительство, моральное разложение, нигилизм и анархию³⁵.

Пытаясь преодолеть эти гносеологические проблемы, Эльмессери делает акцент на метафизических корнях формирования секуляризма как «всеобъемлющего эпистемологического представления о Боге, человеке и природе, выстраивающегося в последовательность, которая возникает во времени и пространстве на разных уровнях и в различных формах»³⁶. Понимание секуляризма как отделения церкви от государства должно быть заменено более сложным представлением о светском модерне как всеобъемлющей системе взглядов на мир, которая действует на всех уровнях реальности посредством множества механизмов³⁷. Эльмессери не утверждает, что его объяснение является совершенно новым, указывая на то, что оно восходит к таким западным мыслителям, как Ирвинг Кристол (секуляризм как религиозное по своей сути мировоззрение, обожающее человека); Агнеш Хеллер (секуляризм как пантеистический взгляд); Макс Вебер (секуляризм как разочарование общества и человека) и Зигмунт Бауман (секуляризм как принудительная модернизация и социальное производство моральной «глухоты» и равнодушия)³⁸.

Анализ когнитивного картографирования, введенного Зигмунтом Бауманом и Абдельвахабом Эльмессери, составляет главную цель настоящего исследования, так как оба эти автора рассматривают светский модерн как всеобъемлющую систему взглядов на Бога, человека и природу. Оба они используют схожие метафоры и концепции, однако предлагают разные объяснения кризиса светского модерна. Ни Бауман, ни Эльмессери не принимают ни исторического материализма, ни экономического детерминизма, которые столь характерны для учения Маркса. Их увлечение марксизмом можно связать с тем, что в рамках этой теории делается особый акцент на таких общественных и политических категориях, как политическая свобода и социальная справедливость. Нет ни-

какого сомнения, что оба автора в значительной степени опирались на гуманистический марксизм, игнорируя при этом марксистские постулаты о классовом сознании и роли пролетариата как политической категории или же средства реализации революционных устремлений масс и достижения всеобщего политического равноправия.

В отличие от многих интеллектуалов, обращавшихся к идеям марксизма, Эльмессери и Бауман не увлекаются рассуждениями о социальном расслоении общества, страданиях пролетариата и его революционной миссии. Их значительно больше интересует марксистский идеал социальной справедливости. Именно этот аспект марксизма становится отправной точкой в их стремлении критически осмыслить человеческую природу. В результате они выходят за рамки традиционной бинарной категории капитализм / социализм и сводят капиталистические и коммунистические системы к одному и тому же понятию. По мнению Баумана, капитализм и коммунизм объединяет то, что они акцентируют внимание на обещаниях и радужных перспективах модерна, в частности интенсификации производства, гипериндустриализации, рациональном управлении, установлении контроля над природой и грядущем царстве разума и рая на земле³⁹. Эльмессери говорит об этом так:

Секулярная модель развития включает в себя как капитализм, так и социализм. Они выступают как материалистические парадигмы, организующие человеческие сообщества; оба являются вариантами более глубокой и всеобъемлющей парадигмы, а именно, тотального секуляризма (рационалистического материализма и материалистического монизма). Секулярная модель используется для объяснения многих явлений в современную эпоху, не только на Западе, но и во всем мире; главные проявления этой парадигмы — демократия, современная западная философия, модернизация, модернизм и постмодернизм⁴⁰.

Несмотря на принадлежность к различным конфессиям, этническим группам и культурам, Эльмессери (бывший марксист, мусульманин-араб египетского происхождения)

и Бауман (бывший марксист, польский еврей, проживающий в Великобритании) использовали образ еврея как аллегория для понимания гораздо более широких вопросов светского модерна, включая нацизм, расизм, империализм и социальное положение евреев в современной Европе. Только в 1980-х годах Эльмессери осознал, что подавляющее большинство евреев на Западе к концу XVIII века проживали в Польше, а в результате раздела самой Польши оказались в России, Австрии и Германии. Тысячи и даже миллионы из них эмигрировали в Англию, Австрию, Канаду, США, Южную Африку и Палестину⁴¹. В Польше имело место и иное проявление светского модерна: именно здесь было создано шесть нацистских концентрационных лагерей, из которых самым большим и печально известным был Освенцим (Аушвиц). Достоверные статистические данные, согласно Жильберу Ашкару, показывают, что в 1948 году приблизительно 170 тысяч евреев из Польши составляли самый большой сегмент общины евреев, переселившихся в Палестину⁴². Сам Бауман был вынужден иммигрировать в Израиль в конце 1960-х, но потом он перебрался в Англию, после того как Университет Лидса предложил ему работу.

Приняв во внимание все эти факты, Эльмессери приступил к поиску нового объяснения связи светского модерна с другими движениями. При этом он в значительной мере опирался на критический посыл Баумана и дал оценку его когнитивному картографированию модерна в своей автобиографии и в ряде основных публикаций на арабском языке, в том числе «Сионизм, нацизм и конец истории» (*aṣ-Ṣahyūniyyah wa an-Nāziyyah wa Nihāyat at-Ta'riḥ*, 1997), «Энциклопедия» (*Mawsū'at*, 1999) и «Частичный секуляризм и тотальный секуляризм» (*Al-'Almāniyyah al-Juz'iyyah wa al-'Almāniyyah al-Shāmilah*, 2002). В этих исследованиях Эльмессери опирается на работы европейского социолога еврейского происхождения, стремясь интегрировать его понимание светского модерна в современный исламский дискурс. Несмотря на то, что в данном случае мы имеем дело с поистине уникальным случаем реминисценции идей и текстов (так называемой интертекстуальностью), Эльмессери и Бауман все же занимают разные позиции по от-

ношению к различным элементам западной интеллектуальной традиции и относительно возможности создания альтернативы изначальным посылам светского варианта модерна. Таким образом, наше исследование влияния Баумана на Эльмессери выходит за рамки поиска конкретных образов, терминов и фраз, которые Эльмессери заимствовал у Баумана. Оно, скорее, показывает то, как это влияние является результатом общего направления человеческой мысли и как критики светского модерна могут использовать одну и ту же терминологию для создания похожих когнитивных карт, но с разными выводами.

1.3. Зигмунт Бауман и еврейская трагедия

Бауман родился в Польше в 1925 году. Его семья бежала в советскую зону оккупации после вторжения нацистов в Польшу в начале Второй мировой войны. К концу 1950-х годов Бауман, как и Эльмессери, играл значительную роль в гуманистическом марксизме, оставаясь верным основным принципам марксизма и его борьбе с ложным сознаниемⁱⁱⁱ. В 1960-х годах Бауман стал членом правящей Польской объединенной рабочей партии, но до конца он так никогда и не принял политику коммунистического режима. В 1968 году Бауман вышел из партии, и в том же году в ходе антиеврейской кампании, как и многие интеллектуалы еврейского происхождения, он был выслан из Польши и лишен польского гражданства по обвинению в разжигании студенческих беспорядков. Поначалу Бауман вынужден был выехать в Израиль, где он прожил около трех лет. Его жена Янина Бауман раскрыла в разговоре с Мадлен Бантинг истинную причину решения покинуть Израиль: «[Это] была националистическая страна, и мы просто бежали от национализма. Мы не хотели превратиться из жертв одного национализма в виновников другого»⁴³. В разговоре с Бенедетто Веччи сам Бауман напрямую заявил: «Я полагаю,

ⁱⁱⁱ Марксистский термин «ложное сознание» обозначает систематическое искажение в общественном сознании истинного характера социальных отношений (*примеч. переводчиков*).

что мое еврейство подтверждено тем, что несправедливости, чинимые Израилем, причиняют мне больше боли, нежели зверства, совершаемые другими странами»⁴⁴.

Националистическая идея, которая столь характерна для западного модерна, оказала значительное влияние на картографирование Бауманом концепций модерна и постмодерна. Его уникальный подход к этим понятиям получил известность с выходом в свет его метафорической трилогии: «Законодатели и интерпретаторы» (*Legislators and Interpreters*, 1987), «Модерн и Холокост» (*Modernity and the Holocaust*, 1989) и «Модерн и амбивалентность» (*Modernity and Ambivalence*, 1991). Бауман всегда подчеркивал свою веру в тесную связь между модерном и модернизмом, утверждая, что художники-модернисты стремились передать свое восхищение открытиями современной науки и разработали свои концепции в области изобразительного искусства, опираясь на современные им научные теории. В частности, он подчеркивает, что импрессионисты черпали вдохновение в оптике, кубисты — в теории относительности, а сюрреалисты — в психоанализе⁴⁵. Бауман утверждает также, что модернизм в искусстве никогда бы не возник, если бы не принял установок модерна, особенно в том, что касается конструирования категорий презируемых представителей рода человеческого, в частности превращения их в собирательный образ буржуазии, обывателей или же, напротив, в вульгарные и бескультурные народные массы⁴⁶.

Хотя Холокост в годы нацизма не оказал непосредственного влияния на личную жизнь самого Баумана, его жена Янина в молодости пережила тяготы жизни в варшавском гетто. Она написала свои мемуары «Зима утром», которые вызвали у Баумана интерес к Холокосту как к зеркалу и одному из плодов модерна. Что еще более важно, Бауман в разговоре с Анвером Шапира критиковал то, как Израиль использует и приватизирует Холокост, утверждая при этом, что «евреи могут чувствовать себя в безопасности только в мире, свободном от национализма, включая еврейский национализм»⁴⁷. Антинационалистическая позиция Баумана нашла выражение в том, что он примкнул к известной британской группе под названием

«Евреи за справедливость для палестинцев», активно сотрудничавшей с другими аналогичными организациями, такими как «Писатели против оккупации» и «Еврейские студенты за справедливость для палестинцев». Все они поддерживают идею о том, что для Израиля нет надежды на будущее без справедливого решения палестинской проблемы. Исходя из этого, они проводят широкомасштабную кампанию под лозунгом «Прекратить оккупацию!», которая поддерживает палестинцев, защищает их права, осуждает израильские незаконные поселения, использование военной силы против безоружных и беспомощных палестинцев.

Высылка Баумана из Польши сыграла решающую роль в его проекте по картографированию последствий модерна. Почувствовав себя политическим изгоем, он сосредоточился на положении таких же изгнанников и маргиналов. В интеллектуальном плане Бауман вел жизнь скитальца. Он сам суммирует этот плодотворный с интеллектуальной точки зрения способ существования, ссылаясь на идеи Фредерика Рафаэля, Джорджа Штайнера и Людвига Виттгенштейна, соответственно: (1) «Для меня быть евреем — это везде быть неуместным», (2) «Моя родина — моя пишущая машинка» и (3) «Единственное место, где можно обдумывать и решать реальные философские проблемы, — это железнодорожный вокзал»⁴⁸.

В «Модерне и амбивалентности» (*Modernity and Ambivalence*, 1991) Бауман рассматривает провал либеральной утопии западного модерна и подчеркивает, что национализм, отвергающий все «чуждые нации элементы», не ограничивался Польшей, поскольку он явно проявился в провальных попытках такого рода элементов ассимилироваться практически во всех европейских странах. Неполная и поверхностная ассимиляция, как описывает ее Бауман, подразумевала отказ от мистических и мессианских настроений, признание культурно аутентичным лишь ограниченный круг авторов и книг, с которыми «были знакомы» в европейских салонах. Это, в частности, Библия Лютера, а также такие авторы, как Герман Коэн и Иммануэль Кант, Герман Штейнталь и Вильгельм фон Гумбольдт. Словом, большинство евреев имели серьезные побудительные причины к приобретению «утонченных манер»

и новых стандартов «чистоты», как того требовало их общественное окружение. Призыв к физической и моральной «чистоте» сопровождался призывом к чистоте языковой, в то время как идиш, язык *Ostjuden* (восточноевропейских евреев из России, Польши, Украины и Галиции) стал объектом насмешек для евреев, воспринявших немецкую культуру. Как и идиш, польский язык воспринимался как низший и неадекватный по отношению к немецкому. *Ostjuden* рассматривались как «носители эпидемий и болезней», «нечистые, невежественные и безнравственные дикари», а также как «нежелательные чужаки»⁴⁹.

Анализ Бауманом истории ассимиляции евреев в Западной Европе направлен на разоблачение стереотипа в отношении не до конца ассимилированных *Ostjuden*, то есть евреев Восточной и Центральной Европы. Бауман считает также, что Холокост сильно повлиял на переосмысление иудаизма как религии, так как некоторые богословы сочли эту трагедию символом «отсутствия Бога», «неспособности Бога защитить свой [избранный] народ», «еврейской традиции вечного изгнания», а также на роль евреев как «носителей истины» в рамках современной цивилизации. С середины XIX века Франция, Англия и Россия прилагали усилия к снижению численности «бедных, необразованных, отсталых и нецивилизованных еврейских иммигрантов», в результате чего у них осталось только два выхода: принять сионизм или социализм. В Польше ситуация была намного хуже, потому что среди поляков существовало твердое убеждение, что евреи являются инородным или даже отравленным «телом» в формирующемся организме польской нации⁵⁰.

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

Нет никаких сомнений в том, что рождение политического сионизма, прежде всего в его наиболее последовательной форме, сформулированной Т. Герцлем, стало результатом провала попыток ассимилироваться, а не плодом иудейской традиции либо же воскрешения любви к Сиону⁵¹.

В свою очередь, немецкие евреи рассматривали сионистскую программу главным образом как решение проблемы *Ostjuden*. Вместе с тем выдвинутое в 1914 году предложение о том, что сами сионисты должны переселиться в Палестину, «стало шоком для многих филантропически настроенных евреев, сочувствовавших сионистам, но считавших себя немцами»⁵².

1.4. Элемент предвзятости в современной эпистемологии

Несмотря на различия в религиозных, идеологических и культурных взглядах и происхождении, Эльмессери и Бауман выступили единым фронтом против идейных и ценностных притязаний секуляризма, в частности против прославления им естественнонаучной картины мира и антропоцентрической эпистемологии. Их критика сопровождается решительным призывом к созданию новой науки, которая, несмотря на общность цели, получает у каждого из мыслителей свое особое наименование. У Баумана это критическая социология, а у Эльмессери — *Fiqh at-Taḥayyuz*, что можно перевести как «понимание или знание о предвзятости». Как Бауман, так и Эльмессери призывают своих коллег обратиться к онтологической герменевтике, которая способна преодолеть бинарную оппозицию объективизм — релятивизм.

В течение 1990-х годов Эльмессери уделял внимание прежде всего анализу предвзятости в теории познания (эпистемологии). В 1992 году ему удалось провести конференцию в Каире, посвященную проблеме предвзятости в различных областях знания. Материалы конференции, наряду с другими исследованиями, были опубликованы в двухтомном труде под

названием «Проблемы предвзятости» (*Ishkālīyyāt at-Taḥayyuz*). Третье издание этой работы вышло в свет в 1998 году в семи томах; первый том, озаглавленный «Понимание предвзятости» (*Fiqh at-Taḥayyuz*), предваряется пространным введением, в котором Эльмессирри объясняет характер предвзятости в теории познания, а также существование мифов объективности и субъективности. При этом Эльмессирри вместо терминов «субъективный» и «объективный» использовал фразы «более объяснительный» и «менее объяснительный», рассматривая непрерывную интерпретационную деятельность человека как реализацию традиционной мусульманской концепции иджтихада, то есть стремления правоведа найти творческое решение беспрецедентному казусу или проблеме. По словам Эльмессирри, эта новая наука не стремится к полному контролю над поведением человека и не принижает онтологическое и гносеологические измерения метафорического языка⁵³. Эльмессирри высказал эту же точку зрения в однотомной работе на английском языке под названием «Эпистемологическая предвзятость в области физических и социальных наук» (*Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences*, 2006)⁵⁴.

Позиция Эльмессирри весьма близка позиции Баумана, который считает, что вызов герменевтики социальным наукам сводится к двум установкам: консенсусу и истине. Позитивистские науки декларировали бескорыстную приверженность истине и устранение вненаучных факторов на том основании, что они лежат в сфере вымысла, нереальности и утопии⁵⁵. Успех позитивизма повлек за собой четкое разделение научного, нравственного и эстетического дискурсов. Зачарованность западных ученых убедительными, объективными и научными фактами — это попытка изгнать «злого джинна, выпущенного на свободу Декартом», то есть «призрака релятивизма» и «внутреннего демона» неопределенности⁵⁶. Бауман полностью отвергает эту «позитивистскую ограничительную эпистемологию» или «позитивистский империализм». Он яростно критикует понятие «нейтральной технологии», а также авторитет технико-инструментальных подходов, которые лишь усиливают уже существующий раскол между

субъектами и объектами действия, контроллерами и контролируемыми, начальниками и подчиненными⁵⁷.

Критическая социология, согласно Бауману, отрицает аналогию между живым организмом и человеческим обществом, иными словами, биологический подход к анализу социокультурных систем. Человеческие коллективы и явления не представляют собой ни биологические организмы, ни просто статичные или функциональные структуры. Бауман отвергает крайний бихевиоризм и фундаменталистскую социологию, так как их подход основан на гипотезе о том, что «человеческое поведение не создает проблем, существенно отличающихся от тех, с которыми сталкиваются исследователи поведения мух»⁵⁸.

Иммануил Кант, по мнению Баумана, был первым, кто обнаружил наивность представления о разуме как о «чистом листе» (*tabula rasa*). Он утверждал вместо этого, что познание — это процесс творческой работы разума при его столкновении с действительностью. Субъектом познания всегда является активный деятель, то есть человек. Субъективизм неотделим от познания. Следовательно, объективное знание может быть достигнуто, если это вообще возможно, только через субъективное познание. По мнению Баумана, оно является плодом избирательной и непрерывной герменевтической саморефлексии и переоценки. Это отнюдь не однонаправленный прогресс, ведущий напрямик к объективному или абсолютному знанию⁵⁹.

Бауман утверждает, что, хотя модель Канта и признавала обязательную роль познающего субъекта, она подвергала сомнению его беспристрастность или объективность. Кант считал, что когнитивный процесс осуществляется под неизбежным и постоянным воздействием предрассудков и идеологии. Критическая же теория рассматривает связь между разумом и окружающей средой не как вопрос познания, а как вопрос теории и практики, перенося тем самым акцент с акта познания на социальное конструирование познаваемого мира. Такая установка, согласно Бауману, крайне важна, поскольку выходит за рамки двух предположений: (1) благодаря интеллекту человек изначально обладает всей необходимой

совокупностью знания о мире, следовательно, для активизации этого знания требуется только созерцание объектов врожденного знания в реальной действительности и (2) сам по себе мир (объекты и внешняя реальность) абсолютно реален⁶⁰.

Критическая теория Баумана обещает освобождение от мира и освобождение мира как две взаимосвязанные и даже неразделимые задачи. Другими словами, значение критической теории заключается в том, что она отвергает пораженческое отстранение человека от жизни в этом мире, давая ему возможность принять участие в коллективном и осознанном действии по созданию своей собственной истории⁶¹.

Критические позиции Баумана и Эльмессери можно понять через призму отвержения позитивизма, который господствовал в Европе в XIX веке. Значение этого фактора подчеркивал американский политический философ немецкого происхождения Эрик Фёгелин (1901–1985), который указывал на то, что доминирующее положение естественнонаучных дисциплин, которые сами по себе лишены морально-этических ценностей, привело их последователей к убеждению, что они являются моделями, обладающими некоторой «имманентной» или «врожденной» добродетелью. По мнению Фёгелина, в результате господства этой позиции онтология стала козлом отпущения, следовательно, этика и политика больше не могут восприниматься как науки о миропорядке, в котором может в полной мере реализоваться человеческая природа⁶². Однако любой анализ без онтологической ориентации, согласно Фёгелину, остается ненаучным, потому что политология выходит за рамки сопоставления достоверности суждений с истинной реальностью, а предпосылкой анализа по-прежнему является неодолимое и полное любви устремление души к трансцендентной основе ее бытия⁶³. Отказ от этого устремления привел в конечном итоге к празднованию «смерти Бога» и к длительному процессу навязывания смысла истории, в результате чего мы оказываемся перед лицом «хаоса либерального и расистского, прогрессивного и марксистского дискурсов», а также множества националистических историй, которые «утверждали конец истории как науки»⁶⁴.

1.5. Модерн как метафора и нарративная категория

В своем картографировании модерна и постмодерна как Бауман, так и Эльмессери взяли на вооружение метафорический подход. Это методологическое решение сталкивается с серьезной проблемой, особенно с точки зрения деконструирования реальности, которая рассматривает истину как «армию увядших метафор». Именно так характеризуют истину такие критически настроенные мыслители, как Ницше и Деррида. Для них понятие реальности есть не что иное, как «эффект от использования фигур речи», а вербальный рационализм метафизики — «карнавал фигуральных выражений»⁶⁵. Это наблюдение, однако, не обязательно влечет за собой отказ от поиска той или иной степени истины или же полный нигилизм в процессах восприятия и интерпретации действительности. Напротив, оно раскрывает ключевой аспект когнитивного картографирования, то есть оспаривание и подвергание сомнению существующих интерпретаций и представлений, исходя из того факта, что реальность сложна и не подлежит единовременной фиксации. История истины, несомненно, является «ошибкой» или же «армией увядших метафор» в том смысле, что среди множества предложений, высказываний, интерпретаций или способов бытия только одно предложение, одно высказывание, одно толкование или один способ бытия выставляются на передний план за счет многих иных вариантов и возможностей. Понимание сложных отношений между истиной и реальностью или между миром и восприятием мира приобрело новый смысл после публикации работы Томаса Куна (Thomas Kuhn) «Структура научных революций» (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962)^{iv}. Этот новый смысл имеет ключевое значение для описания метафорической методологии Баумана и Эльмессери.

Благодаря Куну в западноевропейском научном дискурсе приобрели большую популярность два термина: «парадигма»

^{iv} Книга переведена на русский язык: Кун Т. Структура научных революций. Пер. с англ. М.: Прогресс, 1977.

и «смена парадигмы». Основная гипотеза Куна заключается в том, что науку нельзя рассматривать только как прогрессивное накопление фактов и данных, в силу того, что направление ее развития во многом зависит от авторитета тех или иных научных сообществ. Научное исследование есть процесс «решения загадок», на который воздействует господствующая в данном обществе парадигма знаний, то есть совокупность взаимосвязанных теоретических и методологических убеждений, которые разделяют большинство ученых в рамках данного сообщества. Согласно Куну, когда доверие ученых к доминирующей парадигме оказывается подорванным, они осознают наступление кризиса и необходимость смены парадигмы. Наступает момент, который впоследствии рассматривается как научная революция и «переключение гештальта»⁶⁶. Этот аргумент имел далеко идущие последствия за пределами области естественных наук, так как он подверг сомнению авторитет естественнонаучных дисциплин как единственного источника объективного знания, усилив тем самым легитимность гуманитарных наук⁶⁷.

Термины «парадигма» и «смена парадигмы» могут использоваться для установления выборочной связи между сформулированной Бауманом критикой модерна и идеями Куна. Иначе говоря, предложенное Куном понятие парадигмы может быть использовано для понимания призыва Баумана к переходу от модерна к постмодерну в силу противоречий, выявленных в парадигматическом видении модерна. В этом контексте представленная Бауманом критика модерна раскрывает «парадигматический кризис», который влечет за собой необходимость возникновения новой интерпретирующей парадигмы, призванной заменить или, по крайней мере, изменить старую, а также то мировоззрение, которое она выражала. Такую же выборочную связь можно обнаружить в трудах Эльмессери. Вместе с тем понимание парадигмы, которое мы находим у Эльмессери, имеет более всеобъемлющий характер, нежели концепция Куна, поскольку она не ограничивается естественными науками и не игнорирует главные проблемы, связанные с человеческим бытием в этом мире.

Прежде чем исследовать позицию Баумана и Эльмессери в отношении понятий парадигмы и смены парадигмы, чрезвычайно важно обратиться к трудам Грейамы Кинлока (Graham Kinloch), который, по всей видимости, использовал понятие парадигмы, взятое у Томаса Куна для изучения современной западной мысли. В своей книге «Социологическая теория: ее развитие и основные парадигмы» (*Sociological Theory: Its Development and Major Paradigms*, 1977) Кинлок утверждает, что в западной мысли можно выявить бытование двух важных парадигм: органической и конфликтно-радикальной. Построение этих парадигм основано на методологическом принципе, который ведет к преувеличению схожести во взглядах теоретиков и игнорированию явно противоречивых деталей в пользу одного главного элемента, выступающего в качестве «базиса парадигмы». С точки зрения органической парадигмы общество понимается как целостный организм, основанный на разделении труда. Конфликтно-радикальная парадигма имеет много общего с органическо-функциональной парадигмой, но она рассматривает конфликт, а не интеграцию как основу функционирования общественной системы. Несмотря на различия основ, как органические, так и конфликтно-радикальные парадигмы относятся к органическим, натуралистическим, эволюционным и функциональным объяснениям общества. Кинлок уверен, что западная цивилизация, начиная с Возрождения и Просвещения, дрейфовала между этими основными парадигмами⁶⁸.

Хотя понятие парадигмы, введенное Куном и использованное Кинлоком, не подразумевает каких-либо предложений имперской монополизации истины или объективности, Бауман с подозрением относился к чрезмерному энтузиазму по поводу этого термина. Он правомерно полагал, что эта концепция подвержена манипулированию и злоупотреблению, в частности, с целью утверждения ее исключительности и универсальности. Предположение Баумана основывалось на том, что реальность «намного сложнее, нежели самая лучшая парадигма»⁶⁹.

Несмотря на свои сомнения, Бауман, вольно или невольно, использовал понятие парадигмы почти во всех своих англо-

язычных трудах о модерне и постмодерне. Внимательное изучение его работ показывает, что он использует понятие парадигмы чисто интуитивно и без глубокого и критического его осмысления. Более того, дистанцируясь от термина «парадигма» и его негативных коннотаций, Бауман тем не менее использует другие понятия и фразы, по своей сути синонимичные термину «парадигма», который, впрочем, часто встречается также у Кинлока и Эльмессери. Среди наиболее часто употребляемых терминов в работах Баумана о модерне и постмодерне мы находим «картографирование мира», «паттерн», «повторяемый паттерн», «ментальная установка», «центральный дискурс», «теоретическая модель» и «доминирующая идеология системы». Особенно часто встречается словосочетание «ключевая характеристика». Такие же или похожие термины использует Эльмессери, в частности, «тема», «паттерн», «тип», «ментальный образ», «ментальная структура» и «когнитивная карта». Все они принадлежат к общему семантическому полю, стремящемуся к описанию и переосмыслению доминирующих идей прошлого, а также к демонстрации различных, но в чем-то схожих путей их реализации, не утверждая при этом, что они являются окончательными ответами на вопросы бытия или единственно верной его интерпретацией. Сам Бауман определяет природу этого семантического поля, когда рассматривает роль интеллигенции в эпоху постмодерна. По его мнению, задача интеллектуалов состоит в создании интерпретирующего, «создающего смыслы» и «картографирующего» знания, что приводит к появлению «ментального поля, в котором человек принимает решения и реализует свободу выбора»⁷⁰.

Еще один пример методологии Баумана можно проследить в его анализе различных концепций модерна, которые выдвинули такие мыслители, как Макс Вебер (прогрессивная рационализация), Фрейд (психотические и невротические болезни) и Ницше (воля к власти). Сведя все эти примеры к единой категории, Бауман — неявно и, возможно, неосознанно — указывает на одно из основных свойств использования парадигм в качестве аналитического инструмента: их тенденцию минимизировать идейные различия, мелкие детали

и несущественные оппозиции с целью поставить на первый план общие и преобладающие черты того или иного дискурса. Бауман подчеркивает, что именно благодаря «новой познавательной перспективе» отличия между разными концепциями модерна начинают выглядеть менее существенными. Тем самым подчеркивается тесная связь и родство между на первый взгляд противоречащими друг другу точками зрения⁷¹.

В одном из своих ранних произведений о модерне, «Социализм как активная утопия» (*Socialism: The Active Utopia*, 1976), Бауман рассматривает модерн как сложное явление, которое не поддается четким определениям. Он, однако, пытался связать это явление с такими общими и абстрактными схемами, как «технологическая революция», «господство человека над природой», а также с общественными системами, в которых эти явления возникают⁷². В другой работе Бауман предлагает определить модерн как «время или образ жизни, в котором процесс создания нового порядка состоит в ликвидации традиционного, унаследованного и воспринятого порядка; в котором 'бытие' означает нескончаемое и всегда новое начало»⁷³. Это определение представляет собой нечто большее, чем просто красивую риторическую фразу, поскольку оно основано на убеждении, что различия в подходах и мнениях авторов и критиков могут быть преодолены благодаря открытию и внедрению «идеального типа», доминирующей идеи или «ключевой характеристики» феномена, который мы именуем «модерном». Бауман пишет:

Современные утопии различаются в мелких деталях, но все они сходятся на том, что «идеальный мир» должен навсегда остаться тождественным самому себе, миром, в котором мудрость, усвоенная сегодня, останется таковой завтра и послезавтра, и в котором приобретенные жизненные навыки навсегда сохранят свою полезность. Изображаемые таким образом утопии рисуют прозрачный мир, в котором нет места ничему темному или непроницаемому. Это мир, в котором ничто не нарушает гармонию, в котором нет ничего «лишнего», «грязного», мир без чужаков⁷⁴.

Еще в одном произведении Бауман связывает определение модерна с такими понятиями, как «когнитивная карта», «повторяющийся паттерн», и тем, что он называет «ключевой характеристикой» и «определяющей и постоянной характеристикой»⁷⁵. Вера в превосходство европейского модерна привлекла и объединила западную интеллигенцию, несмотря на явные противоречия и разную политическую принадлежность ее представителей. По словам Баумана,

я использую понятие «модерн» в качестве способа восприятия мира, а не сам мир (как это ошибочно подразумевалось); восприятие это основано на том, что подразумевает его универсальность и скрывает его изначальный партикуляризм. Это и есть ключевая характеристика модерна, которая релятивизировала все враждебные ей явления (прошлые и современные), сделав тем самым саму релятивность своим врагом. Релятивность стала палкой в колесе прогресса, демоном, которого нужно изгнать, болезнью, которую нужно излечить⁷⁶.

Акцент Баумана на разнице между «восприятием мира» и «самим миром» является основным механизмом когнитивного картографирования. Он фокусируется на «культурной логике», если использовать термин Фредерика Джеймсона, а не на диахроническом развитии во времени. Этот важнейший аспект когнитивного картографирования, а также его стремление раскрыть логику повествования, отмечается в уникальном исследовании Джеймсона «Единственный и неповторимый модерн: очерк онтологии настоящего» (*A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*, 2002). В рамках такого подхода модерн не рассматривается как историческая эпоха, имеющая свою периодизацию, как философское или же нефилософское понятие. Данный подход рассматривает модерн как «нарративную категорию», «уникальный вид риторического эффекта» или же как «троп», имеющий совершенно отличную от традиционных метафор структуру и представляющий собой «решительный разрыв с предыдущими образными формами». Именно по этой причине критики считают, что теория модерна является «проекцией своей собственной

риторической структуры на рассматриваемые темы и содержание». Этот процесс включает в себя переписывание нарративов модерна. Его нельзя считать ни вымышленным, ни нереальным, ибо он выходит за рамки как традиционных нарративных приемов, так и эпистемологических утверждений, полученных путем различных толкований исторического процесса⁷⁷.

Картографируя модерн и постмодерн, Бауман решил отказаться от традиционного разделения тропов и метафор аналитического дискурса на подвиды с целью получения инструмента, способного отобразить эпистемологические и онтологические основы модерна, его притязания и его последствия. Именно поэтому в данном контексте метафора включает в себя все подвиды тропов (метафора, метонимия, синекдоха и т. д.), а также возникающие во времени абстрактные концепции выражения мировоззрения или восприятия мира. В частной переписке с автором настоящей книги Бауман подчеркивал свою веру в когнитивный потенциал метафор и возможность с помощью них производить когнитивное картографирование векторов зависимости, слишком протяженных и уходящих слишком далеко, чтобы отдельный человек мог бы испытать их непосредственно и подвергнуть прямому чувственному анализу. Он подчеркивал, что метафоры являются «незаменимыми строительными лесами для воображения и, возможно, самым эффективным инструментом понимания». Хотя Бауман прекрасно осознавал методологическую ограниченность метафор, в частности их «постоянную неполноту и незаконченность», он считал их эффективным инструментом, который может помочь нам предположить и понять сходство (аналогии или восприятие мира), а не сущность (конкретное значение, мир или реальность). При этом Бауман без колебаний обнажал предвзятость, заложенную в использовании метафоры, в результате чего она может «вмешиваться в процесс восприятия объекта, который она пытается осмыслить». Другими словами, метафоры по своей природе склонны к упрощению; тем не менее они становятся необходимыми инструментами объяснения состояния человека, поскольку и сами люди, и их состояния «не являются идеальными объектами

для научного исследования». Использование метафор служит характерным признаком «отказа от ложных и самоуверенных претензий на большее, чем данный наблюдатель может реально достичь, ибо такого рода претензии часто искажают отношения между субъектом и объектом». Таким образом, для Баумана метафора — это не только «особая когнитивная стратегия, но и осознанный этический выбор»⁷⁸.

Взгляды Баумана на метафору и ее роль в обществе разделяют многие писатели и критики, которые до сих пор верят в то, что человек не может обойтись без образности и метафизики. Английская писательница Айрис Мердок (1919–1999), например, подчеркивает, что в сознании идет непрерывная генерация образов, которая является средством изменения морали в том или ином направлении. Этот медленный, но постоянный процесс одновременно отражает и формирует наше поведение и желания⁷⁹. Люди живут метафорами естественно и обыкновено: старые ассоциации разрушаются, создаются новые, и мы «живем, создавая образы и теряя их. 'Кризис модерна' можно рассматривать как кризис образов (мифов и метафизики)»⁸⁰.

Метафорический подход Баумана, по словам Майкла Хвида Якобсена и Софии Маршман, потенциально содержит семена «не только герменевтического понимания действительности, но и политической мобилизации и социальных преобразований»⁸¹. Бауман всегда подчеркивал объяснительную силу метафор и образов в интерпретации состояния человека. В работе «Свобода» (*Freedom*, 1988) он обращает внимание на то, что такие понятия, как класс, классовая гегемония, власть, идеология и культура, сыграли важную роль в организации социологической карты бытия людей⁸².

Осознавая эффективность метафор как средства абстрагирования в описании и объяснении состояния человека, Бауман отвергает низведение метафор к процессу простого лингвистического присвоения старых лексических значений новым объектам. Комментируя одну из простейших метафор, Бауман указывает на то, что, например, «общество» можно рассматривать как первичную метафору, которая относится к «абстрактной совокупности» и «воображаемому сообществу»,

находящемуся под защитой национального государства. Метафоры имеют познавательную функцию, которая лежит, по мнению Баумана, в их способности «сопоставлять неясное с очевидным, предполагая тем самым родство... между ними»⁸³.

Принятие метафоры в качестве основного механизма когнитивного картографирования основано на методологии, которая не укладывается в рамки традиционных подходов к тропам дискурса как эмоциональным, изобразительным, эстетическим и риторическим средствам. Включение метафоры в механику дискурсивного анализа и когнитивного картографирования является неотъемлемой частью серьезных научных попыток «социологизировать» метафору. Этот подход очень близок к социологическому призыву создать «основанную на метафоре социологию знания», которая рассматривала бы метафоры как ключевые элементы взаимодействия знания и власти. Метафорическое изображение общественных отношений может стать важной частью механизма когнитивного картографирования, помогая нам понять, как дискурсы, парадигмы и мировоззрения изменяются или же напрочь отбрасываются⁸⁴.

Бауман берет Просвещение в качестве отправной точки своей критики метафорического языка, дабы раскрыть ведущую роль, которую сыграли французские философы (*les philosophes*) в создании мировоззрения, послужившего универсалистским претензиям отдельных национальных государств. Просвещение изображается Бауманом как союз культуры и власти, то есть интеллигенции того времени и правителей, которых метафорически называют садовниками и законодателями, находящимися в поиске утопии и совершенства. Согласно Бауману, европейские евреи воспринимались как чужаки без гражданства, своего рода «сорняки», которые угрожали «саду» модерна и идеалам совершенства. Следовательно, задача модерна «состояла в том, чтобы защитить людей от наступления сорняков»⁸⁵.

В этом контексте постмодерн рассматривался как шанс восстановить модерн без каких-либо иллюзий или ложного сознания по отношению к его разрушительным универсалистским

амбициям и нетерпимости ко всякого рода отличиям. Эта задача казалась возможной, и по этой причине интеллигенции уделялась роль скромных переводчиков и посредников в семиотическом процессе. Однако снижение роли интеллигентов сопровождалось процессом всеобщей аморфизации, который зашел так далеко, что сам термин «постмодерн» больше не мог отразить динамику состояния, в котором оказался современный человек. Именно по этой причине Бауман ввел метафору «аморфного модерна», который характеризуется двумя подчиненными метафорами: секс и тело. Это движение от структурности к аморфности подчеркивал также Эльмессир в своем когнитивном картографировании модерна и постмодерна.

В книге «Язык и метафора: между единобожием и единством бытия» (*al-Lughā wa al-Majāz: Bayna at-Tawḥīd wa Waḥdat al-Wujūd*) Эльмессир развивает свою основополагающую гипотезу о том, что использование метафоры «неизбежно в большинстве процессов познания и словесного выражения, особенно когда речь идет о чрезвычайно сложных явлениях»⁸⁶. Основная идея современной светской западной мысли, по его мнению, может быть сведена к двум основным метафорам: (1) метафора организма и (2) метафора механизма. Обе они относятся к замкнутым системам, которые отвергают трансцендентность и плюрализм, низводя, таким образом, человека и человеческое существование к бытию природы / материи в философском смысле слова⁸⁷.

Картографирование модерна у Эльмессир, как и у Баумана, начинается, как правило, с критики Просвещения. Оно рассматривается в качестве отправной точки «структурного рационального материализма», который злоупотребил наукой и философией, чтобы легитимировать построение светских идеологий, ставящих своей целью построение рая на земле и завершение истории. Просвещение, а также модерн в целом, постулируется как светское мировоззрение, которое прославляет человека как хозяина природы и творца истории. В отличие от ранних работ Баумана, где он рассматривал постмодерн как возможность преодоления ложного сознания, свойственного модерну, Эльмессир никогда не считал пост-

модерн открытой системой, которая обещает обществу плюрализм, разнообразие и сосуществование различных культур. Напротив, он изначально утверждал, что постмодерн или «аморфный иррациональный материализм» представляет собой не просто революцию против метафизики, но и восстание против самого метафизического материализма и веры человечества в силу Разума, способного понять и изменить мир. Постмодерн предстал у Эльмессери как мировоззрение, отрицающее и историю, и наличие четких моральных ориентиров. Постмодерн провозглашает «смерть человека», предлагая взамен такие негуманные категории, как рынок и власть, или одномерные категории тела, секса и удовольствия⁸⁸.

Как и Бауман, Эльмессери использовал понятие парадигмы интуитивно без каких-либо попыток теоретического рассуждения при использовании этого термина в качестве аналитического инструмента. Это ясно видно в его ранних работах «Конец истории» (*The End of History*, 1973) и «Земной рай» (*The Earthly Paradise*, 1979). Впоследствии, тем не менее, ему удалось создать необходимую методологию для теоретизирования и глубокого переосмысления понятия парадигмы и ее определенной близости к метафоре, понимаемой как троп дискурса. Этот подход можно найти во всех его более поздних работах, в первую очередь в восьмитомном труде «Энциклопедия» (*Mawsū'at*).

Практически во всех сочинениях Эльмессери термин «парадигма» используется в отношении аналитического инструмента и имманентной системы, с помощью которой люди воспринимают и формулируют свое мироощущение. Как и Бауман, Эльмессери не приравнивает термин «парадигма» к реальному миру или эмпирической реальности, так как парадигма «не имеет реального существования, а также потому, что она есть лишь воображаемый образ, умозрительная система, концептуальная модель, абстрактная ментальная структура, символическое отображение истины»⁸⁹.

Принимая во внимание тот факт, что использование им термина «парадигма» неизбежно выводит на передний план такие концепции, как система и структура, Эльмессери подчеркивает, что он, в отличие от структуралистов, стремится

наделить человека активной ролью как в построении парадигм, так и в процессе их интерпретации. Именно по этой причине он всегда отмечает, что парадигма — это умозрительная конструкция или когнитивная карта, которую человеческий интеллект абстрагирует из огромного количества отношений, деталей и текстов⁹⁰.

Этот процесс непременно предполагает работу человеческого разума по включению, отбору и исключению, что в конечном итоге приводит к созданию обобщающей модели, которая может быть использована в качестве подходящей интерпретации конкретного текста, явления или ситуации. При определении смысла парадигмы Эльмессери ставит знак равенства между терминами «когнитивный» и «эпистемологический», утверждая, в частности, что парадигма — это «эпистемологическая карта, которую человеческий индивидуум создает... из совокупности событий, с которыми он сталкивается, или явлений, которые он рассматривает, или же текстов, которые он прочитывает»⁹¹.

Объясняя значение термина «когнитивная карта», Эльмессери утверждает, что человек — не просто набор материальных желаний и что его интеллект вовсе не «чистый лист». Человек в его представлении — это существо, наделенное недюжинными творческими силами и хранящее в себе множество семиотических систем, сознательных и бессознательных образов, а также воспоминаний. Эта карта, как и любая парадигма, является не фиксированной, а изменчивой структурой. Она может быть подвергнута сомнению, что дает возможность формирования нового взгляда, или, пользуясь термином Томаса Куна, «переключения гештальта»⁹².

Исследуя концепцию парадигмы в «Энциклопедии» и в своей интеллектуальной автобиографии «Защита человека: теоретические и прикладные исследования в комплексных парадигмах» (*Difā' an al-Insān: Dirāsāt Naẓariyyah wa Taṭbiqīyya fī al-Namādhij al-Murakkaba*), Эльмессери сумел дистанцироваться от лингвистического структурализма, который подвергает критике понятия субъекта, истории и времени в стремлении выявить вневременные, универсальные и абсолютные струк-

туры. Эльмессери всегда подчеркивает, что «гносеологические» и «когнитивные» парадигмы покоятся на трех краеугольных вопросах: (1) человек и его отношение к природе / материи, (2) цель (*telos*) бытия и (3) вопрос о конечной точке референтности⁹³. Благодаря такому пониманию парадигмы Эльмессери не только дистанцировался от структурализма, но и вышел за рамки определения парадигмы, выдвинутого Томасом Куном, наделив ее онтологическим или даже метафизическим смыслом.

Вклад Эльмессери в данную проблематику заключается в его решимости игнорировать западную историю термина «эпистемология», приравняв это понятие одновременно как к онтологии, так и к метафизике. Согласно авторитетному справочнику «Oxford Companion to Philosophy» (2005), эпистемология, или теория познания, является подразделением философских наук, исследующим природу познания, его принципиальную возможность и основу. Эпистемологию интересуют прежде всего наши когнитивные установки и наши права на убеждения. Эпистемология обычно объясняется через посредство картезианского метода сомнения и поиска достоверности. Вряд ли стоит удивляться тому, что вся картезианская метафизика основывается на гносеологических соображениях. Онтология имеет дело с характерными свойствами существования (*existence*) и бытия (*being*). Предмет метафизики также связан с эмпирическим бытием, уже в его связи с абсолютной реальностью, которая не укладывается в рамки непосредственного жизненного опыта. Постмодернисты и сторонники деконструкции^v критиковали как онтологию, так и метафизику, предпочитая культурный релятивизм, а не объективные концепции истины⁹⁴.

^v Деконструкция имеет несколько значений, в том числе выявление истинного происхождения различных стереотипов и понятий, а также соотношения между изначальной концепцией и ее реализацией в языке (тексте). Такой подход не обязательно означает полное разрушение или отвержение понятийного аппарата данной науки. Тем не менее автор, вероятно, использует данный термин именно в этом, последнем смысле.

Тот факт, что Эльмессери приравнивает эпистемологию к онтологии и метафизике, может быть связан с влиянием исламского мировоззрения на предложенную им критику модерна. Подобный подход может рассматриваться как инверсия западного мировоззрения, в частности его ключевого положения о том, что эпистемология формирует онтологию. Согласно современному турецкому мыслителю и политическому деятелю Ахмету Давутоглу, в мусульманском мировоззрении, напротив, онтология детерминирует эпистемологию, что является альтернативой «эпистемологически определенной онтологии» западного постренессансного мировоззрения⁹⁵.

Однако дихотомия ислама и западного модерна не может объяснить природу и динамику герменевтики, особенно герменевтической онтологии. Герменевтическая онтология или онтологическая герменевтика, согласно американскому философу Стэнли Розену (1929–2014), может быть определена как метод, который «обрабатывает текст, будь то философское эссе, произведение искусства, сон или знак, не в его собственном смысле, но в рамках некой всеобщей теории человеческого существования, точнее, даже бытия как такового»⁹⁶.

Обращение Эльмессери к онтологии парадигм поднимает очень старую герменевтическую проблему. Пол Рикёр отмечал в свое время, что в западной культуре изначально существовала тенденция к объявлению вымысла иллюзией, что закрывало путь к созданию «онтологии вымысла»⁹⁷. Однако цель метафоры заключается в том, чтобы поколебать «не только предшествующие структуры нашего языка, но также и предшествующие структуры того, что мы называем реальностью... Благодаря метафоре мы можем ощутить трансформацию как языка, так и самой реальности»⁹⁸. Основная методологическая гипотеза Эльмессери заключается в том, что парадигма почти идентична основной общей теме или главной метафоре, которая наделяет литературное произведение («вымысел», согласно терминологии Пола Рикёра) внутренним единством и связанностью частей. Тем самым метафора становится парадигмой для объяснения литературного произведения, по-

сколько читатели могут «конструировать смысл текста, подобно тому, как мы понимаем все термины метафорического высказывания»⁹⁹.

Метафорическую методологию Эльмессери лучше всего представить с помощью яркого примера. Согласно Эльмессери, критик, анализирующий пьесу «Макбет» Шекспира, может уловить наиболее важную метафору в этом произведении, а именно метафору крови. Эта постоянно повторяющаяся метафора символизирует чувство вины Макбета и леди Макбет вследствие совершенного ими преступления, а также их неспособность скрыть это невыносимое чувство. Метафора достигает своего апогея, когда леди Макбет совершает самоубийство, а Макбет бросается в «бездну предопределения» и тонет в «море крови»¹⁰⁰.

Здесь можно утверждать, что термины «метафора» и «парадигма» почти синонимичны аристотелевским фабулам (*mythos*), которые, по мнению Пола Рикёра, являются «главной частью» трагедии, ее «сущностью»; все остальные части трагедии, такие как «символы», «мысли», «манера», «зрелище», связаны с фабулой в качестве средства или условия представления трагедии как реализации фабулы (*mythos*)¹⁰¹.

Эта методология ставит перед нами проблему и требует, чтобы мы подняли следующие вопросы: означает ли это определение парадигмы, что западный модерн следует рассматривать в качестве развернутой метафоры, пьесы (точнее, трагедии), стихотворения (например, элегии) или фильма, у которого есть определенное начало и известный конец? Можно ли использовать этот методологический инструмент для анализа политики, философии, религии и социологии? Являются ли парадигмы не чем иным, как закрытыми системами, лишаящими абстрактного западного человека какой-либо возможности вырваться за пределы данного текста, фильма или пьесы, низводя его / ее до положения трагического героя Макбета и его не менее несчастной супруги леди Макбет?

По мнению Эльмессери, парадигмы нельзя отождествлять с окружающим миром, истиной или объективной реальностью, ибо они являются лишь средствами интерпретации. Западный

человек рассматривается как абстрактная сущность и многогранный образ, состоящий из набора характеристик, которые постепенно овладевают умом, сердцем и даже подсознанием человека до такой степени, что он не может воспринимать реальность, кроме как через их посредство¹⁰². Рассуждая о модерне, полагает Эльмессири, невозможно обойтись без таких абстрактных категорий, как «человек», «современная западная цивилизация», «современная английская цивилизация», «промышленная революция» или «просвещение», хотя мы полностью осознаем, что имеем в виду не реально существующие объекты, а метафорические выражения, которые могут помочь нам передавать наши идеи другим людям и создавать связное повествование. Данная методология предлагает не более чем точку зрения отдельного человека, который стремится передать только отдельный аспект истины, а не истину во всей ее полноте, так как абсолютное объективное знание есть не только несбыточная мечта, но и настоящий кошмар¹⁰³.

Эта методология очень близка к предположению американского философа Ричарда Бернштейна (род. в 1932) о том, что наш современный интеллектуальный дискурс пытается преодолеть дихотомию объективизма / релятивизма. В своей книге «По ту сторону объективизма и релятивизма» (*Beyond Objectivism and Relativism*, 1983) Бернштейн указывает на усиливающуюся атмосферу дезориентации, неопределенности и скептицизма в отношении основ, методов и рациональных объяснительных стандартов, интерпретации исторических повествований, литературных текстов и состояния человека в этом мире в целом. Результатом этого состояния дезориентации стала крайняя форма релятивизма, которая часто приводит к цинизму и признанию абсурдности бытия. Состояние дезориентации еще более усложняется из-за нестабильности таких понятий, как «рациональность», «объективность» и «реализм», а также из-за разницы в фундаментальном отношении собеседников к таким понятиям и их объяснительной или догматической силе. Вместе с тем Бернштейн утверждает, что наш интеллектуальный дискурс пытается преодолеть противопоставление между объективизмом с его коннотациями фундированного и научного рационализма, с одной стороны,

и релятивизмом и его коннотациями скептицизма и нигилизма — с другой. Идеи Бернштейна означают отказ как от абсолютизма, так и от субъективизма в пользу сложной формы «подверженного ошибкам объективизма» или «не лишенной объективности концепции релятивизма»¹⁰⁴.

Рассмотрим еще один показательный пример парадигматической или метафорической методологии Эльмессери, чтобы подчеркнуть относительно скромные цели его когнитивных парадигм, которые, несмотря на это, обладают значительной объяснительной силой. Опираясь на свои знания и опыт в области литературной критики, Эльмессери прослеживает изменения, которые претерпевают характеристики персонажей в произведениях разных литературных жанров. Этот подход позволяет ему объяснить идею парадигмы и смены парадигм. Он сопоставляет парадигму изображения сложных и героических — хотя и одновременно трагических — персонажей в литературе XVIII–XIX веков с модернистской парадигмой антигероев, которые страдают от одиночества и отчуждения, как, например, в поэме Т. С. Элиота «Пустыня» (*Waste Land*), либо же от абсолютной обреченности, как, например, в романах Кафки, либо от тотального абсурда, как в пьесе Самюэля Беккета «В ожидании Годо» (*Waiting for Godot*)¹⁰⁵.

Такая концепция парадигмы и смены парадигмы перекликается с анализом идеологии модернизма в трудах Георга Лукача. Изменение образа человека в литературе, согласно Лукачу, это не просто смена художественной техники, но и мировоззрения как такового. В частности, она отражает онтологию заброшенности (*Geworfenheit*) Мартина Хайдеггера (1889–1976), которая сознательно или бессознательно используется писателями-модернистами, изображающими человека так, словно он «по своей природе одинок, асоциален, не способен вступать в отношения с другими людьми». Писатели исподволь показывают, что такого рода кошмарное, невротическое ощущение является «неизменным состоянием человека (*condition humaine*)» как такового¹⁰⁶.

Когнитивная и интерпретационная функции парадигм имеют много общего с тропами художественного повествования, с его метафорами и их способностью формулировать сложные

отношения, которые трудно выразить буквальным языком или алгебраическими терминами. Эльмессери, не колеблясь, определяет аналитические когнитивные парадигмы как «глубокие метафоры, открывающие окно в реальность»¹⁰⁷. Исходя из этого понимания, он делает вывод о том, что можно познать историю идей и когнитивных парадигм через избирательное и тщательное изучение развития и трансформации когнитивных метафор¹⁰⁸.

Важность метафор акцентируется Эльмессери в работе «Мир с западной точки зрения» (*al-‘Alam min Manẓar al-Gharbī*), в которой он демонстрирует влияние «новой критики»^{vi} на свое мировоззрение. Эльмессери принимает идею «новой критики» о том, что поэзия и метафора — суть проблемы, связанные с общим человеческим бытием, и что «глубинное прочтение» позволяет выявить в тексте значение, которое сам поэт или автор вовсе не имели в виду¹⁰⁹.

При этом анализ метафор играет решающую роль, так как использование конкретной метафоры является не только актом лингвистической критики, но и процессом принятия определенного взгляда на мир. Во введении к своей работе «Эпистемологическая предвзятость в физических и социальных науках» (*Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences*) Эльмессери подчеркивает, что метафоры, доминирующие в западной мысли, не могут рассматриваться как нейтральные, чисто описательные фигуры речи, потому что введение в оборот конкретной метафоры создает «избирательную близость» между исследователем и его мировоззрением, проявляющемся в выборе им определенных метафор¹¹⁰. В другом сочинении Эльмессери подчеркивает, что его метафорическая методология частично проистекает из его увлеченности философией и поэзией эпохи Романтизма, рассматривающих истину

^{vi} Влиятельное течение в американском литературоведении середины XX столетия. Его представители предлагали метод «глубокого прочтения» литературного текста с целью раскрытия частного и общего смысла каждой фразы; большое внимание уделялось также анализу символики, образной системы и глубинных мотивов, заложенных автором в произведение, в то время как его социальный, исторический и культурный контекст обычно оставался за рамками исследования.

не как нечто, добавленное к явлениям и потому постижимое разумом, а как изначально присущее явлениям и ощущаемое в них субъектом познания¹¹¹. Интересно также отметить, что дом, в котором Эльмессери жил в Даманхуре, был построен в стиле модерн, зародившемся в Европе в период между 1890 и 1910 годами как «часть романтического протеста западного человека против промышленного и механического общества»¹¹².

Эльмессери настаивает на том, что человеческий язык, в отличие от языка алгебры и геометрии, не является беспристрастным инструментом, который может адекватно описать мир объективно существующих реалий¹¹³. Хотя Эльмессери и осознает скромную роль интерпретации, он возлагает на ее возможности большие надежды, так же как и Маасен и Вейнгарт, которые полагали, что анализ метафор поможет выявить «смену парадигмы, появление нового духа времени (*Zeitgeist*), а также зарождение и падение мировоззрений, претендующих на универсальность»¹¹⁴. Метафоры не могут быть сведены к процессу переноса старых лексических значений на новые объекты, поскольку они являются без преувеличения «способами, посредством которых общества 'строят' сети значений, используемых данным социумом; [метафоры] создают... *культурные космологии* или смысловые миры, которые, единожды возникнув, хотелось бы нам того или нет, становятся своего рода 'комнатами', в которых мы рассуждаем и действуем, местами, которые накладывают на нас некие ограничения, не определяя, однако, каких-либо наших конкретных выводов или действий»¹¹⁵.

В рамках такой методологии метафоры рассматриваются как продуктивный источник когнитивного картографирования, так как они позволяют выявить общие черты, отношения и структуры между различными категориями и явлениями. Метафоры вездесущи, так как они доминируют в нашей концептуальной системе и структурируют не только наше мировоззрение, но и само понимание человеческого бытия¹¹⁶. Метафоры обладают эпистемологическим авторитетом, который отчетливо проявляется в метафорах целостности, распространяясь «не только на области природы и культуры,

но также и на сферы практической политики»¹¹⁷. Присутствие метафоры прослеживается из научного дискурса в биологии до политического дискурса и повседневного общения (и наоборот) или, говоря словами Фридриха Энгельса, от «естествознания» до «общественной истории». Этот процесс может включать в себя преднамеренную манипуляцию метафорами, особенно когда идеологии «возводятся в ранг научных истин»¹¹⁸. Часто цитируемая метафора Чарльза Дарвина (1809–1882) «борьба за выживание» регулярно упоминается в связи с Германией, где «борьба за существование» была переведена как *Kampf ums Dasein* и играла разрушительную роль в политике этой страны вплоть до окончания Второй мировой войны¹¹⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Hodgson, Rethinking World History. P. 29.
2. Golledge, Wayfinding Behavior. P. ix.
3. Huyssen, After the Great Divide. P. 184.
4. Berman, All That Is Solid Melts into Air. P. 17.
5. Blackshaw, Zygmunt Bauman. P. 6.
6. Anderson, The Origins of Postmodernity. Pp. 25–32.
7. Pawling, The American Lukács? Pp. 31–32.
8. Jameson, Postmodernism. P. 418.
9. Buchanan, Fredric Jameson: Live Theory. Pp. 106–108.
10. Roberts, Fredric Jameson. Pp. 141–142.
11. Elmessiri, Features of the New Islamic Discourse: www.muslimphilosophy.com
12. Elmessiri, Al-‘Almāniyyah al-Juz’iyyah. T. 2. C. 219.
13. Elmessiri, Riḥlatī al-Fikriyyah. C. 137.
14. Там же. С. 137.
15. Там же. С. 131–136.
16. Там же. С. 164.
17. Там же. С. 116.
18. Там же. С. 122.
19. Elmessiri, Riḥlatī al-Fikriyyah. C. 376.
20. Tipps, Modernization Theory and Comparative Study of Societies. P. 208.
21. Zubaida, Trajectories of Political Islam. P. 61.
22. Elmessiri, Riḥlatī al-Fikriyyah. C. 542.
23. Там же. С. 380.

24. *Elmessiri*, Aṣ-Ṣahyuniyyah wa an-Nāziyyah. C. 17.
25. *Ali*, Conversation with Abdelwahab Elmessiri. Pp. 193–194.
26. *Elmessiri*, Dirāsāt Maʿrifīyyah. C. 69–70.
27. *Elmessiri*, Al-ʿAlmāniyyah al-Juzʿiyyah. T. 1. C. 101–126.
28. *Elmessiri*, Dirāsāt Maʿrifīyyah. C. 34.
29. *Elmessiri*, Secularism, Immanence and Deconstruction. P. 68.
30. *Elmessiri*, Dirāsāt Maʿrifīyyah. C. 101–102.
31. *Elmessiri*, Secularism, Immanence and Deconstruction. P. 55.
32. *Elmessiri*, Aṣ-Ṣahyuniyyah wa an-Nāziyyah. C. 299.
33. *Elmessiri*, Riḥlatī al-Fikriyyah. C. 318.
34. *Elmessiri*, Al-ʿAlmāniyyah al-Juzʿiyyah. T. 1. C. 59–63.
35. Там же. C. 97–99.
36. Там же. C. 50.
37. *Elmessiri*, Secularism, Immanence and Deconstruction. P. 53.
38. *Elmessiri*, Al-ʿAlmāniyyah al-Juzʿiyyah. T. 1. C. 101–108.
39. *Bauman*, Intimations of Postmodernity. Pp. 166–167.
40. *Elmessiri*, Al-ʿAlmāniyyah al-Juzʿiyyah. T. 1. C. 51.
41. *Elmessiri*, Riḥlatī al-Fikriyyah. C. 543.
42. *Achcar*, The Arabs and the Holocaust. P. 20.
43. *Bunting*, Passion and Pessimism. P. 20.
44. *Bauman and Vecchi*, Identity. P. 11.
45. *Bauman*, Intimations of Postmodernity. P. 28.
46. *Bauman*, Postmodernity and its Discontents. P. 97.
47. *Shapira*, Life in a Liquid World.
48. *Bauman*, Intimations of Postmodernity. Pp. 226–227.
49. *Bauman*, Modernity and Ambivalence. Pp. 129–140.
50. *Bauman*, Assimilation into Exile. Pp. 571–581.
51. *Bauman*, Modernity and Ambivalence. Pp. 129–140.
52. *Ibid.* P. 148.
53. *Elmessiri*, Riḥlatī al-Fikriyyah. C. 451–452.
54. *Elmessiri*, Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences. Pp. 1–76.
55. *Bauman*, Hermeneutics and Social Sciences. P. 16; and Towards a Critical Sociology. Pp. 70–75.
56. *Bauman*, Legislators and Interpreters. P. 125.
57. *Bauman*, Culture as Praxis. P. 165; and Towards a Critical Sociology. P. 42.
58. *Bauman*, Towards a Critical Sociology. P. 41.
59. *Bauman*, Hermeneutics and the Social Sciences. Pp. 17–48.
60. *Bauman*, Critical Theory. Pp. 140–143.
61. *Ibid.* Pp. 147–148.

62. *Voegelin*, *The New Science of Politics*. P. 4.
63. *Voegelin*, *Science, Politics and Gnosticism*. P. 14.
64. *Voegelin*, *From Enlightenment to Revolution*. P. 101.
65. *Kearney*, *Modern Movements in European Philosophy*. P. 21.
66. *Kuhn*, *The Structure of Scientific Revolution*. P. 93.
67. *Maasen and Weingart*, *Metaphor and the Dynamics of Knowledge*. P. 89.
68. *Kinloch*, *Sociological Theory*. Pp. 31–32.
69. *Bauman*, *Liquid Modernity*.
70. *Bauman*, *Intimations of Postmodernity*. P. 90.
71. *Bauman*, *Legislators and Interpreters*. P. 115.
72. *Bauman*, *Socialism: The Active Utopia*. P. 39.
73. *Bauman*, *Postmodernity and its Discontents*. P. 10.
74. *Ibid.* P. 12.
75. *Bauman*, *Intimations of Postmodernity*. P. 31.
76. *Ibid.* P. 12.
77. *Jameson*, *A Singular Modernity*. Pp. 34–36.
78. *Ali*, *Correspondence with Zygmunt Bauman*. Pp. 186–192.
79. *Murdoch*, *Metaphysics as a Guide to Morals*. P. 329.
80. *Ibid.* P. 327.
81. *Jacobsen and Marshman*, *Metaphorically Speaking*. P. 108.
82. *Bauman*, *Freedom*. P. 5.
83. *Bauman*, *Postmodernity and its Discontents*. P. 132.
84. *Maasen and Weingart*, *Metaphor and the Dynamics of Knowledge*. Pp. 21–37.
85. *Bauman*, *Modernity and Ambivalence*. P. 28.
86. *Elmessiri*, *Al-Lughah wa al-Majāz*. C. 13.
87. Там же. C. 28–46.
88. *Elmessiri*, *Al-Ḥadāthah wa Mā Baʿada al-Ḥadāthah*. C. 15.
89. *Elmessiri*, *Mawsūʿat*. T. 1.
90. *Elmessiri*, *Riḥlati al-Fikriyyah*. C. 360.
91. Там же. C. 9.
92. *Elmessiri*, *The Cognitive Map*.
93. *Elmessiri*, *Difāʿ ʿan al-Insān*. C. 304–305.
94. *Honderich*, *Oxford Companion to Philosophy*. Pp. 260, 590–592.
95. *Davutoplu*, *Alternative Paradigms*. P. 153.
96. *Rosen*, *Theory and Interpretation*. P. 168.
97. *Ricoeur*, *The Function of Fiction in Shaping Reality*. P. 129.
98. *Ricoeur*, *Word, Polysemy, and Metaphor*. P. 85.
99. *Ricoeur*, *Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics*. P. 312.

100. *Elmessiri*, Al-Lughah wa al-Majāz. C. 18.
101. *Ricoeur*, Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics. P. 316.
102. *Elmessiri*, Riḥlatī al-Fikriyyah. C. 9.
103. *Elmessiri*, Mawsū‘at. T. 1.
104. *Bernstein*, Beyond Objectivism and Relativism. Pp. 12–13.
105. *Elmessiri*, Al-‘Almāniyyah al-Juz’iyyah. T. 1. C. 44–45.
106. *Lukács*, The Ideology of Modernism. P. 476.
107. *Elmessiri*, Difā‘ ‘an al-Insān. C. 302.
108. *Elmessiri*, Al-Lughah wa al-Majāz. C. 37.
109. *Elmessiri*, Al-‘Alam min Manzūr Gharbī. C. 210
110. *Elmessiri*, Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences. P. xiii.
111. *Elmessiri*, Riḥlatī al-Fikriyyah. C. 123.
112. Там же. C. 21.
113. *Elmessiri*, Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences. P. 5.
114. *Maasen and Weingart*, Metaphors and the Dynamics of Knowledge. P. 4.
115. *Harrington*, Metaphoric Connections. Pp. 359–360.
116. *Lakoff and Mark*, Metaphors We Live By. P. 145.
117. *Harrington*, Metaphoric Connections. P. 363.
118. *Maasen and Weingart*, Metaphors and the Dynamics of Knowledge. P. 42.
119. *Ibid.* P. 41.

Глава 2

РАДИКАЛЬНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Термин «Просвещение» вошел в англоязычную литературу только в XIX веке, однако уже в XVIII веке это слово встречается в произведениях английских писателей и поэтов, использовавших метафору света. Ярким примером такой метафоры могут служить часто цитируемые строки английского поэта Александра Поупа (1688–1744):

Природы строй, ее закон
В извечной тьме таился.
И Бог сказал: «Явись, Ньютон!»
И всюду свет разлился.

Мотив света широко использовался и в других европейских языках. Это французский термин *Lumières*, итальянский *Illuminismo*, немецкие выражения *Aufklärung und Licht*, *Freiheit und Licht* («просвещение и свет», «свобода и свет»). Семантическое поле метафоры света включало в себя широкий спектр положительных коннотаций, в частности раскрытие тайн природы, научный рационализм и свободу¹. Эта глава посвящена метафоре света, роли мыслителей эпохи Просвещения и метафоре «природа» как ключу к пониманию секулярного модерна.

2.1. *Sapere Aude!* и метафора света

‘*Was ist Aufklärung?*’ («Что такое Просвещение?») — этот вопрос был поднят на страницах немецкого ежемесячного журнала *Berlinische Monatsschrift* в 1784 году. На него ответил философ Иммануил Кант в статье, также построенной как вопрос. Главный смысл в его ответе выражен всего двумя словами: *Sapere Aude!*, что в переводе с латинского означает «Дерзай знать!». Таким образом, основной идеей Просвеще-

ния объявлялась необходимость побудить человека пользоваться собственным разумом без оглядки на какой-либо авторитет².

Однако ни кантовское *Sapere Aude*, ни метафора света не могут адекватно отразить когнитивную карту Просвещения как комплексной нарративной категории. Согласно приведенному в «Философской энциклопедии» (*The Encyclopedia of Philosophy*, 1967) определению, Просвещение — это ментальная конструкция или абстрактная идея, обозначающая длительный исторический период, который приходится на XVIII век в Европе. В большинстве европейских языков французские просветители той эпохи были известны как *les philosophes*. Однако они не были философами в узком смысле этого слова. Будучи мыслителями-энциклопедистами, они не чурались естественных наук и испытывали некоторое недоверие к метафизике. Большое влияние на них оказали мыслители XVII века, такие как Бэкон, Декарт, Локк и Ньютон. В качестве абстрактного понятия Просвещение часто рассматривается в контексте триады идей Природа — Разум — Прогресс. Каждая из этих трех идей подразумевает систему рациональных и прогрессивных законов и правил, противопоставляемую балласту «противоестественных» и «иррациональных» иудео-христианских религиозных традиций. В противовес им Просвещение провозглашает принципиальную возможность достичь совершенного устройства на земле прямо сейчас, не ожидая второго пришествия Христа или Эдемского сада. В этом смысле Просвещение выступает в качестве синонима рационализму, гуманизму и оптимистической вере в науку и разум как необходимых способов достижения спасения и прогресса человечества³.

Просвещение также связывают с картезианским рационализмом, который впоследствии стал обозначать утверждение универсальных сущностных идеалов и стандартов научного знания, искусства и эстетики. Эти идеалы часто описывались в свете легенды о Прометее, которая прославляет самодостаточность человеческих способностей и стремление поместить человека в центр вселенной. Такие представления предполагали, что человек способен раскрыть тайны природы и достичь прогресса без опоры на теологию или метафизику.

Бауман возводит истоки идеи о Прометее к поэме Гесиода и трагедии Эсхила. Гесиод утверждает, что Прометей был наказан за свою самонадеянную попытку изменить предустановленный богами порядок и обмануть их при разделе мяса жертвенных животных. В трагедии же Эсхила наказание Прометея обусловлено его стремлением сделать блага жизни, такие как медицина и кузнечное дело, доступными для людей. Прометей у Эсхила изображен не как преступник, а как гонимый герой, восставший во благо человечества. Его поступок укрепляет веру в способность человека овладеть пространством и временем⁴.

Господство над природой и завоевание пространства, используя потенциал человеческого интеллекта, как показал Дэвид Харви, явились неотъемлемым компонентом модернизации. Они послужили необходимым или, может быть, даже достаточным условием для раскрепощения человечества. Новый способ организации пространства и времени не был призван продемонстрировать могущество и величие Бога. Напротив, его целью стало «освобождение человека как личности, наделенной свободой воли и самосознанием»⁵.

По мнению Баумана, этот процесс подразумевал безжалостную войну против образа Другого и его противостояния новому миропорядку. Этот образ ассоциировался с рядом тропов, таких как нерешительность, противоречивость, амбивалентность, смущение, алогичность и иррациональность. Одной из основных примет современной жизни и способа мышления, в том числе в политической сфере, Бауман считал борьбу с амбивалентностью. Стремление избавиться от нее приравнивалось к ускорению прогресса, который рассматривался как «постоянное движение вперед (в материальной сфере)» или как «движение вперед к намеченной цели вдоль заданного вектора». Эти западные метафоры прогресса, по сути дела, изображают безостановочное движение против амбивалентности и связанных с ней негативных ассоциаций, поскольку «полная ясность означает конец истории (и установление рая на земле)»⁶.

Метафора прогресса придала метафизической эсхатологии секулярное измерение, связанное с идеей исторического

развития. Французские просветители были одержимы идеей прогресса, и их чрезмерный материализм часто приводил к поистине комическому упрощению сложностей человеческой природы. Гольбах, например, рассматривал историю человечества как часть «естественной истории», обусловленной законами биологии и химии, а распространение ислама он объяснял физиологическими особенностями пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует!), в частности — составом его крови, строением тканей, соотношением солей, минералов и жидкости в его организме⁷.

2.2. Садовники и законодатели

Особая роль рационализма, науки и разума в западной науке побудила Баумана к поиску новой метафоры, которую можно было бы противопоставить образу егеря, к которому он прибегал для описания взглядов на роль человека в традиционных обществах. Наступление эпохи модерна потребовало новой метафоры, описывающей возникающую прямо на глазах новую реальность. Поэтому Бауман предлагает метафору «садовника» для описания новой роли человека в этом мире. Роли егеря теперь противостоит роль садовника, отвечающая требованиям и идеалам эпохи модерна и секуляризма. Она олицетворяет активное вмешательство человека в природные процессы и его неукротимую решимость создать рай на земле. Бауман писал: «Культура модерна — это культура сада. Ее главная задача — достижение идеальной жизни и совершенного устройства человеческого бытия»⁸. Модерн, в отличие от долгой эпохи доминирования христианских ценностей, отверг сосредоточенность людей на загробной жизни, предложив им сфокусировать свои желания и устремления на жизни «здесь и сейчас». Теперь человеческая деятельность направлена исключительно на мирские ценности и цели, что можно рассматривать как попытку избавить человека от страха смерти⁹. Эпоха модерна требовала предприимчивых, даже мятежных «садовников», а не скромных «егерей», поскольку садовник

полагает, что в мире не может быть порядка без его пристального внимания и усилий. Садовники лучше знают, какие растения должны, а какие не должны расти на вверенном ему участке. Он [sic!] сначала вырабатывает план у себя в голове, а затем воплощает задуманное на конкретном участке земли, поддерживая рост правильных растений и искореняя все другие виды, которые ныне именуются «сорняками», как нарушающие одним своим присутствием гармонию первоначального замысла¹⁰.

Как отмечает Кит Тестер, слово «садоводство» было впервые использовано в социологии Эрнестом Геллнером (1925–1995). Бауман значительно расширил его значение, превратив его в метафору прогрессистских стратегий модерна, восходивших к эпохе Просвещения и нацеленных на построение «новой самодостаточной общественной жизни»¹¹. Однако метафора сада так же не нова, как и сама история. Почти за столетие до рождения Геллнера ее использовал Томас Генри Гексли (1828–1895), который, опираясь на идеи Дарвина и Томаса Гоббса (1588–1679), сравнил функционирование этических принципов в обществе с работой садовника. По словам Ричарда Хофстедтера:

Садоводство не увеличивает, а уменьшает количество видов. Как и садово-парковое искусство, человеческая этика действует вопреки законам природы. И садовое искусство, и этика обходят правила борьбы за выживание в угоду некоему идеалу, лежащему вне законов природы¹².

Однако, в отличие от Гексли, Геллнер не следует ни за Гоббсом, ни за Дарвином. Напротив, в его понимании метафора сада приобретает весьма ироничный оттенок:

Культуры, как растения, могут быть разделены на дикие и одомашненные. Дикие появляются и воспроизводятся спонтанно, в ходе естественной жизни людей... Одомашненные культуры — иные, несмотря на то, что они были получены из диких видов. Они отличаются сложностью и богатством. Они, как правило, питаются образованностью и целенаправленными усилиями специализированных кадров¹³.

Бауман утверждает, что такого рода установки можно хорошо описать посредством метафоры «геометрических координат». Эту метафору он считает ключом к пониманию таящейся в модерне силы и ее стремления втиснуть мир в «геометрически выверенные координаты»¹⁴. Поэтому неудивительно, что авторы утопий прибегали к архитектуре и городскому планированию (урбанистике) как «средству и главной метафоре идеального мира, в котором не место ‘белым воронам’, а следовательно — и беспорядку»¹⁵. Метафоры «архитектуры» и «урбанистики» иллюстрируют отношение интеллигенции и национальных государств к материальному и социальному пространству как к вакууму, пустоте, которой необходимо придать форму, наполнив ее смыслом. Бауман видит горькую иронию в том, что сам процесс избавления от амбивалентности только увеличивает ее, запуская процесс бесконечной интеграции и отчуждения:

Порядок постоянно ведет борьбу за существование. Все, выходящее за его рамки — не иной порядок, а хаос: единственная альтернатива порядку. Все, что не вписывается в порядок, имеет неприятный привкус неопределенного и непредсказуемого. Другое — это неуверенность, причина и архетип всех страхов. Другое описывается метафорами, подразумевающими нерешительное, рассогласованное, противоречивое, несоответствующее, нелогичное, иррациональное, двойственное, смущающее и амбивалентное¹⁶.

Возникновение западного модерна можно описать как брак по расчету между тем, что американский философ Ричард Рорти (1931–2007) назвал «основополагающей политикой», и тем, что Бауман характеризует как «основополагающую философию». И та и другая стремились утвердить непоколебимую истину, полную ясность, достигнув тем самым полного совершенства. Основополагающий модерн устанавливает набор своих правил во всех сферах человеческой жизни, включая политику и теорию познания. Бауман описывает это следующим образом:

В сфере политики искоренение всего амбивалентного означает сегрегацию или выдворение чужаков, признание

одних местных политических сил и делигитимацию других, неподконтрольных, а также заполнение «пробелов» в законах. В интеллектуальной сфере это делигитимация всех оснований знания, не неподконтрольных философии. В первую очередь это дискредитация «здорового смысла»^{vii}, будь то «простая вера», «предрассудки», «суеверия» или же «невежество» в чистом виде¹⁷.

По мнению Баумана, абсолютная монархия стала первой моделью современного государства, поскольку власть монарха выводила всех жителей страны из феодальной зависимости от удельных князей и превращала их в граждан династического государства. Авторитет государства в области законодательства, в ведении войны и распространении религии был настолько велик, что монарх, по сути, играл «роль Бога», а ученые и интеллигенты изображали общество в качестве «пустой, незанятой земли», «политической целины», «пространства, которое должно быть колонизировано, обеспечено законами и подчинено определенному порядку»¹⁸. В другом своем труде Бауман вводит еще одну важную метафору, определяющую его понимание основополагающего модерна: «Правители и философы эпохи модерна были в первую очередь законодателями; они узрели в обществе хаос и преисполнились решимости укротить его, установив порядок»¹⁹. Законодатели — это сверхлюди, которые могут подняться над существующей реальностью и оценить ее с почти божественной высоты. В их число входили:

Великодушный самодержец, Законодатель, Философ и Ученый — все они были частью семьи сверхлюдей, которые посредством чудесной силы, всемогущей технологии и способности вырвать у истории ее тайны могли открыть и передать другим идеи, которые были, в определенном смысле, «не от мира сего». Эта идея, глубоко укоренив-

^{vii} В оригинале *common sense*. Термин Антонио Грамши (1891–1937), который можно перевести как «обыденное сознание», «народная мудрость» или «стихийная философия трудящихся». Под этим термином понимаются различные несистематизированные представления рабочего класса, которые буржуазная элита, обладающая культурной гегемонией, постоянно пытается заменить на идеологию, исподволь выражающую ее интересы.

шаяся в умах людей двадцатого столетия, до сих пор живет среди нас. Она обнаруживает себя в том, что осталось от нашей почти слепой веры в способность науки и ученых проложить путь к лучшему и более гармоничному будущему, несмотря на неизменно возникающий горький вопрос: как наука, инструментальное и техническое по своей сути явление, может отделить добро от зла?²⁰

Бауман возводит фигуру законодателя к «Государству» (*The Republic*) Платона, подчеркивая, что попытка выступить в этой роли — постоянное явление, достигшее своей кульминации в эпоху модерна. По мнению философов, пока люди не подчинятся миропорядку, основанному на выдуманных интеллигенцией «полотнах воображаемого блаженства», они не смогут в полной мере насладиться абсолютным миром и покоем, а вселенная так и будет оставаться «палатой для сумасшедших»²¹. В отличие от Сократа, предпочитавшего играть скромную роль переводчика с целью улучшить общепринятые мнения и взгляды соотечественников (*doxa*) посредством диалога, Платон, как писала американский философ немецкого происхождения Ханна Арендт (1906–1975), стремился обучить жителей полиса своему учению, опровергнув их собственные *doxa* и взяв на себя роль законодателя, устанавливающего стандарты, правила и мерила²².

Анализируя и развивая метафору законодателей, Бауман прослеживает историю других важных метафор, введенных в оборот влиятельными фигурами истории европейской мысли. Например, Гоббс вводит метафору «естественного состояния», описывающую скудную и грубую жизнь человека, которой правит идея «войны всех против всех». Это делает общественное бытие похожим на грызню волков и суммируется фразой *homo homini lupus est* («человек человеку — волк»). Этот образ, как полагал Бауман, оказал огромное влияние на последние три столетия интеллектуальной жизни Европы, поскольку к нему зачастую прибегали для оправдания идеи о противопоставлении между природой и страстями, с одной стороны, и культурой и разумом — с другой. По мнению Баумана, одним из основных последствий этой идеи стало отношение к образу жизни

бедняков и низших слоев общества как естественному результату низшей, животной природы человека, которая враждебна рациональной жизни. Исходя из этой установки, оправданным становилось отношение к людям как к «объектам окультуривающей деятельности садовников»²³. Метафоры «садовника» и «законодателя» используются для того, чтобы высветить сложные взаимоотношения между культурой и властью. Ричард Килминстер и Ян Варко находят этот мотив в трудах Баумана, показывая, что его взгляд на модерн как на общее стремление упорядочивать и организовывать, в свою очередь, исподволь предполагал появление все новых и новых «проблем»²⁴.

Мыслители Просвещения, отмечает Бауман, полагались на разум как средство освобождения человека от гнета суеверий, невежества, предрассудков и догматизма. Однако горькая ирония заключается в том, что это средство, в свою очередь, привело к возникновению «новых оков», «террору» и «монопольностическому знанию»²⁵. Либеральное видение культурной ассимиляции, считает Бауман, — одно из основных противоречий модерна, поскольку «игра в эмансипацию была на самом деле игрой в гегемонию». Ирония заключается именно в том, что эмансипация подразумевала не многообразие, взаимопроникновение и сосуществование культур, а единообразие, однородность и всеобъемлющую унификацию населения. Результатом стало появление атмосферы «нетерпимости к инаковости»²⁶.

Как это ни парадоксально, человек стал объектом уничижения и презрения. Высокомерие по отношению к человеку — постоянный мотив в сочинениях де Токвиля, Дидро, Д'Аламбера и Вольтера. Бауман заявляет в довольно ироническом ключе о том, что образ человека как эгоистического существа «был обычной аксиомой для французских просветителей, которые никогда не упускали возможности заявить о своем презрении к невежественным и умственно неполноценным массам»²⁷. Такой подход к Просвещению ставит под сомнение метафору света и раскрывает радикализм просветителей, которые «не видели в непросвещенном мире ничего, кроме ошибок, суеверия, мрака и варварства»²⁸.

Идея, которую выдвигает Бауман, дает пищу для дискуссии, так как она отличается от большинства взглядов на модерн, которых придерживаются сторонники секуляризма, как на Западе, так и в Арабском мире. Для Баумана идея Просвещения не была благородной мечтой о распространении света знания и свободы. Напротив, она служила устремлениям государства и была направлена на создание социального механизма для оптимизации дисциплинарного воздействия²⁹. При этом само слово «культура» выступило в качестве «основной метафоры нового механизма воспроизведения социума — тщательно разработанного и направляемого из единого центра»³⁰. Просвещение более не выглядит метафорой воли, света, свободы и разума. Согласно трактовке Баумана, за маской Просвещения скрывается «разум, ставший инструментом террора», а также «расизм интеллектуалов»³¹.

2.3. Просветители как адвокаты обскурантизма

Подобно Бауману, Эльмессири испытывал интерес к изнанке Просвещения. Метафора света, как и остальные метафоры западной философии и политики, скрывает больше, чем объясняет. Согласно Эльмессири,

в человеческом сознании свет это такая же противоположность тьме, как и добро — злу. Следовательно, метафора Просвещения (подобная свету мысль, заставляющая рассеяться тьму невежества) не отличается от других общих метафор из сферы философского и политического дискурса, которые представляют мир через набор простых и жестких бинарных оппозиций, например, голуби / ястребы, светское государство / религиозное государство, механизм / биологизм³².

Однако, в отличие от Баумана, Эльмессири не рассматривает интеллектуалов в метафорическом смысле в качестве законодателей. Он прямо называет французских просветителей «адвокатами затмения (обскурантизма)» и «торговцами искушением» посредством идей, ведущих к упрощенному,

механистическому и / или биологизаторскому взгляду на человека³³. И если Бауман объединяет такие фигуры, как Франсуа Вольтер (1694–1778), Жан-Жак Руссо (1712–1778), Дени Дидро (1713–1784), Жан Лерон Д’Аламбер (1717–1783), Поль Гольбах (1723–1789) и Алексис де Токвиль (1805–1859), на основании того, что в их трудах постоянно присутствует мотив презрения к массам, то Эльмессери идет дальше и пытается оценить вклад этих интеллектуалов в онтологические и эпистемологические основы модерна. Он без всякого сомнения ставит на одну доску такие фигуры, как Никколо Макиавелли (1469–1527), Барух Спиноза (1632–1677), Исаак Ньютон (1642–1727), Жан-Жак Руссо (1712–1778) и многих других. Философское и научное наследие каждого из них рассматривается через призму принадлежащего ему и широко цитируемого высказывания или даже слова (обычно метафоры), легшего в основу парадигмы, которую мы называем «модерном». В результате перед нами предстает внешне стройная ментальная карта, но она тем не менее оказывается субъективной и предвзятой. В частности, это особенно бросается в глаза, когда Бауман и Эльмессери обходят стороной глубокий интерес просветителей к медицине, физике, математике, механике и праву. Карта модерна, нарисованная Бауманом и Эльмессери, не отражает революционные республиканские идеи, теорию разделения органов власти и обоснование веротерпимости. Общие черты мировоззрения, сложившегося в эпоху Просвещения, рассматриваются как более важные, нежели его частные аспекты, а также практические действия, вытекающие из них.

Для Эльмессери Просвещение — это прежде всего «философская основа тотального секуляризма»³⁴. Он солидарен с Бауманом в том, что корни Просвещения следует искать в эпохе рационализма XVII века, причем особое внимание он уделяет идеям Фрэнсиса Бэкона (1561–1626), Томаса Гоббса (1588–1679), Рене Декарта (1596–1650), Спинозы (1632–1677), Джона Локка (1632–1704), Исаака Ньютона (1642–1727) и Лейбница (1646–1716). Просвещение не было феноменом, охватившим только одну страну: позиции просветителей

были сильны во Франции, Германии, Англии и в Соединенных Штатах. Видными деятелями Просвещения в этих странах были соответственно Жан-Жак Руссо (1712–1778), Франсуа Вольтер (1694–1778), Монтескье (1689–1755), Дени Дидро (1713–1784), Жульен Ламетри (1709–1751) и Поль Гольбах (1723–1789); Кристиан Вольф (1679–1754), Мозес Мендельсон (1729–1786), Готхольд Эфраим Лессинг (1729–1781), Кант (1724–1804) и Иоганн Гердер (1744–1803); Джозеф Пристли (1733–1804), Джереми Бентем (1748–1832) и Адам Смит (1723–1790); Томас Пейн (1737–1809), Томас Джефферсон (1743–1826) и Бенджамин Франклин (1706–1790)³⁵.

По мнению Эльмессери, парадигматический, монистический и рационалистический характер идей Просвещения нашел наиболее полное отражение в трудах французских энциклопедистов XVIII века. Неудивительно поэтому, что он сосредоточился преимущественно на их материалистической философии, отражавшей механистические и / или органистические установки Просвещения. Иначе говоря, наиболее значимые проявления Просвещения обсуждаются на примере трудов, в которых мир рассматривается как механизм и / или организм: «Естественная история души» (*L'Histoire naturelle de l'âme*, 1745) и «Человек-машина» (*L'Homme machine*, 1748) Ламетри; «О разуме» (*De l'esprit*, 1758) и «О человеке» (*De l'homme*, 1773) Клода Адриана Гельвеция; «Система природы, или Законы мира физического и нравственного» (*Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral*, 1770) Поля Гольбаха; «Отношения между физической и нравственной природой человека» (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, 1802) Пьера-Жана Кабаниса; «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1795) маркиза де Кондорсе³⁶.

По мнению Эльмессери, Руссо и французские просветители пытались соблазнить общество идеями о том, что природное состояние — это и есть счастье человека, своего рода райские кущи секуляризма. Этот взгляд на природу человека появился в результате синтеза метафор XVII и XVIII веков. Эльмессери, в частности, пишет:

Гоббс и Макиавелли предупреждали нас о том, что человек — это... волк... Спиноза сравнивал человека с камнем, брошенным сильной рукой... Ньютон сравнивал мироздание с идеальным механизмом, бесконечно идущими часами, в работу которых не вмешивается ни человек, ни Бог... Для Локка сознание человека было чистым листом, на котором фиксируется без разбора вся полученная посредством чувств информация³⁷.

Просвещение для Эльмессери — отправная точка для критики модерна с целью показать то значение, которое оказали упомянутые выше метафоры на деконструкцию прежних представлений о человеке. Этот процесс был продолжен такими учеными, как Адам Смит (1723–1790), Чарльз Дарвин (1809–1882), Зигмунд Фрейд (1856–1939) и Иван Павлов (1848–1936). Эльмессери так объясняет свою аргументацию:

Все это привело Адама Смита к идее человека, который живет в мире, направляемом невидимой рукой, и рынка, который регулируется законами спроса и предложения... Дарвин показал, что Эдем Жан-Жака Руссо — не подобен машине, а что он — джунгли, в которых гармония достигается благодаря борьбе невидимых сил за существование и выживание наиболее приспособленного... Фрейд идет еще дальше и доказывает... что джунгли на самом деле находятся в душе человека. Павлов ставил свои эксперименты на собаках, но примерял свои выводы к человеку... Таким образом, человек как концепт был подвергнут полной деконструкции³⁸.

Такого рода метафорическое картографирование основано на допущении, согласно которому основания современной западной мысли развивались единообразно, последовательно и без перерывов. Эльмессери знал о существовании различий и разрывов в развитии, однако он не обращал на них особого внимания, поскольку его целью было выявить парадигматическое основание, на котором покоится противопоставление человека и природы. Безусловно, Эльмессери не удалось избежать предвзятости. К этому его просто обязывала самоидентификация как египтянина, араба и мусульманина,

а также непосредственное знание о злодеяниях Запада и оставленном им на Ближнем Востоке колониальном наследии. Эти соображения стали определяющим фактором, влияющим на включение или исключение тех или иных элементов в созданную им картину европейского Просвещения. Тем не менее картографирование Просвещения, которое осуществил Эльмоессири, находит поддержку со стороны западной историографии XX века и критически настроенных европейских историков. Иными словами, субъективность и идеологические установки не могут быть полностью исключены из процесса интерпретации, однако они не обязательно являются препятствиями для введения обладающих значительной объяснительной силой парадигм.

В результате метафора Просвещения как света, разума и свободы развенчивается, а модерн становится воплощением восстания секулярного мышления как против Бога, так и против человека. Отдавая себе отчет в наличии значительных различий в конкретных проявлениях и общем направлении Просвещения, критики и историки предпринимают попытку взглянуть на предмет шире, не вдаваясь в детали, для того чтобы найти идейное основание выдвинутому ими тезису. Согласно Джонатану Израэлю, деятелей Просвещения можно разделить на две группы: радикальные и умеренные. Первые стремились целиком уничтожить старую систему социального угнетения, поставив во главу угла исключительно Разум и Природу. Вторые пытались умерить их радикализм. Именно такие взгляды господствовали в интеллектуальных кругах. Продемонстрировав в конечном итоге неспособность победить в этой идейной схватке, сторонники умеренной позиции проиграли эту битву³⁹.

Выдвинутая Эльмоессири критика Просвещения имеет много общего со взглядами историков XX века на материализм в целом и идеи Ламетри (1709–1751) в частности. На французских просветителей возложили ответственность за возникновение тоталитаризма и других проблем XX века. Им также вменили в вину распространение нигилизма, который принципиально отрицал особое положение человека в этом мире. Все наследие Просвещения оказалось сведенным к материализму,

особенно ярко выраженному в фундаментальных трудах Ламетри, посвященных философии природы: «Естественная история души» (*L'Histoire naturelle de l'âme*), «Человек-машина» (*L'Homme machine*), «Человек-растение» (*L'Homme planteand*) и «Система Эпикура» (*Le Système d'Épicure*). Отрицательное отношение к материалистам как «проводникам скандальных идей» связано отчасти и с тем, что их взгляды свел воедино Карл Маркс. Это позволило историкам, жившим в XX веке, обвинить просветителей во всех бедах своего времени, включая преступления коммунистических режимов, возникновение тоталитарного строя и даже Холокост⁴⁰.

Такого рода позицию по отношению к модерну можно рассматривать не иначе как сведение модерна к «тёмной стороне современного общества», что впервые было сделано Максом Хоркхаймером и Теодором Адорно в их работе «Диалектика Просвещения» (*Dialectic of Enlightenment*), труде, изначально опубликованном в 1944 году под названием «Философские фрагменты» (*Philosophische Fragmente*). Их критика приняла крайние формы в работе Герберта Маркузе «Одномерный человек» (*One-Dimensional Man*, 1964). Можно легко свести взгляды Эльмессери к влиянию на него беспощадной и пессимистической критики рационализма, выдвинутой Франкфуртской школой, а также Макса Вебера с его метафорой модерна как «железной клетки» и идеей «расколдованного мира». Как заметил Бернштейн, критика Просвещения и рационализма со стороны мыслителей XX века может быть описана как вариации на темы, впервые сформулированные Вебером⁴¹. Именно поэтому Эльмессери посвятил целую главу своей книги «Эпистемологические исследования западного модерна» описанию и анализу веберовской теории рационализации. Интерес к рационализации сближает арабского мыслителя с его европейскими коллегами, утверждавшими, что XX век станет эпохой рационализации, которая постепенно охватит и коренным образом изменит все стороны повседневной жизни человеческих коллективов.

Рационалистический материализм Просвещения делает человека и / или природу точкой отсчета. Эта концепция присуща общественной мысли Запада. Ее видные представи-

тели воспринимали природу как *kosmos* или *natura* не только в материальном, но и в антропологическом и теологическом смысле. Как считал Дюпре, радикальный разрыв с прошлым был обусловлен тем, что человек стал восприниматься в качестве главного источника смысла, в то время как природе была отведена подчиненная или же чисто инструментальная роль. Алхимики стали считать возможным превратить спонтанный процесс роста в органическое вещество, тогда как философы-механицисты утверждали веру в атомарное устройство вселенной, пассивность и инертность материи, а также самодовлеющий и самодвижущийся космос⁴².

Эльмессери был знаком с эстетическими представлениями эпохи античности о природе как совершенстве. Тем не менее он предпочел представить ее в качестве пассивной или активной материи. В первом случае материя призвана была продемонстрировать заложенный в человеке потенциал превращения в сверхчеловека, меняющего реальность по своему усмотрению. Во втором случае Эльмессери хотел отметить потенциал природы подчинить себе человека, неспособного преодолеть диктуемые ею законы. Эльмессери полагал, что с наступлением эпохи модерна природа более не воспринималась человеком в эстетическом ключе, как отражение божественного замысла. Напротив, человек начинает рассматривать ее сквозь призму прогрессистской идеологии. На примере ряда метафор можно построить карту концептуальных основ современной западной мысли, или, по определению Эльмессери, «фундаментального рационалистического материализма»: человеческое сознание есть чистый лист (*tabula rasa*, в частности у Джона Локка); абсолютистское государство, подобно то ли Левиафану, то ли разъяренному дракону (у Гоббса); вселенная как машина (у Исаака Ньютона); государство есть абсолютный дух (у Фридриха Гегеля); мир есть железная клетка (у Макса Вебера); мир есть растение (Толкотт Парсонс); человек есть Прометей, Фауст, Наполеон, Тарзан (*Übermensch* у Фридриха Ницше)^{viii}. Эльмессери считал, что все вышеперечисленные западные метафоры могут быть сведены к двум

^{viii} Нем. «сверхчеловек» (примеч. переводчиков).

парадигмам (или совокупностям метафор): механистической и органистической⁴³.

Истоки взглядов Эльмессери восходят к западной практике самоанализа. Как указано в «Философской энциклопедии» (*The Encyclopedia of Philosophy*, 1967), тщательное рассмотрение западной философии позволяет сделать следующий вывод: ее характерная черта — колебания между механистическими и органистическими метафорами. Так, для Декарта животные были всего-навсего механизмами, а люди — также механизмами, но наделенными сознанием, что явилось своеобразным компромиссом между его естественнонаучными взглядами и христианским учением о человеке. Джон Локк провел более четкую границу между животными и людьми. Он исходил из того, что животные лишены абстрактного мышления и речи, но обладают некоторыми чувственными представлениями и определенным уровнем умственного развития. Врач и натуралист Эразм Дарвин (1731–1802) выдвинул новую для своего времени умозрительную теорию эволюции, согласно которой человек связан с предшествующими формами жизни, включая животных и растения. Механистическое представление о человеке позднее развил Ламетри в вызвавшей горячие споры книге «Человек-машина» (*L'Homme machine*, 1748), которая несколько смягчила этические и теологические аспекты мышления человека, восходящие к Декарту. Органическая метафора нашла свое наиболее яркое отражение в трудах Чарльза Дарвина, включившего человека в царство живой природы и причислившего его к животным⁴⁴. При этом живые организмы и механизмы рассматривались как закрытые, самодостаточные системы. Такие представления привели не только к отрицанию метафизики, но и к идее о том, что для исследования явлений, присущих исключительно человеку, необходим особый научный метод⁴⁵.

Эльмессери отвергал как органистическую, так и механистическую метафоры, считая их лишь частным случаем метафоры имманентности, несовместимой с монотеистическим мировоззрением, в котором ключевое место занимает постулат надмирной сущности (трансцендентности) Бога. Арабский мыслитель особо подчеркивал тот факт, что первоначальной

целью Просвещения было освобождение человека от невежества, превращение его в центр мироздания, а также утверждение его господства над природой и независимости, трансцендентности по отношению к ней. Парадоксально то, что просветители при этом считали человека органической частью живой природы, подчиняющейся законам физики. Поэтому неудивительно, что место трансцендентализма занял имманентизм, а стремление человека к свободе сменилось биологическим и физическим детерминизмом. Иными словами, люди стали восприниматься не в качестве уникальных личностей, а как дети природы⁴⁶.

Эльмессери пишет, что метафора органистического и механистического прогресса стала движущей силой истории. «Адвокаты обскурантизма» уверились в способности прогресса решить все проблемы человеческого бытия, ответить на все вопросы о цели и смысле жизни. Не менее важно и то, что они попытались утвердить это мировоззрение во всем мире, считая Европу лучшим, если не единственным образцом прогресса и точкой отсчета, относительно которой следует оценивать все остальные формы человеческой культуры. Именно поэтому универсализм и единообразие стали главными целями прогресса и человеческого бытия в целом. Как и Бауман, Эльмессери приходит к мысли о том, что прогресс — это движение к полной ясности, полному контролю, абсолютной гармонии, счастьем на земле, то есть концу истории:

Все материалистические (технократические) утопии... рисуют идеализированный образ человека, который, согласно органистической метафоре, представляется столь же совершенным, как и пчелы, муравьи и прочие склонные к систематической деятельности существа. Жизнь этих существ механически организована в соответствии с логическими законами; они подобны роботам, чья деятельность целиком и полностью подчинена материалистической рационализации (механистическая метафора)... У них нет морального долга, поскольку они живут в соответствии со своей механической природой, не зная ни добра, ни зла, ни тревоги, ни великих вопросов бытия⁴⁷.

В материалистических утопиях метафора прогресса становится неотъемлемой частью западного модерна. Культурная ангажированность этих метафор заключается в отказе другим формам культуры в праве на отличие и даже существование, поскольку Запад несет культуру модерна, оставляя на долю остальным, так называемым домодерновым, обществам только три возможных выхода: колонизацию, ассимиляцию или уничтожение.

Французские мыслители эпохи Просвещения, будучи заворожены идеями прогресса и материалистической философией, заменили метафизическую эсхатологию на ее светский вариант, который разворачивается в реальном историческом процессе. Дидро и его сподвижники видели в себе учителей, долг которых — объяснить судьям, что такое справедливость, солдатам — что такое патриотизм, священникам — какова природа Бога⁴⁸.

Эльмессери считал миф о Прометее основной метафорой секуляризма, с помощью которой можно объяснить общее умонастроение в эпоху Ренессанса и Просвещения. По его мнению, Прометей — это «символ человека, восставшего против метафизических сил, отвергнувшего их превосходство; человека, который взял на вооружение науку для того, чтобы покорить природу и самому стать самодостаточным, как Бог»⁴⁹. Арабский мыслитель, однако, подчеркивает основное противоречие эпохи Просвещения: идеалистическое отношение к человеку сосуществовало с представлением о нем как о части природы. В частной беседе с автором данной книги Эльмессери сформулировал это следующим образом:

Мечта о человеке, способном постигать, управлять и преобразовывать реальность, сменилась представлением о нем как о совокупности материальных элементов. Лишенный постоянства, единства, трансцендентности или смысла, человек стал составной частью материального мира. Материалистический рационализм ведет в конечном счете к материалистическому иррационализму⁵⁰.

2.4. Природа как ключ к модерну

Внимательное изучение критики модерна, предложенной Бауманом и Эльмессери, показывает, что для них обоих Природа является основным культурным концептом, чье тематическое ядро дает нам ключ к пониманию светского модерна. Следовательно, понять Просвещение и секуляризм можно, только расшифровав понятие «природа».

Одна из ранних работ Баумана, «На пути к критической социологии: очерк о здравом смысле и эмансипации» (*Towards a Critical Sociology: An Essay on Common Sense and Emancipation*, 1976), представляет собой уникальную попытку выявить эпистемологические корни термина «природа» как базового кода секуляризма. Важность этого термина для идей секуляризма возводится к Фрэнсису Бэкону (1561–1626), который четыре столетия назад сформулировал мысль о трудноуловимой диалектике природы, а именно о том, что природа может быть подчинена только посредством подчинения ее законам. Объясняя борьбу между человеком как субъектом и природой как объектом, Бауман вводит метафору скульптора (человек / субъект) и камня (природа / объект):

Человек воспринимает природу таким же двойственным, противоречивым способом, каким скульптор воспринимает бесформенный кусок камня: она лежит перед ним податливая, как бы приглашая, готовая принять любую форму, соответствующую его идеям. Тем не менее эта готовность подчиниться крайне избирательна, ведь на самом деле камень уже сделал свой выбор еще до того, как скульптор взялся за резец. Можно сказать, что камень уже разделил идеи скульптора на достижимые и недостижимые, разумные и глупые. Для того чтобы действовать свободно, скульптору необходимо осознать границы своей свободы: он должен научиться читать карту своей свободы, начертанную на гранях камня⁵¹.

Согласно Бауману, распространив эту метафору на все человеческое бытие, можно прийти к выводу, что человеческая жизнь является искусством возможного, а наука —

инструментом уничтожения невозможного, подавления не-реалистичного и исключения болезненных вопросов. Бауман развил этот взгляд на отношение науки к природе и на сферу человеческой деятельности в свете веберовского анализа законов бюрократической машины, противостоящей отдельным людям и являющей собой подлинное отражение беспощадных и неизменных законов Природы:

Научно обоснованное действие устраняет ведущие к иррациональности поступки в той же мере, в какой наука устраняет вопросы, касающиеся Бога. В обоих случаях природа и природная необходимость используются в качестве инструмента. Цена, которую люди платят за это достижение, — согласие никогда не подвергать сомнению ее правомерность. Бесспорно, эта правомерность не может быть оспорена наукой, точно так же, как ее не могут поколебать рациональные действия. Такой порядок вещей действует до тех пор, пока природа остается царством всемогущей и непоколебимой необходимости⁵².

В этот контекст Бауман помещает высказывания графа де Бюффона (1707–1788) и Дени Дидро: (1) «Все, что может быть, есть» и (2) «Кто спорит с природой — спорит с разумом». Эти утверждения, согласно Бауману, не только описывают природу как неизбежную и неотвратимую, но и как подходящую, уместную, добродетельную, священную и неопределимую:

Природа не только определяет границы разумных поступков и мыслей: она является источником разума вообще. Все истинное знание — отражение природы. Власть человека состоит в его способности «знать», на что он неспособен. Наука существует, чтобы научить его именно этому. Только в этом случае наука есть власть⁵³.

Начиная по крайней мере с Руссо, западная модернистская мысль распространяет это представление о Природе на общество. Оно объявляется источником авторитета, сверхчеловеческой силой, Сюзереном, Правителем и Законодателем, которому доверено сломить сопротивление эгоистичного

животного начала человека. Для французских просветителей образ человека как эгоистичного животного, нуждающегося в укрощении, был непреложной аксиомой. Бауман сравнивал их с законодателями, ответственными за установление светских правил и норм этики, которые попутно оправдывали централизованную власть государства и его цивилизаторскую миссию⁵⁴. Играя роль модернизаторов, просветители объявили «крестовый поход», главной целью которого был пересмотр всех культурных ценностей и стилей, в которых они усматривали признаки отсталости, застоя и в некоторых случаях даже безумия⁵⁵. Французские просветители рассчитывали создать «царство Разума», однако их «просвещенный радикализм был в большей степени направлен на то, чтобы устанавливать законы, организовывать и регулировать, а не распространять знания»⁵⁶. Просвещение, таким образом, вело к «возвеличиванию нового божества — природы, одновременно делая из науки новую религию, а из ученых — ее пророков и священников»⁵⁷.

Обожествление общества европейскими просветителями достигло кульминации с появлением социологии как основной доктрины модерна благодаря в первую очередь трудам Эмиля Дюркгейма (1858–1917). Этот процесс шел рука об руку со стремительной секуляризацией французской общественной и политической жизни и был настолько мощным, что коллективная воля общества послужила достаточным основанием для установления моральных норм. Общество стало единственным основанием, мерилom и авторитетом общественной морали. «Освобождающая покорность» Богу сменилась освобождающей покорностью диктату общества. Бог не умер в том смысле, который вкладывал в это высказывание Ницше. Он был просто-напросто отодвинут на обочину и заменен новым авторитетом⁵⁸.

Как и Бауман, Эльмессери утверждает, что секуляризм в полном своем развитии характеризуется борьбой двух миров: антропоцентричного и природоцентричного. В так называемой «аморфной фазе» секуляризма борьба заканчивается победой природоцентричного мира. Следующее сравнение подчеркивает понимание арабским мыслителем основных тенденций, присущих этим двум мирам⁵⁹:

Антропоцентричный мир	Природоцентричный мир
Центр вселенной — человек	Центр вселенной — природа
Человек — субъект	Человек — объект
Природа — инструмент	Человек — инструмент в руках природы / материи
Гуманистические и светские абсолютные истины	Материалистические и светские абсолютные истины
Империалистический Разум (наука и этика, лишённые метафизики)	Прагматический Разум (сведённый к конкретной функции, одномерный человек)
Сверхчеловек (Гитлер, Сталин и т. д.)	Недочеловек (Адольф Эйхман)
Гуманистический социализм	Научный социализм
Гуманистическая утопия	Бюрократическая машина
Свобода под эгидой социализма и капитализма	Несвобода под эгидой социализма и капитализма

Устойчивый модерн, по мнению Эльмессери, секуляризовал христианскую и нехристианскую системы ценностей. Этот процесс характеризовался жесткой борьбой между этими двумя парадигмами, дав начало гуманистическим и светским по своей природе абсолютным понятиям (ход истории, воля к власти, воля народа, дух народа, коренной, избранный народ или *Volk*, бремя белого человека, цивилизаторская миссия, всемогущее государство) и также светским по своей природе, но материалистическим абсолютам (исторический детерминизм, этнический детерминизм, закон спроса и предложения, класс, экономические интересы). Разного рода абсолютные идеи и ценности, включая «Логос», «общество» и «пролетариат», пришли на смену Бога. Метафизические же идеи, такие как жизнь, потусторонняя жизнь, воскресение из мертвых и Судный день, были заменены на светские, такие как «суд истории», «конец истории», «технократическая утопия» и «рай на земле»⁶⁰.

В аморфной фазе светского модерна идея трансцендентности полностью исчезает, поскольку прекращается борьба меж-

ду субъектом и объектом. Объект и субъект как бы растворяются друг в друге. Причинно-следственные связи сменяются непоследовательностью, вероятностью и неопределенностью. Центральное положение человека и природы уступает место бесконечному становлению. Иначе говоря, все центры подвергаются деконструкции. Эти новые условия могли бы показаться символом идеального плюрализма, однако на самом деле они знаменуют процесс атомизации и расщепления, в котором господствует релятивизм и исчезают такие ключевые понятия, как «истина», «добро», «право» и «красота». Это — переход от «структурного монизма» (будь то человекоцентричного или природоцентричного) к «всеобъемлющему аморфному монизму», который не знает преград. Эльмессери полагал, что возможность выйти из замкнутого круга через столкновение между человекоцентричной и природоцентричной картинами мира оказывается отодвинутой на задний план или даже сведенной на нет «в эту эпоху текучей и всеобъемлющей имманентности»⁶¹.

Эльмессери был настолько увлечен понятием «природы», что сделал его основой для дешифровки самой сущности секулярного модерна. В середине 60-х годов прошлого века Эльмессери написал на английском языке работу «Конкурентный капитализм и природный человек» (*Competitive Capitalism and the Natural Man*), в которой особо подчеркивал роль капитализма в дегуманизации человека и превращении его в механическое существо, движимое исключительно законами природы и рынка⁶². Когда в 1994 году Каир посетил Ноам Хомский^{ix}, Эльмессери высоко оценил его вклад в гуманизм, однако не согласился с его идеями, поскольку они исподволь сводили человека к природе / материи. Именно поэтому Эльмессери задал Хомскому следующие риторические вопросы: «Что такое Природа? Есть ли у человека что-то, что отличает его от Природы, или же он — всего лишь ее часть и не может выйти за ее пределы?». Эльмессери также горячо дискутировал

^{ix} Знаменитый американский философ и лингвист (род. в 1928), прославившийся своими левыми взглядами и острой критикой внешней политики США.

с Мухаммедом Аркуном^x в берлинском «Доме культур мира». Если Аркун отдавал приоритет естественным наукам, то Эльмессиси считал их господство в современном мире признаком утраты человечности. При этом он настаивал на необходимости проводить четкую грань между естественными и гуманитарными науками. В ходе этих дебатов Эльмессиси воздал хвалу Иммануилу Канту и Франкфуртской школе, провозгласившим инаковость человека и природы. Он завершил свою аргументацию следующим громким заявлением: «Будучи мусульманским интеллигентом, я считаю себя законным наследником Канта и Франкфуртской школы»⁶⁴. Вклад Франкфуртской школы в анализ термина «природа» помог Эльмессиси дешифровать это понятие. Вот почему арабский мыслитель называл данную школу «лучшим образцом критики господствующего [ныне] секуляризма и релятивизма»⁶⁵.

Несмотря на то, что с точки зрения ислама природа может быть представлена как эстетическая форма, отражающая совершенство божественного творения, в трудах Эльмессиси она предстает в качестве неотъемлемой части идеологии прогресса. Подобный подход придает понятиям «природа» и «материя» (то есть материализм и натурализм) негативный оттенок и настраивает читателя против этой идеологической конструкции, которая, по словам Уильяма Коннолли, лишает гуманизма как человека, так и природу, превращая их, по сути, в пассивный рабочий материал⁶⁶.

Эльмессиси утверждает, что модерн колеблется между двумя основными парадигмами или метафорами: механистической и органистической. Первая описывает мир в качестве машины, приводимой в движение внешними силами. Во второй метафоре мир предстает в качестве живого организма, чей рост обусловлен внутренними силами. Обе эти метафоры исключают возможность человека преодолеть силы природы и материи. «Основная парадигма» современной западной цивилизации колеблется между этими двумя метафорами⁶⁷.

^x Мухаммед Аркун (1928–2010) — знаменитый мыслитель алжирского происхождения, выступавший за секуляризацию и модернизацию мусульманских наук и обществ в целом.

Этот взгляд также преобладает в западном критическом дискурсе, особенно с тех пор как расцвет механистической философии вышел за пределы метафизических аспектов, когда-то придаваемых природе и материи Аристотелем и средневековыми учеными-схоластами. Этот тип философии, по замечанию Луи Дюпре, не пытался апеллировать к телеологическим аргументам или конечным причинам, выдвигая на передний план математическую дедукцию. Иными словами, вселенная — это закрытая, самодвижущаяся и самовоспроизводящаяся система, не зависящая от внешних факторов, даже несмотря на то, что все возникающие в ней процессы вызваны находящимся за ее пределами источником движения. Значение этой философской ориентации определяется тем, что постулирует возможности человеческого разума как генератора смыслов охватить всю реальность, которой управляют постоянные механистические законы⁶⁸. Как писала Ханна Арендт, западная интеллектуальная история достигла поворотной точки, когда образ самовоспроизводящейся органической жизни пришел на смену образу божественного часовщика, запустившего когда-то механизм творения. Этот образ уничтожил пропасть между субъектом и объектом, различие которых является одной из характерных особенностей человеческого сознания и картезианской картины мира, в которой человек противостоит окружающему миру⁶⁹.

Рассмотрение изменений в восприятии человеком материального мира необходимо для того, чтобы показать, что появление секуляризма связано с коренной структуральной и эпистемологической трансформацией взгляда западных обществ на человека, природу и историю. Эльмессири стремился показать, что ни механистический, ни органистический подходы никак не согласуются с картиной мира, которую рисует ислам:

Механистическая метафора не может адекватно отразить монотеистическое видение [свойственное исламу], поскольку она предполагает, что вселенная — есть не что иное, как работающий [с помощью внешних сил] механизм,

у которого нет никакой конечной цели или задачи. Органистическая метафора, изображающая мир как растение или животное, также не сочетается с монотеизмом, поскольку она представляет мир как закрытое и связанное целое, [функционирующее в соответствии со своими внутренними законами], без каких-либо лакун, разделяющих его на составные части, [только безусловные и непоколебимые причинно-следственные связи]. В результате мир предстает независимым и самодостаточным⁷⁰.

Эльмессери отвергает представления о четких причинно-следственных связях, присущих органистической и механистической парадигмам, ибо они изображают человека как полностью подчиненного этим связям, утверждая при этом неизбежность конца истории. Такой взгляд напоминает взгляд торговца на рынок или ученого на исследуемый материал:

Обе [механистическая и органистическая] парадигмы производят знание, которое позволяет полностью контролировать и управлять реальностью («империалистическое знание»). Это знание подобно знанию коммерсанта о рынке, позволяющему ему прогнозировать цены и конъюнктуру. Оно также подобно знанию ученого, который не может поставить эксперимент, не обладая полным контролем над всеми переменными и не исключая все не поддающиеся его контролю факторы. Знание, добываемое в рамках обеих этих парадигм, лишено гуманности. Оно стремится объяснить всё, не оставляя места другим возможным сценариям. Результаты такого знания должны быть научными, то есть практически окончательными и абсолютными⁷¹.

Стремясь показать культурологическую и эпистемологическую предвзятость, заложенную в органистической и механистической метафорах прогресса, Эльмессери утверждает, что они предполагают универсальное и линейное развитие истории человечества, а также превращают накопление знаний и контроль над людскими ресурсами в конечную цель человеческого бытия. Механистическое движение и организменный

рост не имеют конечной цели или смысла: они монотонны и безразличны к таким отдельным понятиям, как ценность, успех, неудача и выбор⁷². Фактически прогресс приравнивается к неотвратимому движению к полному контролю над всем и вся, к идеальной гармонии, раю на земле, иными словами — к концу истории. Подобный взгляд на мир характерен не только для представителей капиталистических обществ, но и для марксистов, социалистов и коммунистов. Неудивительно поэтому, что Эльмессири, начавший свой идейный путь как марксист, обращает внимание читателя на следующий прискорбный факт: Маркс, отвергавший несправедливость и эксплуатацию и оперировавший такими критическими понятиями, как «человеческое естество», «отчуждение» и «трансцендентность», восхищался при этом британской колонизацией Индии, а Энгельс, в свою очередь, приветствовал французский колониализм в Алжире. Критика Эльмессири, направленная против идей прогресса как в капитализме, так и в марксизме, привела к его отходу от марксистских убеждений и способствовала его самоидентификации как араба и мусульманина, оказавшегося лицом к лицу с западным империализмом и израильской оккупацией. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Эльмессири включает сионизм в число материалистических прогрессистских идеологий, особенно учитывая тот факт, что сионисты оправдывают несправедливость и репрессии по отношению к палестинцам, утверждая, что сионизм превратил пустыню в цветущий сад⁷³. Эта позиция Эльмессири позволила многим из его учеников, друзей, коллег и арабских мыслителей считать его выразителем исламского дискурса, защитником арабов и мусульман от агрессии со стороны как империализма, так и сионизма. Этот взгляд нашел свое отражение в двухтомной работе «В мире Абдельвахаба Эльмессири: критический цивилизационный диалог» (*Fī 'Ālam 'Abd al-Wahhāb al-Masīri: Ḥiwār Naqdi Ḥaḍari*), изданной в 2004 году его учениками и друзьями. С таких же позиций Эльмессири выступает в своей изданной в 2007 году в Дамаске книге «Абдельвахаб Эльмессири: в глазах друзей и критиков» (*'Abd al-Wahhāb al-Masīri: Fī 'Uyūn Aṣḍiqā'ihī wa nuqqādihī*).

Как уже упоминалось ранее, такая же критика идеи прогресса была выдвинута Бауманом, который тоже дистанцировался от своих изначальных марксистских взглядов. По его мнению, предложенная социалистами критика капитализма — «один из наиболее верных и надежных друзей модерна», так как, согласно ее представителям, каким бы уродливым ни был модерн в своей капиталистической форме, сам по себе он не может быть полностью дискредитирован. Эта идеология прогресса тесно связана с идеей конца истории, а сам прогресс — не что иное, как «непрерывное движение», направленное против амбивалентности, поскольку «полная ясность это и есть конец истории»⁷⁴. Она представляет собой «коренной перелом в мировой истории» и «точку отсчета для интерпретации конечной цели истории», считая себя вправе «колонизировать будущее так же, как она уже колонизировала окружающее пространство». Все иные взгляды на ход времени рассматриваются представителями данной идеологии как «отсталые, недоразвитые, незрелые, незавершенные или искаженные — так или иначе, уступающие ей в том или ином отношении»⁷⁵.

Метафора прогресса — основной инструмент для картографирования функций секулярного модерна, его устремлений и его последствий. Согласно Эрику Фёгилину, эта метафора сыграла ключевую роль в переходе христианской идеи совершенства, тесно связанной с идеей мистического пути, преодолеваемого пилигримом, в сугубо мирскую плоскость. Совершенство более уже не рассматривается в качестве некоторого сверхъестественного состояния, достижимого только после смерти благодаря божественной благодати, даруемой пилигриму. Метафора прогресса с его утопическими устремлениями заняла важное место в западной общественной мысли. К ней обращались Иммануил Кант, утверждавший бесконечный прогресс человечества; Николя де Кондорсе, говоривший о бесконечном историческом прогрессе, который мудро ускоряет интеллектуальная элита общества; Томас Мор, выдвинувший идею утопии как таковой; Огюст Конт, рассуждавший о наступлении последнего этапа развития индустриального государства под руководством ученых-позитивистов; и, нако-

нец, Карл Маркс, предсказавший окончание классовой борьбы и неизбежное воцарение коммунизма и появление коммунистической личности⁷⁶.

Несмотря на то, что Эльмессери не ссылается на Эрика Фёгелина и его критику метафоры прогресса, возможно уловить следы влияния последнего на арабского мыслителя. Первый западный критик модерна, на которого Эльмессери ссылается в поисках ревизионистского взгляда на секуляризм, — еврейский писатель Ирвинг Кристол (1920–2009), считающийся «крестным отцом неоконсерватизма». Именно Кристол является связующим звеном между Фёгелином и Эльмессери, поскольку он использовал работы Фёгелина для критики либерализма и светского взгляда на историю. Согласно Кристолу, секуляризм — это больше чем наука; это своего рода «религиозное убеждение», постулирующее некие «метафизические и теологические выводы». Человек, принимая эту секулярную религию (эрзац-религию или альтернативную религию, в терминах Фёгелина), обретает способность создать и конструировать самого себя, тем самым исподволь обожествляя весь род человеческий. Выступая в роли Бога, человек способен понимать природные феномены, контролировать и рационально использовать их для улучшения условий своей жизни на земле. Именно так секулярная религия, согласно Эльмессери, развила идею прогресса, ставшую ключевым элементом как капитализма, так и социализма⁷⁷. Как будет показано в следующей главе, выдвинутая Фёгелином критика является для Эльмессери отправной точкой, с которой он рассматривает модерн в качестве гностического текста.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Hof, Ulrich*, The Enlightenment. Pp. 4–6.
2. *Beck*, Kant Selections. P. 462.
3. *Edwards*, Encyclopedia of Philosophy. Vol. 2. Pp. 519–571.
4. *Bauman*, Biology and the Modern Project. Pp. 189–191.
5. *Harvey*, The Condition of Postmodernity. P. 249.
6. *Bauman*, Modernity and Ambivalence. Pp. 7–11.
7. *Dupré*, The Enlightenment. P. 204.

8. *Bauman*, *Modernity and the Holocaust*. P. 92.
9. *Bauman*, *Postmodernity and its Discontents*. P. 174.
10. *Bauman*, *Living in Utopia*.
11. *Tester*, *The Two Sovereigns*. P. 54.
12. *Hofstadter*, *Social Darwinism in American Thought*. P. 95.
13. *Gellner, Ernest*, *Nations and Nationalisms*. P. 50.
14. *Bauman*, *Modernity and Ambivalence*. P. 15.
15. *Bauman*, *Intimations of Postmodernity*. P. xv.
16. *Bauman*, *Modernity and Ambivalence*. P. 7.
17. *Ibid.* P. 24.
18. *Bauman*, *Legislators and Interpreters*. P. 28.
19. *Bauman*, *Modernity and Ambivalence*. P. 24.
20. *Bauman*, *Socialism*. P. 24.
21. *Bauman*, *Intimations of Postmodernity*. P. 86.
22. *Arendt*, *Philosophy and Politics*. Pp. 75–102.
23. *Bauman*, *Legislators and Interpreters*. P. 58.
24. *Kilminster and Ian Varcoe*, *Addendum*. P. 217.
25. *Bauman*, *Towards a Critical Sociology*. Pp. 70–74.
26. *Bauman*, *Modernity and Ambivalence*. P. 71.
27. *Bauman*, *Legislators and Interpreters*. P. 13.
28. *Hof*, *The Enlightenment*. P. 270.
29. *Bauman*, *Legislators and Interpreters*. P. 80.
30. *Ibid.* P. 94.
31. *Torevell*, *The Terrorism of Reason in the Thought of Zygmunt Bauman*. P. 145.
32. *Elmessiri*, *Al-‘Almāniyyah al-Juz’iyyah*. T. 1. C. 289.
33. *Elmessiri*, *Towards a More Comprehensive*. P. 143.
34. *Elmessiri*, *Al-‘Almāniyyah al-Juz’iyyah*. T. 1. C. 290.
35. Там же. T. 1. C. 289–290.
36. Там же. T. 1. C. 294–297.
37. *Elmessiri*, *Of Darwinian Mice and Pavlovian Dogs*.
38. *Ibid.*
39. *Israel*, *Enlightenment Contested*. P. 12.
40. *Wellman*, *La Mettrie*. P. 264.
41. *Bernstein*, *The New Constellation*. P. 40.
42. *Dupré*, *Passage to Modernity*. Pp. 50–54.
43. *Elmessiri*, *Mawsū‘at*. T. 1.
44. *Edwards*, *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 1. Pp. 122–124.
45. *Ibid.* P. 89.
46. *Elmessiri*, *Dirāsāt Ma‘rifiyyah*. C. 30.

47. Там же. С. 21.
48. *Dupré*, The Enlightenment. P. 8.
49. *Elmessiri*, Al-Lughah wa al-Majāz. P. 43.
50. *Ali*, Conversation with Abdelwahab Elmessiri. Pp. 195–196.
51. *Bauman*, Towards a Critical Sociology. P. 2.
52. Ibid. P. 4.
53. Ibid. P. 5.
54. *Bauman*, Legislators and Interpreters. P. 69.
55. *Bauman*, Modernity and Ambivalence. Pp. 104–107.
56. *Bauman*, Legislators and Interpreters. P. 74.
57. *Bauman*, Modernity and the Holocaust. P. 68.
58. *Bauman*, Towards a Critical Sociology. Pp. 7–17.
59. *Elmessiri*, Al-‘Almāniyyah al-Juz’iyyah. T. 1. C. 264–273.
60. Там же. Т. 1. С. 278.
61. Там же. Т. 1. С. 281.
62. *Elmessiri*, Riḥlatī al-Fikriyyah. C. 399.
63. Там же. С. 354.
64. Там же. С. 364.
65. Там же. С. 470.
66. *Connolly*, Political Theory and Modernity. P. 2.
67. *Elmessiri*, Al-‘Almāniyyah al-Juz’iyyah. T. 2. C. 452.
68. *Dupré*, The Enlightenment. P. 20.
69. *Arendt*, The Human Condition. P. 312.
70. *Elmessiri*, Al-Lughah wa al-Majāz. C. 6.
71. Там же. С. 36.
72. Там же. С. 36–37.
73. *Elmessiri*, Mawsū‘at. T. 1.
74. *Bauman*, Modernity and Ambivalence. Pp. 11, 262–265.
75. *Bauman*, Legislators and Interpreters. Pp. 110–111.
76. *Voegelin*, Science, Politics and Gnosticism. Pp. 61–63.
77. *Elmessiri*, Al-‘Almāniyyah al-Juz’iyyah. T. 1. C. 101–102.

Глава 3

МОДЕРН КАК ГНОСТИЧЕСКИЙ НАРРАТИВ

Фредерик Джеймсон^{xi} сформулировал четыре основных положения модерна: (1) его невозможно подвергнуть четкой периодизации; (2) модерн — это не концепт, а нарратив; (3) субъективность не поддается четкой формулировке, поэтому могут быть изложены только конкретные ситуации модерна; (4) сегодня никакая теория модерна не имеет смысла, если она не связана с гипотезой постмодернового разрыва с модерном¹.

Эти четыре максимы, сформулированные Джеймсоном, описывают в общих чертах, как функционирует когнитивное картографирование, а также иллюстрируют его связи с метафорами, рассмотренными выше. Они чрезвычайно важны для двух основных нарративов секулярного модерна, выявленных Бауманом и Эльмессери: (1) гнозис и спасение; и (2) гнозис и утопия.

3.1. Гнозис и спасение

В книге «Ситуация человека» (*The Human Condition*, 1958) Ханна Арендт (1906–1975) указывала на то, что господствующая парадигма академической философии провозглашала основой развития мысли «нескончаемый круговорот идеализма и материализма, трансцендентализма и имманентизма, реализма и номинализма, гедонизма и аскетизма»². Концепции идеализма и трансцендентализма, противопоставленные материализму и имманентизму, имеют долгую

^{xi} Американский философ, литературный критик и теоретик неомарксизма; род. в 1934 году.

историю в американской и европейской философии. Согласно «Философской энциклопедии» (*The Encyclopedia of Philosophy*, 1967), многие исследователи считают трансцендентализм наиболее значимым интеллектуальным движением в американской философии XIX века, а Ральфа Уолдо Эмерсона (1803–1883) — одним из самых влиятельных его приверженцев и глашатаев. Сторонники трансцендентализма испытали сильное влияние платонизма, индийского мистицизма и трудов таких выразителей романтического идеализма, как Сэмюэль Тэйлор Кольридж, Иммануил Кант и Фридрих Шеллинг. Последователи трансцендентализма отрицали «психологический субъективизм», придавая большое значение разуму как форме самосознания, субъективной интуиции и прозрения в формировании рациональной системы морального идеализма. В свою очередь, под материализмом подразумевается не склад ума, направленный на обретение материальных благ, а совокупность теоретических установок, в которых центральное место занимает понятие материи. В своих крайних формах материализм и имманентизм подразумевают, что мир целиком материален. Поэтому их установки могут быть охарактеризованы как попытка создать «метафизику без онтологии», в которых царствуют «всезнающие естественные науки», а не «всемогущий Бог»³.

Метафоры трансцендентности и имманентности также играли важную роль в сочинениях авторов XX века. Так, в книге «Идея постмодерна» (*The Idea of the Postmodern*, 1995) голландский ученый Ханс Бертенс указывает на то, что они стали центральной темой в трудах Эрика Фёгелина, воспринимавшего модерн как секулярный гностицизм, и египтянина Ихаба Хасана (1925–2015), описывавшего постмодернистскую литературу как неогностицизм⁴. По мнению американского философа Джорджа Сайделя, метафоры имманентности и трансцендентности занимали видное место и в идеях влиятельных феминисток, в частности Симоны де Бовуар (1908–1986), которая в своей книге «Второй пол» (*Le Deuxième sexe*) попыталась сформулировать «феминистическую эпистемологию». В ее трактовке трансцендентность становится всего лишь фаллосом, тогда как имманентность сводится к девственнице, готовой

к его проникновению⁵. В то время как дуалистические метафоры трансцендентности и имманентности в трактовках Хасана и де Бовуар применяются в относительно ограниченной сфере (литература постмодерна и феминистическая эпистемология соответственно), философская система Фёгелина имеет гораздо более широкий охват. Именно поэтому дуалистические метафоры имманентности и трансцендентности в его интерпретации являются оптимальными для рассмотрения предложенных Бауманом и Эльмессери концепций постмодерна как гностического нарратива.

Фёгелин впервые высказал свои взгляды на соотношение гностицизма и имманентности как сущностного компонента модерна в своей книге «Новая наука политики» (*The New Science of Politics*, 1952). Впоследствии он расширил и развил их в книге «Наука, политика и гностицизм» (*The New Science of Politics*), вышедшей в Германии в 1959 году и переведенной издательством Генри Реньери на английский язык в 1968 году. В предисловии ко второму изданию этой книги, опубликованному в 1997 году, американский философ Эллис Сандоз сформулировал основные черты гностицизма эпохи модерна, как их представлял себе Фёгелин: (1) имманентистские программы, направленные на изменение мира; (2) «смерть Бога» и последующее обожествление человека как хозяина природы и творца истории. Согласно Сандозу, основная мысль Фёгелина сводится к следующему: модерн не отказался от метафоры трансцендентности, но изменил ее направление, превратив трансцендентность в гностицизм, то есть поклонение знанию. Вертикальная или потусторонняя трансцендентность была отвергнута, а ее место заняла горизонтальная трансцендентность или светские доктрины спасения мира, объявленные проводниками модерна абсолютной истиной⁶.

Гнозис, то есть знание, становится единственным средством спасения и установления совершенного рая на земле. В отличие от античного гностицизма, где вера в сокрытого и надмирного Бога в конечном итоге приводит человека к спасению, современный гностицизм делает само знание инструментом спасения и бегства от болезни и хаоса, которые царствуют в этом мире. Наше понимание модерна, согласно Фёгелину,

станет более глубоким, если мы сможем понять идущую на наших глазах смертельную схватку между современными идеологиями и христианством не как конфликт «новых» идей и религии, а как старую борьбу между христианством и еретическим гнозисом⁷.

Фёгелин рассматривал в качестве гностических движений прогрессизм, позитивизм, марксизм, психоанализ, коммунизм, фашизм и национал-социализм. Он отказался от тщетной попытки выявить истоки гностицизма. Вместо этого он предложил изучить его основные свойства: (1) состояние неудовлетворенности текущей ситуацией; (2) убежденность в том, что мир устроен неправильно и даже аморально; (3) вера в возможность спасения от зла этого мира; (4) вера в то, что действия человека способны изменять мир; (5) создание формулы самости (личности) человека и спасения мира. Фёгелин находит эти идеи в трудах крупнейших западных философов, показывая, что надежду на возможность достижения идеального мира выражали Томас Мор (1478–1535), выдвинувший идею утопии; Томас Гоббс (1588–1679), рассуждавший о Левиафане; Иммануил Кант (1724–1804), писавший о бесконечном прогрессе истории; маркиз де Кондорсе (1743–1794), видевший спасение в установлении диктатуры интеллектуальной элиты общества; Фридрих Гегель (1770–1831), провозгласивший манифестацию Бога в историческом процессе; Огюст Конт (1798–1857), выступивший с идеей ученого-позитивиста как лидера прогресса; и, наконец, Карл Маркс (1818–1883), предсказывавший появление коммунистического сверхчеловека⁸.

В своем замечательном труде «Модерн и постмодерн» (*Modernity and Postmodernity*, 2000) британский социолог Жерар Деланти показывает, что тщательный анализ выдвинутой Бауманом критики модерна позволяет найти в ней много общего с позицией Фёгелина, рассматривавшего модерн как новый расцвет гностицизма, что неизбежно ведет к обожествлению человека и «имманентизации христианской эсхатологии» — концепции, которая лежит в основании каждого модернистского движения, начиная от Реформации и заканчивая немецким национал-социализмом и даже коммунизмом⁹. Для Баумана модерн является актом онтологического разделения

или даже онтологически ложным побегом от мирского бытия или *Dasein* («здесь-бытия»). Он приводит в конечном итоге к безразличию по отношению к сакральному или же ко всей потусторонней вечности, лежащей за пределами этого мира¹⁰. Эту позицию можно воспринимать как банальное и нерелевантное упражнение в абстрактной теологии. Тем не менее она представляет собой стартовую точку явления, названного Эльмессери «имманентизацией»: Бог воплощается в людской массе, каком-либо конкретном человеке, идее, народе или теории. Бауман называет подобную идею имманентности — превознесением принципа «одно и единственное» (*one and onliness*). Он подтверждает, что принцип «смерти Бога» приводит к появлению новых светских богов, таких как Природа, Законы Истории, Разум и Прогресс¹¹. Люди как носители морали должны, согласно Бауману, противостоять этим идеям: «Только в борьбе против принципа ‘одно и единственное’ человек может родиться заново, выступив в качестве субъекта морали, субъекта ответственности и субъекта, готового взять на себя ответственность за свою ответственность»¹².

Несмотря на свою уверенность в том, что создание новых светских божеств имело своей целью конструирование утопии, Бауман продолжал считать саму утопию действенной силой, позволяющей человеку преодолеть тяготы реального бытия в этом мире. Для него утопия — источник изменения, устремления к трансцендентности, а также критики. Он противопоставляет утопию воспеванию порядка, жесткости и структуры, которое характерно для западного модерна¹³. Прекрасно осознавая разрушительные последствия модерна, Бауман критиковал его утопические проекты, поскольку модерн изменил направление трансцендентности, превратив эту метафору в метафору наоборот. Он, как и Фёгелин видит в этом изменении одну из главных целей проекта модерна — воплощение самотрансценденции и самосовершенствования человека. Бауман выделяет две основные черты духа модерна: (1) тяга к трансцендентности; и (2) сосредоточенность на возможности действовать, даже если эта трансцендентность трансформируется в гностическую имманентность или акт неповиновения¹⁴.

Эта задача радикальной трансформации резко контрастирует с тем, что Бауман метафорически определил как традиционную роль «егеря» или «лесничего», который яростно сопротивляется любому человеческому вмешательству, способному нарушить совершенный божественный замысел. Во многих традиционных культурах мира, особенно в рамках религиозных и теологических учений, конец истории воспринимается как Судный день, апокалипсис. По замечанию британского социолога Энтони Гидденса, традиция сыграла ключевую роль в «выражении поступков и онтологических условий деятельности людей». Она создала «ощущение устойчивости вещей, в котором смешивались когнитивные и моральные установки». Поэтому в традиционных обществах отсутствовала острая потребность в изменении существующего образа жизни общества. Модерн же, напротив, представляет собой «посттрадиционалистский порядок вещей», в котором самоидентичность реализуется «рефлексивно организованным действием» в рамках безликих организаций¹⁵.

Как отмечал Бауман, в противовес основным принципам модерна, существование и задача «егеря» обретали смысл благодаря идее Бога как трансцендентного источника авторитета, который представлял существующий в мире порядок вещей как реализация «промысла божьего». Бауман раскрывает значение этой метафоры в образе «егеря», чья деятельность

подразумевает, что дела идут наилучшим образом, если в них не вмешивается человек, а мир есть цепь бытия, осуществляющая промысел божий, согласно которому каждая тварь имеет свое законное место, несмотря на то, что человеческий ум не в силах понять мудрости, гармонии и порядка божественного замысла¹⁶.

Введенная Бауманом метафора «егеря» или «лесничего» перекликается с рассуждениями Ханны Арендт по поводу древнего толкования термина *vita activa* («активная жизнь») и связанных с ним негативных коннотаций полной инертности и пассивности человека. Они оправдывались тем, что ни одно из человеческих дел не может сравниться с красотой

и порядком созданного Богом природного мира. С наступлением модерна этот термин приобрел новые положительные коннотации, как, например, «восстание Прометея», и стал описывать превращение человека из трудящегося животного (*animal laboran*) в человека производящего (*homo faber*), который выступает в роли «хозяина и повелителя всей земли»¹⁷.

Эльмессери, как и Бауман, отвергает притязания и практические последствия поиска единственно верной интерпретации, абсолютной ясности и универсального единообразия, которые служат очевидными проявлениями редукционистских и монистических парадигм, объясняющих ход исторического процесса и его цель воздействием какой-либо одной силы, то ли духовной (Бог, воля вождя, революционное сознание, мировой заговор), то ли материальной (законы динамики, экономика, тело, половые отношения). Иначе говоря, Эльмессери солидарен с Бауманом в отрицании всех взглядов, сводящих человеческую реальность к «природе / материи» или же игнорирующих разнообразие форм бытия. Способ восприятия модерна у Эльмессери, который видел его как развертывание нарратива гнозиса, поразительно схож с картографированием модерна у Баумана, отметившего такие его черты, как монополизация власти, истины и бытия, что является следствием тезиса о «смерти Бога».

Для Эльмессери западный модерн был практически идентичен материализму в философском смысле, поскольку он последовательно противопоставлял метафоры трансценденности и имманентности. Такое разделение тесно связано с критикой западного модерна, предложенной бывшим президентом Боснии мусульманином Алией Изетбеговичем (1925–2003). Он, в частности, рассматривал модерн как монистическую философскую систему, отправной точкой которой является убежденность в существовании материи. Изетбегович противопоставляет материализм основному постулату ислама, то есть принципу бинарности: дух / тело, религия / наука, культура / цивилизация¹⁸.

Эльмессери использует термин «дуальность» в том же смысле, что и «бинарность», пытаясь сформулировать новый критический подход к западному модерну. По мнению

арабского исследователя, модерн лишен бинарного или дуального аспекта, поскольку им правит одномерная и односторонняя материалистическая парадигма, утверждающая приоритет триады «тело — наука — цивилизация». Эльмессери называл эту парадигму «монистическим материализмом», игнорирующим дистанцию между двумя основными полюсами: Творцом и творением, человеком и природой. По его мнению, исчезновение дистанции между этими полюсами ведет к возникновению «природного человека» или, говоря словами Герберта Маркузе (1898–1979), «одномерного человека»¹⁹.

В работе «Модерн и постмодерн» (*Al-Ḥadāthah wa Mā Ba'da al-Ḥadāthah*) Эльмессери указывает на то, что в рамках доминирующей западной парадигмы диада природа / материя считается движущей силой истории и всего происходящего во вселенной. Эта материалистическая парадигма господствовала и господствует не только в общественной и частной сферах, но и «во всей когнитивной карте», по которой западный человек изучает мир и пути к своему личному спасению. Разумеется, Эльмессери не отрицает существование альтернативных парадигм, отмечая, впрочем, также несостоятельность их попыток конкурировать с господствующей парадигмой в силу отсутствия их влияния на умонастроение общества в целом²⁰.

3.2. Гнозис и утопия

В детстве Эльмессери часто посещал библиотеку, где он впервые прочитал слово «гностицизм» в одном из трудов Абд ар-Рахмана Бадави^{xii}. Загадочность и таинственность этого слова настолько впечатлили Эльмессери, что он продолжал думать о его смысле на протяжении всей своей жизни. Во второй том своей «Философской энциклопедии» (*Mawsū'at al-Falsafah*) Бадави включил статьи о монизме и пантеизме. Кроме того, он посвятил пространную статью гностицизму, которому дал следующее определение:

^{xii} Египетский историк и философ, которого по праву считают ярчайшим представителем экзистенциализма в арабском мире; годы жизни 1917–2002.

мистико-религиозная и философская ориентация... Познание (гнозис) Бога есть ключ к спасению, потому что Бог — это человек. Основание гнозиса — осознание человеком самого себя как Бога; это осознание ведет человека к спасению²¹.

Возможно, именно это определение позволило Эльмессире отделить взгляд на мир, присущий исламу, от гностического, а также соотнести модерн и секуляризм с идейным наследием античных еретических учений в христианстве.

Для Эльмессире гностицизм был самой значимой формой имманентизма и пантеизма, которые вступают в неразрешимое противоречие с монотеистическим взглядом на мир. Он выразил эту идею следующим образом:

«Имманентное» означает «наличное», «присущее», «действующее изнутри». Поэтому все, что может быть определено как самодостаточное, самодвижущееся, приводящее в действие и объясняющее само себя, может быть также определено как «имманентное», поскольку оно подчиняется изначально присущим ему внутренним законам. Имманентный мир, таким образом, представляет собой однородный органический мир, части которого не разделены каким-либо пространством²².

Имманентность практически синонимична пантеизму. Во всяком случае, Эльмессире не видит принципиальной разницы между ними, хотя отличает различные контексты их использования:

Несмотря на почти полную синонимичность этих терминов, я предпочитаю использовать термин «пантеизм» в том случае, когда основной принцип, пребывающий в людях и / или природе, имеет отношение к Богу, поскольку в самом термине содержится слово «теизм», то есть отсылка к Богу. Термин «имманентность» я использую по отношению к системам взглядов, построенных на полудуховном или материалистическом принципе²³.

Гностицизм, по мнению Эльмессери, развивался на почве духовного пантеизма вплоть до XVIII века, а потом трансформировался в материалистический пантеизм в Каббале, философии Спинозы и Гегеля и, наконец, в современном всеобъемлющем материалистическом секуляризме. На раннем этапе написания своей «Энциклопедии» Эльмессери посвятил Спинозе всего несколько строк, однако в 1990-е годы, окончательно сформулировав для себя парадигму имманентизма, он значительно расширил статью об этом иудейском мыслителе. «Гностические ереси», зародившиеся в античном христианстве, согласно трактовке Эльмессери, возродились вновь в период Реформации в среде радикальных протестантов. В это же время наблюдается широкое распространение каббалистики. Это мнение очень близко взглядам Фёгелина, который критически относился к ключевым фигурам Реформации, в том числе Кальвину и Лютеру. Но если Фёгелин мимоходом использует ветхозаветную идею избранности еврейского народа, то Эльмессери обращает свое внимание к Каббале и ее роли в превращении иудаизма из монотеистической религии в гностическую имманентистскую систему, проложившую мост между Богом и творением и провозгласившую конец истории, а также имманентное присутствие Бога среди избранного им народа. По его мнению, иудейский мистицизм не замедлил трансформироваться в гностическое и имманентное по своей сути стремление человека достичь единения с Богом²⁴.

Терминология и аргументация, используемые Эльмессери, за исключением тем, посвященных иудаизму, очень похожи на те, которые выдвинул в 1950-е годы Фёгелин, критикуя модерн. Оба этих философа одинаково оценивают роль католической церкви в борьбе против ее врагов в лице «еретических гностиков», особенно — против мессианских течений в эллинизме и иудаизме. Как и Фёгелин, Эльмессери часто упоминает святого Августина в качестве примера борьбы с имманентистским взглядом на историю, отмечая при этом некоторые конкретные события, носящие по своей сути имманентный, сиюминутный характер, а именно: пришествие Христа, его распятие, Вознесение и возникновение Церкви как

духовного Царства Христова в рамках нормального, линейного течения исторических событий вплоть до Второго пришествия²⁵.

Также можно заметить, что Фёгелин оказал значительное влияние на процесс включения Бауманом гностического мировоззрения модерна в когнитивную карту современности. Как уже упоминалось выше, это влияние особенно подчеркивал в своих работах Жерард Деланти, обративший внимание на то, что критика Баумана имеет много общего с критикой Фёгелина. Последний рассматривал модерн как неизбежный процесс обожествления человека, ведущий к «имманентизации христианской идеи спасения»; она в конечном счете привела к возникновению практически всех движений модерна, будь то Реформация, нацизм или коммунизм²⁶. Тезис о «смерти Бога» и так называемая «секуляризация» мира привели к возникновению новых светских богов, включая, помимо ницшеанского Сверхчеловека, Природу, Разум и Прогресс. Обозначающее (*signifier*) «Бог» приобрело новые коннотации, идущие далеко за рамки теологических споров о существовании или же несуществовании Бога. Бог не был секуляризован — он воплотился в таких безличных категориях, как Разум, Законы Истории и Историческая Необходимость²⁷. При этом ни монизм, ни монополия на истину никогда не сходили со сцены:

Бог символизирует идею «одного и единственного», а идея «да не будет у тебя других богов перед лицом Моим» может рядиться в бесчисленные одеяния: одна нация (*Volk*), одно всемирное государство (*Reich*), один лидер (*Führer*), одна партия, один императив истории, один путь прогресса, один способ быть человеком, одна (научная) идеология, одно верное мнение, истинная философия. Все эти виды идеи «одного и единственного» несут в себе один и тот же посыл — право на монополию власти для одних и обязанность тотального подчинения для других²⁸.

Как Фёгелин и Бауман, Эльмессери рассматривал модерн как парадигматическую последовательность, начавшуюся с появлением частичного имманентизма (и частичного

секуляризма), который затем достигает своего логического развития во всеобщем имманентизме (и всеобщем секуляризме). Он отвергал любые редуционистские и монистические парадигмы, сводившие ход и конец истории к одной силе, материальной или духовной. Для арабского мыслителя весь процесс имманентизации / модернизации / секуляризации представлялся воплощением секуляризации Бога в человечестве в целом (гуманизм и солипсический субъект), в одном народе (расизм и империализм), одном лидере (фашизм) и в одной природе (пантеизм), что есть лишь часть возможных видов такого перевоплощения Бога²⁹.

Все три философа отрицали любые националистические и идеологические движения, видя в них проявления имманентизации и воплощение организменной или механистической парадигмы. Тем не менее философский анализ Эльмессири и занятая им идейная позиция представляются более яркими и многогранными, особенно когда его критика направлена против движений, которые обещают своим последователям «конец борьбы и установление технократической утопии, будь то Сион, Третий рейх, общество всеобщего благосостояния или же коммунистическое общество»³⁰. Он описывает идеологии модерна как выражающие исключительно «сферу человеческой деятельности» и «воли к имманентизации», поскольку все гностические системы пытаются упразднить взгляд на мир как берущий свое начало в божественном замысле. Иными словами, они отвергают трансцендентный порядок вещей, стремясь заменить его на мироустройство, основанное на присутствии самому же миру порядку вещей³¹.

Взгляды Эльмессири и Баумана на модерн схожи со взглядами Фёгелина, для которого эпоха модерна характеризовалась окончательным разрывом Европы с династическим христианством и возникновением национальных государств. Распространение органистической метафоры достигло своего апогея в конце XVIII века, когда образ организма стал применяться по отношению к государству, которое можно было рассматривать, по мнению Фёгелина, как «несущее свой организующий принцип внутри себя подобно живому существу». Поэтому государство оказалось полностью отделенным от того,

что средневековые христиане называли «мистическим телом» (*corpus mysticum*). При этом солидарность христианской общины стала пониматься исключительно в рамках секулярного национального контекста³².

Согласно Фёгелину, светский модерн — не есть некое взрывообразное явление, которое мгновенно привело к разделению церкви и государства. Это был долгий процесс, протекавший от «частичного имманентизма», свойственного гуманизму XV века, и пришедший к «полному имманентизму» XX века³³. Имманентизм описывается им через резкое противопоставление с трансцендентностью, то есть учением, которое постулирует непреложную значимость трансцендентного источника бытия. Мирская история, писал Фёгелин, не имеет сущности или направления, она есть не что иное, как простое «ожидание конца». Настоящий момент также есть не что иное, как «ожидание неотвратимой старости и дряхления»³⁴.

Христианская трактовка истории у Фёгелина перекликается с мусульманской картиной мира, поскольку обе они подчеркивают скромную роль человека на земле. На Фёгелина большое впечатление произвел выдвинутый святым Августином тезис о различии между трансцендентной (светской) и имманентной (священной) историей. В его картине мира люди — «егеря», а вовсе не «садовники и законодатели», если мы захотим описывать их роль с помощью созданных Бауманом метафор. Эсхатологический смысл содержится только в сакральной истории; светская история его лишена. Проецирование сугубо имманентного смысла на ход истории происходило медленно в ходе длительного процесса, который Фёгелин несколько схематично определил как «от гуманизма к Просвещению». Этот процесс достиг своего пика в XIX веке. Фейербах и Маркс трактовали трансцендентного Бога как проекцию лучших качеств человека в некую идеальную реальность. По их мнению, «поворотной точкой истории явился тот момент, когда человек обратил эту проекцию на самого себя, когда он понял, что он и есть Бог. В результате человек превратился в сверхчеловека»³⁵.

Фёгелин отверг все биологизаторские и органистические теории общества, противопоставив им «мистическое тело» (*corpus mysticum*) христианства. Для него идея мистического

тела — не просто метафора или символ, а реальность³⁶. Если Христос — голова этого тела, то христиане его части. Прихожане — это церковь, Христос — также церковь, и они составляют единое целое. *Corpus mysticum* — это также

сложный организм, в котором есть место богатому и бедному, священнослужителю и мирянину, правителю и подданному, образованному и необразованному, героическому подвижнику и духовно несовершенному грешнику, воину, купцу, крестьянину. Благодаря своему единству церковь пронизывает своим духом целую цивилизацию³⁷.

Современные же общества, отвернувшиеся от христианства, по мнению Фёгелина, последовали модели избранного сообщества, которое обладает не только слепой верой, но и научными знаниями для ведения «правой» и «справедливой» войны против своих врагов, злых духов и преступников — тех, кто не смог адаптироваться к новым установлениям или же демонстрирует желание им сопротивляться³⁸.

То, как Эльмессери трактовал западный модерн, а также различие им дуализма трансцендентного и имманентного, восходит к отвержению идей пантеизма, который в арабском и исламском дискурсе имел несколько названий: *wahdat al-wujūd* (единство бытия), *ḥulūl* (воплощение [Бога в человеке или предмете]) и *fanā'* (исчезновение [в Боге]). За каждым из этих терминов скрывается мысль о «полном растворении человеческого в божественном», что Эльмессери рассматривал как «[мироощущение], свойственное зародышу», и абсолютный «органический монизм». Он противопоставлял эти состояния полноценному существованию человеческой личности во всей ее полноте³⁹. С точки зрения арабского мыслителя, все эти состояния представляют собой бессознательные, хоть и в чем-то приятные способы бытия, восходящие к биологическому и в какой-то степени утопическому комфорту младенца в материнском лоне. В этом блаженном состоянии стираются грани между микрокосмом (человеческим эмбрионом) и макрокосмом (политическими структурами). Эльмессери, как уже не раз упоминалось, считает политические и технологические утопии модерна плодом реального и искреннего

желания человечества «найти решение всех проблем, создать рай на земле и положить конец истории»⁴⁰.

Катастрофические последствия модернизации и рационализации общественного бытия привели, по мнению Эльмессери, к появлению романтизма и абсурдистского модернизма в искусстве и литературе. Второе из этих двух течений явилось протестом против отчуждения современного человека и исчезновения способности человека к возвышению над повседневной реальностью (трансценденции). Однако восстание романтизма и модернизма против современных им идейных и культурных тенденций оказалось незначительным и эфемерным. Скорее наоборот, романтизм воспринял биологическую парадигму и снабдил множество националистических и расистских идеологий имманентной триадой (Бог, земля и народ), ставшей одним из основных элементов светского этнонационализма⁴¹.

Критикуя вездесущее и всемогущее государство эпохи модерна, Эльмессери иногда ссылается на Баумана, который называл его государством-садоводом, государством-врачевателем, государством, организующим пространство⁴². Арабский мыслитель уделяет большое внимание метафорам Баумана, столь хорошо отражающим сущность современных светских государств и процессов, благодаря которым современный человек оказывается подчинен таким непреложным светским ценностям, как «государственный интерес» и «воля народа (*Volk*)»⁴³. Государство само по себе «становится абсолютной светской ценностью, как в символическом, так и в буквальном смысле»⁴⁴. На это обращал особенное внимание Бауман, утверждавший, что появление модерна было ознаменовано «рождением (не)святой троицы»: территории, народа, государства. Для того чтобы реализовать самонадеянные притязания модерна, эти три компонента должны действовать как единое целое или как единое божество⁴⁵. Как и Бауман, Эльмессери подчеркивал то, что отношение к «крови, почве и народу» (*Blut, Boden, Volk*) как к сакральному и не подлежащему сомнению явлению представляет собой яркий пример материалистического монизма, напоминающего пантеистическую имманентистскую «троицу»: Бог, Природа, Человек.

Одним из самых трагических последствий этого взгляда на мир стало то, что народы, лишённые государства или не организованные в нации, стали восприниматься как бродяги, проходимцы, парии и, в конечном счете, неполноценный людской материал⁴⁶.

Вездесущее и тотальное государство периода модерна можно метафорически рассматривать как садовника, который позволяет расти только полезным растениям, с корнем выкорчевывая вредные сорняки для того, чтобы обеспечить оптимальный порядок и наилучшее качество урожая. В отличие от Баумана, считавшего самым подходящим определением для еврейских общин как в капиталистическом, так и в социалистическом обществах словосочетание «призматическая группа»⁴⁷, Эльмессери предпочитал называть народы без государства «функциональными группами». Как нацисты, так и сионисты определяли роль евреев в «Третьем рейхе» как чуждого элемента. Сионистская литература той эпохи пестрит метафорами, призывающими сделать евреев «более продуктивными», «менее паразитическими», «менее маргинальными» или же просто «менее зависимыми» от национального большинства⁴⁸. И нацизм, и сионизм мечтали увидеть Европу свободной от евреев (*Judenfrei*). Разница между ними состояла в том, что сионисты предпочитали решать еврейский вопрос путем, провозглашенным в Декларации Бальфура^{xiii}, в то время как Гитлер сделал выбор в пользу «окончательного решения еврейского вопроса»⁴⁹.

Наука сыграла свою роль в культивировании среди масс стремления к утопическому миру. У Баумана не вызывал сомнения тот факт, что детерминистические идеи, господствовавшие в ту эпоху во френологии и физиогномике, положили начало научному расизму⁵⁰. Его появлению также способствовало возникновение современных националистических

^{xiii} Письмо министра иностранных дел Великобритании Артура Бальфура лорду Ротшильду (1917 г.), согласно которому Великобритания «с одобрением рассматривает вопрос о создании в Палестине национального очага для еврейского народа». Оно дало официальное основание для переселения европейских евреев в Палестину с целью создания еврейского государства.

государств и «человека без гражданства», *sans papier* («без документов»), *unwertes Leben* («беспольных форм жизни»), а также возрождение, правда в новом качестве, такого римского явления, как *homo sacer* («проклятый человек»), убийство которого не влечет за собой никаких этических или религиозных последствий⁵¹.

Стремясь построить идеальное общество, нацисты поставили себе целью искоренение *unwertes Leben* в своем «жизненном пространстве» вплоть до их полного уничтожения⁵². Под «беспольными формами жизни» понимались цыгане, коммунисты, страдающие умственными и психическими расстройствами люди, то есть те, кто, так или иначе, мешал гармонии в прекрасном саде модерна. В результате шесть миллионов евреев оказались частью тех двадцати миллионов человек, которые погибли вследствие действий Гитлера. Неудивительно, что Бауман не сводит Холокост к взаимоотношениям между евреями и Германией. Для него он является только одной из страниц истории, демонстрирующей разрушительный потенциал модерна. Иными словами, этот потенциал не сводится исключительно к нацистской идее о евреях как «раковой опухоли на здоровом теле цивилизованного общества»⁵³. Другие жертвы Холокоста, считала супруга Баумана Янина, оказались преданы забвению только потому, что у них не нашлось средств, чтобы сделать достоянием гласности свои страдания. Среди цыган, в отличие от евреев, не так много профессоров, писателей и журналистов, которые могли бы описать их мучения и выступить в защиту их прав⁵⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Jameson*, A Singular Modernity. P. 94.
2. *Arendt*, The Human Condition. P. 292.
3. *Edwards*, Encyclopedia of Philosophy. Vol. 1. Pp. 85–86; vol. 5. P. 303.
4. *Bertens*, The Idea of the Postmodern. P. 44.
5. *Siedel*, Knowledge as a Sexual Metaphor. Pp. 168–175.
6. *Sandoz*, Introduction. P. xii.

7. *Voegelin*, Renaissance and Reformation. Pp. 178–179.
8. *Voegelin*, Science, Politics and Gnosticism. Pp. 57–69.
9. *Delanty*, Modernity and Postmodernity. P. 65.
10. *Bauman and Vecchi*, Identity. P. 73.
11. *Bauman and Keith Tester*, Conversations with Zygmunt Bauman. Pp. 134–135.
12. *Bauman*, Postmodernity and its Discontents. P. 201.
13. *Jacobsen*, From Solid Modern Utopia to Liquid Modern Anti-Utopia? P. 66.
14. *Bauman*, Biology and the Modern Project. Pp. 7–8.
15. *Giddens*, Modernity and Self-Identity. Pp. 2–48.
16. *Bauman*, Living in Utopia.
17. *Arendt*, The Human Condition. Pp. 15–139.
18. *Izetbegovic*, Islam Between East and West. Pp. 8–15.
19. *Elmessiri*, Dirāsāt Maʿrifīyah. C. 17–24.
20. *Elmessiri*, Al-Ḥadāthah wa Mā Baʿada al-Ḥadāthah. C. 16.
21. *Badawi*, Mawsūʿat al-Falsafah. C. 86.
22. *Elmessiri*, Secularism, Immanence and Deconstruction. P. 58.
23. *Ibid.* P. 59.
24. *Elmessiri*, Mawsūʿat. T. 5–6.
25. Там же. T. 6.
26. *Delanty*, Modernity and Postmodernity. P. 65.
27. *Bauman*, Life in Fragments. Pp. 15–16.
28. *Bauman*, Postmodernity and its Discontents. P. 201.
29. *Elmessiri*, Secularism, Immanence and Deconstruction. P. 75.
30. *Elmessiri*, Al-Lughah wa al-Majāz. C. 56.
31. *Voegelin*, Science, Politics and Gnosticism. Pp. 68–69.
32. *Voegelin*, Race and State. P. 139.
33. *Voegelin*, Religion and the Rise of Modernity. P. 140.
34. *Voegelin*, The New Science of Politics. P. 118.
35. *Ibid.* Pp. 118–125.
36. *Voegelin*, Race and State. P. 138.
37. *Voegelin*, Religion and the Rise of Modernity. P. 142.
38. *Voegelin*, Race and State. P. 148.
39. *Elmessiri*, Secularism, Immanence and Deconstruction. P. 62.
40. *Elmessiri*, Al-ʿAlmāniyyah al-Juzʿiyyah. T. 1. C. 149.
41. *Elmessiri*, Al-Lughah wa al-Majāz. C. 40–48.
42. *Bauman*, Intimations of Postmodernity. P. 179.
43. *Elmessiri*, Al-ʿAlmāniyyah al-Juzʿiyyah. T. 2. C. 83–142.
44. *Elmessiri*, Aṣ-Ṣahyuniyyah wa an-Nāziyyah. C. 48.

45. *Bauman*, The Fate of Humanity in the Post-Trinitarian World. Pp. 283–303.
46. *Elmessiri*, Al-‘Almāniyyah al-Juz’iyyah. T. 2. C. 53–83.
47. *Bauman*, Modernity and the Holocaust. P. 43.
48. *Elmessiri*, The Land of Promise. Pp. 44–45.
49. *Elmessiri*, Aṣ-Ṣahyuniyyah wa an-Nāziyyah. C. 61.
50. *Bauman*, Modernity and the Holocaust. P. 70.
51. *Bauman*, The Fate of Humanity in a Post-Trinitarian World. Pp. 283–303.
52. *Bauman*, Modernity and the Holocaust. Pp. 67–68.
53. *Ibid.* P. 7.
54. *Bauman, J.*, Demons of Other People’s Fear. Pp. 51–56.

Глава 4

КАРТОГРАФИРОВАНИЕ ПОСЛЕДСТВИЙ МОДЕРНА

Ссылаясь на труд Теодора Адорно и Макса Хоркхаймера «Диалектика просвещения» (*Dialectic of Enlightenment*), Бауман указывает на возникновение «культуры всеобщего табу» как на один из основных плодов Просвещения и духа модерна. В рамках такой культуры все, что сопротивляется или уклоняется от ассимиляции, стандартизации и схематизации, подавляется и запрещается как в теории, так на практике¹.

4.1. Реинкарнация *Homo Sacer*

Появление современного национального государства, описываемого в рамках метафоры сада, сопровождалось возрождением древнего понятия *homo sacer* («человек отверженный»). Под этим термином в метафорическом смысле понимается абсолютно чужак, другой, лишенный всех прав человека, даже права на существование. Бауман отмечает, что *homo sacer* — это чужак, другой, с которым обычно ассоциировали

реализацию абсолютного права монарха исключить человека из общества и вывести его из-под действия человеческих и божественных законов; превратить его в существо, убийство которого не влечет за собой наказания и лишено какого-либо этического или религиозного значения².

Бауман полагает, что возникновение западного модерна представляет собой «коренной перелом в ходе всемирной истории». Запад, как некое абстрактное единство, рассматривал себя как «отправную точку для интерпретации конечной цели (*telos*) истории», дав себе тем самым право колонизировать «будущее таким же образом, как он колонизирует

окружающий его мир». Все другие пространства и эпохи становятся всего лишь объектами, которые необходимо перекроить, придав им форму, образовать и окультурить. Эта миссия опирается на представления о том, что все другие уклады являются «отсталыми, недоразвитыми, незрелыми, неполными или же просто-напросто деформированными, искалеченными, уродливыми версиями самого Запада»³.

Бауман отвергает свойственное Западу империалистическое видение, стремящееся превратить «целину» в «свалку» для тех, кто не нужен цивилизации, и в «землю обетованную» для приверженцев прогресса. Население завоеванных и колонизированных земель было обращено в «коллективного *homo sacer* по отношению к метрополии»⁴. Наука и технологии служили источником убежденности Запада в превосходстве своего варианта модерна и его неизбежном лидерстве. Запад провозгласил вступление в эпоху модерна высшей стадией развития, противопоставив ее застывшим во времени культурам и обществам. Эта когнитивная карта превратила западный модерн в трансцендентное сосредоточие власти, обладающее полной автономией, самодостаточностью и самооценностью⁵.

Одним из наиболее разрушительных последствий создания такой когнитивной карты стало появление длинного списка бинарных оппозиций, призванных подчеркнуть превосходство Европы над остальным миром. По словам Баумана,

западная цивилизация провозгласила борьбу за доминирование под лозунгами священной войны человечности против варварства, разума против невежества, объективности против предрассудков, истины против суеверия, науки против колдовства, рациональности против чувств. Она интерпретировала историю своего господства как постепенное, но неуклонное обретение человеком контроля над природой, которое сменило господство природы над человеком⁶.

Внедрение этой искусственной и построенной на бинарных оппозициях карты противопоставило понятия «прогресс», «развитие», «наука», «разум», «объективность», «истина», «здоровье», «цивилизация» и «вменяемость» понятиям «деградация»,

«отсталость», «религия», «суеверие», «субъективность», «предрассудки», «болезнь», «варварство» и «безумие». Из этого набора оппозиций был сделан следующий вывод: основной парадигмой западной цивилизации является «царство Разума и рационализма», в то время как иные уклады и образы жизни воспринимались как лишённые этих достоинств⁷.

Национальные государства как социально-политические единицы, согласно Энтони Гидденсу, сыграли важную роль в этом процессе, поскольку они располагали «особыми формами контроля и наблюдения над территорией, а также монополизировали действенные рычаги управления способами насилия»⁸. Этот аспект особенно подчеркивал Бауман, рассуждая о том, что возникновение национального государства как новой формы абсолютной власти предполагало унификацию когнитивных и поведенческих процессов для того, чтобы создать воображаемое сообщество, обеспечивающее этническое, религиозное, языковое и культурное единство. Наука и национализм подпитывали друг друга, поскольку они стремились положить конец амбивалентности и неопределённости⁹.

Бауман отвергает претензии национального государства, сравнивая его решимость насадить единообразие с догматизмом церкви, «заставляющей паству отправлять религиозные обряды»¹⁰. Иными словами, европейский секуляризм не стремился прийти на смену церкви и государству. Его целью было создание централизованного светского бюрократического государства, которое унаследовало бы у церкви ее авторитет и монополию на жизнь человека. По его словам,

настоящим новшеством эпохи модерна стала секуляризация методов работы с паствой (массами). Новыми были не эти методы сами по себе, а их отделение от иерархической структуры церкви и постановка на службу государства¹¹.

Вездесущее государство стало метафорическим садовником, который позволяет расцвести только полезным растениям и выкорчевывает сорняки, дабы обеспечить порядок и лучшее качество продукции в саду:

Замысел, исходящий из высшего и непререкаемого авторитета, коим считался разум, обусловил критерии оценки актуальной реальности. Эти критерии разделили население на полезные растения, о которых нужно заботиться и за которыми нужно бережно ухаживать, и сорняки, подлежащие выкорчевыванию¹².

Метафорическое картографирование модерна Бауманом не всегда является абстрактной репрезентацией воображаемого — оно сохраняет тесную связь с реальностью. Раскрывая всеобщий характер этих метафор, он распространяет их не только на еврейские общины Европы, но и на всех людей, считавшихся второсортными и изгнанными со своей земли с приходом новых хозяев. В приводимой ниже цитате Бауман не говорит напрямую о западном империализме, оказавшем поддержку сионизму, поэтому некоторые объяснения даются в самом авторском тексте.

Обнаружилось, что по преимуществу непокорное и анархистски настроенное еврейское население стало одним из тех, кто занял участок, предназначенный для тщательно спланированного сада будущего. Однако были и другие нежелательные растения — носители врожденных и хронических заболеваний, умственно отсталые, калеки. Были также и культурные растения [возможно, палестинцы?], превращенные в сорняки [палестинцы, проживающие на оккупированных территориях или в изгнании?], просто потому что в силу причин высшего порядка [возможно, политики Британии, Соединенных Штатов и других колониальных держав] понадобилась занимаемая ими земля [Палестина?], которая должна была стать чьим-то садом [сионистским садом?]¹³.

Более явные отсылки к метафоре садовника, которая описывает западный империализм, встречаются в поздних трудах Баумана, однако без какого-либо специального обращения к сионизму. В книге «Европа: неоконченное предприятие» (*Europe: An Unfinished Adventure*) Бауман подчеркивает, что метафора садовника не ограничивается географическими границами Европы. Западная цивилизация в период империалистической

экспансии рассматривала весь земной шар в качестве «целины... ждущей своего первооткрывателя», «необитаемой планеты», «пустой игровой площадки», «сцены для бесчисленных героических подвигов и невероятных дел», «пустынной, незаселенной и невспаханной земли». Таким образом, под прикрытием «цивилизационной миссии» и идей Просвещения вся планета была представлена как «пустыня», которая должна быть сначала «открыта», а затем обустроена наилучшим образом¹⁴. Исходя из этих фактов, Бауман описывает модерн как «имманентную, экспансионистскую и попирающую границы цивилизацию», которая постоянно ищет новые сферы приложения своих идей и технологий:

Карта мира модерна была полна белых пятен, обозначенных (конечно же, условно!) как *ubi leones* ([«пустыня,] населенная львами»); она ожидала того момента, когда эту пустыню покروют новые города и сети дорог. На протяжении двух столетий эти удаленные белые пятна играли роль предохранительных клапанов, выпускающих излишки пара и тем самым предохраняющих метрополию от перегрева. Для предприимчивых западных людей существовало множество мест, где можно было найти приключения, для азартных людей — где можно попытаться счастья, а для побежденных — где можно было повернуть колесо фортуны вспять¹⁵.

Из этой цитаты можно заключить, что критика модерна, предпринятая Бауманом, универсальна по своей сути. Его мировоззренческие установки как еврейского интеллигента не помешали ему выдвинуть серьезную, пусть не всегда явную, критику западного империализма и его жестоких последствий для Европы и за ее пределами.

4.2. Модерн, евреи и Холокост

Бауман рассматривал евреев в качестве иллюстрации своей метафорической интерпретации последствий модерна, поскольку, по его мнению, их историческое положение в этот исторический период наилучшим образом отражает тенденции и последствия светского модерна.

Как уже отмечалось в предыдущей главе, большинство европейских евреев проживало в Польше, и потому анализ их положения в этой стране может помочь в понимании еврейского вопроса и его взаимосвязи с последствиями модерна. В исследовании этой темы Бауман преимущественно опирается на две работы, имеющие решающее значение для формирования его идей: «Мобильный класс. Субъективный элемент в восприятии евреев обществом на примере Польши XVIII в.» (*A Mobile Class. The Subjective Element in the Social Perception of Jews: The Example of Eighteenth-century Poland*, 1987) Анны Жук и «Социальная и политическая история евреев в Польше в 1919–1939 гг.» (*Social and Political History of the Jews in Poland 1919–1939*, 1983) Йозефа Маркуса. В заключительном параграфе этой главы мы увидим, что сформулированная Эльмессири парадигма «функциональной группы» также может быть раскрыта в контексте содержащихся в этих книгах идей и их интерпретации, предложенной Бауманом.

В XVIII веке евреи в Польше являлись «слугами аристократии и шляхетства», поскольку они выполняли все функции, необходимые для обеспечения политического и экономического господства землевладельцев. Иными словами, польские евреи играли роль посредников, своего рода «ширмы, скрывающей реальных владельцев земли». Знать видела в них людей, которые занимали низкое социальное положение, нецивилизованных, невежественных и жадных, которых следует сторониться. Низшие же слои общества и угнетенные видели в них врагов, безжалостных эксплуататоров, господствующий класс. Неудивительно поэтому, что польское еврейство стало объектом двух противоположно направленных классовых антагонизмов¹⁶.

Наступление эпохи модерна, а также заметная роль польских евреев в экономической и социальной жизни страны привели к отторжению либерализма и капитализма в дворянской среде. Ее представители увидели в евреях угрозу стабильности сложившегося общественного порядка и установившейся связи между социальным престижем и влиянием. Представителей знати удивляло то, что люди из «низшего общества» могли прийти к успеху и достичь влияния, «карабкась

по ступеням, выбитым в мусорной горе презируемых ценностей». Бауман также указывает на присущую европейским социалистическим движениям тенденцию переоценивать богатство и возможности евреев, а также приписывать им пороки, присущие капитализму. Приверженность евреев либеральным ценностям Просвещения также рассматривалась в этом ключе: они являлись самой значительной группой, воспользовавшейся всеми выгодами нового гражданского статуса, который предполагал равенство всех граждан. «Народ без государства», евреи размывали разницу между хозяевами и гостями, коренными жителями и иностранцами, тем самым внося сумятицу и амбивалентность в мир, стремившийся к ясности и определенности. Именно поэтому расизм в отношении евреев, с точки зрения Баумана, вполне гармонировал с мировоззрением и практикой эпохи модерна. И именно поэтому, по его мнению, Холокост можно считать логическим следствием модерна¹⁷.

Термин «Холокост» никогда не употреблялся по отношению к многочисленным изгнаниям евреев, которые имели место в Европе, будь то изгнание из Англии (1290), Франции (1340) или Испании (1492). Эти акции рассматривались только как периодические вспышки репрессий, избежать которые можно было, приняв христианство. В своей книге «Теоретические интерпретации Холокоста» (*Theoretical Interpretations of the Holocaust*, 2001) Дэн Стоун указывает на то, что только с 1960-х годов термин «Холокост» стал широко использоваться применительно к геноциду евреев. Появившись в этом значении в 1950-х годах, он вытеснил другие термины, такие как «катастрофа», «бедствие» и даже «геноцид». Тем не менее разные авторы вкладывают в данный термин свое значение, поскольку «писать о Холокосте — значит неизбежно инструментализировать его»¹⁸.

Несмотря на то, что ассимиляция евреев протекала достаточно сложно по всей Европе, исследователи уделяли особое внимание проблемам и сложностям, с которыми сталкивались евреи Германии. По мнению Баумана, история еврейских общин Германии может рассматриваться в качестве зеркала, отражающего ассимиляцию евреев, в силу нескольких причин:

(1) все известные деятели еврейской культуры эпохи модерна писали свои работы о свойственном ей состоянии умов на немецком языке; в силу этого их биографии проливают свет на опыт прежде всего германского еврейства; (2) германоязычные еврейские общины играли ключевую роль в экономике, культуре и идеологии: еврейско-немецкий философ Моисей Мендельсон (1729–1796) поставил знак равенства между иудаизмом и духом Просвещения, а австро-венгерский журналист Теодор Герцль (1860–1904) соединил еврейство и идеи национализма, свойственные эпохе модерна; (3) еврейство Германии занимало промежуточное положение между преуспевающими еврейскими общинами Запада и бедными евреями Восточной Европы; (4) именно в Германии и на сопредельных территориях, там, где в ходу был немецкий язык, модернизация впервые стала рассматриваться как осознанный и целенаправленный процесс¹⁹.

Вместе с тем Бауман утверждает, что значение Холокоста для социологии будет преуменьшено, неправильно истолковано и в конечном счете инструментализировано, если рассматривать его только как «нечто, случившееся только с евреями», «событие еврейской истории» или же как один из «примеров конфликта, предрассудков или агрессии»²⁰. Более того, Бауман подчеркивает то, что антисемитизм немцев недостаточен для объяснения причин и природы Холокоста. Бауман считает, что термин «антисемитизм», сформировавшийся и получивший распространение в конце XIX века, также не дает всеобъемлющего объяснения феномену Холокоста, поскольку лишен исторического и современного контекста:

Задолго до того, как в Веймарской Республике евреи получили доступ ко всем гражданским правам и свободам, евреи считали Германию раем, землей религиозного и этнического равенства и терпимости. В начале XX века в Германии было больше еврейских мыслителей и ученых, чем в Америке или Британии того времени. Негативное отношение к евреям носило поверхностный характер и встречалось довольно редко. Оно практически не приводило к вспышкам насилия, как это часто случалось в других частях Европы. Попытки нацистов разжечь антисемитские настроения

в обществе посредством театрализованного, показательного насилия по отношению к евреям поначалу провалились и не достигли своей цели²¹.

Предрассудками и ненавистью нельзя объяснить геноцид как явление эпохи модерна; иррациональные, первобытные эмоции не были причиной и средством Холокоста. Конечной целью нацизма были утопия и идеальный порядок, роль которых, по мнению его идеологов, играли в данном случае Тысячелетний рейх, или царство освобожденного германского духа²². Осуществление этой миссии должно было опираться на науку того времени, технологию и бюрократию, а не на иррациональные эмоции:

Реализовавший идеи Гоббса мир Холокоста не восстал из своей неглубокой могилы, пробужденный бурей иррациональных эмоций. Он прибыл в чудовищной форме, от которой сам Гоббс, вероятнее всего, открестился бы, в виде конвейера массового производства, располагая самым современным оружием, подчиняясь распорядку, организованному в соответствии с последними достижениями науки. Цивилизация эпохи модерна была, скорее, не достаточной причиной, а необходимой предпосылкой Холокоста. Без нее Холокост был бы немислимым²³.

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

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

Мадагаскар или же земли к востоку от линии Архангельск — Астрахань. Бауман отвергает представление о том, что Холокост был «иррациональной вспышкой до конца не изжитых рудиментов дикарства», утверждая, что он, напротив, был «полноправным жильцом дома под названием ‘модерн’». В качестве аргумента в пользу этой точки зрения он приводит стратегию, выбранную адвокатом Серватиусом для защиты Адольфа Эйхмана во время процесса в Иерусалиме в 1961 году: «Эйхман совершал действия, за которые победителя награждают, а проигравшего — делают козлом отпущения». Иначе говоря, с точки зрения когнитивной карты мира модерна лежащие в рамках бюрократической логики и рационализма действия «не могут подвергаться моральной оценке». Моральная оценка — это нечто «отдельное от самих действий»²⁴.

Сам миф о цивилизаторской миссии европейцев основывается на освобождении рационализма от этических норм и моральных предписаний. Исходя из этого мировоззрения, любой человек может стать жертвой: «можно быть пилотом, сбрасывающим бомбу на Хиросиму или Нагасаки, служить на пусковой ракетной установке, разрабатывать все более и более разрушительные типы ядерного оружия, не испытывая при этом ни малейших угрызений совести»²⁵.

В годы нацизма были учреждены целые научные учреждения для исследования «еврейского вопроса» и выработки рационально обоснованных решений. Уничтожение евреев описывалось как *Gesundung* («лечение») Европы, *Selbstreinigung* («самоочищение»), *Judensäuberung* («избавление от евреев»), профилактические процедуры и, наконец, *eine Frage der politischen Hygiene* («вопрос политической гигиены»). Таким образом, нацисты представляли массовое убийство евреев как «осуществление рационального управления обществом» и «систематическую попытку поставить на службу обществу точку зрения, философию и методы прикладной науки»²⁶. Преклонение перед авторитетом науки в ущерб вопросам морали не ограничивалось одной Германией. Университеты этой страны, по мнению Баумана, как и высшие учебные заведения в других странах Европы, достигших состояния модерна, «тщательно культивировали идеал науки как деятельности, лишенной

симпатии и моральных оценок»²⁷. Наука, будучи комплексом идей и сетью институтов, «расчистила путь к геноциду, подрывая авторитеты, ставя под вопрос основные положения нормативного мышления, в особенности — вопросы религии и этики»²⁸.

Как писала американский историк Энн Харингтон (род. в 1960), сила метафоры достигла своего пика, когда европейских евреев начали рассматривать в качестве крайней формы чужеродности, хаоса и механистического мировоззрения (включавшего в себя либерализм, раздробленность, хаос и революцию) в противовес органистическому мировоззрению немецкой нации, где на первое место ставились единство, целостность, умиротворенность и жизнь²⁹.

Исследуя развитие метафор хаоса и чужеродности, особенно в связи с идеологией государств эпохи модерна в 1930-е годы, Бауман находит их влияние в работах нацистского министра сельского хозяйства Р. В. Дарре (1895–1953), всемирно известного биолога Эрвина Бауэра (1890–1938), а также в трудах ученого-биолога Мартина Штеммлера (1890–1974). Перечисленных выше политиков и государственных деятелей объединяет использование органистической метафоры, уподобляющей общество саду; отдельных людей — культурным растениям, сорнякам и животным; а государство и ученых — садовникам и животноводам. Цель изучения этих органистических сравнений заключается не в анализе идеологических установок ученых, которые их употребляли. Бауману важно было показать решимость модерна бороться против всего того, что считалось «изначально хаотическими силами природы», «опасными сорняками», угрожающими «тщательно распланированному саду будущего»³⁰. Именно поэтому Бауман не считает геноцид и иные зверства эпохи модерна проявлением варварства и иррационализма. Он всегда подчеркивал, что это — «вполне законное дитя духа модерна, который призывает к ускорению прогресса человечества на пути к совершенству»³¹.

Как уже отмечалось, Бауман отрицает восприятие Холокоста как проблемы, характерной исключительно для Германии. Следует отметить, что евгеника активно развивалась в то

время в целом ряде европейских стран. В частности, британские ученые, подобно их немецким коллегам, стремились к успеху и превосходству своей нации. Они поддерживали расистские идеи евгеники, в частности — ее стремление уничтожить «генетически неполноценных», «дегенеративное потомство», «недолюдей», «низшие типы существ» и «биологически неприспособленных индивидов». США также не остались в стороне от этого процесса. Между 1907 и 1928 годами в двадцати одном штате были введены законы о стерилизации по евгеническим соображениям, затрагивающие «преступников, насильников, идиотов, слабоумных, умственно отсталых, лунатиков, пьяниц, наркоманов, эпилептиков, сифилитиков, сексуальных и моральных извращенцев, больных и страдающих врожденными уродствами людей»³².

По мнению Сабин Маасен и Питера Вайнгарта, такого рода взгляд на мир нельзя считать исключительно немецким изобретением, поскольку его эпистемологические основы восходят к биологизаторским метафорам английских мыслителей (в частности, метафоре борьбы за существование у Томаса Гоббса и Чарльза Дарвина). Именно эта метафора получила затем широкое хождение в разных областях Европы, включая Германию, где обрела название «борьбы за существование» (*Kampf ums Dasein*). Рассматривая историю понятий «борьба за существование» и «выживание наиболее приспособленного», можно проследить ее вплоть до теории Гоббса о «войне всех против всех» (*bellum omnium contra omnes*) и его утверждения «человек человеку — волк» (*homo homini lupus est*)^{xv}. Другими словами, склонность цивилизации модерна к геноциду не является чем-то присущим только Германии или же исключительным изобретением немцев³³.

Йен Варко полагает, что мнение Баумана противоречит тезису о существовании «особого пути» (*Sonderweg*), согласно которому Германия «находилась под влиянием ряда структурных и культурных факторов, препятствующих ее вступлению

^{xv} По мнению большинства ученых-литературоведов, эта фраза принадлежит выдающемуся римскому комедиографу Титу Плавту (лат. Titus Plautus; ок. 254 до н. э. — 184 до н. э.).

на западноевропейский путь развития»³⁴. Бауман не согласен с мнением о том, что история Германии представляет собой отклонение от нормальной европейской цивилизации, будто бы пронизанной духом свободы, гуманизма и просвещения. Бауман отмечает, что евгеника не была присуща исключительно Германии и играла важную роль во многих европейских странах задолго до появления Гитлера и его идеи «Тысячелетнего рейха». Позиция Баумана по этому вопросу очень важна, поскольку она исходит от еврейского мыслителя, который не считает Холокост ни беспрецедентным преступлением, ни результатом особенностей исторического развития Германии³⁵.

Для Баумана Холокост отнюдь не является событием еврейской истории или истории Германии, изобретением нацистов или исключительным продуктом национал-социализма. Напротив, это одно из возможных следствий инструментальной рациональности модерна и свойственное ему политическое и моральное равнодушие. В своей книге «Социология после Холокоста» (*Sociology after Holocaust*, 1988), являющейся более ранней версией и своего рода введением к его труду «Модерн и Холокост» (*Modernity and the Holocaust*, 1989), Бауман подчеркивает, что Холокост — есть рационально спланированная акция, которая не может быть сведена к вспышке неконтролируемой ярости. Он уверен, что модерн вдохновлялся идеей достижения абсолютного и устойчивого совершенства, даже если она предполагала подавление или ограничение свободы отдельных личностей и установление господства системы, ставящей человека за скобки. Поэтому вполне естественно, что Бауман также отвергал трактовку Холокоста как кульминации европейского христианского антисемитизма или же как трагического излома в естественном ходе истории, порожденного немецким антисемитизмом и зверствами нацистов. Гуманистические взгляды Баумана находят наиболее полное отражение в отрицании использования Израилем Холокоста и связанных с ним трагических воспоминаний в качестве средства своей легитимности и оправдания жестокости по отношению к палестинцам и арабам в целом.

По мнению исследователя, причиной Холокоста стали не темные эмоции, описанные некогда Гоббсом. Он — продукт самого совершенного с технической точки зрения оружия и самых последних достижений научной мысли. Разумеется, инструментальная рациональность не может считаться основной причиной Холокоста, однако, как уже отмечалось, она была его необходимым условием³⁶. Вместе с тем Бауман не считает Холокост ни нормальным проявлением модерна, ни его парадигматическим моментом. Он рассматривает его в качестве лишь одного из возможных проявлений модерна, зеркала модерна, и даже в более общем ключе — экзамена модерна, которого всячески избегает Запад:

Невыразимый ужас, пронизывающий нашу коллективную память о Холокосте, заключается в гнетущем подзвучивании, что он может быть чем-то бóльшим, нежели отклонением от магистрального пути прогресса, чем-то бóльшим, чем раковой опухолью на в остальном вполне здоровом теле современного общества; проще говоря, — что Холокост не является своего рода отрицанием современной цивилизации и всех ценностей, которые она защищает. Мы подозреваем (даже если мы боимся признаться себе в этом), что Холокост, возможно, приоткрыл нам другое лицо того же самого современного общества, облик которого нам столь приятен. А также то, что эти два лица абсолютно спокойно уживаются на одном теле. И, наверное, самое страшное — что эти два лица не могут существовать одно без другого, подобно двум сторонам одной монеты³⁷.

4.3. *Unwertes Leben*, бродяги и чужаки

Метафора «бесполезной жизни» (*unwertes Leben*) является составной частью не только европейского евгенического дискурса. Она была характерна и для американского бытового сознания, представлявшего японцев «больными», «недочеловеками», «желтолицыми тварями», «крысами», «змеями», «собаками» и «обезьянами». Бауман полагает, что роль расизма в мире модерна заключается в «физическом уничтожении

беспольной жизни». Наукообразный расизм, воплощенный в евгенике, френологии и физиогномике, сформировал нацистское мировоззрение, дав возможность архитекторам идеального нацистского общества разделить человечество на две части — достойную и недостойную жизни. И если «первую полагалось лелеять и освобождать для нее жизненное пространство, то вторая должна была быть ‘отделена’ или же, если отделение оказывалось нецелесообразным, уничтожена»³⁸. Сам Гитлер придерживался этой позиции в еврейском вопросе: он провозглашал своей миссией уничтожение так называемых (по его определению) «паразитов». Еврей, которому отказывали в праве быть человеком и которого провозглашали вредным насекомым, был выведен таким образом за рамки моральных оценок³⁹.

Эти примеры со всей ясностью демонстрируют, что людей — вовсе не обязательно именно евреев — легко дегуманизировать, чтобы затем уничтожить, прикрываясь тем, что они якобы являются недочеловеками или нарушителями гармонии подлинного человеческого бытия. Нацисты уподобляли евреев *Ungeziefer* — вредителям (насекомым, микробам и паразитам). Бауман не устает подчеркивать организменный характер этой метафоры, обращая внимание читателя на то, что термин «ассимиляция» появился в области биологии и использовался в XVI веке применительно к поглощению, замещению одних живых существ другими. В XVIII–XIX веках этот термин начал использоваться в метафорическом значении для описания процесса «уподобления». По мнению Баумана, новый смысл, вкладываемый в это слово, нес важную социальную функцию, обозначая «всеобщий крестовый поход в области культуры». Он считает, что ассимиляция — неотъемлемая часть процесса либерализации, маскируемая гуманистическими идеалами толерантности, просвещения и прогресса. С тех пор как «цивилизованные государства» эпохи модерна начали устанавливать правила игры и определять критерии прогресса, чужакам и меньшинствам не оставалось ничего иного, кроме как стараться «смыть клеймо чужеродности»; в противном случае их могли объявить отсталыми, неполноценными и нелегальными⁴⁰.

Как отмечает Бауман, с наступлением эпохи модерна уничтожение бродяг и чужаков стало рассматриваться как пример «созидательного разрушения», поскольку они не вписывались в «когнитивную, нравственную и эстетическую карту мира»⁴¹. Бродяги были людьми, которые «внезапно появлялись и столь же внезапно исчезали. Они упрямо не желали становиться «своими» и исчезали до того, как общество успевало поглотить их, включив в поле своего всепроникающего взора»⁴². Чужаков и бродяг часто называли опасными, никчемными и безродными. Что более важно, почти всегда при обсуждении этих групп населения наблюдатели прибегали к метафоре живого организма, сравнивая их представителей с насекомыми-паразитами и другими вредителями, например, с тараканами, мухами, пауками, мышами, ковровыми клещами, бактериями и вирусами.

Все эти сравнения — пример использования организменной метафоры, чтобы выразить отношение к чужакам как вредоносным, паразитическим созданиям или же разносчикам болезней. В то же время эта метафора отражает чувство незащищенности и страха, которое испытывали ревнители чистоты при виде чужаков и иностранцев⁴³.

Сила этой метафоры отразилась не только на интеллектуальной сфере — к ней прибегали также в правовой теории и практике, поскольку, согласно замечанию Баумана, Просвещение было не просто «набором идей», но и «образом жизни»⁴⁴. Исследователь цитирует два очень важных документа, отражающих тенденцию к отвержению чужаков, которая изначально присутствовала в западном модерне.

Первый документ, акт от 1531 года, определял бродягу как «любого мужчину или любую женщину со здоровым и способным к работе телом, но без земли, ремесла, владений или любого другого законного способа добычи пропитания». Второй акт от 1604 года предписывал «тщательнейшим образом клеймить с помощью каленого железа кожу и плоть таковых, дабы знак в виде буквы “R” был несмываемой меткой жулика на всю его или ее жизнь»⁴⁵. Согласно Бауману, построение нового порядка под эгидой государства модерна неизбежно

вело к борьбе против чужаков и всего чужого и непривычного. Поэтому нет ничего удивительного в том, что общество эпохи модерна воспринимало культурное или же физическое уничтожение чужаков и всего чужого и необычного как своего рода созидательное разрушение. Маниакальное стремление государства эпохи модерна к порядку привело к тому, что чужаков начали считать мусором⁴⁶.

Как полагает Бауман, следствием бинарной оппозиции друг — враг становится стремление отделить «истину от лжи, добро от зла, красоту от уродства». Таким образом, «прагматизм сотрудничества» приводит к появлению друзей, в то время как «прагматизм борьбы» — к появлению врагов. Однако чужаки не хотели определяться, с кем они — с «нами» или же с «ними», с «друзьями» или с «врагами»⁴⁷. Они смешивали «внутреннее и внешнее, отравляя порядок возможностью хаоса»⁴⁸. Общество эпохи модерна пришло к двум путям решения проблемы чужаков, которые условно можно назвать антропофагическим и антропоэмическим. По объяснению Баумана,

первое решение — «съесть чужака». Это может произойти в буквальном смысле, материально — в виде каннибализма, распространенного у некоторых древних народов. Разновидностью каннибализма в переносном смысле или, если использовать метафоры эпохи модерна, духовного каннибализма является насильственная ассимиляция. В ходе этого процесса, имевшего место во всех национальных государствах эпохи модерна, чужаки переваривались телом нации, переставая при этом быть чужаками. Второе решение означает «отрывание чужаков» и противопоставляется их поглощению — «других» изолируют и изгоняют... либо из властных структур государства, либо же вообще из мира живых⁴⁹.

Используя постструктуралистскую терминологию, Бауман описывает чужаков как входящих в число неразрешимых противоречий — их роль в обществе подобна таким терминам, как *pharmakon* (лекарство или яд), *hupen* (слияние себя и другого) и *supplement* (ни плюс, ни минус). Иными словами,

они олицетворяют собой «ужас неопределенности» и «ментальную неясность»⁵⁰.

Анализ феномена чужеродности, произведенный Бауманом, во многом обязан концепции «чужого» Георга Зиммеля (1858–1918). По его мнению, торговец служит олицетворением чужака. Торговец — «потенциальный странник», он известен как человек «подвижный», «объективный» и даже «отчужденный». Еврей является ярким примером чужака. Его социальное положение определяется «именно через его еврейство, а не в силу его личных особенностей и качеств». Зиммель утверждает, что чужаки представляют собой пугающее «сочетание близости и отдаленности», а также парадоксальный синтез нравственных и договорных отношений, вовлеченности и отстраненности⁵¹. Евреи, как отмечал Бауман, явились

обобщающим образом описанных Зиммелем чужаков — они были вовне, находясь внутри, рассматривали знакомое так, как если бы это было чужое и незнакомое, задавали вопросы, которые никто не задавал, ставили под сомнение несомненное и бросали вызов неопровержимому⁵².

Бауман описывает чужого как «проклятие модерна», архетипический пример *le visqueux* (букв. «вязкий») у Сартра или «нечистого», если использовать термин британского антрополога Мэри Дуглас (1921–2007), «воплощение неизлечимой болезни» и «крайней противоречивости»⁵³. Причиной этого является амбивалентная природа чужака, что делает его исключением из общества, удобным объектом стигматизации, культурной изоляции и даже геноцида. Неудивительно поэтому, что чужаки часто вынуждены скрывать или замалчивать свою идентичность, ведь в противном случае их объявят «культурно неполноценными», «вечными бродягами», «безродными авантюристами» и «кочевниками от природы». Так жизненные возможности чужого были практически сведены к «кочевому существованию»⁵⁴. Поскольку торговцы-евреи постоянно находились в пути, они стали воплощением чужеродности, отделения и изгнания. Неудивительно поэтому, что пик всесторонней дискриминации и изоляции евреев пришелся на то время, когда евреи стали универсальным символом неудачи

немцев сформировать единую национальную культуру Германии и общенемецкую идентичность. Именно поэтому они стали восприниматься как вредители, питающиеся жизненными соками немецкой нации⁵⁵.

Как полагает Бауман, к наиболее значимым символам эпохи модерна можно отнести всеобъемлющую, всепоглощающую, тотальную волю национального государства к контролю над всеми сферами жизни его граждан. Порыв модерна к рационализации оказался в неразрешимом противоречии с иррациональным и «неприступным миром еврейского квартала». Евреи не приняли «новых всеобщих норм», и поэтому их социальная и юридическая автономия стала рассматриваться в качестве отклонения от нормы. Так, под лозунгами равенства, рационализма и универсализма были отменены правовые привилегии евреев, в то время как их культура подверглась нападкам и была объявлена вне закона. Бауман обращает внимание на «нелиберальные проявления эпохи либерализма»:

Модернизация стала также и крестовым походом в области культуры: мощным и безжалостным движением к стиранию разницы в культурных нормах и образе жизни, обычаях, языке, верованиях и манерах. В первую очередь это нашло выражение в стремлении к переоценке всех культурных ценностей и жизненных укладов, кроме одобренных и поощряемых занятой модернизацией элитой, особенно тех из них, которые могли оказать сопротивление процессу, получившему название *Gleichschaltung* (захват контроля над общественными и политическими процессами). Именно потому эти альтернативные проявления культуры и жизненной ориентации были заклеены как отсталые, недоразвитые или даже просто безумные⁵⁶.

Разумеется, евреи пытались встроиться в жизненный уклад общества эпохи модерна, однако все эти попытки были своего рода сизифовым трудом⁵⁷. Даже в коммунистических странах Восточной Европы к евреям относились как к «второсортному народу», у которого нет и быть не может «своей земли» и которые не хотят ассоциировать себя ни с какой нацией, —

и это несмотря на полное восприятие ими языка, образа жизни и обычаев жителей этих стран, а также впечатляющие успехи в коммерческой деятельности, журналистике, искусстве и политике⁵⁸.

С самого начала эпохи модерна существование людей в целом и евреев в частности можно описать как колебание между состоянием парии и парвеню, с одной стороны, или же жертвы и героя — с другой. При этом у человека не было никаких средств для того, чтобы преодолеть нарастающее ощущение ежесекундного экзистенциального страха и беспокойства:

Модерн был... надеждой для отверженных. Однако пария мог перестать быть таковым, только став или пытаясь стать парвеню, выскочкой. А выскочка, не имея возможности полностью очиститься от своего происхождения, был вынужден постоянно находиться под угрозой возврата назад, к той среде, откуда он попытался бежать. Это поджидало его как в случае неудачи, так и в случае слишком явного для окружающих успеха. Герой каждую секунду был и потенциальной жертвой. Сегодня — герой, жертва — завтра: барьер, разделяющий эти два состояния, был не толще бумаги. Постоянно быть в движении означало нигде настоящему не находиться⁵⁹.

Несмотря на то, что Бауман рассматривает преимущественно Холокост, его взгляд на проблему гораздо шире и проникнут универсальным гуманизмом. Он с негодованием отвергает использование Холокоста израильскими политиками как средства оправдания несправедливости по отношению к палестинцам. В этой связи он упоминает и катастрофические для Ближнего Востока последствия наличия в этом регионе от 13 до 18 миллионов беженцев, из которых три миллиона составляют палестинцы⁶⁰.

Важно отметить, что, когда Бауман делает отсылки к евреям и той важной роли, которую они сыграли в интерпретации модерна, он не пытается каким-то образом возвеличить их или же подчеркнуть некие особенности или преимущества еврейской нации. Он поясняет это следующим образом:

Речь здесь не идет о специфически еврейском феномене и родстве душ... Подчеркиваю: я не приписываю евреям особую миссию. Я всего лишь хочу сказать, что благодаря причудливому повороту истории опыт евреев оказался особенно важен для понимания логики культуры модерна⁶¹.

Созданный эпохой модерна модус бытия может быть описан с помощью метафор *homo sacer*, *unwertes Leben* и *Muselmännchen* («мусульманин», мн. ч. *Muselmänner*, жаргонное слово, которое использовали надзиратели в Освенциме для узников, находящихся на последней стадии истощения). Эти метафоры или, вернее, реальные сообщества людей не являются чем-то свойственным именно Третьему рейху, а представляют собой итог развития западной цивилизации в целом, в частности монополизацию ею прав на обладание единственно верным мировоззрением. Эти метафоры — квинтэссенция чужеродности, отверженности и оправдания геноцида. Как отмечал британский социолог Саймон Кларк (род. в 1942), чужак превратился в психологический образ, конструкт, в котором воплощаются наши собственные страхи и беспокойства. Чужак — это тот, кого преследовали за то, что он еврей, цыган, мусульманин; в глазах общества он одновременно и жертва, и потенциальный насильник⁶².

Принесение кого-то в жертву способствует появлению того, что Ницше назвал рабской моралью. Он связывал ее возникновение с евреями и считал, что в качестве главной ее движущей силы выступает *ressentiment* (то есть негодование или обида)⁶³. Ирония заключается в том, что несправедливость рождает в душе человека не стремление к справедливости, а жажду мести, которая часто бывает направлена на ложную цель. По мнению Баумана, нравственность поверженного и подвергнувшегося долгому периоду страданий и унижений человека находится на столь низком уровне, что он ставит знак равенства между наказуемым и аморальным:

Воспоминания о Холокосте укрепляют руку израильских оккупантов арабских земель: массовые депортации, облавы, захваты заложников и концентрационные лагеря сильно врезались в историческую память своей экономической

эффективностью. Ход истории приводит к тому, что несправедливость должна быть компенсирована другой несправедливостью, где жертва и палач поменялись местами. И только для победителей, пока они все еще наслаждаются плодами своей победы, произошедшая смена ролей кажется триумфом справедливости. Высшая мораль — это всегда мораль победителя⁶⁴.

4.4. Сверхчеловек, недочеловек и функциональные группы

Предложенные Бауманом интерпретации метафор *homo sacer* и *unwertes Leben*, образов чужака и бродяги, оказали значительное влияние на то, как именно Эльмессери нанес последствия модерна на свою когнитивную карту. Арабский мыслитель считал, что ранние этапы эпохи модерна можно описать как героический, прометеевский план перестройки мира на светских началах. Он начался с обожествления человека и природы, но парадоксальным образом привел к отчуждению человека от природы и его трагическому падению⁶⁵. В героический или прометеевский период построения модерна Бог исчез или, по меньшей мере, был отодвинут на задворки человеческого сознания, а природа заняла в нем центральное положение в качестве основного источника смысла и истины. Этот этап западной модернизации можно также охарактеризовать как эпоху «империалистического созревания» и «героического материализма». Опустошительные последствия модернизации и рационализма привели к появлению романтизма. В это же самое время развитие науки и технологий породило «абсурдистский модернизм», пафос которого состоял в борьбе против отчуждения человека и исчезновения неизбежного устремления человека за пределы материальной действительности. Впрочем, Эльмессери довольно низко оценивал протестный потенциал модернизма, считая его маргинальным и незначительным⁶⁶. Эту мысль отчетливо выразил Дьёрдь Лукач (1885–1971), особенно подчеркивавший то, что борьба модернизма против реальности эпохи, которой он дал свое название, никак не коснулась социальных проблем капиталистического

общества и свелась к побегу в патологические состояния психики, понимаемые в крайне абстрактном ключе:

Отвержение реальности эпохи модерна абсолютно субъективно. Воспринимаемое в рамках отношений между человеком и окружающей средой, оно лишено как позитивного содержания, так и направления. В дальнейшем этот недостаток становится все более и более заметным, поскольку весь протест — это всего лишь жест, выражающий тошноту, неудовлетворенность или неопределенное томление... Эти писатели-[модернисты] ошибаются не только в том, что считают психическую патологию своим единственным прибежищем. Здесь заложена идеологическая составляющая их вклада в исторический процесс⁶⁷.

На центральную или сколько-нибудь активную роль в противостоянии господствующей материалистической позиции не могут претендовать ни романтизм, ни абсурдистский модернизм. К такому выводу пришли многие западные исследователи. Критики этих явлений в западном искусстве утверждают, что двойственное отношение к модерну и модернизации у многих западных интеллигентов было вызвано ностальгией по «потерянному раю», однако к середине XX века исчезла и она сама⁶⁸.

Главный довод Эльмессери состоит в том, что западный гуманистический проект оказался в конечном итоге своеобразной формой «натуралистического антигуманизма» или «империалистического монизма». Антигуманистические проявления материализма заложили «эпистемологическую основу процессам деконструкции, нейтрализации, деперсонализации и десакрализации не только природы, но и человека»⁶⁹. Эльмессери подчеркивает этот вывод во всех своих трудах и пытается описать утраченные надежды эпохи просветительского гуманизма, в частности — попытки сконструировать новые *logos* и *telos*, то есть установить всеобъемлющую светскую систему морали, которая подчеркивала бы уникальность человека по отношению к миру природы или материи⁷⁰. С точки зрения арабского мыслителя, западная цивилизация в эпоху «структурированного материализма» представляет

собой не что иное, как трагическую и вместе с тем империалистическую систему взглядов, которая, с одной стороны, основана на «воле к власти», провозглашенной Фридрихом Ницше, с другой — на фрейдистской тяге к удовольствиям, воплощением которой стали доктор Фауст, Макбет, Дон Жуан и Казанова⁷¹.

Как полагал Эльмессери, разрушительные последствия рационализма и механистической парадигмы привели к появлению романтизма, поставившего во главу угла органистическую парадигму, основанную на идее имманентного единства, упорядоченности и целостности живого организма, который способен к саморегуляции и самовоспроизведению. Многие националистические идеологии черпают свои «антинаучные» установки именно из романтизма. Они легли в основу расизма в целом и антисемитизма в частности. Эльмессери обращает на это обстоятельство пристальное внимание, утверждая, например, что органистическая метафора, развитая Фридрихом Гегелем (1770–1831) еще до появления идеи «духа нации» (*Volkgeist*), стала важной ступенью на пути к тоталитарным формам национализма. Как полагал Эльмессери, философия Гегеля, исходящая из пантеистической идеи о Боге как всемирном духе (*Geist*), который проявляет себя в человеческой истории в виде прогресса, следует ошибочной диалектике, необоснованно объединяющей субъект и объект, абсолютное и относительное. Речь идет, таким образом, о некоей всеобъемлющей, тотальной органистической идее, в рамках которой встречаются материалистическая и духовная разновидности пантеизма. Имманентная органистическая триада (Бог, земля, народ) становится наиболее фундаментальным элементом секулярных разновидностей национализма⁷². В частной беседе с автором этой книги Эльмессери указал на один из наиболее ироничных аспектов гегельянства:

Абсолютный Дух [Гегеля] воплощается в природе и всемирном законе, который в свою очередь реализуется в истории. Тогда диалектика будет завершена, страдания человека закончатся, и он найдет окончательное решение всех своих проблем и поставит все сущее под свой контроль.

Однако ирония заключается в том, что момент обретения полного контроля станет моментом победы простоты над сложностью, одномерности над многомерностью, природного над человеческим⁷³.

Как полагал Эльмессири, наступление прометеевской или героической фазы структурированного модерна ознаменовалось появлением светских разновидностей национализма и централизованных абсолютистских национальных государств, которые уделяли много внимания вопросам прошлого, национальной идентичности, общего блага и наилучшего способа организации общества. Однако именно этот период привел к нацистской тирании, сталинизму, бомбардировке Хиросимы и Нагасаки, войне во Вьетнаме, а также созданию сионистского государства в Палестине. В эпоху глобального господства рационального материализма западный империализм превратил весь мир в податливый материал во имя «бремени белого человека», «цивилизаторской миссии» и «явного предначертания»⁷⁴.

Нанося на карту последствия модерна, Эльмессири критически подходит ко всем закрытым системам, стремящимся к тотальному контролю и полному совершенству. Он критикует марксизм, призывающий к построению лишнего противоречий и конфликтов коммунистического общества; либерализм, стремящийся к использованию достижений науки для удовлетворения потребностей и желаний человека; нацизм с его идеей полного контроля и предельной рационализации; новый мировой порядок, предполагающий внедрение универсальных естественных законов и игнорирующий культурные различия; и, наконец, сионизм, обожествляющий «кровь, почву и нацию» (*Blut, Boden und Volk*). В этом контексте сионистская теория и практика воспринимаются как часть западного империализма и материализма. В построенной Эльмессири когнитивной карте Израиль неизбежно ассоциируется с западным империализмом, что связано с обстоятельствами создания этого государства: поддержка британцами еврейской эмиграции в Палестину за счет ущемления интересов палестинцев и арабов (Декларация Бальфура от 1917 года), участие

Великобритании и Франции в агрессии Израиля против Египта в 1956 году, в современной американской оккупации Ирака и Афганистана, а также в продолжающейся израильской оккупации Палестины.

Эльмессери, как и Бауман, отмечает, что сущность национального государства эпохи модерна нельзя просто свести к тоталитарному или авторитарному государству. Его отличительной чертой является присвоение монополии на истину и ее интерпретацию, причем государство выступает «единственной точкой отсчета», «целью (*telos*) человеческого существования» и даже «точкой отсчета свободы». Вершиной обожествления государства становится оправдание Гегелем необходимости войн в государственных интересах и как средства установления суверенитета в противовес идеям Канта о вечном мире. Эльмессери, говоря об обожествлении человека, считает Гитлера парадигматической фигурой ницшеанского «сверхчеловека» (*Übermensch*), воплотившего в себе волю абсолютного государства. Он рисует образ самодостаточного и не нуждающегося ни в ком и ни в чем человека, не ограниченного никакими историческими, социальными, этическими или эстетическими рамками. Эльмессери обращает особое внимание на то, что появление «сверхчеловека» идет рука об руку с созданием «недочеловеков» (*Untermenschen*) — так называемых «неполноценных», жизнь которых протекает в соответствии с законами природы, либо послушных подданных, беспрекословно подчиняющихся указам бюрократического аппарата. Примером такого «винтика» в бюрократической машине был Адольф Эйхман, слепо веривший в авторитет государства и безропотно исполнявший приказы вождя⁷⁵.

Как Бауман, так и Эльмессери считают Холокост «парадигматическим моментом» структурированного рационального материализма, приведшего к универсальному состоянию человечества, которое может быть описано предложенной Эльмессери метафорой «функциональной группы». Она очень близка к метафорам чужеродности и бродяжничества, сформулированным Бауманом. Излагая свою концепцию функциональной группы, Эльмессери ссылается на влиятельных западных мыслителей, среди которых можно назвать уже упомянутого

Георга Зиммеля, а также Карла Маркса (1818–1883), Макса Вебера (1864–1920) и Вернера Зомбарта (1863–1941). Вместе с тем Эльмессери критикует западных ученых за их неспособность включить метафору чужака в более общую формулу интерпретации современного бытия. Заменяя метафору чужака метафорой «функциональной группы», Эльмессери пытается создать более широкую объяснительную парадигму. Она может быть применима к широкому кругу людей, либо «импортированных» извне, либо находящихся внутри самого общества. Их главная отличительная особенность определяется исполняемой ими общественной функцией, а не их достаточно сложными и разнообразными человеческими качествами.

Основные характеристики функциональных групп — утилитарность, нейтральность, рационализация, инструментализация, изоляция, отчуждение, бесправие, двойные стандарты и мобильность. По мнению Эльмессери, предложенная им метафора, вместе с соответствующими ей коннотациями, может быть применена к широкому кругу исторических сообществ, включая цыган в Европе, армянских купцов в Османской империи, мамлюков в Египте и самураев в средневековой Японии. Однако евреи являются наиболее значимым и характерным экземпляром функциональной группы на всем протяжении исторического процесса. Разумеется, эта метафора не является чем-то свойственным исключительно эпохе модерна, однако именно модерн превратил ее в универсальное состояние человека⁷⁷.

На смену насыщенной содержанием метафоре чужака, изначально заключавшей в себе гуманистические мотивы уничтожения, страдания, тревоги и страха, приходит более универсальная метафора, пытающаяся картографировать одно из главных последствий наступления эпохи модерна — превращение общества в чисто функциональный, бюрократический механизм, в котором подданные или граждане лишены человеческих чувств и отношений. В метафоре функциональной группы отсутствуют гуманистические мотивы, связанные с образом чужака как «безродного существа» (*heimatlos Dasein*), а не только как «бездомных людей» (*obdachlos Menschen*), то есть

людей, которые вынуждены исполнять свою роль, при этом отстаивая свое человеческое достоинство, куда бы ни забросила их судьба. Однако Эльмессери, бесспорно, принимал в расчет все эти мотивы и коннотации, когда разрабатывал свою парадигму функциональной группы.

Метафора, выдвинутая Эльмессери, перекликается с мыслью социального антрополога Эрнста Геллнера (1925–1995) о том, что лучшим выражением глобальных последствий эпохи модерна с ее бюрократической машиной служит образ *мамлюков*:

Когда все становятся *мамлюками*, бюрократия перестает формироваться из какой-либо отдельной прослойки *мамлюков*. Наконец бюрократия может набирать новых членов в свои ряды из широких слоев населения, не боясь того, что каждый новобранец приведет за собой десятки непростых и ненужных двоюродных братьев⁷⁸.

Для Эльмессери это глобальное состояние вещей — результат долгого процесса светской рационализации, установившей целый ряд бинарных оппозиций: традиционные общества против сложных и рациональных; община (*Gemeinschaft*) против общества (*Gesellschaft*); сентиментальные против договорных. Тема изоляции человека эпохи модерна стара как сама история и восходит к работам по классической социологии, в частности Фердинанда Тённиеса (1855–1936), противопоставлявшего общину (*Gemeinschaft*) и общество (*Gesellschaft*). Как показал социолог Карел Доббелаэр (род. в 1933), рационализация экономической жизни в рамках светского модерна привела к образованию большого класса бюрократии, власть которого основана на механистических основаниях. В результате личность оказывается сведенной к узкой сфере исполняемых ею ролей в общественных отношениях⁷⁹.

Настало время для того, чтобы сравнить метафоры чужака, предложенные Бауманом и Эльмессери, в контексте осмысления эпохи модерна и роли еврейских общин. Бауман полагает, что наиболее подходящий образ, при помощи которого можно описать экзистенциальную природу евреев, — «призматическая группа»:

В зависимости от того, с какой стороны наблюдатели смотрят на евреев, они, подобно любой призме, невольно принимают черты, обусловленные мировоззренческими установками наблюдателей; к ним могут относиться как представители грубого, простого и склонного к насилию низшего класса, так и надменные и беспощадные представители высшего класса⁸⁰.

В отличие от Баумана, Эльмессери выбирает метафору функциональной группы, как обладающей бóльшей объяснительной силой при рассмотрении природы евреев. Он не рассматривает евреев как «безродных существ» и не фокусируется на особенностях еврейских общин. Согласно Эльмессери, присущие эпохе модерна процессы свели евреев к положению функциональной группы, причем не только в либеральных обществах модерна, но и еще ранее — в эпоху феодализма. Эльмессери указывает на то, что евреи не имели земельных владений и к XIII веку окончательно стали посреднической группой для христианского населения тех мест, где они проживали. Европейские феодалы использовали их в своих целях в военной, торговой и финансовой сферах. Эльмессери утверждает, что евреи в доиндустриальной Европе рассматривались в качестве королевской собственности и были не столько производительной силой, сколько средством производства⁸¹. Это обстоятельство подчеркивает и Бауман, когда пишет о том, что как положение, так и восприятие евреев в Европе до наступления эпохи модерна определялось господствующим классом:

Евреи были «королевскими евреями» (*Königsjuden*), то есть собственностью и подопечными короля, князя или местного феодала, в зависимости от стадии или типа феодальных отношений. Их статус был определен и закреплён политически⁸².

Метафора функциональной группы, как полагал Эльмессери, лучше всего может быть проиллюстрирована антиеврейским дискурсом, содержащим метафоры и термины, которые входят в одно и то же семантическое поле. Такие слова и выражения, как паразитизм, патология, вампиры, лица без

определенного рода деятельности и дохода, использовались применительно к евреям в целом и особенно в отношении евреев из стран Восточной Европы (*Ostjuden*). Использование этих образов по отношению к евреям имеет долгую историю: они служили иллюстрацией расхожего убеждения в том, что евреи угрожают нравственности или экономическому порядку в погоне за прибылью любой ценой⁸³.

Бауман предполагает, что сторонники национал-социализма рассматривали модерн в качестве периода «господства экономических и материальных ценностей», а присущие евреям расовые характеристики расценивали как основную причину исчезновения «народного (*volkisch*) образа жизни и нравственных установок»⁸⁴. Именно поэтому их сравнивали с теми, кто берет свои жизненные соки у других, и, как следствие, их считали подлежащими уничтожению. Как полагал Эльмессери, горькая ирония состоит в том, что этот абстрактный образ еврея как вечной жертвы или вечного паразита в сионистском дискурсе был противопоставлен другому, аналогичному или даже более несправедливому образу — образу не-еврея как «вечного волка»⁸⁵.

Эльмессери согласен с Бауманом в его отрицании взгляда на Холокост как отклонение от магистрального пути западного модерна. Он также отвергает интерпретацию богословского характера, в рамках которой Холокост рассматривается в метафизических терминах, игнорирующих сложную и противоречивую природу человека. Именно поэтому Эльмессери отвергает все проявления того, что он называет «иконизацией», то есть концепцией человека вне его исторической природы. Согласно этой концепции, человек есть уникальный феномен (*sui generis*) или же великая тайна (*mysterium tremendum*), которую следует обсуждать, если это вообще возможно, только в рамках сложных форм эсхатологического дискурса⁸⁶.

Пытаясь предложить более широкую познавательную модель, идущую дальше объявления Холокоста парадигматическим моментом в истории модерна, Эльмессери утверждает, что западную цивилизацию в целом, включая такие ее проявления, как нацизм, можно рассматривать в качестве «цивилизации переноса» на всех уровнях. «Перенос» здесь — не только политический концепт, но также и «сущностный

и структурный компонент всеобъемлющего секуляризма и лишенного ценностей модерна»⁸⁷. Эльмессери полагает, что самым ранним из переносов был лингвистический, который произошел в период Реформации, когда протестанты перенесли религиозные термины с метафорического на буквальный уровень. Тем самым они трансформировали символический «Сион» в реально существующую территорию в Палестине, а религиозную любовь и стремление к духовному Сиону — в движение за переселение в конкретную географическую область. Такой же процесс произошел с символическим «Иерусалимом», небесным Градом Божиим, который трансформировался в реально существующий, земной Иерусалим⁸⁸.

В качестве примера политического переноса Эльмессери приводит возникновение в XIX веке «дарвинского утилитаризма», поднявшего на щит расистскую и империалистическую терминологию, включая такие клише, как «человеческие ресурсы», «человеческий капитал» и «полезный материал»⁸⁹. Как полагает Эльмессери, первым историческим переносом было изгнание политических диссидентов, религиозных фанатиков и преступников в Северную Америку, а также уничтожение американских индейцев. За этими историческими процессами последовали и другие, еще более жестокие, включая перемещение европейских армий по всему миру с целью превратить планету в «полезную материю», перенос излишков населения из Европы в западные переселенческие анклавы (например, в Алжире, Южной Африке и Палестине), перемещение меньшинств в другие страны (примером чему могут служить китайцы в Малайзии и евреи в Аргентине), вывоз азиатов и африканцев в Южную и Северную Америку, и наконец, перенос еврейского вопроса из Европы на Ближний Восток. Эльмессери использует Декларацию Бальфура от 1917 года как пример политического переноса, поскольку ее целью было перемещение остающихся в Европе евреев в Палестину, «с тем чтобы использовать их в интересах западной цивилизации»⁹⁰.

Во всех этих примерах человек предстает в качестве материи, которую можно использовать по своему усмотрению, перемещать с места на место, а в случае выхода из строя — заменять на другую. Именно поэтому Эльмессери настаивает

на том, что организованный нацистами геноцид — не случайная аберрация в историческом развитии как Германии, так и Запада эпохи модерна в целом⁹¹. По его мнению, нацизм стал кульминационным и парадигматическим моментом западной цивилизации. Нацисты всегда применяли нейтральные и подчеркнуто беспристрастно звучащие термины для обозначения своих преступлений: «перемещение», «переселение», «окончательное решение», «расовая гигиена», «эвтаназия». Это вело к нейтрализации восприятия того или иного деяния: исполнитель видел в жертве пассивный объект или инертный материал⁹². При этом Холокост затронул не только евреев, но и другие группы людей: уничтожению подвергались умственно отсталые, старики, славяне, коммунисты, преступники, наркоманы. Их всех рассматривали в качестве «перемещаемого и взаимозаменяемого человеческого материала»⁹³.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Bauman*, *Critical Theory*. P. 151.
2. *Bauman*, *The Fate of Humanity in a Post-Trinitarian World*. Pp. 283–303.
3. *Bauman*, *Legislators and Interpreters*. Pp. 110–111.
4. *Bauman*, *The Fate of Humanity in a Post-Trinitarian World*. Pp. 283–303.
5. *Bauman*, *Legislators and Interpreters*. Pp. 115–116.
6. *Bauman*, *Modernity and the Holocaust*. P. 96.
7. *Bauman*, *Legislators and Interpreters*. P. 111.
8. *Giddens*, *Modernity and Self-Identity*. P. 15.
9. *Bauman*, *Legislators and Interpreters*. P. 125.
10. *Bauman*, *Modernity and Ambivalence*. P. 64.
11. *Bauman*, *Legislators and Interpreters*. Pp. 49–50.
12. *Bauman*, *Modernity and Ambivalence*. P. 20.
13. *Ibid.* P. 29.
14. *Bauman*, *Europe: An Unfinished Adventure*. Pp. 10–77.
15. *Bauman*, *The Fate of Humanity in a Post-Trinitarian World*. Pp. 283–303.
16. *Bauman*, *Modernity and the Holocaust*. Pp. 42–43.
17. *Ibid.* Pp. 50–68.
18. *Stone, Dan*, *Theoretical Interpretations of the Holocaust*. Pp. 5–6.
19. *Bauman*, *Modernity and Ambivalence*. Pp. 107–110.

20. *Bauman*, *Modernity and the Holocaust*. Pp. 1–2.
21. *Ibid.* P. 31.
22. *Ibid.* P. 66.
23. *Ibid.* P. 13.
24. *Ibid.* Pp. 14–18.
25. *Ibid.* P. 26.
26. *Ibid.* Pp. 71–72.
27. *Ibid.* P. 126.
28. *Ibid.* P. 108.
29. *Harrington*, *Metaphoric Connections*. P. 365.
30. *Bauman*, *Modernity and Ambivalence*. P. 29.
31. *Ibid.*
32. *Ibid.* Pp. 33–36.
33. *Maasen and Weingart*, *Metaphors and the Dynamics of Knowledge*. P. 42.
34. *Varcoe*, *Identity and the Limits of Comparison*. P. 58.
35. *Joas, Hans*, *Bauman in Germany*. P. 94.
36. *Bauman*, *Sociology after the Holocaust*. Pp. 478–481.
37. *Ibid.* P. 475.
38. *Bauman*, *Modernity and the Holocaust*. P. 68.
39. *Bauman*, *Modernity and Ambivalence*. Pp. 46–48.
40. *Ibid.* Pp. 104–107.
41. *Ibid.* P. 17.
42. *Bauman*, *Legislators and Interpreters*. Pp. 41–42.
43. *Bauman*, *Postmodernity and its Discontents*. P. 6.
44. *Bauman*, *Legislators and Interpreters*. P. 33.
45. *Ibid.* Pp. 43–44.
46. *Bauman*, *Postmodernity and its Discontents*. Pp. 18–19.
47. *Bauman*, *Modernity and Ambivalence*. P. 65.
48. *Ibid.* P. 56.
49. *Bauman*, *The Fate of Humanity in a Post-Trinitarian World*. Pp. 283–303.
50. *Bauman*, *Modernity and Ambivalence*. P. 56.
51. *The Sociology of Georg Simmel* / trans. & ed. by Kurt H. Wolff. New York: Free Press, 1950.
52. *Bauman*, *Modernity and the Holocaust*. P. 53.
53. *Bauman*, *Modernity and Ambivalence*. P. 61.
54. *Ibid.* Pp. 71–82.
55. *Ibid.* Pp. 117–128.
56. *Ibid.* Pp. 111–112.
57. *Ibid.* P. 13.

58. Ibid. Pp. 161–162.
59. *Bauman*, Postmodernity and its Discontents. P. 78.
60. *Bauman*, The Fate of Humanity in a Post-Trinitarian World. Pp. 283–303.
61. *Bauman*, Intimations of Postmodernity. P. 228.
62. *Clarke*, On Strangers: Phantasy, Terror and the Human Imagination. Pp. 345–355.
63. *Nietzsche*, The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals. Pp. 168–181.
64. *Bauman*, Postmodern Ethics. P. 228.
65. *Elmessiri*, Dirāsāt Maʿrifiyyah. C. 100–125.
66. Там же. C. 101–102.
67. *Lukács*, The Ideology of Modernism. P. 483.
68. *Tipps*, Modernization Theory and Comparative Study of Societies. P. 207.
69. *Elmessiri*, Towards a More Comprehensive and Explanatory Paradigm of Secularism. P. 137.
70. *Elmessiri*, Difāʿ an al-Insān. C. 180–181.
71. *Elmessiri*, The Imperialist Epistemological Vision. Pp. 406–407.
72. *Elmessiri*, Al-Lughah wa al-Majāz. C. 40–48.
73. *Ali*, Conversation with Abdelwahab Elmessiri. P. 195.
74. *Elmessiri*, Dirāsāt Maʿrifiyyah. C. 109–111.
75. *Elmessiri*, Al-ʿAlmāniyyah al-Juzʿiyyah. T. 2. C. 77–83.
76. *Elmessiri*, Riḥlati al-Fikriyyah. C. 590.
77. *Elmessiri*, Mawsūʿat. T. 1–2.
78. *Gellner*, Nations and Nationalism. Pp. 36–37.
79. *Dobbelaere*, Secularization: An Analysis at Three Levels. P. 38.
80. *Bauman*, Modernity and the Holocaust. P. 43.
81. *Elmessiri*, Mawsūʿat. T. 2.
82. *Bauman*, Modernity and the Holocaust. P. 50.
83. *Elmessiri*, Mawsūʿat. T. 2.
84. *Bauman*, Modernity and the Holocaust. P. 61.
85. *Elmessiri*, The Land of Promise. Pp. 44–45.
86. *Elmessiri*, Understanding the Holocaust.
87. *Elmessiri*, Dirāsāt Maʿrifiyyah. C. 279.
88. Там же. C. 280.
89. *Elmessiri*, Aṣ-Ṣahyuniyyah wa an-Nāziyyah. C. 27.
90. *Elmessiri*, Dirāsāt Maʿrifiyyah. C. 197.
91. *Elmessiri*, Aṣ-Ṣahyuniyyah wa an-Nāziyyah. C. 36–38, 59.
92. Там же. C. 79.
93. *Elmessiri*, Aṣ-Ṣahyuniyyah wa al-Ḥaḍārah al-Gharbiyyah al-Ḥaḍithah. C. 156–159.

Глава 5

БАУМАН И СВЕТСКАЯ ДИЛЕММА ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНА

Переход от модерна к постмодерну метафорически представлен в трудах Баумана и Эльмессери как естественная трансформация структурированного (и уверенного в себе) модерна и соответствующего ему структурированного рационального материализма (разум, наука, нация / государство, семья и индустриальное производство) в аморфный модерн и связанный с ним аморфный иррациональный материализм (тело, секс, мировые рынки и потребление). Данная глава посвящена картографированию этой трансформации в трудах Баумана, тогда как в последней главе рассматривается картографирование этого же процесса у Эльмессери. Особое внимание будет уделено сходствам и различиям во взглядах двух ученых на эту проблематику.

5.1. Конец интеллектуального империализма

Бауман предполагает, что существует «генетическая связь» между модерном и постмодерном. «Структурированный модерн» стремился создать

полностью рациональный совершенный мир, рационально-совершенный или совершенно рациональный. Наиболее влиятельные мыслители были убеждены в том, что для построения этого совершенного мира необходимо лишь приобрести достаточное количество информации, знаний и технологических навыков. Изменения рассматривались как временные, пока не будет построен мир, который не потребует дальнейших изменений¹.

Это утопическое стремление, однако, не было реализовано, причем возникли новые обстоятельства. Понимание их сути возможно только при их соотнесении с утопическими притязаниями эпохи модерна. Основной посыл мыслителей Просвещения заключался в том, что развитие образования неизбежно повлечет за собой распространение рациональности и терпимости. Однако это предположение, по мнению историка религии Карен Армстронг, «оказалось таким же утопическим, как и любая из мессианских фантазий». Светские идеологии «оказались столь же кровавыми, как и старый религиозный фанатизм, что отчетливо проявилось в нацистском Холокосте и советском Гулаге»². Бауман подчеркивает иронию, которую можно наблюдать в трансформации основного положения эпохи Просвещения и модерна в целом. Он обращает наше внимание на два смысла, передаваемых греческими лексемами, связанными с понятием «утопия»: эутопия (*eutopia*) обозначает «добродетельное общество», тогда как слово утопия (*outopia*) обозначает «нигде»³.

Термин «постмодерн», по мнению Баумана, подчеркивает определяющие черты реалий, которые сформировались во всех богатых странах в течение XX века и обрели свою нынешнюю форму во второй его половине⁴. В своих ранних работах Бауман рассматривал постмодерн как новое состояние человека, возникающее в результате разрыва между культурой и властью или же национальным государством и властью разума. В новых условиях интеллигенты более не играют роли законодателей. Их позиция сводится к скромной роли «переводчиков» и «семиотических посредников». Хотя интеллигенты могут оставаться верными своим величественным и возвышенным идеалам свободы и справедливости, они отказываются от универсалистских претензий модерна. Даже если они все еще сохраняют подобные амбиции, их мнения принимаются во внимание не более, чем взгляды простых граждан данного социума. Постмодернистское государство уже не нуждается в идеологической мобилизации. Оно опирается на рациональные методы принуждения, всеобъемлющего контроля и соблазны рынка. В результате интеллигенты больше не могут сохранять монопольное доминирование в сфере культуры⁵.

Постмодернистский мир, по мнению Баумана, переживает «отчуждение интеллигентов от политики», что кладет конец их «интеллектуальному империализму»⁶. В отличие от эпохи Просвещения и периода структурированного модерна, которые прославляли и превозносили образ «философов-просветителей», мировоззрение постмодерна низводит интеллигентов до уровня простых семиотических посредников, функция которых состоит в облегчении общения между различными общественными стратами и традициями⁷. Бауман утверждает, что «универсалистские, империалистические и ассимиляционные претензии современного государства теперь повсеместно отвергаются»⁸. В эпоху постмодерна интеллигенты становятся объектом насмешек, так как история из единого целого превращается в совокупность разрозненных деталей и явлений, над которыми безраздельно властвует релятивизм. Не является исключением и сфера искусства, поскольку границы между искусством и не-искусством оказываются размытыми так же, как и границы между правдой и ложью, справедливостью и несправедливостью. Кроме того, в период постмодерна наблюдается распад бинарной оппозиции означающего и означаемого, а также искажение процесса коммуникации. Уменьшение роли интеллигентов в обществе явствует из следующих поставленных Бауманом риторических вопросов:

Разве не кажутся нелепыми попытки изменить ход истории, когда не существует сил, которые изъявили бы желание придать историческому процессу определенное направление? Разве не кажутся бессмысленными усилия показать, что то, что выдается за истину, является ложью, в то время как никто и ничто не имеет смелости и стойкости, чтобы заявить о себе как об истине, которая была бы верна для всех и на все времена? Разве не смешно бороться за истинное искусство, когда случайное падение какого-либо предмета может превратить его в произведение искусства? Разве не комично критиковать искажения в изображении какой-либо реальности, если никакая реальность более не претендует на то, чтобы быть более реальной, нежели ее представление? Разве не тщетно призывать людей двигаться в каком-то заданном направлении в мире, который движется неизвестно куда?⁹

Хотя Бауман и рассматривает постмодерн как шанс показать скрытые механизмы эпохи модерна и преодолеть универсалистские претензии интеллигенции на роль ее законодателей, он хорошо осознает и проблемы постмодерна, в особенности его тенденцию подвергать сомнению все основы и авторитеты. Бауман указывает на искусство и литературу как на наглядный пример того, как в постмодерне исчезают попытки установления каких-либо эстетических норм; более не существует никаких сформулированных и общепринятых критериев, определяющих или контролирующих вопросы вкуса или оценки искусства. Наилучшей метафорой, отражающей состояние современного искусства, Бауман считает ризому. Она очень близка к метафоре Жака Дерриды (1930–2004), описывающей зигзагообразное движение, которое характеризует бесконечное, неожиданное и неуловимое развитие процессов художественного творчества и эстетической интерпретации. Будучи в состоянии «вечного сейчас», искусство и литература не соответствуют какому-либо определенному видению развития или правилам и являют собой отсутствие каких-либо стабильных критериев. Именно по этой причине постмодернистское искусство может быть воспринято как состояние протеста против подражания или воспроизведения действительности (мимесиса) с их зачастую негативными последствиями. Эта постмодернистская направленность имеет свои творческие перспективы, но вместе с тем таит в себе опасность радикализма.

Постмодернистские теории, по мнению Баумана, могут рассматриваться как открытая декларация готовности модернистского искусства и критического восприятия умерить свои оценочные притязания; это призыв к отказу от нормирования искусства, в особенности его политических и проповеднических устремлений, а также от интереса к основам эстетики. Проще говоря, это декларация невозможности нахождения и канонизации правил, устанавливающих различие между истинным искусством, с одной стороны, и не-искусством или «плохим» искусством — с другой¹⁰.

На позицию Баумана повлияли взгляды Вальтера Беньямина (1892–1940), в частности его ссылка на то, о чем Марсель Дюшан (1887–1967) писал уже в 1919 году. Андреас Хьюссен вспо-

минает жалобы Бенямина по поводу утраты очарования, ранее присущего художественному творчеству и восприятию, включая искусство на службе идеи (*l'art engagé*) и критический реализм:

Иронически спародировав портрет Моны Лизы или же выставив обычный писсуар в качестве фонтанной скульптуры, Марсель Дюшан сумел уничтожить то, что Бенямин называл аурой традиционного художественного произведения, ту самую ауру подлинности и уникальности, которая обеспечивала отделение произведения искусства от обычной жизни и требовала от зрителя сосредоточенного созерцания произведения и погружения в него¹¹.

Бауман называет эти произведения Дюшана самыми «скандальными» актами «открытого радикализма», ставшего предвестником анархии, всецело охватившей в настоящее время процессы созидания и восприятия произведений искусства:

Постмодернистское искусство (которое, по мнению большинства авторов, по-настоящему расцвело только в 1970-е годы) прошло долгий путь от иконоборческого жеста Марселя Дюшана, который отправил на художественную выставку писсуар, представив его как фонтан с подписью «Ричард Матт» и снабдив его пояснением о том, что «не важно, сделал ли мистер Матт этот фонтан своими руками или нет. Он выбрал его»¹².

Похоже, что Бауман был глубоко шокирован пошлостью этого не-искусства. Остается только догадываться, какова была бы его реакция на недавнюю выставку Ванессы Бикрофт, которая соединила изобразительную традицию идеализированной фантазии о женственности и группу обнаженных женских тел. Как указывает Люк Хардинг, в выставке этой художницы приняли участие сто женщин, покрытых маслом до пояса и одетых лишь в колготки. Они провели три часа стоя для общего обозрения в Национальной галерее Берлина. Можно предположить, что такого рода перформанс был попыткой передать «естественность»: находясь на сцене, эти обнаженные женщины демонстрировали исключительно

«естественную реакцию» на свои естественные позывы, что выражалось в виде физических действий, таких как стояние, сидение, лежание и зевание¹³.

5.2. Перспективы и риски этики постмодерна

Сумбурность в попытке картографировать постмодерн становится крайне заметной, когда Бауман представляет множество определений с целью передать недавно возникшее состояние человечества. Например, в приводимом ниже отрывке он определяет постмодерн не как следствие разрыва между государством и интеллигенцией, а как

душевное состояние философов, социологов, художников — всех тех людей, на которых мы полагаемся, когда находимся в раздумьях или просто когда мы на мгновение останавливаемся, чтобы выяснить, откуда мы движемся или куда нас двигают¹⁴.

Философы, социологи и художники должны сформулировать суть новой реальности и ее общее направление. Необходимо подчеркнуть, что когнитивное картографирование постмодерна предполагает сумбур не только в окружающем нас мире, но и в том, как критик или философ пытается установить границы подобной карты и нанести на нее наиболее важные обозначения. Другими словами, состояние сумбура не обходит стороной также философов, художников и интеллигентов, которые занимаются когнитивной картографией, так как они сами, будучи картографами постмодерна, похожи на странников в землях, которые пока еще не нанесены на карты.

Состояние сумбура, а также противоречивости и двусмысленности усугубляется тем фактом, что Бауману очень трудно провести четкую границу между модерном и постмодерном. Он подчеркивает, что торжество постмодернистского мышления является решающей победой современной критической культуры над обществом модерна, которое она стремилась улучшить, предоставив обществу самому развиваться заложенный в нем потенциал. Поэтому вряд ли стоит удивляться тому,

что Бауман не дает четкого определения постмодерну. Вместо этого он прибегает к метафорам, раскрывающим многогранность этой новой формирующейся реальности.

Как и Джеймсон, Бауман осознает, что ни одна теория модерна не имеет смысла сегодня, если она не согласуется с гипотезой существования разрыва между постмодерном и модерном. Господствующие модели модерна, как утверждает Бауман, предлагали общее видение современной истории как целенаправленного движения посредством универсализации, рационализации или систематизации. Так как ни одно из этих понятий не выдерживает критики в свете идейного мира постмодерна, для описания вновь возникающих явлений необходимы новые метафоры, выявляющие точки их схождения и расхождения с первоначальным планом, заложенным в основание модерна. Для этого Бауман предлагает отбросить метафору прогресса и концепцию общества как организменной или механистической метафоры, так как любой порядок, который можно выявить путем анализа и рассуждения, всегда оказывается локальным и преходящим явлением. Сущность этого порядка, по утверждению Баумана, можно передать через метафору водоворота, возникающего в течении реки и сохраняющего свою форму только в течение относительно короткого периода времени и лишь за счет постоянного обновления его наполнения¹⁶.

Эта метафорическая картина, продолжает Бауман, свидетельствует о переходе от скрытых систем модерна к открытым системам постмодерна, то есть от одномерной формы бытия и единственного в своем роде модерна к множественности бытия в мире и альтернативным концептам модерна. В мировоззрении постмодерна сам образ общества как человеческого тела или цели (греч. *telos*), прогресса (организменная метафора) или как системы и механизма (механистическая метафора) больше не действует, так как понятия движущей силы и субъекта, а также среды обитания обрели куда более серьезное значение, будучи осознаны как непредсказуемые и сложные системы.

Предпринимая попытку выявить главное различие между модерном и постмодерном в понимании Баумана, Питер Бейлхарц утверждает, что мировоззрение постмодерна ставит

во главу угла локальность, релятивизм, множественность моделей, группы людей, объединенных одинаковым пониманием смысла бытия и его интерпретацией, отодвигая на задний план универалистские претензии интеллигенции, одержимость стремлением подчинить природу или заняться социальной инженерией¹⁷.

Согласно этому объяснению, постмодерн можно рассматривать как критику культуры, а не как новое видение, полностью разрушающее модерн. Следовательно, природа и границы постмодерна не могут быть полностью определены, что приводит к состоянию сумбура, двусмысленности и амбивалентности, передать которые могут только метафоры. Вит Ваничек относит метафорический подход Баумана к постмодерну к тому обстоятельству, что метафорические выражения могут выявить «неуловимую природу постмодерна». Читателю дается понять, что использование такого метафорического языка неизбежно, чтобы адекватно изобразить новое состояние человечества¹⁸.

Подробный анализ объяснений постмодерна в ранних трудах Баумана показывает, что его восприятие этого явления основывается на отказе от «онтологических и эпистемологических предпосылок модерна»¹⁹. Постмодерн поставил под сомнение концепции социальной реальности, в том числе искусства, национального государства, общества, этнической принадлежности, расы, семьи, пола и религии. Таким образом, адекватная теория постмодерна может быть построена исключительно в «когнитивном пространстве, организованном новым набором гипотез, в пространстве, которое нуждается в своем собственном терминологическом аппарате»²⁰.

Однако вера Баумана в достижения Просвещения и модерна приводит к путанице при составлении им когнитивных карт постмодерна. Иначе говоря, европейскому интеллигенту крайне трудно отказаться от наследия западного модерна, которое, по словам Баумана, можно считать «незавершенным предприятием» или, цитируя немецкого социолога Юргена Хабермаса, «незавершенным проектом». Именно по этой причине Бауману, как это ни парадоксально, трудно отказаться от понятия модерна как такового. Именно поэтому он опре-

деляет постмодерн как «модерн, осознающий свою истинную природу», «модерн для себя» и «модерн, освобожденный от ложного сознания»²¹.

Хотя Бауман осознавал тот факт, что постмодерн является многоплановой и противоречивой концепцией, он все же попытался описать его основные принципы и функции. В своих работах о постмодерне Бауман выделяет пять основных принципов: (1) принятие множественности мира; (2) решительное освобождение от стремления модерна преодолеть неопределенность; (3) признание невозможности осуществления проекта модерна в его изначальном виде; (4) вера в возможность постоянного мирного сосуществования различных игроков и идей, а не во временное равновесие взаимно враждебных сил; и (5) выдвижение новой триады: свобода, разнообразие и терпимость в противовес нации, родства по крови и территории.

В то же время Бауман не является благодушным идеалистом, ибо полагает, что, если вышеупомянутые высокие идеалы останутся нереализованными, постмодерн станет еще одной версией «незрелого модерна». Здесь состояние путаницы в когнитивном картографировании совершенно очевидно: мы оказываемся лицом к лицу с состоянием текучести и неопределенности, которое непредсказуемо и не поддается четким дефинициям. Осознавая общественные и моральные последствия «краха великих нарративов», «смерти Бога», «смерти человека» и «исчезновения всех священных и светских авторитетов», Бауман все же остается оптимистом и пытается развеять наш преувеличенный и всеобщий «страх перед пустотой», «анархией» и неизбежностью «всемирной бойни»²².

Бауман осознает тот факт, что для постмодерна характерно преобладание релятивизма, ибо субъективный взгляд на мир становится единственным критерием истины, а постмодерн «провозглашает все ограничения свободы незаконными, одновременно устраняя социальную определенность и утверждая неопределенность в этических вопросах. Результатом такого мировоззрения становится экзистенциальная неуверенность и онтологическая непредвиденность бытия»²³.

По словам Ричарда Бернштейна, предложения и намерения постмодернистов в самом деле убедительны, особенно их

критика логоцентризма^{xvi}, европоцентризма, гуманизма и наследия Просвещения. Вместе с тем они оказываются одержимыми «неустанным поиском первопричин (*archai*) или изначальных основ»²⁴.

В работах «Модерн и Холокост» (*Modernity and the Holocaust*, 1989) и «Этика постмодерна» (*Postmodern Ethics*, 1993) Бауман пытается показать, что технологическая и бюрократическая эффективность и государственная монополизация действий представляют собой основные силы, которые разрушают возможность трансцендентности и признания общей человечности всех людей. Возможность убивать на расстоянии в рамках замкнутой и рационализированной системы превратила личностные отношения между людьми в простую связь субъекта и объекта, что исключает в участниках такого взаимодействия чувства вины и ответственности. Освобождение от ответственности за последствия своих деяний рассматривается как важнейший механизм модерна. Полное отделение целей от средств их достижения привело к минимизации роли Бога, тем самым «подорвав самое прочное из оснований, на которых в прошлом покоилась нравственность». В результате договорные обязательства стали диктовать отношения между людьми, а принцип «бытия для другого» оказался заменен на «бытие для себя»²⁵.

Стремясь преодолеть вакуум, созданный рационалистическим материализмом, Бауман обращается к философии Эммануэля Левинаса (1906–1995), в частности к его понятию «заботы о другом». Ссылка Баумана на Левинаса интерпретируется Китом Тестером как попытка восстановить этику, дабы заполнить вакуум, созданный метафизико-исторической революцией эпохи модерна²⁶.

Росс Аббиннетт считает, что пристальное внимание к идее заботы о другом можно рассматривать как реакцию на негативные последствия модерна в целом и Холокоста в частности. Эммануэль Левинас попытался сформулировать философию, основанную на опыте непосредственного контакта людей друг с другом. Иными словами, встреча я и *другого* лицом

^{xvi} Скорее всего, автор имеет в виду веру в абсолютную правоту высказанного или написанного слова.

к лицу позволяет им преодолеть рамки нормативных структур права, договорных обязательств и экономической необходимости. Эта встреча имеет метафизический характер, не будучи по своей сути онтологической, то есть имеющей место в реальном бытии. Она влечет за собой появление у человека (я) чувства ответственности за *другого*²⁷.

Сам Левинас утверждает, что его философия, основанная на «феноменологии общественного поведения», принимает личность *другого* человека за отправную точку трансцендентности. Она основывается на межличностных отношениях между людьми, а не на онтологии или формализованных установках (возможно, являясь одним из примеров универсального морального закона, провозглашенного Иммануилом Кантом). Преодоление эгоистических устремлений я перед лицом *другого*, или ситуация восприятия себя как *другого*, рассматривается как трансценденция, поскольку она порождает у субъекта страх перед отвержением, исключением, изгнанием или убийством другого. Трансценденция, считает Левинас, становится бесконечным процессом, в котором человеческий субъект постоянно задает себе вопрос, не является ли «бытие там» (*Da*; от немецкого *Dasein* «быть там») узурпацией чьего-то места²⁸. Здесь трансценденция почти синонимична бесконечности. Согласно Левинасу,

встреча лицом к лицу — это отношение, при котором я освобождается от исключительной сосредоточенности на самом себе... от своего затворничества внутри себя, от существования, в котором все приключения являются всего лишь одиссеей, то есть возвращением на свой собственный остров. Исход из этой сосредоточенности я на самом себе, который описан в целом ряде трудов современных философов о встрече с *другим*... также достоин прилагательного *бесконечный*²⁹.

Философия Левинаса является реакцией на последствия модерна, особенно на процессы бюрократизации и рационализации, ставшие преградой в отношениях между моим я и *другим* в результате длительного процесса централизованной регламентации действий и нормализации морали.

В философии Левинаса постмодернистская мораль предлагается как выход из универсалистских претензий модерна, которые, как правило, исключают *другого*.

Будучи вдохновлен идеями Левинаса, Бауман полагал, что постмодернистская этика может основываться на реализации следующих идей: (1) люди морально амбивалентны; (2) кодекс морального поведения является сугубо личным для каждого; (3) феномен морали по своей природе иррационален, так как он не является регулярным, повторяющимся и прогнозируемым; (4) мораль не универсальна, так как она привязана к определенному времени и месту; (5) постмодернистская мораль не является ни релятивистской, ни нигилистической, противостоя при этом монополии этического авторитета³⁰. Постмодернистская этика отвергает все попытки навязать человечеству всеобщий этический кодекс, который игнорирует массу важных частных и потому становится не чем иным, как инструментом власти. Бауман утверждает, что моральное единство человечества возможно представить как некий недостижимый горизонт с целью разоблачения вселенских претензий национальных государств и всех наций, стремящихся создать такие государства³¹.

Присутствие идей Левинаса в философских построениях Баумана становится особенно явным, когда он говорит о том, что мораль — есть преодоление (трансценденция) бытия или же возможность такой трансценденции путем сознательной встречи «лицом к лицу» с *другим*. При такой встрече голос *другого* уже невозможно игнорировать³². Хотя Бауман подчеркивает, что это видение не подразумевает господства субъективности, релятивизма и нигилизма, нам следует рассмотреть критику, направленную против этики постмодерна.

Росс Аббиннетт утверждает, что почти во всех работах Баумана западная цивилизация как в эпоху модерна, так и в эпоху постмодерна представлена в качестве системы, воспринимающей людей как «технические средства» с «функционально определенными чертами». Таким образом, она порождает «инструментальные, технические и материалистические отношения», которые Бауман рассматривает как «детерминанты когнитивного, регламентированного пространства». Аббиннетт

считает, что для преодоления функционализации как когнитивного, так и эстетического процесса необходима специальная политическая структура. Бауман же, по словам Аббинетта, следует логике Жан-Жака Руссо (1712–1778), согласно которой человеческая природа в своей изначальной, гуманной чистоте находится в резком контрасте с «развращающими» институтами цивилизованного мира³³.

Идеалистическое видение Баумана было также отвергнуто Шоном Бестом. Основная проблема его этической теории, по мнению Беста, заключается в том, что она подразумевает, будто слова «я ответственен за *другого*» и «я отвечаю за себя» означают одно и то же³⁴. Аналогичная критика также озвучивалась Руудом Каулингфрексом, который утверждал, что Бауман очень близок к «романтическому и упрощенному» представлению о том, что любая организация — это зло, а человек по своей сути добр, особенно если он находится в непосредственной близости от *другого*. Это весьма напоминает романтизацию эмоций, побуждений, спонтанности и страстей в противовес отстраненности, будто бы свойственной разуму и расчетливому поведению³⁵.

5.3. От постмодерна к аморфному модерну

В своих поздних работах Бауман приходит к пониманию того, что современная критическая мысль изобилует порой противоречивыми интерпретациями постмодерна. Более того, термины «постмодерн» и «постмодернизм» оказались «безнадежно запутаны» и использовались во многих случаях как синонимы. Бауман поневоле попал «в общество компаньонов», с которыми он «не хотел бы быть в одной компании». Особенно его покорило то, что некоторые из них понимали «постмодерн» как «конец модерна»³⁶.

В то же самое время Бауман отверг и альтернативные термины, введенные Энтони Гидденсом («поздний модерн»), Ульрихом Бекем («второй модерн») и Джорджем Баландье («сверхмодерн», франц. *surmodernité*). Более того, он решил вообще отказаться от термина «постмодерн», сославшись

на мнение Майкла Хвида Якобсена, согласно которому «пост-модерн оказался настоящим адом вместо обещанного рая»³⁷. Постмодерн, как и модерн, стал «революцией против эсхатологии»³⁸. Осознание Бауманом утраты привлекательности постмодерна стало очевидным, когда он опубликовал работу «Постмодерн и его неурядицы» (*Postmodernity and its Discontents*, 1997). Как отмечает Байлхарц,

примерно в 1989 году идея постмодерна все еще имела привлекательность как реализация модернистской миссии, которая должна была спасти нас от мрачного прошлого и удушающего настоящего, что для Баумана является характеристиками модерна. Постмодерн поначалу обещал очень многое, но после десятилетия жизни без альтернативы он превратится в сплошную мишуру, не дав импульса новой жизни ни интеллигентам, ни скитальцам³⁹.

Чтобы отобразить трансформацию западного модерна, Бауман вводит новую метафору: «аморфный модерн». Она перекликается с метафорой Карла Маркса в «Коммунистическом манифесте», согласно которой «все твердое тает в воздухе». Маркс применил ее для описания самоуверенного духа модерна и его стремления во что бы то ни стало изменить так называемые застойные традиции. Такую же метафору использовал в начале 1980-х годов Маршалл Берман (1940–2013) в названии своей знаменитой книги «Все твердое тает в воздухе: опыт модерна» (*All That Is Solid Melts into Air*, 1982). Отмечая вселенский масштаб и убедительность созданной Марксом метафоры, Берман утверждает, что сходство между Карлом Марксом и модернистами становится более очевидным, если привести цитату целиком: «все твердое тает в воздухе, все святое оскверняется, и людям наконец приходится трезво взглянуть на реальные условия своей жизни и отношения со своими ближними». Значение этой метафоры заключается в том, что провозглашение Марксом уничтожения всего святого выходит за рамки стандартной материалистической аргументации XIX века, направленной против бытия Бога. Он подчеркивал полное отсутствие самой ауры святости, что в свою очередь указывает на то, что нам будет очень трудно

понять себя в настоящем, если мы не столкнемся с тем, что просто не существует⁴⁰.

В конце XX — начале XXI века плавление твердого тела приобрело новое значение или, говоря словами Поля Рикёра, «избыток смысла». Согласно Бауману, такие марксистские понятия и терминология, как «буржуазное общество», «отчуждение», «овеществление» и даже «разжижение», стали использоваться в абсолютно ином контексте и обстоятельствах и с совершенно иными аналитическими целями. В своей работе «Аморфный модерн» (*Liquid Modernity*, 2000) Бауман говорит, в частности, о том, что призыв модерна к плавлению всех твердых частиц был с энтузиазмом воспринят «не для того, чтобы покончить с твердыми веществами раз и навсегда... но с тем, чтобы расчистить место для *новых, улучшенных твердых веществ*»⁴¹.

В беседе с Китом Тестером Бауман ссылается на концепцию смены парадигмы познания, введенную Томасом Куном (1922–1996), подчеркивая при этом, что поиск новых концепций идет активно, когда «старая концепция стремится к аспектам реальностей, которые больше не являются центральными, предлагая иную ось, вокруг которой текущий опыт больше не вращается»⁴². На нынешнем этапе истории модерна традиционные метафоры утратили большую часть своего «первоначального познавательного потенциала», так как они больше не занимают значительного места в нашем современном мироощущении⁴³.

Но почему Бауман выбрал именно метафору текучести? Одна из основных причин его восхищения образами жидкости и текучести как подходящими метафорами, позволяющими понять природу этой фазы истории модерна, состоит в том, что жидкости, в отличие от твердых тел, «не могут легко сохранять свою форму. Жидкости... не фиксируют ни пространство, ни время... [Они] недолго держат форму и постоянно готовы (и склонны) меняться»⁴⁴. В интервью Милене Якимовой Бауман указывает на то, что жидкости, в отличие от твердых тел, чувствительны ко времени и изменениям; они олицетворяют хрупкость и ломкость как межчеловеческих связей, так и идентичностей. Именно поэтому метафора текучести преобладает в последних публикациях

Баумана: «Аморфный модерн» (*Liquid Modernity*, 2000), «Аморфная любовь» (*Liquid Love*, 2003), «Аморфная жизнь» (*Liquid Life*, 2005), «Аморфный страх» (*Liquid Fear*, 2006) и «Аморфные времена» (*Liquid Times*, 2006)⁴⁵.

5.3.1. От садовников к охотникам

В книге «Аморфная жизнь» (*Liquid Life*) Бауман определяет нынешний способ существования теми же словами, что и название данной книги — то есть «аморфная жизнь».

По его утверждению, в современной жизни преобладает атмосфера «неопределенности» и «быстро сменяющихся друг друга событий», «чередa новых начал» и столь же «быстрых и безболезненных завершений»⁴⁶. Бауман сравнивает этот аморфный способ бытия с рискованной и даже страшной игрой в музыкальные стулья, которая ежеминутно грозит исключением беспомощным, бедным и всем тем, кто не может или не хочет приспособиться к быстро меняющейся, аморфной жизни. Прогресс — более не метафора «сладких снов и ожиданий», «радикального оптимизма» и «всеобщего и долговременного счастья», а, напротив, страшный кошмар и вполне реальная и потому зловещая «игра музыкальных стульев», в которой секундная потеря внимательности приводит к неотвратимому поражению и исключению⁴⁷.

В отличие от структурированного модерна, аморфный модерн может обойтись без преувеличенного акцента на идеях патриотизма и современного героя, который выражает свою готовность умереть за нацию. Как полагал швейцарский историк Ульрих Им Хоф (1917–2001), патриотизм означал не только верность монарху, но также и чувство принадлежности к своему отечеству, другому, нежели у других наций.

Этот процесс потребовал создания приукрашенного образа исторической аутентичности и патриотической добродетели, что предполагало необходимость наличия сильного государства, обладающего политической волей для того, чтобы осуществить честолюбивые цели эпохи Просвещения⁴⁸.

Бауман связывает господство национального и героического патриотизма в эпоху структурированного модерна с се-

куляризацией и обожествлением национального государства. Современный герой поставлен на службу современным национальным государством не ради морального спасения, а ради обеспечения светского по своей природе «материального бессмертия нации». Эта задача олицетворяется установкой мемориалов, выступающих в качестве наглядного доказательства материальных выгод и преимуществ, которые дает смерть на полях сражения:

Модерн одновременно обожествлял и очаровывал «нацию», то есть новую власть, состоящую из созданных человеком институтов, которые утверждали, что говорят и действуют от ее имени. «Священное» было не столько дезавуировано, сколько стало жертвой «недружественного поглощения»: оно перешло под другой менеджмент и было поставлено на службу формирующемуся национальному государству. То же самое случилось с мучеником: он был принят на службу национальным государством под новым именем национального героя⁴⁹.

В условиях аморфного модерна идеалистическо-утопический образ героизма, мученичества и самопожертвования подвергается жестокому осмеянию. На первый план выходит принцип получения удовольствия. Здесь необходимо сопоставить «Постмодерн и его неурядицы» Баумана с «Цивилизацией и ее неурядицами» Зигмунда Фрейда^{xvii}. Если Фрейд делал основной акцент на принципе реалистичности и нереалистичности желаний и связанных с этим идей сдерживания, регулирования, подавления и вынужденного отказа, то Бауман подчеркивал полное господство личной свободы человека, которая, однако, сопровождается растущим ощущением неопределенности и незащищенности⁵⁰.

В отличие от структурированного модерна, аморфный модерн ассоциируется с «неограниченным главенством принципа удовольствия в сфере потребления», так как реальность больше не является врагом удовольствия. Напротив, «траты становятся обязанностью», поскольку они позволяют одержать

^{xvii} Эта книга Фрейда переведена на русский язык как «Недовольство культурой».

верх в «символическом соперничестве» и становятся равносильными «хорошей жизни»⁵¹. В этом пункте тезис Баумана резко контрастирует с ныне устаревшими сетованиями Фрейда, поскольку принцип реальности «вынужден сегодня защищать себя в суде, в котором председательствующим судьей является принцип удовольствия»⁵².

По словам Баумана, нет ничего удивительного в том, что в период господства аморфности бывшие метафоры егеря, садовника, мученика и героя отброшены на задний план «эпохи аморфности». Бауман связывает наступление этапа «конца утопии» и постепенное угасание системы утопических образов с переходом от структурированного модерна к аморфному, то есть от ограниченного вмешательства садовника к полной свободе охотника.

Иначе говоря, людям предоставляется полная свобода, то есть они должны быть независимы и исполнять роль свободных охотников. Бауман описывает эту стадию как питательную среду для индивидуализации и снятия любых ограничений⁵³.

В период аморфного модерна когнитивная карта потенциальных потребителей формируется соблазняющей семиотикой товаров: (1) авторитетом знаменитостей (общественных деятелей, великих спортсменов, популярных актеров, певцов и художников) и (2) авторитетом науки (социологических опросов, чисел и алгебраических формул). Эти авторитеты являются «символами общественного одобрения», «рационального и надежного знания» и «хорошо осознанного выбора»⁵⁴. Бауман полагает, что аморфный модерн можно рассматривать как «культуру казино», в которой жизнь превращается в игры «замкнутых на себе, самодостаточных и эгоцентричных эпизодов», «непрерывную цепь новых начинаний» или «сборники коротких рассказов»⁵⁵. Самая печальная ирония, согласно Бауману, заключается в том, что расточительное потребление становится признаком успеха и славы. Владение определенными предметами и их потребление рассматриваются как необходимые условия достижения счастья и даже человеческого достоинства как такового⁵⁶.

Жизнь в эпоху аморфного модерна именуется «жизнью потребления», так как она превращает весь мир, включая лю-

дей и их образ жизни, в «объекты потребления» или, цитируя Эльмессери, в «полезный материал». Когда объекты, люди и культурные традиции теряют свою «полезность» или «инструментальную ценность», от них можно и нужно избавляться. Не менее печальная ирония заключается в том, что любая привязанность или выражение преданности старым предметам или традициям воспринимаются как нечто постыдное, а вовсе не то, чем следует гордиться⁵⁷. Когда владение предметами и их потребление становятся важнейшей ценностью жизни, всех людей начинает преследовать страх быть исключенными из цикла потребления⁵⁸. Гонка в сфере потребления совершенно беспощадна:

Истинная цель гонки — это (временное) спасение от того, чтобы быть низвергнутым в ряды ненужных и избежать отправки на свалку. А поскольку конкуренция становится глобальной, забег теперь проходит на поистине всемирной беговой дорожке⁵⁹.

5.3.2. Секс и тело: джихад, в котором невозможно победить

В аморфных обществах потребления такие возвышенные понятия, как самость и идентичность, отходят на задний план, тогда как на первый план выходит метафора тела. Использование тела больше не служит задачам интенсификации производства или накопления капитала («протестантский аскетизм», по Веберу) на промышленных предприятиях или на военной службе. По мнению Гидденса, тело в сферах биологического воспроизводства и медицинских вмешательств стало предметом выбора и пробы разных вариантов⁶⁰. Эта тенденция тесно связана с динамикой рынка, который заменил как фабричный цех, так и поле боя. Потребляющее товары и услуги тело «попадает в фокус повседневной политики как ее конечная цель. Таким образом, оно оказывается в поистине уникальном положении, с которым нельзя сопоставить положение любой иной сущности в жизненном мире (*Lebenswelt*)»⁶¹.

Культура потребления создала «ориентированного на тело» и «увлеченного исключительно телом» человека. Он всецело

поглощен стремлением к удовольствиям и поддержанию себя в хорошей физической форме. Бауман использует концепцию мусульманского происхождения в качестве метафоры, дабы подчеркнуть первостепенное значение борьбы современного человека за поддержание себя в хорошей физической форме. Она сравнивается с «пожизненным джихадом, в котором невозможно одержать верх»⁶². Культ тела стал одной из наиболее заметных характеристик аморфной «мирской трансцендентности» или, точнее, гедонической имманентности. Он становится «образцом» или «высшей метафорой» попыток человека достичь индивидуального бессмертия⁶³. По мнению Баумана,

само тело превратилось в объект приложения высоких технологий; владелец тела стал его менеджером, супервайзером и оператором в одном лице, а медицина снабжает обладателя тела все более и более сложными технологическими продуктами для реализации этих функций⁶⁴.

Преобладание метафоры тела изменило смысл и значение понятия «индивид». В начале эпохи модерна этот термин обычно ассоциировался со свободой выбора и ответственности за него и относился к сложной социальной структуре, основанной на «сочетании притяжения и отталкивания» среди членов общества. Это значение перестало быть актуальным, а термин «индивидуальность» означает распад «прочных социальных связей со всем спектром жизненной деятельности»⁶⁵. Люди в эпоху аморфности — не просто искатели острых ощущений; они одержимы освоением искусства наслаждения и усиления ощущений. Здесь Бауман использует сексуальную метафору, чтобы объяснить желание современных людей усилить «интенсивность чувств» и «всепоглощающее ощущение»:

Цель такой самоподготовки можно суммировать метафорой множественного оргазма: атлетически сложенное тело, обслуживаемое столь же хорошо тренированным умом, получает возможность многократно испытывать повторяющиеся или даже непрерывные ощущения. Это тело всегда находится в тонусе, постоянно открыто для всех разновидностей переживания, которые может предоставить

окружающий мир. Тело — это своего рода идеально настроенный клавир, всегда готовый играть мелодии необычайно возвышенной красоты⁶⁶.

В период структурированного модерна секс рассматривался как одна из важнейших сфер реализации всеохватывающей власти модерна. Бауман прямо говорит об этом, упоминая, что роль мужчины-хозяина была «сродни роли мастера на фабрике или сержанта в армии»⁶⁷. Бауман считает, что в прошлом секс был в основном функциональным и производительным. Теперь же правила игры изменились или, точнее, полностью исчезли.

Секс больше не рассматривается как инструмент создания устойчивых социальных структур. Он «служит, прежде всего, процессу непрерывной атомизации общества»⁶⁸. Аморфный свободно плавающий эротизм

не вступает в союз ни с половым размножением, ни с любовью, требуя независимости от обоих этих соседей и категорически отказываясь от любой ответственности за свое возможное влияние на их судьбу. Вместо этого он гордо и смело провозглашает самого себя единственной и самодостаточной причиной и целью⁶⁹.

Как предполагает Бауман в своей провокационной статье «О постмодернистском использовании секса», сексуальная активность в ее постмодернистском формате «концентрируется исключительно на эффекте оргазма... Его первостепенная задача состоит в том, чтобы обеспечить все более сильное, бесконечно разнообразное и совершенно новое и беспрецедентное переживание (*Erlebnisse*)»⁷⁰. Воспевание секса сопровождается не только растворением семьи как основной единицы общества, но и новой опасностью родительской любви и близости:

Дети сейчас воспринимаются во многом как сексуальные объекты и как потенциальные жертвы их родителей, также воспринимающих их как сексуальные объекты; и поскольку родители по своей природе сильнее своих детей и обладают властью над ними, отцовская сексуальность может легко

привести к злоупотреблению этой властью в плане обслуживания сексуальных инстинктов родителей. Поэтому зловещий призрак секса часто посещает семейные дома⁷¹.

В аморфном модерне идентичности более не рассматриваются как «искусно разработанные», «тщательно выстроенные» и «прочные». «Структурированность, — пишет Бауман, — это своего рода проклятие, как и любое постоянство; она есть признак опасной неприспособленности к быстро и непредсказуемо меняющемуся миру, неготовности к неожиданным возможностям, которые он предоставляет, и к стремительному темпу превращения вчерашних активов в сегодняшние пассивы»⁷². Комментируя анализ Баумана и поддерживая его концепцию постмодернистского поворота, Стивен Сейдман отмечает:

Будучи пешеходом на дороге постмодерна, я очень симпатизирую многому из того, о чем говорит Бауман. Я особенно восхищаюсь его видением морали. Мой жизненный опыт как еврея, родителя, левого интеллигента, гомосексуалиста и феминиста подсказывает, что это видение может быть реализовано скорее в рамках постмодернистского дискурса, нежели в модернистской ортодоксии, которая не приемлет столь разноплановых идентичностей⁷³.

Эта цитата раскрывает весьма примечательные иронические коллизии, которые не мог предвидеть даже сам Зигмунд Фрейд. Современная цивилизация отказывается от понятия структурированности. Следовательно, предоставление полной свободы аморфной по своей сути сексуальности человека становится не только потенциальной возможностью, но и его конституционным правом. Устаревшие суждения Фрейда или, точнее, его неосуществимые, казалось бы, фантазии воплотились в жизнь⁷⁴.

Доминирование принципа удовольствия привело Баумана к выводу, что все человечество оказалось разделенным на два класса: туристы и скитальцы. Причем последние оказываются потерянными для мира, который полностью сосредоточился на удовлетворении запросов туристов:

Туристы останавливаются или двигаются дальше по своей воле. Они покидают свое место, как только другое место предложит им новые, неизведанные возможности. Бродяги знают, что они не могут оставаться на одном месте надолго, как бы они этого ни хотели, ибо знают, что им нигде не будут рады. Туристы двигаются, потому что они считают мир в пределах своей (по сути, глобальной) досягаемости привлекательным, в то время как бродяги перемещаются, потому что мир в пределах их (локальной) досягаемости невыносимо негостеприимен. Туристы путешествуют, потому что они этого хотят; скитальцы — потому что у них просто нет приемлемого выбора⁷⁵.

У Баумана туристы и скитальцы изображены как главные «метафоры современной жизни». Все мы располагаемся в пространстве между полюсами «идеального туриста» и «неизлечимого скитальца»⁷⁶. Бауман предполагает, что аморфную жизнь эпохи постмодерна следует рассматривать как переход от возвеличивания мучеников и героев к прославлению туристов и знаменитостей. Тем не менее аморфная эра постмодерна не может существовать без скитальцев:

Скитальцы — это жертвы мира, который превратил туристов в своих героев. Но и они находят для себя применение. Как любят говорить социологи, они «функциональны». Трудно жить с ними по соседству, но жить без них совершенно невыносимо. Именно их вопиющие страдания заставляют туристов считать собственные проблемы не такими уж и серьезными. Именно их столь очевидное несчастье вдохновляет остальных ежедневно благодарить Бога за то, что он создал их туристами⁷⁷.

Аморфная жизнь постмодерна, согласно Бауману, вполне может обойтись без мучеников и героев. Более того, она даже борется с проявлениями мученичества или героизма, считая их бесполезными и иррациональными. Однако Бауман подчеркивает, что противоречия постмодерна, особенно онтологическая и психологическая неустроенность, порождают новый свойственный постмодерну тип религии — фундаментализм. Он утверждает, что если Холокост — «законнорожденное дитя»

модерна, то фундаментализм — «законнорожденное дитя» постмодерна. Бауман заявляет, что религиозный фундаментализм предлагает «альтернативную рациональность», которая освобождает людей от бремени ответственности, провозглашенной культурой постмодерна, которая, в свою очередь, зиждется на господстве рыночных отношений⁷⁸. Аморфность постмодерна — это благодатная почва для развития манихейского видения реальности, которое делит бытие человека на два разных мира: один из них — мир *других*, которым правит Сатана, в то время как в *нашем* мире правят исключительно добро и истина. Бауман подчеркивает, что это манихейское видение отнюдь не является «изобретением исламского фундаментализма», и предлагает читателю задуматься над этим фактом:

Следует помнить, что ислам не обладает монополией на это видение. Если мы посмотрим на палестинских и израильских радикалов, то станет очевидно, что и те и другие, как ни странно, используют один и тот же лексикон. И палестинская, и израильская стороны представляют конфликт как последнюю и решающую битву между Иеговой и Мухаммадом, а не между конкретными палестинцами и израильскими поселенцами. Мы видим весьма схожую терминологию в освещении последних американских выборов, хотя «боги», которым там поклоняются, носят разные имена. В то же время необходимо признать, что в этом обширном потоке современного манихейства ислам занял очень важное положение, в первую очередь, по геополитическим причинам⁷⁹.

Карен Армстронг утверждает, что фундаментализм нельзя рассматривать как сугубо исламский феномен. Это глобальное явление, возникшее повсеместно в ответ на проблемы западного модерна. Армстронг объясняет свою точку зрения так:

Сначала религиозные люди пытаются реформировать свои традиции и соединить их с современной культурой, как это было в случае с мусульманскими реформаторами. Но когда эти умеренные шаги оказываются бесполезными, некоторые люди прибегают к крайним методам, что порождает фундаментализм⁸⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Bauman*, *Liquid Modernity*.
2. *Armstrong*, *Islam: a Short History*. P. 134.
3. *Bauman*, *Living in Utopia*.
4. *Bauman*, *Intimations of Postmodernity*. P. 187.
5. *Bauman*, *Legislators and Interpreters*. P. 124.
6. *Bauman*, *Intimations of Postmodernity*. P. 104.
7. *Ibid.* P. 42.
8. *Bauman*, *Postmodernity and its Discontents*. P. 31.
9. *Bauman*, *Intimations of Postmodernity*. P. viii.
10. *Bauman*, *Legislators and Interpreters*. P. 118.
11. *Huyssen*, *After the Great Divide*. P. 10.
12. *Bauman*, *Legislators and Interpreters*. P. 131.
13. *Harding*, *Ruthlessly Exposed*.
14. *Bauman*, *Intimations of Postmodernity*. P. vii.
15. *Beilharz*, *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*. P. 51.
16. *Bauman*, *Intimations of Postmodernity*. Pp. 188–189.
17. *Beilharz*, *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*. P. 76.
18. *Vanicek*, *Zygmunt Bauman: Thoughts on the Age of Postmodernity*. P. 77.
19. *Bauman*, *Intimations of Postmodernity*. P. 26.
20. *Ibid.* P. 188.
21. *Ibid.* Pp. 187–188.
22. *Bauman*, *Modernity and Ambivalence*. Pp. 101–252.
23. *Bauman*, *Intimations of Postmodernity*. P. xxiv.
24. *Bernstein*, *The New Constellation*. P. 7.
25. *Bauman*, *Postmodern Ethics*. P. 219.
26. *Tester*, *Paths in the Social Thought of Zygmunt Bauman*. P. 68.
27. *Abbinnett*, *Culture and Identity: Critical Theories*. P. 16.
28. *Lévinas*, *Alterity and Transcendence*. Pp. 23–29.
29. *Ibid.* Pp. 56–57.
30. *Bauman*, *Postmodern Ethics*. Pp. 10–13.
31. *Ibid.* P. 14.
32. *Ibid.* P. 72.
33. *Abbinnett*, *Postmodernity and the Ethics of Care*. Pp. 103–112.
34. *Best*, *Zygmunt Bauman*. P. 317.
35. *Kaulingfreks*, *Are We All Good?* P. 40.
36. *Bauman and Tester*, *Conversations with Zygmunt Bauman*. P. 97.
37. *Jacobsen*, *From Solid Modern Utopia to Liquid Modern Anti-Utopia?* P. 66.
38. *Bauman*, *Postmodernity and its Discontents*. P. 173.

39. *Beilharz*, Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity. P. 131.
40. *Berman*, All That Is Solid Melts into Air. P. 89.
41. *Bauman*, Liquid Modernity. P. 3.
42. *Bauman and Tester*, Conversations with Zygmunt Bauman. P. 71.
43. *Bauman*, Postmodernity and its Discontents. P. 132.
44. *Bauman*, Liquid Modernity. P. 2.
45. *Yakimova and Bauman*, A Postmodern Grid of the Worldmap?
46. *Bauman*, Liquid Life. P. 2.
47. *Ibid.* P. 68.
48. *Hof*, The Enlightenment. Pp. 283–287.
49. *Bauman*, Liquid Life. P. 44.
50. *Freud*, Civilization and Its Discontents. P. 26.
51. *Bauman*, Intimations of Postmodernity. P. 50.
52. *Bauman*, Postmodernity and its Discontents. P. 2.
53. *Bauman*, Living in Utopia.
54. *Bauman*, Freedom. P. 65.
55. *Bauman*, As Seen on TV. Pp. 107–121.
56. *Bauman*, Postmodernity and its Discontents. P. 40.
57. *Bauman*, Liquid Life. P. 9.
58. *Bauman and Vecchi*, Identity. P. 47.
59. *Bauman*, Liquid Life. P. 3.
60. *Giddens*, Modernity and Self-Identity. P. 8.
61. *Bauman*, Liquid Life. P. 91.
62. *Ibid.* P. 94.
63. *Ibid.* P. 25.
64. *Bauman*, Biology and the Modern Project. P. 13.
65. *Bauman*, Liquid Life. Pp. 19–20.
66. *Bauman*, Intimations of Postmodernity. P. 181.
67. *Ibid.* P. 6.
68. *Ibid.* P. 146.
69. *Bauman*, On Postmodern Uses of Sex. P. 21.
70. *Ibid.* P. 24.
71. *Ibid.* Pp. 29–30.
72. *Ibid.* P. 27.
73. *Seidman*, Modernity and Ambivalence. Pp. 284–285.
74. *Freud*, Civilization and its Discontents. P. 60.
75. *Bauman*, Globalization: The Human Consequences. Pp. 92–93.
76. *Bauman*, Postmodernity and its Discontents. P. 93.
77. *Ibid.* P. 49.
78. *Ibid.* Pp. 184–185.
79. *Galecki*, Interview with Zygmunt Bauman. The Unwinnable War.
80. *Armstrong*, Islam: A Short History. P. 140.

Глава 6

ЭЛЬМЕССИРИ И АМОРФНОСТЬ ПОСТМОДЕРНА

Структурированная фаза светского модерна, по мнению Эльмессери, не могла просуществовать далее конца XIX века. Вторая половина XX века стала апогеем неизбежных преобразований. Главный вопрос периода структурированного модерна и эпохи героического материализма можно сформулировать так: что является центром вселенной, человек или природа? В эпоху аморфного модерна возникли более радикальные вопросы. Вопросы, которые задает Эльмессери, весьма схожи с риторическими вопросами Баумана, речь о которых шла на первых страницах предыдущей главы:

Как можно верить в существование осмысленной, трансцендентной и постоянной целостности в рамках материалистической философии? Как в рамках материализма можно объяснить состояние постоянства, если совершенно очевидно, что материя непрерывно меняется? Как достичь трансценденции, если она по своей природе чужда материальности? Как можно найти смысл во вселенной, если материя представляет собой бессмысленное и бесцельное движение? Как отделить человека от природы в материалистическом и монистическом мире, если материя подчиняется одному-единственному закону? Как вырваться из тисков вечного становления, оставаясь в рамках материалистической философии?¹

В отличие от Баумана, который в значительной степени опирался на идеи французского философа еврейского происхождения Эммануэля Левинаса, чтобы подчеркнуть потенциал постмодернизма для сохранения понятий трансцендентности, Эльмессери в своей работе «Энциклопедии» (*Mawsū'at*) посвящает несколько страниц критическому анализу философии

этого автора. Эльмессери отмечает, что философия Левинаса характеризуется лихорадочным поиском прочных оснований, которые могли бы противостоять процессам разжижения, свойственным мировоззрению модерна и постмодерна. Однако философия Левинаса, по мнению Эльмессери, имеет смысл только в рамках идеи о смерти Бога. Он лишь пытается найти относительно прочные ориентиры в мире, лишенном Бога.

Эльмессери отвергает идеалистическую философию Левинаса, которая пытается заменить гоббсовское и дарвиновское мировоззрения метафизической заботой о *другом*. Его позицию можно объяснить двумя основными причинами: (1) превращением *другого* в эсхатологическую надежду и бесконечную самость, (2) подчеркиванием роли иудаизма как основы истинной природы человека и выделение евреев как лучшего примера проявления ответственности и заботы о *другом*. Именно по этим причинам Эльмессери рассматривает предложенный Левинасом подход к сфере трансцендентности как форму ее имманентизации^{xviii}. Иудаизм представлен Левинасом в качестве идеальной идеологии, которая принимает форму современного государства и воплощает в себе этическую систему человека. Согласно Эльмессери, понятие *другой* на самом деле содержит в себе двух *других*: приемлемого и неприемлемого. Сама идея заботы о *другом*, по мнению Эльмессери, является проблемой, так как близкий *другой* (то есть еврейский *другой*) предпочтительнее чужого *другого* (то есть нееврейского *другого*). «Ответственность» за этого «чужого» *другого* может быть взята на себя государством как выразителем воли Бога или же евреями как избранным народом². В своей критике подобной философии Эльмессери выступает с позиций гуманизма, отвергая идею избранного сообщества. Данные рассуждения, однако, не содержат никаких ссылок, подкрепляющих критику, выдвинутую против Левинаса и его философии *другого*.

^{xviii} Немецко-американский философ и историк Эрик Фёгелин (1901–1985) считал опасными и ошибочными все попытки того, что он называл «имманентизацией эсхатона», то есть реализацию «конца истории» или «светлого будущего» в настоящем. В качестве примеров попыток такой имманентизации Фёгелин приволил коммунизм и нацизм.

6.1. Ризома^{хix}: иллюзия трансценденции

В своих ранних работах Бауман возлагал большие надежды на постмодернистский поворот, утверждая, что постмодерн является не механистической или органической парадигмой, а открытой системой, сочетающей в себе плюрализм и терпимость к различиям.

В отличие от Баумана, Эльмессери не уставал подчеркивать несостоятельность модерна и порожаемое им ложное сознание:

Гуманистическая иллюзия способности самотрансценденции и этики без метафизики либо же этики, основанной на метафизике имманентности, пала жертвой двух мировых войн, экологических катастроф, усиления некоторых негативных социальных явлений (преступности, роста числа самоубийств, распространения порнографии, подростковой беременности и т. д.). Все это убедило нас в невозможности сохранить как себя, так и окружающую нас среду³.

Эльмессери никогда не рассматривал постмодерн как открытую систему. Напротив, с его точки зрения, он есть закрытая система, поскольку исключает какие-либо проявления трансцендентности извне^{xx}. Утрата авторитетов в постмодернистском мире не обязательно влечет за собой его превращение в открытую систему, особенно когда идеи трансцендентности, идентичности и постоянства устаревают и становятся старомодными. Другими словами, уничтожение эталона нельзя приравнивать к освобождению человека, поскольку оно означает не что иное, как господство всеобъемлющей аморфности и фрагментации. Такое восприятие постмодерна позволило Эльмессери картографировать постмодернизм без обиняков

^{хix} Метафора, построенная на образе запутанной корневой системы растения; в ризомной системе нельзя выделить ни начала, ни конца, ни центра, ни единого принципа или кода для ее понимания и расшифровки.

^{xx} То есть отсутствие внешней трансцендентной реальности, или Бога.

и длинных рассуждений, которые потребовались Бауману, чтобы сформулировать метафору текучести. Бауман как европейский еврей не может легко отказаться от цивилизационного наследия Европы, в то время как Эльмессери, происходящий из совершенно иной интеллектуальной среды, обладает такой возможностью.

В отличие от Баумана, чья критика модерна предвосхитила его первоначальное воспевание постмодерна, Эльмессери никогда не рассматривал постмодерн как эру эмансипации, плюрализма или терпимости к различиям. Напротив, он видел в нем нигилистическую и релятивистскую философию, всецело ориентированную на прагматическое действие. Именно по этой причине интерпретация постмодерна у Эльмессери является продолжением его критики модерна в его новой ориентации, если таковая вообще имеется. Другими словами, в эпоху постмодерна переход к постмодернистскому миру плюрализма, поликультурализма и альтернативной современности практически отсутствует. Поэтому постмодерн является лишь новой фазой усугубления и дальнейшей универсализации последствий модерна, в которой они, по словам Фредрика Джеймсона, достигают своего апогея, воплотившись в «колониализации и коммерциализации бессознательного» в форме массовой культуры и поставленного на индустриальные рельсы искусства⁴.

Одной из наиболее характерных особенностей критики Эльмессери является акцент на том, что постмодерн и постмодернизм служат синонимичными негативными терминами, как правило, связанными с деконструкцией, постструктурализмом и попыткой положить конец любому проявлению метафизики и гуманизма. В отличие от Баумана, который с надеждой взирал на постмодернистский поворот в теории знания, Эльмессери с самого начала настаивал на том, что постмодерн рассматривает мир как чисто материалистическую субстанцию, пребывающую в вечном движении и не имеющую происхождения или цели. В отличие от Баумана, который остался верен проекту модерна и возлагал большие надежды на его реализацию в период постмодерна, Эльмессери никогда не отказывался от своего основного предположения о том,

что постмодерн почти синонимичен провалу и идейному банкротству модерна⁵.

Стремясь описать новую версию модерна, Бауман в своих ранних работах утверждал, что постмодерн лучше всего рассматривать через метафору ризомы, так как он построен как открытая карта, а не как закрытая книга или какая-либо иная установившаяся или структурирующая реальность жизненная модель⁶. Как и Бауман, Эльмессери принимает ризому в качестве доминирующей метафоры, наглядно отражающей суть современного человеческого бытия. Однако, в отличие от Баумана, Эльмессери не рассматривает ризому как путь к открытости и трансцендентности, поскольку она свидетельствует лишь о полном отсутствии понятий происхождения, авторитета и причинно-следственных связей. Опять же, в отличие от Баумана, Эльмессери развивает значение этой метафоры, показывая ее тесную связь с органистической парадигмой. В то же время он подчеркивает, что данная метафора дает новую интерпретацию, которая выходит за рамки традиционных, доминирующих органистических метафор XIX века. Ризома не подразумевает идею органистического связанного и предсказуемого целого, основанного на строгой причинности. Напротив, она символизирует отсутствие расстояния между корнем и стеблем или между видимыми и невидимыми частями, которые бесконечно растут в самых разных направлениях. Короче говоря, ризома описывает трансформацию предсказуемого, монотонного, органистического или механистического движения в бесцельное и непредсказуемое движение, характерное для мира в состоянии постмодерна⁷.

6.2. Природа и тело: новые функциональные группы

Эльмессери определяет постмодерн как «эпистемологические рамки, лежащие в основе нового мирового порядка. Это мировоззрение, которое отрицает идею центра и уничтожает понятие стабильной точки отсчета. Постмодерн отказывается придавать истории или человечеству сколь-либо важное значение. Он отрицает идеологию, историю и человечность. Мир

находится в состоянии постоянного изменения»⁸. Постмодерн рассматривается как переход от структурированного модерна к аморфному, поскольку проект модерна провозгласил «ключевую роль человека и его способность управлять Природой», но завершился объявлением смерти человека, на смену которому пришли такие лишённые человечности категории, как машина, государство, рынок и власть, или же такие одномерные категории, как тело, пол и удовольствие⁹.

В качестве отправной точки критики постмодерна Эльмессиси берет культ тела. Однако, согласно британскому историку Джонатану Израэлю (род. в 1946), он возник ранее и восходит к радикальному эротизму эпохи Просвещения или же к материалистическому *морализму*, который ратовал за эротическое освобождение мужчин и женщин, отвергая всю систему социального сдерживания и прославляя сексуальную революцию и новую культуру желания и удовольствия. Здесь важно то, что представление о том, что природа гарантирует сексуальную утопию или рай на земле, полностью противоречит концепции «состояния природы», сформулированной Томасом Гоббсом¹⁰.

Следует соотнести критику культа тела у Эльмессиси с «Философией в будуаре» (*La Philosophie dans le boudoir*) Маркиза де Сада (1740–1814), написанной еще в 1795 году. Как отмечает американский политолог Уильям Коннолли (род. в 1938), деятели Просвещения и в первую очередь Гоббс и Руссо рассматривали природу как состояние войны и состояние блаженства, то есть как место отражения света, исходящего от самого Бога. Этот трансцендентальный взгляд на природу был, однако, отвергнут Маркизом де Садом в его печально известной «Философии в будуаре», в которой оспаривается сама идея природы как основание истины. Маркиз де Сад выдвинул идею о том, что мораль, сострадание и скромность являются абсурдными понятиями, стоящими между человеком и удовольствием, которое и есть единственная цель человеческого существования. Таким образом, природа более не воспринималась как целостная система законов, которая заставляет человека стремиться к таким возвышенным идеалам, как жертвенность и скромность. Напротив, она теперь

изображалась в качестве способа существования, в котором возможно все и, следовательно, в котором размываются такие стабильные оппозиции эпохи Просвещения, как добродетель и порок, разум и невежество, естественность и неестественность, скромность и непристойность. В отличие от Гоббса и Руссо, которые пытались увидеть Бога в разуме или в природе, де Сад отрицал такие попытки и подчеркивал, что природа может быть связана лишь с погоней за соблазном и за сиюминутным удовлетворением желаний. Все это не имеет никакого отношения к отражению Божьего света или открытию истины¹¹. Другими словами, следование «голосу природы» нельзя рассматривать как стремление к разуму Просвещения, воле в понимании Руссо, общественному договору, трансцендентальному кантовскому субъекту или же гегелевскому Духу. Оно, скорее, означает исключительную сосредоточенность на удовлетворении желаний в ответ на позывы человеческого тела и заложенного в нем сексуального инстинкта. Поэтому природа и сексуальность стали основными метафорами в критике эпистемологических и онтологических основ постмодерна, предложенной Бауманом и Эльмессери.

В период аморфного иррационального материализма почти все люди оказываются превращенными в функциональные группы, сравнимые с *мамлюками*. Это постмодернистское состояние социальный антрополог Эрнест Геллнер охарактеризовал как эпоху «вселенского мамлюка», тогда как Эльмессери говорил о «функциональной группе». Эти группы выступают в качестве метафор всеобъемлющего секуляризма. По мнению Эльмессери, они обозначают иммигрантов как в странах Запада, так и в странах Персидского залива, работников индустрии развлечений (проституток, официанток, кинозвезд, спортсменов, моделей и секс-бомб), а также туристов, представителей военной, культурной и политической элиты и даже целые клиентские государства¹². Метафоре функциональных групп противопоставляется метафора туриста, который по иронии судьбы воспринимается как вполне функциональное существо в глазах принимающего общества. По словам Эльмессери, туристов можно метафорически описать как «иностранцев и временных договорных лиц», которые

приезжают в «земной рай» на несколько дней или недель, при этом их договорные отношения с принимающим обществом не сильно отличаются от отношений этого общества с «функциональными группами»¹³. По словам Эльмессери,

можно утверждать, что турист — это парадигматическая светская фигура. Он или она является мобильным существом, отделенным от мира фундаментальных и абсолютных ценностей и сочетающим в себе черты как человека экономического (накопителя денег), так и человека, старательно культивирующего свое тело (и потому спешащего потратить деньги для удовлетворения своих желаний). Прибывая в принимающую страну (трансфер), турист оказывается полностью одержимым потреблением и весельем (удовольствием), без оглядки на какие-либо человеческие идеалы. В глазах принимающего общества турист является источником денег (интереса и полезности); таким образом, турист и принимающее общество полностью лишают друг друга ауры человечности¹⁴.

Эльмессери, как и Бауман, считает, что турист стал основной метафорой и парадигматической светской фигурой постмодерна как такового. Введение туриста в качестве основной метафоры аморфного иррационального материализма, по мнению Эльмессери, неизбежно влечет за собой пересмотр тезиса Вебера о «разочаровании мира», поскольку здесь мы сталкиваемся с «зачарованностью мира», но уже в постмодернистской форме. Исходя из этой мысли, Эльмессери модифицирует представление Вебера о рационализированном обществе как о мастерской, утверждая, что аморфный иррациональный материализм — это призыв к одномерному земному раю, основанному на треугольнике: производство, потребление и удовольствие. В соответствии с выводами Эльмессери,

естественные мужчины и женщины постоянно пребывают под шквалом рекламных картинок, которые призваны заставить их поверить в то, что жизнь имеет крайне упрощенный ритм, а общество состоит из одномерных мужчин

и женщин, которые добровольно и счастливо переходят из одномерного рабочего места в одномерный супермаркет, а оттуда в одномерное туристическое агентство, которое обещает им одномерный земной рай¹⁵.

История, память и мечта о полном контроле исчезают, и на первый план выступают метафоры, подтверждающие аморфность и крайнюю множественность: государство более не является ни божеством, ни драконом; мир работает как машина (видео и компьютер); мир растет как растение (ризомы) и люди купаются в славе как знаменитости. Люди вынуждены участвовать в конкурентной гонке «знаков, индикаторов, символов и обозначений», которые определяют их статус в обществе¹⁶. Эльмессир утверждает, что постмодерн с его аморфностью соответствует так называемой «культуре одноразового использования», которая является не чем иным, как «империалистической утилитарной культурой, которая потребляет, использует и растрчивает все сущее: энергию, сырье, песни, женское тело и озон»¹⁷. В политическом плане национальное государство отступает на второй план, а вера в идею общего блага и справедливого общества теряется. Эта аморфная эпоха, как предполагает Эльмессир, намеренно производит «одномерного человека»¹⁸. Он отмечает также, что такого рода мировоззрение несовместимо с исламом как системой ценностей и универсальной гуманистической идеологией:

С точки зрения ислама мы пришли в этот мир не для того, чтобы покупать или продавать, а с тем, чтобы предписывать правильное поведение и запрещать непристойное. Честность и достоинство имеют вес в сознании мусульман, и исламское мировоззрение не может свести мусульманина к двум основным сферам — экономике и сексуальности. Ислам отвергает сведение человечности к природе / материи. Мусульманин — это не естественный (одномерный) человек, а весьма сложное человеческое существо, которого Бог сделал наместником в природе [на земле] и которому он поручил заботиться о ней ради себя и будущих поколений¹⁹.

6.3. Секс и значение

Как и Бауман, Эльмессери в своей критике модерна опирается на идеи Франкфуртской школы. Отсюда его восхищение предложенным социологом и культурологом Гербертом Маркузе (1898–1979) понятием «одномерный человек», то есть тот, которым манипулируют СМИ и кого соблазняет индустрия развлечений. Как предполагает Эльмессери, к 1960-м годам, в дополнение к решающему вкладу движения новых левых, сформировался западный критический дискурс и получили широкое распространение работы Франкфуртской школы, критиковавшие идеи Просвещения, колониальную эксплуатацию и преступления Запада против народов Азии и Африки²⁰. Однако в середине 1960-х и 1970-х годов произошло «затмение», коснувшееся краеугольных проблем модерна — самости и истории. На место критического дискурса пришел мир структурализма (который попросту отвергает представления о времени и самости) и мистика постмодерна, подчеркивающая свободу самовыражения, игру и сексуальность²¹.

Исходя из этого, Эльмессери утверждает, что происходит переход от частичного секуляризма или «структурированного материалистического имманентизма» к всеобъемлющему секуляризму или «постмодернистскому аморфному, материалистическому имманентизму». «Частичный секуляризм», или «твердая фаза» модерна, начался с середины XIX века и продолжался вплоть до 1965 года, поскольку он не был сконцентрирован на одном лишь естественном законе, оставив место для применения законов гуманизма, прежде всего морального и религиозного. Период после 1965 года, с другой стороны, является отправной точкой «всеобъемлющего секуляризма» или «аморфного периода в развитии модерна»²².

Эльмессери рассматривает культ сексуальности как поворотный момент трансформации модерна из твердого (структурированного) состояния в аморфное. Удовлетворение сексуального влечения перестает быть монополией определенной группы или класса и становится доступным для всех, что ведет к «демократизации гедонизма»²³. Ханна Арендт в конце 1950-х годов определяет этот феномен как избегание боли

и утверждение реальности бытия исключительно посредством телесных ощущений²⁴. Хотя погоня за удовольствиями наиболее распространена в западных обществах, по мнению Эльмессиси, в эпоху глобализации светской модели общественного развития она становится повсеместным явлением. Индустрия развлечений, говорит он, «проникла в наши мечты, сформировала наши образы самих себя и взяла под контроль направленность наших либидо»²⁵. Этот момент также отмечает американский исламовед Джон Эспозито (род. в 1940), утверждая, что в период модерна христианство сохранилось в сознании западноевропейцев и дало им этику, необходимую для управления личной и общественной жизнью. Однако впоследствии индустриализация культуры и аппарат государственной безопасности взяли под контроль не только мечты людей, но и сама «направленность их либидо»²⁶.

В отличие от Эльмессиси, который не обращался к каким-либо западным источникам, рассматривая значение этого исторического поворота, Хаба Рауф Иззат, политолог Каирского университета, попыталась показать значение 1960-х годов для формирования нового понимания сексуальности, изучив три ключевые работы, опубликованные в 1993 году: «Сексуальное гражданство: материальное конструирование сексуальности» (*Sexual Citizenship: The Material Construction of Sexualities*) Дэвида Эванса, «Намеки постмодерна» (*Intimations of Postmodernity*) Зигмунта Баумана и «Культурное конструирование сексуальности» (*The Cultural Construction of Sexuality*) Пата Каплана. Она отказалась считать этот исторический период решающим поворотным моментом в мировоззрении модерна. Тем не менее она признала, что он был ключевым в процессе секуляризации и сексуализации западной культуры, поскольку с этого момента человеческое тело стало рассматриваться как «единственное материальное вместилище, носитель и исполнитель всего прошлого, настоящего и будущего»²⁷.

Подобно Бауману, который считает торжество сексуальности одной из главных метафор постмодерна, Эльмессиси полагает, что рост уровня рационализации, секуляризации и имманентизации привел к появлению и развитию новых организменных метафор: «человеческое тело превратилось

в основную метафору эпохи модернизации»²⁸. Более того, Эльмессери утверждает, что современная западная философия приписывает сексу «эпистемологический приоритет над всеми остальными вещами»²⁹. Этот приоритет можно объяснить стремлением выйти из сложного мира ценностей, обязанностей, обязательств и ответственности, который был характерен для общества в эпоху модерна³⁰. «Тело и секс», по словам Эльмессери, «получили моральный и эпистемологический приоритет над всем остальным. Они стали конечной инстанцией всего и вся; в современной материалистической конструкции мира они играют такую же роль, какую играл Бог в монотеистических мировоззрениях прошлого века»³¹.

Хотя трудно провести четкое различие между метафорой тела и метафорой пола, первая понимается как основная для эпохи модернизации, тогда как секс считается основной метафорой для эпохи постмодерна. Господство метафоры тела, по мнению Эльмессери, можно наблюдать в подчеркивании значения «элан виталь (*élan vital*) или жизненного импульса» (у Анри Бергсона, 1859–1941), «инстинкта (*l'instinct*)» (у Руссо), «воли к власти» (у Ницше), «выживания» (у Спинозы, Дарвина и Ницше), «формирования человеческого я в процессе экономической деятельности» (у Маркса), «царства бессознательного и снов, связанных с сексом и телом» (у Фрейда), «онтологии плоти» (у Мерло-Понти, 1908–1961) и «тела как письма» (Элен Сиксу, род. в 1937)³².

Возникновение культа секса сопровождается размыванием понятия семьи и появлением новых аморфных знаков. С модой на случайный секс или то, что Эльмессери обычно называет «мгновенным сексом», секс и моральные ценности оказались полностью разделены и сведены к мимолетным физическим отношениям, которые питают стремлению временных попутчиков к немедленному удовлетворению своих плотских желаний. В таком мире проституция становится просто «экономической деятельностью», а понятие «проститутка» заменяется термином «секс-работник». Эта терминологическая трансформация представляет проститутку не просто как индивидуального труженика, но и как экономическую силу, действующую в рамках данного общества³³.

Как утверждает Эльмессери, тот же процесс размывания понятий можно наблюдать и в изменении других лингвистических знаков. Так, «незаконнорожденные дети» превращаются в «детей незамужних матерей», «детей из семей с одним родителем», «детей внебрачного союза», «естественных детей» или же «детей любви». Проще говоря, они дети природы. Эльмессери утверждает, что аморфный постмодернистский секс или, точнее, секуляризация, а также десакрализация секса уничтожают естественные категории людей (отец — мать, муж — жена, мужчина — женщина). Со скрытой горькой иронией Эльмессери утверждает, что «естественная эволюция» размытого секса проявляется в игнорировании запрета на инцест, в гомосексуальности и воспевании зоофилии³⁴.

Интерес к философии (любви к мудрости) сменился интересом к педофилии и зоофилии³⁵. Самая печальная ирония заключается в том, что сексуальные отклонения, которые являются посягательством на человеческую природу, теперь защищаются во имя прав человека. Люди превращаются в простую плоть, которая должна быть пущена в ход и использована в качестве источника чувственного наслаждения³⁶.

Постмодернисты, утверждает Эльмессери, стремятся создать мир, лишенный какой-либо связи с понятиями идентичности, памяти, истории, времени, символа, происхождения, истины, святости, трансцендентности, то есть мир, который превозносит волю к власти, свободную игру чувственности и желания. В своем анализе постмодернистского увлечения жизнью человеческого тела Эльмессери ссылается на утверждение Баумана о том, что отсутствие надмирного, трансцендентного субъекта, божественного или человеческого, означает господство абсурда и что отсутствие высших религиозных истин привело, по мнению Баумана, к преувеличенному вниманию к телу и его позывам. Когда тело становится единственной и конечной точкой отсчета, «идеи содружества, общества и коллективной идентичности, предполагающей наличие у каждой личности / тела единого для всего человечества трансцендентного аспекта, больше не существует»³⁷.

Эльмессери перечисляет яркие примеры, раскрывающие кардинальное значение секса в постмодернистском миро-

воззрении, в частности, описание Дерридой процесса деконструкции как «непрерывного оргазма», «удовольствие текста» у Барта как акт сексуального удовлетворения, призыв к возвеличиванию инвагинации (символа имманентности) вместо абстрактного воображения (как символа трансцендентности), превращение концентрации на слове (логоцентризма) в концентрацию на половом члене (фаллоцентризм), эстетики и герменевтики в эротику, текстуальности в сексуальность, сообщения в телесное общение, эсхатологии в скатологию³⁸.

Секс становится «суррогатом языка», который не поддается интерпретации, поскольку становится подразумеваемой и всегда телесной, материальной точкой отсчета, которая издевается над понятием трансцендентности. Согласно Эль-мессери, эпоха постмодерна связывает эстетику с эротикой, а интертекстуальность с сексуальностью. Трудно удержаться и не привести полную цитату из его работы, посвященной данной теме:

По мнению постмодернистов, закрытый текст — это форма подавления сексуального влечения, его усиления, или же избавления от него через независимую форму, которая имеет свои границы и идентичность. Интертекстуальность, с другой стороны, это галактика открытых для интерпретации текстов... В ней нет никаких ограничений для текста, потому что тексты находятся в постоянном движении. Следовательно, идея текста как единого художественного произведения, как плода работы сложного человеческого сознания полностью исчезает. В результате литературная эстетика сводится к отрицанию трансцендентности и капитулирует перед соблазном сиюминутной (женской) структуры, которая не имеет ни начала, ни конца... Этот процесс можно уподобить моменту оргазма, который есть не что иное, как возвращение в утробу матери и утрата ощущения бытия или истории³⁹.

В эпоху постмодерна каждый текст перетекает в другие тексты практически бесконечно. Возникает бесконечное множество значений, которое остается неподвластным человеку. Как полагает литературовед Андреас Хьюйссен (род. в 1942),

как художники, так и критики разделяют ощущение принципиально новой ситуации, в которой притязания искусства и литературы на формулировку истины и человеческих ценностей кажутся исчерпанными, а вера в созидательную силу воображения периода модерна оказывается не чем иным, как иллюзией. В результате искусство и литература освобождаются от «груза общественных обязанностей», то есть ответственности за перемену к лучшему общества и мира в целом. Внимание общества больше не сосредоточено на «горизонтах высокой культуры» или «наслаждении предметами искусства», о которых рассуждала искусствовед и литературный критик Сьюзен Зонтаг (1933–2004)⁴⁰.

Эльмессери ссылается, в частности, на эссе Сьюзен Зонтаг 1964 года «Против интерпретации» как предзнаменование грядущего растворения всех незыблемых истин и замены их чувственными переживаниями в качестве отправной точки интерпретации⁴¹. Отрицая роль тех, кого Бауман метафорически охарактеризовал как «законодателей» и «переводчиков», Зонтаг утверждала, что процесс интерпретации не имеет большого значения при восприятии искусства или же отсутствует вовсе. В этой связи она приводила в пример роль современного кино, не требующего интерпретации, поскольку кинематографический сенсорный опыт основан на сложной системе «прозрачности», которая помогает нам самим видеть, чувствовать и слышать содержание фильма более остро, нежели любой кинокритик. Зонтаг прямо говорит об этом в конце своего эссе: «Вместо герменевтики нам нужна эротика искусства»⁴².

6.4. Постмодерн, евреи и сионизм

Эльмессери прекрасно осознает субъективность и идеологическую ангажированность своих рассуждений и потому всегда четко разделяет иудаизм, еврейство и сионизм. Более того, он напрочь отвергает теорию заговора, которая предполагает, что постмодерн или деконструкция — это изобретение евреев, направленное на растворение всего твердого и постоянного. Эльмессери приписывает эту ошибочную, хотя

и весьма распространенную среди западных ученых концепцию особенностям исторического опыта еврейской диаспоры (*the pariah Volk*). В свете этого трагического опыта евреи выступают как вечные изгои и скитальцы. Еврей, таким образом, представляется как понятие, отделенное от означаемого, или же понятие, «перегруженное» бесконечным числом смыслов. Интерес Эльмессери к анализу исторического опыта евреев объясняется не только его политической ангажированностью, но также и доминирующей на Западе парадигмой, которая рассматривает положение евреев до и после Второй мировой войны как наиболее яркое выражение последствий модерна и постмодерна. Как полагает социолог Макс Сильверман, образ евреев после Холокоста очень важен для понимания более широких вопросов модерна и постмодерна⁴³.

В то же время Эльмессери отвергает тезис о том, что евреев можно рассматривать как проводников постмодерна (нигилизма, деконструкции, фрагментации и т. д.), пытающихся отомстить цивилизации, преследовавшей их с эпохи раннего христианства. Это распространенное убеждение, согласно Эльмессери, является отражением расистских идей, относящих евреев к темным и злым силам⁴⁴.

Эльмессери не удивляется такой демонизации евреев, так как, по его мнению, она вполне укладывается в понятия западного расистского дискурса. Вместо того, чтобы рассматривать еврея как обычного человека, способного одновременно на добро и зло, западное общество представляет всех евреев в качестве символа либо расчетливой функциональности, либо чистого нигилизма. Написание истории еврейских общин характеризуется, по мнению Эльмессери, очевидной двойственностью, так как оно представляет евреев как единое целое, то есть как «еврейство» или как «избранный еврейский народ», а не как меньшинство, чьи представители принадлежат разным культурам и обществам. В целом, как это ни парадоксально, еврейские общины представлены как функциональные группы, то есть как торговцы, кредиторы и просто человеческий капитал, или, используя термин Эльмессери, как «полезный человеческий материал», который может быть использован для служения интересам других⁴⁵.

С переходом от твердого, структурированного материализма к аморфному когнитивное картографирование «концепции еврея» несколько изменяется, в частности в литературе, изданной после Холокоста, евреи наделяются ореолом святости. Однако и демонизация, и возведение евреев в ранг святости как бы выносят их за рамки времени и пространства. Как отмечает Эльмессери,

в поисках священного / сатанинского или, иначе говоря, священного периода текучего, аморфного материализма западная цивилизация возвела еврея в ранг святого, сделав его символом бездомности, абсурда, фрагментации и тьмы [что соответствует образам изгоев и бродяг у Баумана]. Это освящение дает «верующим» [изображенным Бауманом в качестве парвеню и туриста] ощущение блаженства. Однако их «вера» не обязательно предполагает чувство морали и ответственности. Напротив, она принимает такие театральные формы, как извинения за [преступления] Холокоста или криминализация тех, кто посягает на его иконичность⁴⁶.

Эта точка зрения имеет много общего с предположением Макса Сильвермана о том, что образ еврея используют в качестве «тропа для обозначения чуждости», который включает в себя всех возможных посторонних, незнакомцев, чернокожих, арабов и самих евреев. Постмодернистская философия принимает Освенцим как аллегорию «трагического падения Запада» и «абсурдности политического процесса ассимиляции», а еврея — как «жертву и свидетеля этой трагедии»⁴⁷. Эльмессери, однако, рассматривает эту интерпретацию как неполную картину, в которой отсутствуют многие важные детали. Именно по этой причине Эльмессери попытался связать постмодерн с сионизмом.

Как и Бауман, Эльмессери утверждает, что Запад воспринимал мир как «вакуум», «строительный материал для реализации своих собственных интересов», дикий край, пустое пространство, ждущее прихода цивилизаторов извне. Однако, в отличие от Баумана, Эльмессери всегда подчеркивает, что сионизм является прямым следствием европейского

империализма. Отбрасывая в сторону арабскую и исламскую историю, сионисты считают Палестину «страной без людей», регионом без истории и пустыней, в которой обитали одинокие и не связанные между собой люди. Эльмессири утверждает, что общей для постмодерна и сионизма является лихорадочная попытка отделить знак от означаемого, то есть в данном случае деконструировать как евреев, так и арабов, превратив их в безродные объекты, которые можно легко перенести в другое место и наделить новой идентичностью. В результате евреи становятся сионистскими поселенцами, палестинские арабы — беженцами, Палестина — Израилем, Западный берег реки Иордан (*aḍ-Ḍiffa al-Gharbiyya*) — Иудеей и Самарией, а Арабский мир — ближневосточным рынком, состоящим из «турецкой воды», «денежных ресурсов Арабского залива», «египетской рабочей силы» и «израильских ноу-хау»⁴⁸.

Такая концепция региона крайне важна, так как именно она используется для обозначения Ближнего Востока. Этот термин отражает исключительно географическую реальность и не несет в себе отсылки к истории, языку и религии. Такое понимание этого региона позволяет Европе и США пропагандировать панрегионализм, который нарочито противопоставляется панарабизму и панисламизму. В рамках этого видения весь Ближний Восток, включая Израиль, может быть интегрирован в ставший глобальным западный мир. Подобно постмодерну, сионизм утверждает абсолютную относительность всего и вся, отрицая тем самым понятия права и истины. В результате насилие становится главной прагматической точкой отсчета, определяющей правила ведения борьбы⁴⁹.

Подобно постмодерну, сионизм принимает лишь микронарративы, отвергая метанарративы, в частности, нарратив освобождения всего человечества от притеснения. По словам Эльмессири,

сионизм — это идеология микронарративов, которые отвергают веру в метанарратив человечности. Уверенность сионистов в полном праве евреев на земли Палестины зиждется на вечном ощущении рассеяния (Диаспоры) и столь

же вечном стремлении к Сиону; именно поэтому они предпочитают жить в рамках своего микронарратива. А поскольку проживание палестинцев в Палестине и их привязанность к своему отечеству лежит за пределами этого нарратива, нарратив палестинцев объявляется нелегитимным или даже не существующим вовсе⁵⁰.

Подобно Бауману, который рассматривает вопрос о конце истории и географии как главное проявление твердого, структурированного модерна, Эльмессери трактует как модерн, так и постмодерн в качестве эпохи, возвещающей конец истории и географии. Постмодерн в этом смысле является лишь универсализацией или радикализацией модерна. Эльмессери пишет:

Постмодерн, как я полагаю, является идеологией Нового Мирового Порядка, тесно связанной с идеологиями, утверждающими конец истории. Первопричиной таких идеологий является двойственная позиция эпохи Просвещения в отношении характера исторического процесса. Первая позиция — это гегелевский взгляд, который прославляет историю и подчеркивает, что у нее есть конечная цель, и как только она будет достигнута, мы достигнем конца. Вторая позиция — это антигегелевский взгляд, согласно которому история не имеет ни цели, ни конца⁵¹.

Эльмессери считает, что аморфный модерн простирается за пределы конца истории и включает в себя также и конец географии. В отличие от Баумана, который полагает геноцид одним из возможных проявлений модерна или же испытанием модерна на прочность, Эльмессери утверждает, что геноцид является продуктом и непосредственным выражением западного модерна, использующего геноцид для окончательного решения своих постоянно обостряющихся проблем. Поэтому геноцид становится лейтмотивом западных парадигм, отрицающих право *другого* на существование. Исходя из этого принципа, когнитивная карта Запада утверждает конец истории, а также конец географии⁵².

Сионизм не является исключением на этой имперской карте, поскольку действия сионистов в значительной степени определяются сионистской когнитивной картой, основанной на военной силе, мифах, надеждах, страхах и божественных обещаниях. Иными словами, их действия нельзя считать прямой реакцией на сложную и противоречивую реальность в конкретном географическом регионе. Эльмессери не устает повторять, что Израиль — это не еврейское, а колониальное государство поселенцев, которое служит двум основным прагматическим целям: оттоку избытков еврейского населения из Европы и реализации интересов западного империализма, действуя, таким образом, как функциональное государство⁵³. Эльмессери использует концепцию «функциональных групп» для обозначения еврейских общин, а термин «функциональное государство» для обозначения Израиля как проводника интересов Запада на Ближнем Востоке. Бауман же только вскользь упоминает о роли США в обеспечении «выживания стран от Израиля до Южной Кореи»⁵⁴.

В этом контексте Эльмессери определяет постмодерн как идеологию прагматического принятия, капитуляции и адаптации слабых к существующему положению вещей. Для него это — свободная и ничем неограниченная игра с реальностью, которая исподволь отвергает любую попытку конструктивно решить противоречия сегодняшнего мироустройства⁵⁵. В отличие от незыблемого, структурированного модерна Баумана или твердого, рационального материализма Эльмессери, постмодерн является иррациональным материализмом, который не признает ни героизма, ни трагедии; ни фарса, ни абсурдистского протеста⁵⁶.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Elmessiri*, Al-‘Almāniyyah al-Juz’iyyah. Т. 1. С. 282.
2. *Elmessiri*, Mawsū‘at. Т. 5.
3. *Elmessiri*, Secularism, Immanence and Deconstruction. P. 57.
4. *Jameson*, A Singular Modernity. P. 12.
5. *Elmessiri*, Al-Ḥadāthah wa Mā Ba‘ada al-Ḥadāthah. С. 83–86.
6. *Blackshaw*, Zygmunt Bauman. P. 93.

7. *Elmessiri*, Al-Lughah wa al-Majāz. C. 46.
8. *Elmessiri*, The Tools of Seduction.
9. *Elmessiri*, Al-Ḥadāthah wa Mā Baʿada al-Ḥadāthah. C. 15.
10. *Israel*, Enlightenment Contested. Pp. 586–588.
11. *Connolly*, Political Theory and Modernity. Pp. 69–88.
12. *Elmessiri*, Al-ʿAlmāniyyah al-Juzʿiyyah. T. 2. C. 286–293.
13. Там же. C. 173.
14. *Elmessiri*, Dirāsāt Maʿrifīyyah. C. 284.
15. *Elmessiri*, Of Darwinian Mice and Pavlovian Dogs: a Critique of Western Modernity.
16. *Elmessiri*, Dirāsāt Maʿrifīyyah. C. 106.
17. *Elmessiri*, The Imperialist Epistemological Vision. P. 411.
18. *Elmessiri*, Dirāsāt Maʿrifīyyah. C. 109–111.
19. *Elmessiri*, Al-ʿAlmāniyyah al-Juzʿiyyah. T. 2. C. 228.
20. *Elmessiri*, Secularism, Immanence and Deconstruction. P. 53.
21. *Berman*, All That Is Solid Melts into Air. P. 33.
22. *Elmessiri*, Riḥlatī al-Fikriyyah. C. 389–396.
23. Там же. C. 233.
24. *Arendt*, The Human Condition. Pp. 308–312.
25. *Elmessiri*, Towards a More Comprehensive and Explanatory Paradigm of Secularism. P. 138.
26. *Espósito*, Islam and Secularism in the Twentieth-first Century. Pp. 53–57.
27. *Ezzat*, Secularism, the State and the Social Bond. P. 127.
28. *Elmessiri*, Al-Lughah wa al-Majāz. C. 73.
29. *Elmessiri*, Riḥlatī al-Fikriyyah. C. 248.
30. *Elmessiri*, Al-Lughah wa al-Majāz. C. 47.
31. Там же. C. 50.
32. Там же. C. 52–56.
33. *Elmessiri*, Dirāsāt Maʿrifīyyah. C. 256–260.
34. *Elmessiri*, Al-ʿAlmāniyyah al-Juzʿiyyah. T. 2. C. 160–168.
35. *Elmessiri*, Riḥlatī al-Fikriyyah. C. 246.
36. *Elmessiri*, The Imperialist Epistemological Vision. P. 413.
37. *Elmessiri*, Al-ʿAlmāniyyah al-Juzʿiyyah. T. 1. C. 108.
38. *Elmessiri*, Al-Lughah wa al-Majāz. C. 74–88.
39. *Elmessiri*, Riḥlatī al-Fikriyyah. C. 249.
40. *Huyssen*, After the Great Divide. Pp. 189–211.
41. *Elmessiri*, Al-Ḥadāthah wa Mā Baʿada al-Ḥadāthah. C. 13.
42. *Sontag*, Against Interpretation. P. 660.
43. *Silverman*, Facing Postmodernity. P. 23.
44. *Elmessiri*, Al-Ḥadāthah wa Mā Baʿada al-Ḥadāthah. C. 140–143.

45. *Elmessiri*, Understanding the Holocaust.
46. *Elmessiri*, Al-Ḥadāthah wa Mā Baʿada al-Ḥadāthah. C. 152.
47. *Silverman*, Facing Postmodernity. P. 24.
48. *Elmessiri*, The Imperialist Epistemological Vision. P. 415.
49. *Elmessiri*, Al-Ḥadāthah wa Mā Baʿada al-Ḥadāthah. C. 155.
50. Там же. С. 156.
51. Там же. С. 159.
52. *Elmessiri*, Aṣ-Ṣahyuniyyah wa al-Ḥaḍārah al-Gharbiyyah al-Ḥadāthah. C. 229.
53. *Elmessiri*, The Cognitive Map.
54. *Bauman*, Europe: An Unfinished Adventure. P. 48.
55. *Elmessiri*, Al-Ḥadāthah wa Mā Baʿada al-Ḥadāthah. C. 93.
56. *Elmessiri*, Mawsūʿāt. T. 1.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенный Зигмунтом Бауманом анализ западной мысли оказал значительное влияние на Абдельвахаба Эльмессири и его попытку деконструкции эпохи Просвещения и модерна в целом. Несмотря на то, что эти мыслители были сторонниками разных идеологий, воспитывались в разных религиях и принадлежали к разным культурам, оба они отвергали преклонение перед естественными науками, обожествление человека и представление о мире как о машине или самодостаточном организме. Бауман и Эльмессири показали оборотную сторону модерна, его основные тенденции и последствия. Они рассматривали модерн в качестве гностической по своему происхождению идеи, выросшей из представлений о возможности достичь совершенства, спасения, чистоты и полной ясности уже здесь, на земле, а не в загробной жизни. И именно идея о земном рае определила историю модерна на всех ее этапах.

Когнитивное картографирование секулярного модерна, которое предложили Бауман и Эльмессири, основывается на следующей предпосылке: ни в коем случае нельзя рассматривать метафоры западной мысли в эпоху модерна исключительно в качестве риторических приемов или упражнений в красноречии. Напротив, являясь неотъемлемым инструментом когнитивного картографирования, они могут лечь в основу герменевтической онтологии или онтологической герменевтики, в фокусе которой находится не текст как таковой, но некая всеобъемлющая теория человеческого бытия. При построении когнитивной карты метафоры приобретают онтологическое измерение, нивелируя тем самым не только привычные структуры языка, но и обозначаемые ими явления, составляющие так называемую внеязыковую реальность. Бауман прибегает в первую очередь к метафорам «твердого модерна» и «аморфного модерна» для картографирования претензий и последствий этой эпохи. Эльмессири же наносит

модерн на когнитивную карту преимущественно с помощью образов структурированного рационального материализма и аморфного иррационального материализма.

Сознавая роль личного опыта и культурных установок в формировании своих взглядов, оба мыслителя обращали особое внимание на субъективизм исследовательских подходов к модерну. Благодаря этому им удалось выйти за рамки своих идеологических установок и дистанцироваться от них, выступив с позиций гуманизма, стоящего выше их идеологического, национального и личного опыта.

Несмотря на свою европейскую идентичность, рожденный в Польше и живший в Великобритании европейский еврей, Бауман без всякого сомнения разрушает образ Просвещения как благородной мечты, призванной принести свет знания угнетенным людям, прозябающим во мраке невежества, освободив их от идейного и социального порабощения. На деле оказалось, что философы Просвещения (*les philosophes*) создали мировоззрение, обслуживающее интересы национальных государств с их притязаниями на глобальное господство. Как в метафорическом, так и в буквальном смысле правители государств эпохи модерна и просветители стали «садовниками и законотворцами», стремившимися создать совершенный утопический мир, не останавливаясь при этом перед демонизацией, изоляцией и даже физическим уничтожением целых народов. Открытие законов природы не привело к господству человека над ней и распространению света, свободы и знания. Напротив, итогом стало принуждение, уничтожение, а также оправдание «затемнения», то есть явления, противоположного «просвещению». С наступлением эпохи модерна весь мир стал восприниматься детьми Просвещения как пустыня, некий вакуум, который необходимо привести в порядок и состояние совершенства, невзирая на последствия этого действия для всего человечества.

Строя свою карту модерна, Бауман рассматривает Холокост в качестве одного из тестов модерна, сосредоточивая свое внимание на евреях Европы и их восприятию в качестве чужаков, сорняков и паразитов, угрожающих «саду», который служил метафорой идеального общества модерна.

То, что Бауман концентрирует внимание именно на условиях, в которых оказались еврейские общины Европы, не может быть объяснено только его происхождением или идеологическими установками. Напротив, он выходит за рамки этнического и предлагает построенную на принципах гуманизма ментальную карту. Цель этой карты — защита всего человечества или, точнее, всех жертв эпохи модерна, оказавшихся за бортом общества, несправедливо колонизированных, лишенных корней и изгнанных не только со своей земли, но и из мира, в котором правят законы морали и нравственности.

В отличие от Баумана, Эльмессери не стал изобретать новые метафоры для того, чтобы картографировать структурированную фазу модерна или, по его выражению, «структурированный рациональный материализм». Тем не менее он смог проследить эволюцию основных метафор эпохи модерна и соединить их в единое целое. В качестве основных метафор, выбранных Эльмессери для создания когнитивной карты западного модерна, можно выделить органистическую и механистическую метафоры. Они обе представляют собой самодостаточные закрытые системы, в которых нет места трансценденции и многообразию, что сводит человеческое бытие к простому движению «природы» и «материи». Эльмессери полагал, что началом структурированного рационального материализма стало обожествление человека и природы. Однако впоследствии он привел к трагическому отчуждению человека от природы и общества и, следовательно, к его онтологической потерянности. Как и Бауман, Эльмессери всегда подчеркивал роль науки и философии в процессе легитимации имманентистских светских идеологий, обещающих достижение трансценденции уже в этом мире, в результате установления рая на земле и достижения конца истории.

В то время как Бауман не предлагает никакой альтернативы и рассматривает свою критическую теорию всего лишь как комментарий применительно к сегодняшнему состоянию человечества, Эльмессери разоблачает господство имманентистских установок и противопоставляет их исламскому монотеизму и трансцендентализму. Построенная Эльмессери карта модерна может рассматриваться в качестве попытки

защитить человека от материализма, однозначных интерпретаций и любых форм тоталитаризма. Как египетский араб-мусульманин, проживающий в регионе, судьбы которого определяет западный империализм и присутствие Израиля, Эльмессири осознает и учитывает особенности своей культуры и воспитания. Именно поэтому он использует свои познания в области критической теории, для того чтобы показать последствия нацизма и сионизма в их неразрывной связи с западным модерном. Он помещает обе эти идеологии в единую категорию, которую называет западным гностическим модерном. Эта идеология, по его мнению, обожествляет человека, представляя его в качестве хозяина природы и творца истории. Парадоксальным образом это течение западной мысли в конечном итоге приводит к отчуждению, изоляции и даже уничтожению человека как такового. Согласно трактовке обоих мыслителей, западный модерн привел к возникновению поистине глобальной категории чужаков, бродяг, мамлюков, функциональных групп, ненужных форм жизни (*unwertes Leben*), изгоев (*homo sacer*), недолюдей (*untermenschen*) и людей, находящихся на грани между жизнью и смертью (*Muselmänner*^{xxi}).

Когнитивное картографирование — это не статический процесс, а целенаправленное интеллектуальное противостояние миру, находящемуся в состоянии замешательства, аморфности и амбивалентности. Это состояние не обошло стороной и самих «картографов», причем оно более заметно проявляется именно в работах Баумана, посвященных постмодерну. Еврейский мыслитель оказывается в странном положении, не решаясь окончательно расстаться с базовыми установками эпохи модерна. Однако в конечном счете и он утратил надежду на эпоху постмодерна как на долгожданную эпоху расцвета трансценденции, плюрализма и толерантности. В результате этого понимания он отказывается от термина «постмодерн», взяв на вооружение метафору аморфного модерна. Состояние текучести и непостоянства охватывает искусство, культуру,

^{xxi} Букв. «мусульманин» (нем.); слово из жаргона узников и охранников нацистских концлагерей, означающее сильно изможденного узника.

человеческие взаимоотношения, что побуждает Баумана оставить на ментальной карте современных условий человеческого бытия две основные метафоры: секса и тела.

Использование этих новых метафор в ментальном картографировании новой реальности должно передать состояние растворения и разжижения всех былых твердых, устойчивых структур и смещение исследовательского фокуса с макро-нарративов на микронарративы и эгоистические чувственные удовольствия. Метафоры садовника и законодателя более недействительны, ибо роль ранее всемогущих интеллигентов сводится к интерпретации и разъяснению бесчисленного числа микронарративов. Хотя они могут по-прежнему отстаивать универсальные абстракции, такие как совершенство, чистота, ясность, свобода и справедливость, но они более не могут выступать в роли законодателей и защитников глобальных претензий эпохи модерна.

Будучи несогласным с Бауманом, Эльмессери не идет по начертанному им извилистому пути описания современного состояния человеческой цивилизации через метафору текучести. С самого начала Эльмессери ставит знак равенства между постмодерном и «аморфным иррациональным материализмом». Он считал, что последний — не только направленная против метафизики революция, но и восстание против метафизического материализма как такового, в частности против его веры в гуманизм, возможность земного рая и способность разума познать мир.

Жизненный опыт и идеологические убеждения Эльмессери, в частности осознание им упадка левых движений и роста политического ислама (исламизма), позволили ему предложить возможный выход из границ модерна и постмодерна. Для него ислам является мировоззрением, отвергающим материалистическую парадигму и призывающим к балансу между человеком и природой, а не созданию рая на земле. Эльмессери никогда не рассматривал постмодерн как возможность преодолеть замкнутые на самих себе механистическую и организменную парадигмы эпохи модерна. Для него постмодерн — лишь картина мира, отвергающая историю и какие-либо незыблемые авторитеты и ценности. Проект

модерна завершился объявлением смерти человека во имя таких лишенных всякой гуманности категорий, как рынок и власть, или же в пользу таких одномерных концепций, как тело, секс и чувственное удовольствие.

Эльмессери, прекрасно понимая обратную сторону модерна как в его аморфной, так и в структурной фазе, без тени сомнения связывал его с сионизмом. Освенцим в его трактовке являет собой аллегорию трагического упадка Запада и абсурдности политического процесса ассимиляции, свидетелями и жертвами которого стали евреи. Агрессивная устремленность модерна к национализму, а также присущие этой эпохе наукообразный расизм и механистическая рационализация привели к обострению еврейского вопроса в Европе. Будучи народом без государства, европейские евреи имели только два возможных выхода: социализм и сионизм. Горькой иронией Эльмессери считает тот факт, что обе эти идеологии ставили своей целью выселение евреев из Европы и их переселение на новое место жительства.

Оба мыслителя полагают, что евреи не были единственными жертвами модерна, поскольку весь мир с точки зрения модерна есть лишь строительный материал и примитивная целина, ожидающая прибытия цивилизаторов. В этом плане сионизм является естественным продолжателем европейских колониальных традиций. Подобно западным колонизаторам, сионисты, пытавшиеся спасти евреев от ксенофобского экстремизма в Европе, считали Палестину незаселенной, пустынной территорией, не имевшей какой-либо истории. В результате еврейский вопрос был решен за счет другого народа. Постмодернизм и сионизм объединяет попытка растворить человеческую идентичность, вследствие чего как евреи, так и арабы оказываются лишенными корней объектами, которых можно свободно перемещать с одной территории на другую. В данном случае перемещение оправдывается идеей о существовании избранного народа, вооруженного самыми новейшими средствами уничтожения и технологиями, которые не имеют никаких морально-этических привязок.

Сионизм, как и постмодернизм, — это идеология микро-нарративов, отвергающая веру в общечеловеческий мета-

нарратив. Это нарратив избранного Богом еврейского народа, живущего в своем чистом и совершенном национальном государстве.

Такое картографирование модерна и постмодерна позволяет нам увидеть, что глубинная структура всех утопических идеологий, включая нацизм и сионизм, может быть сведена к парадигме всеобъемлющего секуляризма с присущей ему картиной мира. Это парадигма сводит на нет различие между отдельными людьми и целыми культурами, ведет к деконструкции или даже разрушению всего человеческого, уникального, аутентичного. Она вырывает человека из исторического процесса и цивилизации, ввергая его в простой и однозначный мир, в котором строительный материал человечества служит интересам воображаемых избранных сообществ.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Переписка с Зигмунтом Бауманом

24 февраля 2006 г.

Дорогой профессор Зигмунт Бауман!

Я надеюсь, что у Вас все в порядке и очень благодарен Вам за возможность связаться с Вами. Меня очень интересуют Ваши исследования культуры, модерна и постмодерна. Я получил диплом бакалавра с отличием по английскому языку и литературе в мае 1999 года, затем также с отличием окончил магистратуру по семиотике и литературной критике в ноябре 2004 года. Моя магистерская квалификационная работа была посвящена Полю Рикёру и проблемам семиотики. Мой интерес к Вашим работам значительно возрос после того, как я осознал, что Ваши идеи созвучны идеям арабского мыслителя по имени Абдельвахаб Эльмессири. В настоящий момент я работаю над планом диссертации для поступления в аспирантуру Каирского университета. Она будет посвящена когнитивному картографированию модерна и постмодерна. Я прилагаю черновик плана диссертации к этому письму. Надеюсь получить Ваши комментарии и критические замечания до того, как я подам этот план для рассмотрения на факультет английского языка и литературы Каирского университета.

*С наилучшими пожеланиями,
Хаггаг Али*

25 февраля 2006 г.

Дорогой Хаггаг Али!

Ваше письмо наполнило меня стыдом — от Вас я впервые узнал о работах Эльмессири (и, разумеется, о самом факте его существования...)! Из Вашего краткого описания я понял,

что он — выдающийся и оригинальный мыслитель, идеи которого должны войти в самоанализ западного дискурса. Какие из его работ доступны на английском и французском языках? Я буду очень признателен за любую информацию.

Также после прочтения Вашего краткого описания у меня сложилось впечатление, что «когнитивные карты», составленные Эльмессири, имеют много общего с моими. В то же время существуют и важные различия: это идеальная ситуация для плодотворного критического сравнения, результатом которого может стать «третья» карта (и чем больше таких карт появится, тем лучше, — я убежден, что когнитивные карты скорее дополняют друг друга, нежели конкурируют между собой, ибо «теория всего» невозможна, и каждая теория высвечивает какие-то аспекты проблемы, оставляя в тени другие). Я с нетерпением жду результатов Вашего исследования.

Просматривая Ваш текст, я нашел только одно место, которое можно было бы исправить: я придерживаюсь изложенного Клодом Леви-Строссом взгляда на структурализм, поскольку он вышел за пределы господствовавшего ранее понимания культуры как самодостаточного и связанного целого и заменил его на образ матрицы возможностей и потенциально бесконечного ряда трансформаций. В этом смысле я бы согласился с Эльмессири, который рассматривает структурализм как явление «текущего модерна» до того, как этот термин был сформулирован.

*С наилучшими пожеланиями,
Зигмунт Бауман*

28 марта 2006 г.

Дорогой Хаггаг Али!

Я очень извиняюсь за то, что, не имея достаточно времени, не мог должным образом ответить на все Ваши глубокие и требующие тщательного рассмотрения вопросы. К письму прикреплен мой ответ на Ваш первый вопрос, однако ответа на два других вопроса Вам придется ждать долго — возможно, я смогу ответить на них уже после того, как Вы защитите

диссертацию (надеюсь успешно!). Тем не менее мои книжки, посвященные глобализации и Европе, косвенно касаются ответов на остальные ваши вопросы.

С извинениями и пожеланием успешного завершения Вашего исследования,

Зигмунт Бауман

I. В книге «Власть метафоры» (*The Rule of Metaphor*) Поль Рикёр обращает внимание на роль метафоры в восприятии мира. Я заметил, что в Ваших работах также много внимания уделяется метафорам. Насколько значимыми являются метафоры для Ваших исследований?

Если бы мудрецы древности были рядом и снизошли до чтения моих работ, они согласились бы с мнением тех, кто считает мои метафоры слишком вольными. Они (в частности, Платон) оценивали метафоры не очень высоко, изгоняя их из области поиска истины в зыбкую область риторики. Настолько невысоко, что совершенно не считались с той познавательной силой, которую таит в себе метафора!

В античную эпоху считалось, что метафоры — всего лишь украшение речи, безделушки, которыми вполне можно пожертвовать в пользу ясности. Люди этого времени стремились очистить речь от метафор так же, как архитекторы из школы Баухаус (*Bauhaus*) и энтузиасты конструктивизма пытались лишить здания, которые они проектировали, всех нефункциональных элементов. Основная роль метафор с точки зрения античности — очаровать и околдовать слушателей, вызвать их аплодисменты и добиться одобрения, основанного не на неопровержимых доводах разума, а на эмоциях.

Однако роль метафор совершенно иная; или, по крайней мере, она не сводится к описанному выше эффекту. Метафоры выполняют чрезвычайно важную роль: они помогают воображению и восприятию при встрече с неизведанным, когда требуется адекватная система концептов для осознания и описания реальности. Метафоры служат строительным материалом для воображения, а также являются одним, возможно, из самых эффективных инструментов познания.

Например, базовая концепция социологии, «общество», была в свое время введена в еще только формирующийся терминологический аппарат общественных наук именно как метафора. Таким образом, слово, синонимом которого было слово «компания», вызывающее ассоциации с «дружескими отношениями», «сотрудничеством», «общением», стало обозначать абстрактное явление, далекое от «тесных отношений» и порой отнюдь не «дружеское». Это переосмысление значения было нужно для того, чтобы ухватить и визуализировать неясные и скрытые ростки новых, незнакомых и еще не получивших название сил. Новый термин был введен для того, чтобы нанести на ментальную карту сеть отношений взаимной зависимости и взаимных влияний, которые слишком далеко и глубоко простирались и потому были недоступны непосредственному чувственному восприятию. Метафора «общество» встраивала новые незнакомые обстоятельства в привычные когнитивные структуры. Теперь это понятие не казалось столь уж чужим, и благодаря его использованию привычные познавательные инструменты по-прежнему могли приносить хорошие результаты. Будучи встроенной в познавательную систему координат, метафора «общества» стала инструментом для объединения недоступного непосредственному восприятию абстрактного множества людей, проживающих в границах национального государства. Эта метафора также имела перформативную (или «перлокутивную», согласно терминологии Дж. Остина) функцию: она хорошо гармонировала с попытками молодых и находящихся в стадии «примитивного накопления легитимности» национальных государств сыграть на чувствах своих жителей, тоскующих по «утраченному единению». Эффективность этого когнитивного действия подтверждается тем, что метафорические корни термина сегодня практически забыты, и «общество» больше не воспринимается как аллегория большого и безличного объекта, каким является государственное устройство.

У исследования посредством сопоставления метафор есть еще один эффект, преимущественно неосознанный, однако вовсе не являющийся в силу этого бесполезным или даже

вредным для познания. При таком сопоставлении большинство свойств обоих сопоставляемых объектов или явлений оказывается за пределами поля зрения. Метафора предполагает сходство (но не идентичность!), и потому различия сравниваемых вещей не отрицаются, но как бы отходят на второй план, можно сказать, «играют в низшей лиге». Принимая «часть за целое» (*pars pro toto*) или, наоборот, «целое за часть» (*toto pro pars*), метафора видоизменяет тем самым обе стороны предмета. Выявляя и подчеркивая сходства, она не создает нового, «третьего» предмета. В основе метафорического сопоставления лежат отбор и различие: некоторые свойства ярко высвечены, в то время как другие отодвинуты в тень («выведены за скобки»). И если первым свойствам приписывается важное значение и именно на них явным или косвенным образом сфокусировано внимание, то другие представляются менее релевантными. Именно свойства первого рода «играют первую скрипку», «задают тон» и даже определяют остальные свойства изучаемого объекта. В любом случае метафора всегда предвзята по отношению к какому-то аспекту предмета, который она описывает.

Поэтому каждая метафора страдает редукционизмом отчасти или же полностью. И это, я полагаю, основное свойство познания в целом. Отличие метафоры от других способов познания проистекает исключительно из ее способности выделить общие черты сравниваемых явлений. Именно в этом заключается ирония в отношении исследователей к метафорам: их критикуют и порицают за то, что можно считать их главными достоинствами. Метафоры высвечивают прискорбное несоответствие между словами и вещами, объектом и знанием о нем. Точно так же они неизбежно раскрывают сконструированную природу рассматриваемых объектов: таким образом, выявляемые метафорой недостатки процесса познания превращаются в один из самых действенных стимулов, подстегивающих стремление к его дальнейшему развитию. Без метафор эти недостатки могли остаться незамеченными и не поспособствовать развитию знания. Здесь уместно вспомнить «аномалии» Томаса Куна, дающие начало научным революциям. «Отходы» метафорического сопоставления служат

надежным удобрением для познавательной деятельности, обнаружения изменяющихся условий, переоценки укладов жизни. А находящиеся в полумраке «серые зоны», расположенные вокруг «освященного» метафорическим сравнением места, становятся наиболее плодородной почвой для исследования.

Такие «серые зоны» — естественная среда обитания для выбранного мной социологического подхода, который я пытаюсь воплотить в своих исследованиях. Это — социология, направленная на изучение действующих лиц в жизненном спектакле, а не сценаристов, режиссеров, продюсеров и менеджеров; это — социология, которой движет стремление участвовать в постоянной интерпретации их переживаний, а также стратегий поведения, которые они разрабатывают и реализуют; это — социология, цель которой сделать голоса актеров слышимыми, а также дать им возможность осуществить наиболее разумный и действенный выбор. Таким образом, метафоры являются одним из важнейших инструментов, поскольку они чрезвычайно успешно открывают новые стороны изучаемого предмета, одновременно показывая и ограничения, и неизбежную незавершенность процесса познания.

Георг Зиммель в своей книге «Фрагменты из философии искусства» (*Bruchstücke aus einem Philosophie der Kunst*) обратил внимание на преобладание нечетких, прерывистых контуров и расплывчатых очертаний в картинах Рембрандта. Он рассматривал это явное нарушение канонов живописи как проявление стремления художника ухватить индивидуальность изображаемых им (человеческих!) объектов. Эту индивидуальность нельзя передать путем нагромождения четко обозначенных «отличительных признаков» (которые, в отличие от человеческой индивидуальности, присущи многим людям и потому не являются по своей сути уникальными). Описания человеческого опыта не могут (на самом деле, они даже патологическим образом не способны на это) быть вписаны в научные стандарты ясности (*Eindeutigkeit*). Следовательно, люди не являются идеальными объектами приложения научного метода, который они изобрели для того, чтобы покорить

природу, оберегая свою свободу от ее уз и обеспечивая себе свободу выбора и действия...

Я полагаю, что еще одно наблюдение Зиммеля об искусстве — на этот раз из его труда «Фрагментарный характер жизни» (*Der Fragmentcharakter des Lebens*) — также может быть применено к социологии. Он говорит о том, что если верно то, что по своей природе искусство стремится создать совершенную, полную, всеобъемлющую вселенную, то верно и другое — каждая историческая форма искусства способна достичь этой цели только частично. Никакой конечный набор исторических форм искусства не способен вобрать в себя все разнообразие мира (и это, позволю себе добавить, ограничивает количество возможных миров, которые человек может вообразить). Метафоры хороши для мышления именно потому, что они обнажают эту диалектику намерения и его реализации и в ходе этого не пугаются того, что они открывают...

Обобщая, скажу следующее: я убежден, что мышление посредством метафор не требует извинений. Нельзя же извиняться за то, что мы является просто людьми, живущими среди других людей.

Отчаянная попытка многих ученых обрубить все выросшие из метафоры корни и замаскировать любые следы ее родства с «обыденным» (то есть ненаучным, низшим по отношению к научному) знанием оказывается проявлением (вероятно, неизбежным и определенно ожидаемым) более общей тенденции науки, наблюдающейся еще с того времени, когда Платон призвал ученых выбраться из пещеры и установить дистанцию между научным мышлением и «здравым смыслом» толпы (*hoi polloi*). В этой связи отметим замечание французского философа Гастона Башляра (1884–1962) о том, что современная наука появилась тогда, когда вышла в свет первая книга, во введении к которой отсутствовала ссылка на доступный всем людям жизненный опыт.

В этом ученые достигли успеха, хотя и неполного. Некоторые области научного знания, отгородившись от внешнего мира или создав сферу «эмпирических данных», недоступных для посторонних (то есть для большей части человечества),

смогли даже выработать язык, свободный от семантических связей с повседневной жизнью, язык неологизмов, не имеющих ни прошлого, ни каких-либо посторонних коннотаций. В таких науках требование избавиться от метафор возможно и достижимо. Оно также полезно, поскольку дает некие дополнительные преимущества вследствие полного отрицания значения повседневного опыта и его носителей. Следует, однако, отметить, что, достигнув максимальной независимости от здравого смысла и опираясь на осязаемые, базирующиеся на техническом превосходстве и непреложные основания, наука более не нуждается в идеологической защите. Былой крестовый поход против использования избирательных, редуccionистских и «неточных» метафор утратил значительную часть своего первоначального запала и сошел на нет. Мнения, которые еще несколько десятилетий назад могли посчитать чуть ли не еретическими, сегодня звучат все чаще и смелее.

В качестве примера такого мнения можно привести недавнюю статью С. Финеса Апхэма (S. Phineas Upham) «Является ли экономика научной? Является ли наука научной?» (Is Economics Scientific? Is Science Scientific?), вышедшую в 2005 году в журнале «Critical Review». В этой статье автор развивает мысль Нэнси Картрайт (Nancy Cartwright) о «стремящейся к неуправляемому переизбытку» природе и призывает последовать ее призыву «построить разные (научные) модели для разных (познавательных) целей» (а именно в этом и состоит функция метафор!), поскольку «ни одна модель не может выполнять все функции одинаково хорошо». Апхэм совершенно справедливо считает, что с точки зрения естественных наук (позволю себе повториться, находящихся под защитой свидетельств и данных, недоступных и незнакомых простым людям) такая идея пока еще кажется предвзятой и спорной. Когда же речь идет о гуманитарных науках, такой подход становится неизбежным в силу необозримого разнообразия видов человеческого поведения, сферы слишком сложной, слишком обширной и слишком непредсказуемой для того, чтобы какая-то одна модель обладала исключительной объяснительной и предсказательной силой. Именно поэтому у *различных*

моделей различные функции, и поэтому ни одна модель не может полностью соответствовать бесчисленным вариантам человеческого поведения. (Курсив добавлен мною.)

Но именно эту функцию выполняют метафоры — сознательно и открыто. Именно поэтому сторонники использования метафор гораздо лучше, чем их противники, понимают приблизительную природу моделей и отвергают любые попытки канонизации законов, выведенных из моделей, пусть даже самых точных и полезных.

Я признаю, что, используя метафоры, мы ставим перед собой гораздо менее амбициозные, четкие и ориентированные на совершенство задачи, чем это делают современные естественные науки, находящиеся в стадии «штурма и натиска» своей войны за независимость (это относится также и к ранним стадиям развития социологии, стремившейся примкнуть к числу естественных наук). Однако я, разумеется, не могу утверждать, что использование метафор является признаком меньшего или же менее качественного знания. Оно является производным от нашей ответственности за человеческие объекты нашего исследования, именуемого «социология», а также за авторитет самой социологии как научной дисциплины. Открытое использование метафор освобождает нас от необходимости действовать под выдуманными предлогами, претендовать на большую компетентность, чем та, которая реально может быть нами достигнута. Однако прежде всего использование свидетельствует об отказе вести коммуникацию между субъектом и объектом (да, именно коммуникацию, ведь и субъект, и объект в данном случае — люди, обладающие языком) на условиях и в пользу субъекта познания (то есть социолога). Это не только вопрос выбора познавательной стратегии, но и, что еще более важно, *этический* выбор, решение социолога нести ответственность за свои выводы, осознанно или неосознанно, субъективно или объективно; это моральная ответственность перед профессиональным долгом и теми, ради кого осуществляется исследование.

Американский историк и социолог Зигфрид Кракауэр (Siegfried Kracauer, 1898–1966) в своей книге «История: последние вещи перед концом» (*History: The Last Things before the Last*)

указывает на то, что, поскольку стремление отдельных стран обеспечить свою собственную безопасность привело к глобальному хаосу, во всем мире воцарилось чувство незащитности и изоляции. Люди чувствуют себя потерянными в запутанных и враждебных пространствах, что побуждает большинство из них искать убежища в успокаивающей и объединяющей всех вере. Далее он дает высокую оценку идеям Эразма Роттердамского (1466–1536), в частности его «навязчивому страху перед всем раз и навсегда установленным», поскольку он полагал, что «истина перестает быть истиной, когда становится догмой». Осознание того, что «ни одна из вероятных причин не является последним словом в решении какой-либо задачи, приводит, по мнению Каркауэра, к необходимости искать такой способ мышления и жизни, следуя которому, мы можем проложить себе путь сквозь чашу причин, дабы избавиться от них. Это путь, который за неимением лучшего слова (если таковое вообще существует), можно считать человеческим.

Преимущества мышления метафорами не обязательно следуют из этих соображений, описывающих по большей части самые насущные проблемы XXI века... Или же все-таки следуют?

2. Метафора сада часто встречается в большинстве Ваших работ, посвященных структурированному европейскому модерну, и Вы использовали эту метафору, описывая попытки борьбы с амбивалентностью. Вместе с тем эта метафора не включает в себя стремление европейского империализма превратить весь мир в полезный материал (субстанцию), из которого Европа могла бы построить свой сад модерна или рай на земле. Могли бы Вы разъяснить этот пункт?

3. Описывая аморфный модерн, Вы использовали метафору охотника, для того чтобы обратить внимание читателя на фрагментацию идентичности в эту эпоху. На Ваш взгляд, можно ли использовать эту метафору применительно к структурированному модерну и попыткам европейцев перенести практики охоты на остальной мир для достижения своих утопических целей?

Надеюсь получить от Вас развернутые ответы на эти вопросы.

Переписка с Абдельвахабом Эльмессири

Эта переписка продолжалась на протяжении практически 18 месяцев: с января 2006 года до первых чисел июня 2007 года.

В это время я работал вместе с профессором Абдельвахабом Эльмессири, и у меня была возможность задать все вопросы, которые у меня возникали, и получить на них ответ. В июне 2007 года я поехал в Германию на краткосрочную аспирантскую стажировку, во время которой я отредактировал тексты писем. Затем я поехал в Турцию, где проводил исследования, которые помогли мне сформулировать новые вопросы о модерне и секуляризме. И в Германии, и в Турции я уделял много времени изучению мысли Эрика Фёгелина, после чего я поставил Эльмессири в известность об удивительном сходстве в их методологии, предположениях и выводах. Именно поэтому я посвятил несколько страниц своей диссертации влиянию Эрика Фёгелина на Эльмессири. Во время моего пребывания в Турции Эльмессири выслал мне несколько статей, которые помогли мне увидеть сходство и различие между его идеями и мыслями Фёгелина. Эльмессири также попросил меня прислать ему текст моей переписки с ним относительно его идей, а также переписку с Бауманом, для того чтобы он мог отредактировать текст перед тем, как включить в мою диссертацию.

Среда, 14 мая 2008 г.

Дорогой Хаггаг!

Ассаляму Алейкум ва Рахматуллахи ва Баракятух!

Прикрепляю к этому письму несколько статей, которые могут быть полезными при сравнении моих идей с мыслями Эрика Фёгелина. У меня есть ряд работ, написанных только по-арабски, мы переведем их и направим Вам перевод. Не могли бы Вы прислать мне переписку, где вы сравниваете меня и Баумана, чтобы я мог отредактировать ее и направить обратно Вам. Кстати, я прочитал черновую версию Вашей

диссертации. На мой взгляд, это прекрасная работа. Да пребудет с Вами благословение Аллаха и мир!

*С наилучшими пожеланиями,
Д-р Абдельвахаб Эльмессури*

Суббота, 17 мая 2008 г. 07:29

Дорогой Хаггаз!

К письму прикреплена отредактированная переписка. Я полагаю, что на данный момент Вы разбираетесь в моих идеях гораздо лучше меня самого, и Вы можете еще раз отредактировать текст беседы, если сочтете нужным.

*С наилучшими пожеланиями,
Абдельвахаб Эльмессури*

Вторник, 3 июня 2008 г.

Дорогой профессор Эльмессури!

Я очень Вам благодарен за оказанное внимание и детальную информацию о предстоящей конференции, посвященной Абдульазизу Хамуде. У меня осталось два вопроса.

Первое, я был бы очень благодарен, если бы Вы отредактировали последний вопрос в интервью, который будет включен в текст диссертации.

Второе, не могли бы Вы назвать некоторых других арабских или исламских мыслителей, пишущих об идее гностицизма или секуляризма в том же ключе, как Вы или Фёгелин. Это чрезвычайно важно для моих дальнейших исследований после защиты диссертации.

*С наилучшими пожеланиями,
Хаггаз*

Эльмессури не ответил на это письмо: в те дни он был занят и болен. Месяц спустя, 3 июля 2008 года он скончался.

Переписка

1. *Зигмунт Бауман в переписке, касающейся моей диссертации, утверждает, что Вы — оригинальный мыслитель*

и Ваши идеи должны найти свое место в преобладающем ныне дискурсе, посвященном «самоанализу Запада». Он даже задал вопрос, были ли Ваши работы переведены на английский и французский. Он также спрашивал о том, что побудило такого выдающегося арабского интеллектуала, как Вы, профессора английской литературы, посвятить свой опыт и знания тому, чтобы создать карту мировоззрения эпохи модерна и постмодерна.

Несмотря на то, что я скептически отношусь как к детерминизму, так и фатализму, я верю, что каждый из нас — часть соответствующего культурно-исторического контекста, который сформировался в течение двух столетий западного модерна, с присущим ему империалистическим стремлением положить конец как истории, так и географии. В моих ранних работах, написанных в 1970-е годы, особенно в книгах «Конец истории» (*The End of History*, 1973) и «Земной рай» (*The Earthly Paradise*, 1979), я показал модерн как мировоззрение, культивирующее мечту о совершенстве и установлении рая на земле, мечту, которую воспринял как нацизм, так и сионизм. Разумеется, в моем решении разработать новый критический подход к эпохе модерна решающую роль сыграл арабо-израильский конфликт. Этот критический подход должен был стать более широким и включить в себя рассмотрение гностических движений, нацеленных на поиск окончательного решения для построения идеального общества. Я был весьма удивлен тем, что западная гуманитарная мысль редко рассматривала нацизм и сионизм в контексте модерна. После того как в 1969 году я получил степень доктора наук в Ратгерском университете, меня представили Мухаммеду Хассанейну Хейкалю (1923–2016), ставшему впоследствии главным редактором египетской ежедневной газеты «Аль-Ахрам» (*Al-Ahram*). Он посоветовал мне изучать сионизм, когда узнал, что меня очень интересуют его мировоззренческие установки и связь с эпохой модерна.

Я находился под сильным влиянием гуманистического направления в марксизме, когда картографировал модерн. Вначале я разделял исторический материализм и материалистическую интерпретацию человеческого бытия. Однако марксизм привлекал меня в первую очередь своей солидной

теоретической базой, а также тем, что в то время он дал мне инструменты для гуманистической критики отчуждения человека в мире модерна. С закатом мирового левого движения и появлением политического ислама я пришел к отрицанию материалистической интерпретации истории и принятию разработанной мной исламской парадигмы, разъединяющей творение и Творца, Творца и природу и в конечном итоге природу и человека. Я пришел к пониманию несовместимости исламского мировоззрения с материалистическими прометеевскими или фаустовскими идеями. Ислам призывает к поиску гармонии между человеком и вселенной, а не к установлению рая на земле, достижению конца истории или подчинению человека и природы какой-либо силе. Иначе говоря, я открыл для себя гуманизм ислама.

В последнее время очень часто используется выражение «конец истории». Оно означает, что исторический процесс когда-нибудь завершится и настанет абсолютная определенность без каких-либо конфликтов, без дуализма и ненужных деталей. Человек тогда будет полностью контролировать себя и окружающую среду, найдет окончательное и научно обоснованное решение всех своих проблем, избавив себя от страданий. Согласно такому взгляду, научное знание даст человеку контроль над причинно-следственными связями и позволит основать научный Сион, иными словами — технократическую утопию. Мы можем заметить, что те, кто провозглашает конец истории, основывают свои идеи на узком понимании научного подхода, руководствуясь исключительно концептом жесткой причинно-следственной связи. Ирония заключается в том, что такого рода гипотезы потеряли свою убедительность для научных кругов, которым хорошо известна непредсказуемость природных явлений и неопределенность естественных наук в плане физики. Тем не менее попытка достичь значительной, если не полной, определенности все еще популярна среди представителей гуманитарной мысли.

Проблема конца истории присуща многим философским системам, однако она становится основной идеей западной цивилизации после эпохи Ренессанса, когда в европейском

менталитете укореняется мировоззрение, ставящее природу во главу угла. Можно сказать, что западные утопии эпохи Возрождения являются своего рода воплощением этой идеи. Большая их часть — технологические или технократические утопии, выходящие за рамки естественного хода человеческой истории. Все они задуманы как сугубо рациональные построения, основанные на знании законов природы и никак не связанные с социальными или историческими реалиями, в которых живет человек. Предполагалось, что законы разума идентичны законам природы, а потому «рациональное» стало синонимом «природного» или «материалистического», или же «природно-материалистического», как я предпочитаю говорить.

Наиболее наглядно отвержение истории проявляется в эпоху Просвещения. В первую очередь влияние идей Просвещения на историю отразилось как во взглядах философов-гегельянцев, так и их оппонентов. Несогласные с Гегелем философы стоят на открыто антиисторических позициях, однако ситуация немного отличается применительно к гегельянству, которое часто апеллирует к историческим законам, историческим эпохам и неизбежности исторических событий. Тем не менее я убежден, что гегельянство не менее антиисторично, чем противостоящие ему направления мысли, поскольку гегельянство предполагает существование идеи, лишенной материального или относительного бытия. Оно и определяет ход истории, развитие общества, человечества и природы. У этой идеи множество имен: Абсолютная Идея, Абсолютный Разум, Бесконечный Дух и т. д. Этот небожественный Абсолют тем не менее не является неподвижным, а потому он не может ни познать, ни полностью реализовать себя вне пределов природы, времени и истории. Это достигается посредством диалектического процесса, в котором противоположности взаимодействуют, проникают друг в друга и в конечном итоге примиряются, приходя к синтезу. Таким образом сводится на нет идея человека как независимого и уникального явления природы. Поэтому совершенно справедливо говорят, что гегельянство не оставляет места дуализму, а также не делает различия между материальным и идеальным, природным

и человеческим, сакральным и временным, ведь в конце концов все будет сведено к одному фактически материальному элементу — разуму, духовность которого чисто номинальна. Гегельянство рассматривает реальность только в связи с идеей конца истории, когда состоится воплощение Абсолютного Разума в природе, а всеобщий закон найдет свое отражение в истории. Это время, когда будет положен конец всякой диалектике и страданиям человека, который найдет окончательное решение всем своим проблемам и возьмет все сущее под свой контроль. Ирония этого видения состоит в том, что тотальный контроль означает и окончательную победу простоты над сложностью, одномерности над многомерностью, природного над человеческим.

2. Нанося на карту модерна Просвещение в качестве его главной нарративной категории, Зигмунт Бауман рассматривает его как гностический нарратив, который стремится к трансценденции, однако эта попытка приводит к своего рода трансгрессии, противостоящей трансценденции, как материалистической, так и метафизической. Насколько Вы разделяете этот взгляд?

Философский дискурс модерна построен на кодовых словах, передающих единую картину мира. Эти кодовые слова тем не менее могут стать препятствием между нами и знанием. В арабском аналитическом дискурсе термин «Просвещение» тесно связан с концепцией модерна, особенно с верой в способность человеческого разума получить то знание, которое может осветить большую часть или даже все явления и вещи, полагаясь на их материальную реальность. Именно поэтому мы называем Просвещение «структурированным рациональным материализмом» — оно пытается поставить человека в центр мира и разработать универсальную этическую систему, не зависящую от существующих религиозных традиций. В этом смысле Просвещение поместило человека как субъекта в центр, ожидая от него преодоления как мира природы, так и его собственной сущности. Такая картина мира наделяет человека невероятной уверенностью в себе и оптимизмом относительно его настоящего и будущего.

Однако такой идеалистический взгляд парадоксальным образом сосуществует с представлением о том, что человек есть дитя природы. Мечта о человеческом «я», воспринимающем реальность и способном к господству над ней и ее изменению, сменилась представлением о «я», полностью деконструированном и сведенном к набору материальных элементов. Человек стал неотъемлемой частью материального мира без какой-либо определенности, единства, трансцендентной цели или значения. Философы Просвещения оказались не кем иным, как пропагандистами «темного Просвещения», герменевтики сомнения, отрицающей реальность субъекта и объекта и показывающей, что рационалистический материализм ведет в конечном счете к материалистическому иррационализму.

Дискурс Франкфуртской школы построен на «трагедии Просвещения». Он показывает, что Просвещение побудило человека смотреть на природу как на пригодную к использованию материю. Проект Просвещения был попыткой освободить человека от его страха перед силами природы, однако прогресс в способах контроля над ними привел к оскудению внутренней жизни человека и его чувств. И по мере того как человек все более эффективными способами подчинял себе природу, облегчая ее эксплуатацию, его сущность подвергалась деконструкции, и сущность человека как целого постепенно исчезала. Такова диалектика Просвещения: прогресс в господстве над природой сочетается с фрагментацией человека. Западная литература осознавала темные стороны Просвещения. Так, романтизм стал способом выражения протеста против растущего отчуждения человека от мира, а также против естественных наук, превращавших человека в неодушевленную материю. Модернистская же литература рассматривала человека через призму темного Просвещения. Именно осознание темного Просвещения и протест против него вызвал к жизни такие темы модернистской литературы, как изоляция, суицид, беспокорство, чувство абсурдности бытия и бессмысленности природы, неспособность человека преодолеть реальность, в которой он находится, и его растворение в гигантских сущностях. Писатель эпохи модерна восстает против темного Просвещения.

3. Нанося на карту роль французских просветителей (*les philosophes*), Бауман метафорически описывает их как садовников и законодателей, охваченных безудержным стремлением достичь совершенства и построить рай на земле. Как их и других основных западных философов воспринимаете Вы?

В большинстве своих работ я предпочитаю открыто характеризовать французских просветителей (*les philosophes*) и других западных философов как материалистов, отстаивавших одностороннюю и упрощенную интерпретацию сложной реальности нашего бытия. Возможно, первым, кто осознал темную сторону, характерную для материалистического рационализма, был Томас Гоббс, провозгласивший войну всех против всех естественным состоянием человека, являющегося по своей природе волком другому человеку. Общественный договор между людьми, таким образом, не продукт их врожденных добрых склонностей, а напротив — результат взаимного страха людей друг перед другом и их желания выжить. Они создали государство, чтобы оно управляло ими для их же собственного душевного спокойствия. В этом с Гоббсом согласен Макиавелли. Спиноза и Ньютон, однако, описывали абсолютно механистический мир, где «я» растворяется в механическом движении вселенной. Джон Локк описывал ум как *tabula rasa*, то есть чистый лист, на который в виде знания записываются впечатления. Бентам утверждал, что моральные принципы человека зависят только от его устремлений и инстинктов. Маркиз де Сад, Дарвин и Фрейд были согласны с тем, что внутри человека живет волк, а цивилизованность — всего лишь внешняя оболочка, скрывающая темную бездну. Юнг верил, что не существует отдельного «я», но есть коллективная личность, несущая заложенную в ней программу. Ницше лучше всего выразил основы Темного Просвещения, описав понятие личности как обман, к которому слабые прибегают для того, чтобы приглушить природную невинность и спонтанную агрессивность сильных. Этот обман создает иллюзию фиксированного бытия в мире бесконечного становления. Ницше предпочитает описывать личность как маску, миф, легенду, идеологию или выдумывание нового языка, то есть отказывает ей в реальности. Маркс со своими лишенными

всякой гуманности материалистическими идеями занимает практически ту же самую позицию. Он также верил в то, что независимое человеческое «я» — иллюзия и что за фасадом независимой личности стоит бесконечная классовая борьба или средства производства.

4. Как мы можем объединить в одной категории таких личностей, как Никколо Макиавелли (1469–1527), Томас Гоббс (1588–1679), Джон Локк (1632–1704), Барух Спиноза (1632–1677), Исаак Ньютон (1643–1727), Жан-Жак Руссо (1712–1778), Маркиз де Сад (1740–1814), Чарльз Дарвин (1809–1882), Карл Маркс (1818–1883), Фридрих Ницше (1844–1890), Зигмунт Фрейд (1856–1939) и других? Ведь они жили в разные исторические эпохи и представляют различные направления мысли.

Это очень важный вопрос, и ответ на него — ключ к моим основным выводам. При изучении западного модерна предполагается, что мы жертвуем историографией в ущерб концепции парадигм. Объяснительная сила парадигм в том, что они лежат за пределами различий и несущественных деталей, обнаруживая сходство между несхожими на первый взгляд теориями и философами. Эти сходства позволяют нам выявить доминирующие мотивы и преобладающее в данную эпоху мировоззрение. Гоббс утверждал, что «человек человеку волк» и что реальность — не что иное, как непрерывно бушующая «война всех против всех». Макиавелли был материалистом и утилитаристом, прославлявшим практическое использование вещей, включая человека. Коперник и Ньютон отвергли центральное положение Земли и провозгласили гелиоцентрическое видение мира. Другие философы-материалисты, такие как Спиноза, осуществили деконструкцию человеческой личности и разработали механистическое и материалистическое видение человека и вселенной. Этот же мотив виден и у Локка с его идеей человеческого разума как *tabula rasa*, механически и автоматически записывающего сенсорные ощущения, из которых формируются мысли, а затем и сложные идеи. Бихевиоризм как направление в западной психологии — не исключение из этого ряда, поскольку он также утверждает материалистическую и механистическую концепцию человека и его разума.

5. Не оправдывает ли апелляция к парадигмам в таком смысле сведение всего наследия какого-либо философа к одной из его наиболее часто цитируемых фраз?

Будучи профессором английской литературы, я оказался под сильным влиянием течения «Новая критика» (*New Critics*), идеи которого имели большое влияние в 1950-е годы. Меня чрезвычайно привлекала идея «глубокого прочтения», позволяющего выделить ключевые фразы и метафоры, которые помогают критику понять специфический смысл текста, не претендуя при этом на то, что предложенная им интерпретация является окончательной и единственно верной. Поэтому неудивительно, что я использую метафоры как ключ к выявлению доминирующих парадигм западной мысли. Я обнаружил, что парадигму можно описать как результат удачного соединения распространенных и влиятельных метафор каждой эпохи в единое целое. Сформулированные мною парадигмы не были придуманы в один присест — это плод глубокого и обширного чтения западных философских трудов. Я пришел к выводу, что западная мысль может быть понята через две главные метафоры или парадигмы — механистическую и органическую. Последняя сравнивает людей или все человеческое бытие с растением или животным, а первая уподобляет человеческое общество самодостаточному механизму. Тем не менее обе эти метафоры восходят к материалистической парадигме. В течение XIX века механистическая метафора, которую отстаивали Ньютон и философы-механицисты, постепенно сменяется органической. Тем не менее материалистическая парадигма остается неизменной. Дарвин заявил, что человек — всего лишь звено в эволюционной цепи и происходит не от Бога, а от обезьян в силу законов эволюции. Вслед за ним пришли Адам Смит и Карл Маркс, рассматривавшие общество как конфликт, движимый материалистическими экономическими причинами. Затем Фрейд провозгласил, что осознанное и бессознательное определяются механическими и биологическими законами и что нами преимущественно руководит бессознательное, движимое такими темными силами, как сексуальное желание. Мы не только потомки обезьян — обезьяна все еще живет в нашей душе и определяет все наши действия.

Фрейд также утверждал, что мы никогда не узнаем правду о себе; истина только кажется нам истиной.

6. Вы пытаетесь раскрыть значение господствующих в западной мысли парадигм применительно к модерну и Холокосту. Чем Холокост отличается, к примеру, от испанской инквизиции или Крестовых походов?

Холокост можно рассматривать как парадигматический момент западного модерна, раскрывающий его имманентное развитие. Зигмунт Бауман в своей книге «Модерн и Холокост» (*Modernity and the Holocaust*) утверждает, что нацисты после «Хрустальной ночи» осознали невозможность достичь своей цели посредством целенаправленных погромов, поскольку изгнание евреев таким способом могло занять очень много времени. Более того, организация погромов требовала усилий пропаганды и возбуждения эмоций, ведь ненависть — это тоже эмоция. Нацисты же были жестокими секулярными модернистами, разработавшими предельно рациональную модель модернизации. Поэтому они не могли терпеть проявления эмоций или чего-то, что могло бы помешать их плану полного и рационального использования природных и человеческих ресурсов как можно более эффективным образом. Они должны были устранить каждого, кого рациональное нацистское государство и не менее рациональная нацистская наука считали бесполезным или паразитическим элементом в системе. В категорию «бесполезных», которых также называли «лишними ртами», «расходным материалом», «перемещаемыми лицами», попали цыгане, гомосексуалисты, славяне, несогласные с режимом интеллигенты, дети-инвалиды, старики и евреи. Ни крестоносцы, ни испанская инквизиция не исповедовали идеологию, которая бы призывала к тотальному геноциду ради установления рая на земле.

*7. Является ли это причиной того, что Вы нанесли на карту гностический тоталитаризм как одно из последствий модерна, приведшее к появлению *Übermenschen* и *Untermenschen*?*

То, что Вы используете в вопросе немецкие термины, — принципиально важно, поскольку, как я уже сказал выше,

устроенный нацистами Холокост — парадигматический момент, и потому немецкие термины несут в себе значительный объяснительный потенциал. Несмотря на все разговоры о равенстве, человек эпохи модерна видит человечество в дуалистическом свете. На одном полюсе человеческих типов стоит сверхчеловек (*Übermensch*) Ницше, вершина природного развития, устанавливающий свои собственные законы. К этой же категории относятся представители правящей технократической элиты, обладающей потаенным знанием (*gnosis*), которое должно решить все проблемы бытия. На другом полюсе находятся массы, простые люди и чиновники, которые получают приказы и слепо выполняют их, не задавая вопросов; они олицетворяют недочеловека (*Untermensch*), который движется исключительно в рамках, определенных для него системой.

Человек западного модерна распространил этот дуалистический взгляд на всю планету. Таким образом, есть человек Запада, обладающий знанием и всей полнотой прав, и остальное человечество, бесправное и существующее исключительно для того, чтобы быть использованным, и ни для чего более. В гностической мысли духовный человек не имеет никакого отношения к нашему времени и пространству. Он оказался в этом мире по ошибке и поэтому всегда помнит о своем божественном происхождении и чувствует свою чуждость по отношению к окружающей среде. Как следствие, он отрицает мир, свое человеческое естество, диалектику, дуалистическое видение, смерть, единство тела и души. Иными словами, он отрицает свою смертность и тоскует по плероме^{xxii}, которая раз и навсегда устранил диалектику и дуализм.

Гностик эпохи модерна отчужден от своей небесной родины и находится в состоянии постоянного конфликта с природой. Находясь в мире, который сотворил не он сам, такой человек мечтает о научной технократической утопии, в которой

^{xxii} Др.-греч. «полнота». Совокупность небесных духовных сущностей, божественная полнота и совершенство; в плерому возвращаются души духовных людей, то есть гностиков. Плерома — одно из основных понятий гностицизма.

природа будет полностью подчинена науке, а любой дуализм исчезнет благодаря накоплению научных знаний. Как для человека эпохи модерна, так и для религиозного человека одним из наиболее важных понятий в гностицизме является идея возвращения. Духовный человек возвращается в состояние плеромы, сливаясь с ней. Его истинная человеческая природа на самом деле является божественной природой, ибо разницы между Богом и человеком нет. Этот факт проявляется в тот момент, когда часть (человек) соединяется с целым, то есть с плеромой.

Идеологии модерна — это идеологии возвращения к Абсолюту и слияния с ним. Поэт-романтик возвращается к природе и сливается с ней; популист сливается с толпой, сионист возвращается на Землю обетованную, интеллигент-революционер идет к рабочему классу и растворяется в нем для того, чтобы построить коммунистическое общество, которое можно рассматривать как своего рода плерому. Все светские общества, преодолевая любые трудности и препятствия, стремятся к непрерывному прогрессу, который должен завершиться построением утопии. После того как слияние произошло, проявляется истинная природа человека. Например, еврей может стать настоящим евреем только на Земле обетованной. Познать свое естество и победить отчуждение можно только посредством слияния.

Гнозис — это радикальное решение всех проблем вселенной. У этого решения нет недостатков. Гностицизм объясняет все: зло, творение, возвращение, начало и конец. Таким образом, для него характерна полная и абсолютная интерпретация, включающая все возможные варианты. Она позволяет расшифровать все коды и достичь полной свободы в слиянии с плеромой. Важно отметить, что гностицизм всегда связан с числами и математическими формулами. Революционные, научные и секулярные идеологии настроены на непрерывный поиск объяснения всего и вся посредством науки и утопической технократии. Мечта остается мечтой, пусть с математическими формулами и подсчетами. В ней нет ни единого несоответствия; она предусматривает все возможные варианты. Цель революционного научного гностицизма — познать

причинно-следственные связи, обретя тем самым полное господство и контроль над вселенной. Момент достижения такого контроля и есть технократическая утопия или технократический Сион. Это тотальное общество, в котором все подвергнуто жесточайшему контролю, части соединены в единое целое и подчинены ему; никто более не страдает и не подвержен огорчениям и заботам, поэтому история оканчивается и наступает рай на земле. Склонность к мифу и отрицанию истории четко прослеживается в модернистской мысли и литературе.

Можно сказать, что за всеми тотальными секулярными идеологиями, будь то нацизм, марксизм, либерализм или сионизм, стоит единая идея, которую можно назвать идеей «однаправленной эволюции». Она заключается в том, что развитие всех обществ подчиняется исключительно единым для всего сущего законам природы. Прогресс, таким образом, есть не что иное, как кумулятивный процесс материалистической рационализации, а именно — реструктурирование человеческого бытия по образу и подобию природной материи. В ходе реализации этой задачи из системы исключаются все сложные, неоднозначные и мистические элементы. Реальность, таким образом, сводится к простой материи, которая может быть использована тем или иным способом, к одномерному бытию, которому следует найти наиболее полезное, оптимальное применение. После этого начинается рационализация, влекущая за собой приведение всего к единому знаменателю и подгонку под единую систему стандартов. Этот процесс постепенно ускоряется вплоть до достижения технологической утопии. Все полностью и до конца запрограммировано, и сам человек находится под постоянным контролем как со стороны, так и внутри самого себя. Тотальная рационализация происходит поэтапно, причем ее этапы едины и неминуемы для всех обществ. Отсюда проистекает и западное стремление разделять историю на четко обозначенные эпохи.

Глобализация представляет собой ускорение процесса рационализации и его воплощение в масштабах планеты. При этом весь мир оказывается поставленным под контроль

и превращен в полезный материал. Макс Вебер предсказывал, что рационализация превратит мир в гигантскую мастерскую и заточит человечество в железную клетку. Образ железной клетки очень удачен, но нуждается в пересмотре, поскольку мир эпохи модерна существует в трех ипостасях: как мастерская (где человек производит товары); как рынок (где он покупает их) и как парк развлечений (где он избавляется от излишков энергии, напряжения, комплексов и ненужных сложностей). В таком ритме существует мир подчиненных законам экономики и половому желанию людей. Он удовлетворяет их простые, естественные, одномерные желания, не имеющие абсолютно ничего общего со сложным и богатым миром истинной человечности.

8. В постмодерне многие видят способ уйти от последствий модерна. Вы, однако, никогда не рассматривали его как способ выйти за пределы установленной им парадигмы. Напротив, Вы утверждали, что постмодерн — это доведение модерна и идеи одномерного человека до логического конца. Почему Вы оцениваете постмодерн столь отрицательно?

Я всегда утверждал, что постмодерн — это философия отказа от любых принципов, которые могут служить опорной точкой. В нем размываются границы субъекта и объекта и господствует моральный и эпистемологический релятивизм. Постмодерн — это всеобщий бунт против гегельянства, кристаллизация процессов, которые можно охарактеризовать как «антифилософское движение» внутри западной философии. В реальности он означает исчезновение разума, который позволяет человеку наделять свою жизнь смыслом и достигать поставленных целей. Он отражает так называемое «кроссвордное сознание», то есть сотканное из никак не связанных между собой обрывков информации. Из-за этого возникает ощущение, что мы живем в вечном настоящем, в потоке хаотичных изменений без прошлого и будущего, в постоянных экспериментах без глубины и смысла. История превращается в привычный набор проживаемых моментов, в плоское, лишнее глубины время, бессмысленно зацикленное на самое себя. Настоящее более неотлично от прошлого и будущего

и происходит одновременно с ними, точно так же, как «неповторимое человеческое “я”» становится идентичным прочим объектам, а человек — вещи. Отсюда рассуждения постмодернистов о замене большого нарратива малыми. Они возводят о неспособности человека достичь всеобъемлющего и глобального взгляда на исторический процесс, единый для всего человечества. Человек может лишь пропустить его через ряд личных переживаний и рассказать о них с той или иной степенью точности. Однако этот рассказ никогда не выходит на уровень всеобщей истории человечества, поскольку он лишен какой-либо легитимности вне личного опыта конкретного человека.

Постмодерн не формулирует общую эволюционную парадигму поступательного развития или не стремится найти в окончательном решении какой-либо проблемы. Он также может не провозглашать наступление рая на земле или технократической утопии, однако он сам по себе является провозглашением конца истории и человека как сложного социального явления, способного на самостоятельный моральный выбор. На сцену выходит одномерный человек, жизнь которого либо вращается вокруг осей, имманентных окружающему миру, либо вовсе лишена какой-либо твердой точки опоры. Он сконцентрирован либо на своей самодостаточной личности, лишенной каких-либо связей с внешним миром, либо на каком-то утратившем гуманность абстрактном единстве, никак не связанном с человеком, каким мы его знаем. У такого человека нет памяти, он живет одним моментом, внутри своего маленького нарратива. Кто-то охарактеризовал постмодерн как активное забвение исторической памяти. Это есть не что иное, как помпезный способ провозгласить конец истории. Мы можем сказать, что Фукуяма «открыл» и провозгласил конец истории, тогда как постмодерн ее «убил».

9. Зигмунт Бауман утверждает, что основной метод постмодерна — соблазн, а не принуждение. Фредерик Джеймсон рассматривает постмодерн в качестве манифестации культурной логики развитого капитализма. Что Вы думаете относительно этих утверждений?

В мире постмодерна Запад предпочитает прибегать к соблазну, а не принуждению. Я часто характеризую постмодерн как «аморфный иррациональный материализм», поскольку он описывает глубинные структуры, лежащие в основе современной системы мироустройства. Такой взгляд отвергает наличие какого-либо единого центра и уничтожает какие-либо постоянные источники авторитета и истины. В рамках этого взгляда история не имеет никакой конечной цели (*telos*), человеческое существование лишено смысла, а сам человек больше не находится в центре мироздания. Этот взгляд отвергает любые идеологии, отрицает историю, отрицает человека как такового. Американский марксист Фредерик Джеймсон утверждает, что дух постмодерна — это также и дух капитализма. Капитал отменил все различия и целостность человеческого «я», в котором соединены личная глубина каждого человека и история. Универсальная меновая стоимость приходит на смену подлинным ценностям.

Несмотря на оригинальность подхода Джеймсона к анализу постмодерна, я предпочел бы заменить «капитализм» на «всеобщий секуляризм». Отсылка к универсальной меновой стоимости, которая свела на нет культурные и индивидуальные особенности, относится не к капиталу как понятию экономики, но к капиталу как эпистемологическому инструменту, уничтожающему и деконструирующему все уникальное, значимое, священное или таинственное. Здесь капитал — это механизм, исключаящий человека из сложного мира цивилизации и истории и помещающий его в простой одномерный мир природы. Этот механизм ведет к господству одномерных материалистических законов природы. Это самый важный, хотя и не единственный инструмент, который позволяет лишить человека ореола святости, поскольку в мире постмодерна есть и другие подобные средства, важнейшими из которых являются порнография и индустрия развлечений.

10. Критическая мысль почти полностью обошла стороной связь между постмодерном и сионизмом. Почему Вы делаете акцент на сходстве между ними? Является ли это результатом Вашей предубежденности и идеологической позиции?

Моя энциклопедия, посвященная евреям, сионизму и иудаизму, не является антисемитским трактатом, хотя ряд критиков полагают ее таковым. Она не является частью пропагандистской кампании по «объединению общественных сил в защиту прав арабов». Напротив, она служит попыткой понять и объяснить иудаизм и сионизм посредством деконструкции и реконструкции, а также попыткой создать новые парадигмы, способные выявить различные аспекты этих явлений в их полноте и особенности. Более того, сионистская литература ясно свидетельствует о том, что ее авторы осознают сходство между антисемитизмом и сионизмом. Сам Герцль говорил о «наших друзьях-антисемитах», а Бальфур прекрасно понимал, что его симпатии к сионизму коренятся в его же собственных антисемитских предубеждениях и желании избавить Европу от евреев в качестве решения «еврейского вопроса». От Бальфура до Гитлера — один шаг. Цель у них была одна — освободить Европу от евреев, и если Бальфур хотел выслать их всех в британские колонии, то Гитлер отправил евреев в лагеря и газовые камеры. Опять же, у Гитлера просто не было возможности выслать всех евреев в колонии, поскольку по итогам Первой мировой войны Германия лишилась всех своих заморских владений, хотя Гитлер размышлял о возможном решении еврейского вопроса в стиле Бальфура, рассматривая в качестве места размещения европейских евреев Мадагаскар.

Некоторые радикалы полагают, что те, кто «считает евреев людьми», оправдывают сионизм и с симпатией относятся к его последователям. Вряд ли можно найти что-то более ошибочное. Наш конфликт с сионистами — не судебный процесс, и мы не ведем против них тяжбу. Нам необходимо лучше понимать сионистов и их поведение, чтобы знать, как иметь с ними дело в условиях как мира, так и войны. «Считать евреев людьми» не означает симпатизировать им. Хотелось бы привести здесь цитату Марка Твена: «Евреи — это представители человечества. Это худшее, что я могу о них сказать». Колониализм — это человеческое явление, как и расизм, эксплуатация и другие злодеяния. Они отражают саму суть бытия человека, поэтому мы можем наблюдать и пытаться объяснить такого рода его проявления. Попытка понять и объяснить

не означает оправдания этих явлений. Нам необходимо осмыслить их, чтобы осознавать реальность с целью ее изменить. Напротив, без этих попыток понять все, что у нас имеется, суть пустые слова, и борьба со злом становится поистине самоубийственной. Ее можно сравнить с попыткой слепого и неподготовленного человека вступить в единоборство с яростным, непонятно откуда взявшимся штормом.

11. Еженедельная газета 'Al-Ahram Weekly' в своем номере за 30 марта — 7 апреля опубликовала Вашу статью «Следы на песке» рядом со статьей Зигмунта Баумана «Много культур, одно человечество». Что общего Вы видите между вашими двумя подходами к картографированию модерна и пост-модерна?

Как я отмечал в своей статье, наша когнитивная карта модерна лучше всего может быть объяснена на примере двух историй. Первая рассказывает о некоем алжирском шейхе, которому сказали, что французские войска пришли в его страну для того, чтобы принести ей западную цивилизацию. Его ответ был простым и весьма изобличающим: «Зачем же тогда они принесли с собой все это оружие?». Шейх хорошо понимал связь между западным империалистическим модерном и агрессией, изначально в нем заложенной. Впоследствии это осознали многие. Вторая история связана с главным героем замечательного романа «Сезон паломничества на север» суданского писателя Тайиба Салеха (1929–2009). Герой романа суммирует основную идею дарвиновского модерна следующими словами: «...мне слышался звон римских мечей в Карфагене, стук копыт конницы Алленби^{xxiii} на улицах Иерусалима. Впервые пароходы поплыли по Нилу, неся на своих палубах не хлеб, а пушки. А железные дороги? Их ведь проводили через пустыню для переброски солдат. Школы строились для того, чтобы учить нас, как говорить “да” на их языке».

^{xxiii} Эдмунд Алленби (1861–1936), английский фельдмаршал, успешно воевавший с немецко-османской коалицией на Ближнем Востоке во время Первой мировой войны и в декабре 1917 года триумфально вошедший в Иерусалим.

Читая статью Баумана, я понял, что его картографирование модерна и постмодерна проникнуто гуманистическими идеалами и следует в русле мощной объяснительной парадигмы, предложенной им в книге «Модерн и Холокост». Его статья уникальна тем, что в ней подвергаются жесткой критике все взгляды, основанные на манихейском^{xxiv} подходе к миру и призывающие к священной войне против сил зла, при этом сводящие все экономические, политические и социальные конфликты к апокалиптической идее о последней и решительной битве добра со злом. Бауман полагает, что такие взгляды можно найти в любых цивилизациях и религиях, мы можем найти их как на «Западе», так и на «Востоке», как среди мусульман, так и среди христиан и иудеев. Как показывает Бауман, пока глобализация касается только капиталов, торговли, криминальных структур и террористических сетей. Нам же нужна позитивная глобализация, объединяющая людей на основе всеобщих гуманистических идеалов.

^{xxiv} То есть дуалистическом (черное — белое).

ГЛОССАРИЙ

Апокалиптизм (Apocalyptic Vision) — мировоззрение, представляющее ход истории через призму борьбы добра и зла. Согласно этому взгляду, в конечном итоге мир будет уничтожен и вновь создан Богом; при этом спасутся только избранные, жизнь которых будет подчинена установленному свыше распорядку.

Ассимиляционизм (Assimilation) — распространенная в конце XIX — первой половине XX века в США теория, согласно которой каждый гражданин США должен был воспринять ценности белых англосаксонских протестантов. Соответственно, католики, евреи и турки считались неполноценными, поскольку не вписывались в представления о «настоящей» американской культуре. В тот же самый исторический период попытки европейцев создать «плавильный котел» или построить поликультурное общество не увенчались успехом, что привело к стремлению некоторых европейских стран изгнать евреев из Европы, найдя им место жительства за ее пределами, в том числе и на Ближнем Востоке.

Бихевиоризм (Biheaviorism) — направление в психологии, претендовавшее на близость к естественным наукам и использовавшее для сбора данных наблюдение за внешними формами поведения изучаемых объектов, игнорируя при этом внутренние психические процессы.

Всеобъемлющий (пленарный) секуляризм (Comprehensive Secularism) — идеологическая установка на отделение религии от политической и социальной сферы жизни человека и освобождение его от религиозной веры. Всеобъемлющий секуляризм подразумевает также освобождение человека от любых существующих вовне ценностей. В рамках мировоззрения всеобъемлющего секуляризма вселенная рассматривается как

самодостаточная, самодвижущаяся материя, которая может быть объяснена только через саму себя и в которой нет места трансценденции. Такой мир целиком состоит из материи, находящейся в постоянном и не имеющем смысла или конечной цели движении и абсолютно безразличной по отношению к человеку. Поэтому всеобъемлющий секуляризм называют также материалистическим секуляризмом (Materialistic Secularism) или нигилистическим секуляризмом (Nihilistic Secularism).

Геноцид (Genocide) — термин, введенный адвокатом Рафаилом Лемкиным (1900–1959) для обозначения нацистской программы массовых депортаций, принудительного труда и уничтожения различных категорий людей, в частности евреев. В более широком значении — коллективные насильственные действия, совершаемые с намерением физически уничтожить, полностью или частично, какую-либо исторически сложившуюся культурную, религиозную или этническую группу людей.

Глобализация (Globalisation) — процесс всемирной экономической, политической, социальной и культурной интеграции и унификации. При этом глобальными становятся не только торговля, капитал и производственные отношения, но также и преступность, нищета и насилие.

Гностицизм (Gnosticism) — термин для обозначения религиозных и мистических направлений и течений, особое внимание уделяющих тайному, ниспосланному свыше знанию (гнозису) как средству спасения. Гностические течения в различных религиозных и философских системах объединяет наличие сложной мифологии, описывающей падение и спасение человека и объясняющей существование зла в мире и пути избавления от него. Этот термин может обозначать все современные идеологии, которые обещают людям спасение здесь и сейчас, а не в будущей жизни.

Гуманизм (Humanism) — тенденция подчеркивать способности и особое предназначение рода человеческого.

Гуманизм Древней Греции, мусульманского мира и Европы эпохи Средневековья и Ренессанса руководствовался гуманитарными духовными, моральными и культурными идеалами. Начиная с XVIII века европейский гуманизм стал тяготеть к материализму и светскому натурализму, ставившему своей целью привести человечество к совершенству. Гуманизм делает акцент на человеческой жизни и деятельности в этом материальном мире и предполагает, что наказание и искупление человечества будут иметь место здесь и сейчас, а не в будущей жизни.

Евгеника (Eugenics) — учение об улучшении качеств человека посредством методов селекции, получившее развитие в первой половине XX века. Основанные на евгенике идеи привели к появлению стерилизации как способа снижения количества людей, считавшихся «неполноценными». Методы евгеники широко применялись в нацистской Германии; отдельные евгенические программы и эксперименты осуществлялись в обозначенный исторический период и в ряде других западных стран.

Европоцентризм (Eurocentrism) — философская и политическая теория, провозглашающая превосходство европейской цивилизации над другими народами в культурной, политической, технологической и административной сферах, а также постулирующая универсальный характер исторического опыта Европы. Европоцентризм оправдывает колонизацию других стран и народов во имя распространения среди них европейской цивилизации и ее ценностей.

Идеализм (Idealism) — философское направление, утверждающее, что в основе человеческого бытия, знаний и морали лежат идеи и духовные сущности. Сторонники идеализма полагают, что жизнь была создана нематериальным существом и возникла благодаря акту сверхъестественного творения. Идеалисты считают материальные предметы вторичными или даже иллюзорными. Хотя идеалисты не отрицают материальную реальность живых организмов, они полагают, что настоя-

щей основой всех живых организмов является разум Творца и поэтому его творение непознаваемо в принципе.

Имманентизм (Immanentism) — вера в воплощение здесь и сейчас, главным образом воплощение Бога в человеке и / или природе, включая явление Иисуса Христа как Сына Божьего. В эпоху модерна возникло представление о том, что Бог воплотился в таких безличных категориях, как человеческий разум, природа, прогресс, законы истории, невидимая рука, историческая неизбежность или нация (государство).

Империализм (Imperialism) — западный империализм, который начиная с XVII века был нацелен на политическую гегемонию или территориальное завоевание других регионов мира, поиск и эксплуатацию новых ресурсов и рынков. Империализм также имел интеллектуальные, лингвистические и культурные аспекты, в частности, его сторонники рассматривали другие культуры как экзотические, нецивилизованные миры, нуждающиеся в цивилизационной миссии западных держав.

Инструментализация (Instrumentalization) — философский термин, обозначающий инструментальное знание, которое использует объект — гуманитарный или же природный — для достижения определенных целей. Инструментальное знание оптимизирует работу техники, усиливает власть и контроль, но отнюдь не гарантирует положительного итога этих процессов. Таким образом, люди, животные и неодушевленные предметы могут быть использованы для реализации лишенных каких-либо ценностных ориентиров территориального контроля и политической экспансии.

Каббала (Kabbalah) — еврейская мистическая традиция, связанная с теософией, магией и экстазом и фокусирующаяся на достижении прямого контакта и единения с Богом. Каббалисты верят в языковую имманентность, то есть в глубокую связь имени и сущности, которую оно обозначает. Таким образом, к примеру, Иерусалим является не просто условным

названием географического объекта или конкретного города, но также и символом невидимого божественного города.

Конец истории (The End of History) — концепция, описывающая наступление такого момента, когда исчезнет всякая бытийная неопределенность, а ход истории будет подчиняться единому универсальному принципу. Предполагается, что борьба и конфликты, которые служили стимулом движения прежней истории, сойдут на нет после достижения конечной, единой для всего человечества цели.

Материализм (Materialism) — группа теорий, которые рассматривают материю как единственную реальную основу бытия. Согласно материалистической теории, живые организмы — это материальные предметы, не имеющие какого-либо особого статуса и подчиняющиеся всемирным законам физики. Механистический материализм рассматривает живые организмы как своего рода машины, действующие по законам физики. Эта философия ставит на передний план светскую политику, этику и разум, полностью игнорируя возможность сверхъестественного или божественного вмешательства извне. В рамках материалистического детерминизма человек становится машиной, лишенной свободы воли, религия — ложным мифом, а этика гедонизма — единственным правильным путем к достижению счастья.

Модерн (Modernity) — состояние, характеризующееся в своей радикальной западной форме отвержением традиционных ценностей и религиозных авторитетов, превознесением науки, прогресса и возможности индивидуального и коллективного освобождения от всего и вся. В то же время модерну присущи многочисленные противоречия, которые проявляются в колониализме, притеснении личности со стороны нации (государства), классовых конфликтах и власти материализма над людьми.

Модернизм (Modernism) — движение, которое выступало за радикальный разрыв с господствующими литературными

и художественными нормами XIX века и пыталось осмыслить феномены насилия, иррациональности, агрессивности, эротизма и нигилизма. Модернизм ознаменовал возникновение оппозиционной культуры, протестующей против гегемонии реализма в искусстве, концепции механизированного социального мира и материалистической философии.

Монизм (Monism) — семейство доктрин, отстаивающих единственность основы, на которой зиждется все сущее. Религиозный монизм проявляется в атеизме и пантеизме, которые отрицают существование трансцендентного божества. Космический и материалистический монизм предполагает, что Бог, человек и природа составляют единое целое. Законы природы полностью правят жизнью человека, тогда как гуманистические и божественные цели теряют свой смысл, поскольку мир природы является единственной основой этических и эпистемологических систем. Этика основывается исключительно на материалистических соображениях, как социально-политических, так и экономических.

Объективность (Objectivity) — знание, основанное на фактах; стремление к истине, которое не принимает вмешательства посторонних мнений, точек зрения, перспектив, убеждений или ценностных суждений. Объективизму противостоит идея о том, что простых объективно существующих фактов на самом деле просто не существует, ибо они всегда опосредованы социально-экономическими, политическими и / или научными интересами исследователя. Эта точка зрения смягчает диаметрально противоположное противопоставление объективности и субъективности.

Организмизм / Органицизм (Organicism) — принцип, согласно которому живое существо представляет собой единое целое, то есть органическое единство, в котором целое предшествует частям. Это понятие можно наблюдать в теории единства бытия в метафизике; в целостности или внутренней форме произведения искусства в эстетике; в единстве и чистоте человеческого сообщества в политической и социальной мысли.

Проецирование идеи органицизма на общество породило современные расистские и националистические идеологии.

Пантеизм (Pantheism) — материалистическая или духовная философия, предполагающая, что мир идентичен своему бытию, то есть имманентен самому себе и лишен трансцендентности. Духовный пантеизм утверждает существование имманентного миру божества, от которого мир находится в полной зависимости. Бог становится имманентным в своих творениях и как бы растворяется в них; остается только Его имя, хотя Он на самом деле есть не что иное, как природа и материя. Абсолютный дух или Дух истории (Geist) Гегеля кажется идеалистическим, тогда как на самом деле он материалистичен. В материалистическом пантеизме происходит полный отказ от понятий духовности и идеализма, а в качестве единственной основы реальности рассматриваются законы природы, научные теории, законы физики и движения.

Парадигма (Cognitive Paradigm) — набор концепций, точек зрения и способов мышления, в соответствии с которыми осуществляются построения, обобщения и эксперименты в какой-либо сфере интеллектуальной деятельности, в первую очередь в науке.

Позитивизм (Positivism) — семейство теорий, которые рассматривают эмпирическую науку как единственную основу объективных и надежных знаний о природе и обществе. Позитивизм уделяет первостепенное внимание лишенным всякой привязки к гуманистическим ценностям методам естественных наук, которые механически применяются ко всем аспектам деятельности человека.

Постмодерн (Postmodernity) — культура, возникшая в конце 1960-х годов с целью преодолеть противоречия западного модерна и создать более адекватную основу для демократии и справедливости, в особенности по отношению к ранее угнетенным или маргинальным группам. Поскольку развитие постмодерна, в частности его динамика и последствия, опре-

делялось глобальным капитализмом, оно привело к новым противоречиям и проявлениям несправедливости.

Постмодернизм (Postmodernism) — термин, который обозначает интеллектуальные и эстетические течения в искусстве и литературе, начиная с 1960-х годов и вплоть до настоящего времени. Его отличительной чертой является тенденция к фрагментации, прерывности, размыванию границ между высоким и низким искусством и сосредоточению на мини-нарративах, в первую очередь истории женщин, детей, рабочего класса и разного рода меньшинств.

Природа / Материя (Nature / Matter) — в материалистической философии природа не имеет определенного предназначения (*telos*). Это закрытая, самодостаточная и не имеющая цели система. Природа предшествует человеку, подчиняет его своим законам, в частности присущей ей постоянной изменчивости.

Причинность (Casuality) — философское понятие, подразумевающее существование связи между причиной и следствием. В метафизических и религиозных построениях Бог часто постулируется как единственная истинная и конечная причина всего сущего, «неподвижный перводвигатель». В рамках механистической философии особое внимание уделяется не начальной причине или цели движения, а характеру и конкретным источникам движения отдельных предметов. Детерминистская причинность основана на идее непреложности причинно-следственных связей, где каждая последовательность действий рассматривается в качестве следствия определенной причины или причин. Вероятностная или открытая причинность, напротив, не считает нужным рассматривать функционирование человеческой культуры как результат механистических явлений, определяемых непреложными причинно-следственными связями.

Просвещение (Enlightenment) — исторический период и идейное течение в Европе в конце XVII — начале XIX века. Просвещение провозгласило необходимость освобождения

человека посредством открытия и использования в его благо законов, определяющих ход природных и общественных процессов. Для мировоззрения эпохи Просвещения характерен взгляд на человека как естествоиспытателя и даже покорителя природы, которая часто сравнивалась с гигантской мастерской или лабораторией. В то же время человек рассматривался как неотъемлемая часть природы, законы которой полностью определяют его жизнь.

Рационализация (Rationalization) — введенная Максом Вебером концепция модернизации. В монотеизме пророк выступает как рационалист, ратующий за окончательную победу монотеистической рационализации над разнородными магическими элементами (политеизмом). В эпоху модерна такая религиозная рационализация, ориентированная на божественные ценности, отступает на задний план в пользу рационализации, которая свободна от религиозных ценностей и реализуется в рамках законов природы и материи. Этот процесс превращает общество в математические уравнения, которые должны решаться на фабрике, что должно сделать общество таким же эффективным, как машина. Повышая эффективность производственных и общественных отношений, рационализация ограничивает свободу личности, помещая тем самым общество и отдельных людей в железную клетку материализма как в капиталистической, так и в социалистической системах.

Рационализм (Rationalism) — вера в исключительную способность чистого разума стать основой истинных знаний о вселенной. Эта вера побуждала сторонников Просвещения полагаться исключительно на человеческие способности и знания, отвергая роль божественного откровения в понимании мироустройства.

Сион (Zion) — название горы неподалеку от Иерусалима; используется также для обозначения самого города Иерусалима. Слово «Сион» являет собой показательный пример языковой имманентности, поскольку относится к грядущему

миру, золотому веку или раю на земле, то есть к эсхатологическим реалиям, что отражает неудовлетворенность современного человека миром дольным и его стремление к лучшему миру или раю. Таким образом, этот термин характеризует стремление современных идеологий к окончанию борьбы добра и зла на земле и утверждению утопии и земного рая здесь и сейчас.

Сионизм (Zionism) — националистическое движение, возникшее в XIX веке и изначально определявшее себя преимущественно в светских терминах, а не с помощью религиозного языка. Создание национального еврейского государства считалось оптимальным решением проблемы преследования и неудачной ассимиляции евреев в Европе. Еврейский вопрос был перенесен из Европы на Ближний Восток, когда в 1917 году, после обнародования Декларации Бальфура, Британия подтвердила поддержку плана сионистов создать еврейский дом в Палестине, несмотря на тот факт, что в 1920 году евреи составляли лишь 12% населения этого региона.

Теория модернизации (Modernization Theory) — теория, созданная в 1960-х годах американскими социологами. Особое внимание в ней уделяется индустриализации, технологиям, общественным изменениям и рыночной экономике. Теория модернизации уходит своими идейными корнями в эпоху Просвещения и присущее ей понимание неизбежности прогресса. Она также имеет много общего с эволюционными теориями социологии XIX века.

Трансцендентность (Transcendence; лат. Transcendentia, нем. Transcendenz) — важный философский термин, возникший в Средние века. Трансцендентный опыт был крайне важен для человеческого сознания еще до зарождения философии. С точки зрения теологии божественная трансцендентность состоит в том, что Бог находится за пределами материального мира. Трансцендентность может означать просто выход за пределы разума, рациональности и чувственного восприятия с целью обретения возвышенной духовности, сверхъестественной

проницательности, воображения, интуиции и восприятия реалий иного мира. Это понятие включает в себя трансцендентность природы и материи, единство добра, истины, красоты и способности наслаждаться искусством.

Функциональная группа (Functional Group) — группа людей, рассматриваемая через призму исполняемой ими общественной функции, а не в свете человеческих качеств, присущих ее членам. Функциональная группа может состоять из членов данного общества или же чужаков (посторонних). Этот термин часто применяется к посредническим или предоставляющим определенные услуги группам людей. Основные характеристики функциональной группы — изоляция, бесправие, нейтральность, отсутствие привязки к конкретной территории, двойные стандарты в обращении с нею господствующих классов и амбивалентность. Современная бюрократия трансформировала современного человека в функциональную общественную единицу, чей успех и достоинство зависят от дисциплинированности и исполнительности.

Холокост (Holocaust) — термин, использовавшийся до конца 1950-х годов как синоним понятий «катастрофа» и «геноцид». С 1960-х годов термин Холокост стал широко использоваться для обозначения геноцида евреев нацистами в конце 1930-х — начале 1940-х. Практически каждый автор понимает и толкует этот термин по-своему. Согласно некоторым историкам, в это понятие следует включать также истребление нацистами цыган, политических противников, коммунистов, гомосексуалистов и умственно отсталых людей.

Частичный секуляризм (Partial Secularism) — мировоззрение, которое отстаивает необходимость отделения религии от политики и экономики, однако не обязательно отрицает существование моральной и гуманистической и, возможно также, религиозной общности или метафизики. Данное мировоззрение характерно для структурированной фазы западного модерна, который секуляризировал как христианские, так и нехристианские ценности, а также метафизические

представления о будущей жизни, воскресении и Судном дне. Бог был заменен различными абсолютными концепциями светского характера, в частности разумом, прогрессом, нацией (государством), обществом и пролетариатом.

Эмпиризм (Empiricism) — течение в философии, которое ставит во главу угла чувственные восприятия и их использование для понимания природы и поведения человека. Последователи эмпиризма подчеркивают восприятие конкретных явлений, а не сути вещей. Джон Локк, в частности, полагал, что все простые идеи возникают на почве непосредственного восприятия вещей человеком и что врожденных идей у человека просто не существует. По его мнению, ум человека при рождении есть «чистый лист» (*tabula rasa*), а наше знание никогда не может выйти на пределы данных наших чувственных восприятий.

Эпистемология (Epistemology) — приведенная в систему теория познания. Эпистемологию эпохи модерна можно охарактеризовать как рационалистическую и склонную к эмпиризму. Она подчеркивает необходимость четкого определения природы и границ человеческого познания, ставя во главу угла разум (интеллект) и чувственные восприятия.

Эсхатология (Eschatology) — учение о конце света, Страшном суде и загробной жизни.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Abbinnett, R.* Postmodernity and the Ethics of Care // Cultural Values. Vol. 2, no. 1. 1998.
- Culture and Identity: Critical Theories. London: Sage Publications, 2003.
- Achcar, G.* The Arabs and the Holocaust / trans. by G. M. Goshgarian. London: Saqi, 2011.
- Ali, H.* “Correspondence with Zygmunt Bauman” and “Conversation with Abdelwahab Elmessiri” // The Cognitive Mapping of Modernity and Postmodernity. PhD dissertation. Cairo University, 2008.
- Anderson, P.* The Origins of Postmodernity. London: Verso, 1998.
- Arendt, H.* The Human Condition. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- Philosophy and Politics // Social Research. Vol. 57, no. 1. 1990.
- Armstrong, K.* Islam: A Short History. London: Phoenix Press, 2001.
- Badawi, A.* Mawsū‘at al-Falsafah // Encyclopedia of Philosophy. Beirut: al-Mu‘assasah al-‘Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1984.
- Bauman, J.* Demons of Other Peoples’ Fear: The Plight of the Gypsies // Thesis Eleven. Vol. 54, no. 1. 1998.
- Bauman, Z.* Culture as Praxis. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1973.
- Socialism: The Active Utopia. New York: Holmes & Meier, 1976.
- Towards a Critical Sociology. London; Boston: Routledge, 1976.
- Hermeneutics and Social Sciences. New York: Columbia University Press, 1978.
- Legislators and Interpreters. Cambridge, UK: Polity Press, 1987.
- Freedom. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- Sociology after the Holocaust // British Journal of Sociology. Vol. 39, no. 4. 1988.
- Modernity and the Holocaust. Cambridge: Polity Press, 1989.
- Modernity and Ambivalence. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.
- Intimations of Postmodernity. London; New York: Routledge, 1992.

- *Biology and the Modern Project // Diskussionspapier 2-92*. Humburger Institut für Sozialforschung, 1993.
- *Postmodern Ethics*. Oxford, UK; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1993.
- *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1995.
- *Assimilation into Exile: The Jew as a Polish Writer // Poetics Today*. Vol. 17, no. 4. 1996.
- *Postmodernity and its Discontents*. New York: New York University Press, 1997.
- *Globalization: The Human Consequences*. New York: Columbia University Press, 1998.
- *On Postmodern Uses of Sex // Theory, Culture and Society*. London: Sage, 1998. Vol. 15 (3–4).
- *As seen on TV // Ethical Perspectives*. Leuven, 2000. 7 (2).
- *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- *Critical Theory // The Bauman Reader / ed. by Peter Beilharz*. Oxford: Blackwell, 2001.
- and *Tester, K.* *Conversations with Zygmunt Bauman*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- *The Fate of Humanity in a Post-Trinitarian World // Journal of Human Rights*. Vol. 1, no. 3. 2002.
- *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*. Cambridge: Polity Press, 2004.
- *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2004.
- *Europe: An Unfinished Adventure*. Cambridge: Polity Press, 2004.
- *Living in Utopia*. LSE Public Lecture, 27 October 2005.
- *Liquid Life*. Cambridge; Malden, MA: Polity, 2005.
- Beck, L.* (trans. & ed.). *Kant Selections*. New York: Macmillan, 1998.
- Beilharz, P.* *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*. London: Sage Publications, 2000.
- Berman, M.* *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Penguin, 1982.
- Bernstein, R.* *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- *The New Constellation*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Bertens, H.* *The Idea of the Postmodern: A History*. London; New York: Routledge, 1995.

- Best, S.* Zygmunt Bauman // *British Journal of Sociology*. Vol. 49, no. 2. 1998.
- Blackshaw, T.* Zygmunt Bauman. London; New York: Routledge, 2005.
- Buchanan, I.* Fredric Jameson: Live Theory. New York: Continuum, 2006.
- Bunting, M.* Passion and Pessimism // *Guardian*. London, 5 April 2003.
- Clarke, S.* On Strangers // *Journal of the Human Rights*. Vol. 1, no. 3. 2002.
- Connolly, W.* Political Theory and Modernity. Ithaca; London: Cornell University Press, 1993.
- Davutoğlu, A.* Alternative Paradigms. Lanham: University Press America, 1994.
- Philosophical and Institutional Dimensions of Secularization // *Islam, Secularism and the Middle East* / eds. by Azzam Tamimi and John L. Esposito. London: Hurst & Company, 2000.
- Delanty, G.* Modernity and Postmodernity. London: Sage Publications, 2000.
- Dobbelaere, K.* Secularization: An Analysis at Three Levels. Brussels: Peter Lang, 2002.
- Dupré, L.* Passage to Modernity. New Haven; London: Yale University Press, 1993.
- The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture. London: Yale University Press, 2004.
- Edwards, P.* (ed.). The Encyclopedia of Philosophy. 8 vols. New York: Macmillan, 1967.
- Elmessiri, A.* The Land of Promise. New Brunswick, N. J.: North American, 1977.
- The Imperialist Epistemological Vision // *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 11, no. 3. 1994.
- Towards a More Comprehensive and Explanatory Paradigm of Secularism // *Encounters: Journal of Inter-Cultural Perspectives*. Vol. 2, no. 2. 1996.
- Of Darwinian Mice and Pavlovian Dogs: A Critique of Western Modernity // *Al-Ahram Weekly*. 1997. No. 319.
- Features of the New Islamic Discourse / trans. by Azzam Tamimi. A paper delivered at the conference on “The West and Islam: Clashpoints and Dialogues”, held in Cairo on 15–23 February 1997, organized by 21st Century Trust.
- The Tools of Seduction // *Al-Ahram Weekly*. 1998. No. 388.

- Secularism, Immanence and Deconstruction // *Islam and Secularism in the Middle East* / eds. by John L. Esposito and Azzam Tamimi. London: Hurst & Co, 2000a.
- Understanding the Holocaust // *Al-Ahram Weekly*. 2000b. No. 507.
- *Aṣ-Ṣahyūniyyah wa an-Nāziyyah wa Nihāyat at-Ta'rikh* [Zionism, Nazism and the End of History]. 3rd edn. Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.
- *Mawsū'at al-Yahūd wa al-Yahūdiyyah wa al-Ṣahyūniyyah* [Encyclopedia of the Jews, Judaism and Zionism]. Cairo: CD. Bayt al-ʿArab li-al-Tawthīq al-ʿAṣrī wa al-Naẓm, 2001.
- *Al-ʿAlam min Manẓūr Gharbī* [The World from a Western Perspective]. Cairo: Dār al-Hilāl, 2001.
- *Al-Lughah wa al-Majāz* [Language and Metaphor: Between Monotheism and Pantheism]. Cairo: Dār al-Shurūq, 2002.
- *Al-ʿAlmaniyyah al-Juz'iyyah wa al-ʿAlmaniyyah al-Shāmilah* [Partial Secularism and Comprehensive Secularism]. 2 vols. Cairo: Dār al-Shurūq, 2002.
- *Difā' an al-Insān: Dirāsāt Nazariyyah wa Taṭbīqiyyah fī al-Namādhij al-Murakkabah* [Defense of Man: Theoretical and Applied Studies in Complex Paradigms]. Cairo: Dār al-Shurūq, 2003.
- *Al-Ḥadāthah wa Mā Ba'da al-Ḥadāthah* [Modernity and Postmodernity]. Damascus: Dār al-Fikr, 2003.
- *Al-Ṣahyūniyyah wa al-Ḥadārah al-Gharbiyyah al-Ḥadīthah* [Zionism and Modern Western Civilization]. Cairo: Dār Al-Hilāl, 2003.
- *Riḥlatī al-Fikriyyah* [My Intellectual Journey — The Seeds, The Roots, and The Harvest]. Cairo: Dār al-Shurūq, 2005.
- *Dirāsāt Ma'rifiyyah* [Epistemological Studies in Western Modernity]. Cairo: Dār al-Shurūq, 2006.
- *Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences*. London; Washington: The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006.
- *The Cognitive Map* // *Al-Ahram Weekly*. No. 878, 2008.
- Esposito, J.* *Islam and Secularism in the Twentieth-first Century // Islam and Secularism in the Middle East* / eds. by John L. Esposito and Azzam Tamimi. London: Hurst & Company, 2000.
- Ezzat, H.* *Secularism, the State and the Social Bond: The Withering Away of the Family // Islam and Secularism in the Middle East* / eds. by John L. Esposito and Azzam Tamimi. London: Hurst & Company, 2000.

- Freud, S.* Civilization and its Discontents / trans. by James Strachey. 2nd edn. New York; London: Norton & Company, 1989.
- Galecki, L.* Interview with Zygmunt Bauman. The Unwinnable War // [URL:] https://www.opendemocracy.net/en/modernity_3082jsp/ (accessed on May 11, 2020).
- Gellner, E.* Nations and Nationalism. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1983.
- Giddens, A.* The Consequences of Modernity. Cambridge UK: Polity Press, 1990.
- *Modernity and Self-Identity.* Stanford: Stanford University Press, 1991.
- Golledge, R.* Wayfinding Behavior: Cognitive Mapping and Other Spatial Processes. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.
- Harding, L.* Ruthlessly Exposed // Guardian. 8 April 2005.
- Harrington, A.* Metaphoric Connections: Holistic Science in the Shadow of the Third Reich // Social Research. Vol. 62, no. 2. 1995.
- Harvey, D.* The Condition of Postmodernity. Cambridge MA and Oxford UK: Blackwell, 1990.
- Hodgson, M.* Rethinking World History / ed. by Edmund Burke. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Hof, I.* The Enlightenment / trans. by William E. Yuill. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1994.
- Hofstadter, R.* Social Darwinism in American Thought. Boston: Beacon Press, 1955.
- Honderich, T.* The Oxford Companion to Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Huyssen, A.* After the Great Divide. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1986.
- Izetbegovic, A.* Islam Between East and West. 3rd edn. Indiana: The American Trust Publications, 1999.
- Jacobsen, M.* From Solid Modern Utopia to Liquid Modern Anti-Utopia? // Utopian Studies. Vol. 15, no. 1. 2004.
- *and Sophia Marshman.* Metaphorically Speaking: Metaphors as a Methodological and Moral Signifier of the Sociology of Zygmunt Bauman // Polish Sociological Review. 2006. 3 (155).
- Jameson, F.* Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism. London: Verso, 1991.

- A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present. London: Verso, 2002.
- Joas, H.* Bauman in Germany: Modern Violence and the Problems of German Self-Understanding // Theory, Culture and Society. 1998. Vol. 15 (1).
- Israel, J.* Enlightenment Contested. Oxford and New York: Oxford University Press, 2006.
- Kant, I.* What is Enlightenment // *Kant, I.* Selections / trans. & ed. by Lewis Beck. New York: Macmillan, 1988.
- Kaulingfreks, R.* Are we all good? // The Sociological Review. 2005. Vol. 53 (1).
- Kearney, R.* Modern Movements in European Philosophy. Manchester: Manchester University Press, 1986.
- Kilminster, R. and Varcoe, I.* Addendum: Culture and Power in the Writings of Zygmunt Bauman // Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman. London: Routledge, 1996.
- Kinloch, G.* Sociological Theory: Its Development and Major Paradigms. New York: McGraw-Hill, 1977.
- Kuhn, T.* The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1962.
- Lakoff, G. and Johnson, M.* Metaphors We Live By. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Lévinas, E.* Alterity and Transcendence / trans. by Michael B. Smith. New York: Columbia University Press, 1999.
- Lukács, G.* The Ideology of Modernism // 20th Century Literary Criticism: A Reader / ed. by David Lodge. London; New York: Longman, 1972.
- Maasen, S. and Weingart, P.* Metaphors and the Dynamics of Knowledge. London: Routledge, 2000.
- McGowan, J.* Postmodernism and its Critics. Ithaca; London: Cornell University Press, 1991.
- Murdoch, I.* Metaphysics as a Guide to Morals. London: Vintage, 2003.
- Nietzsche, F.* The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals / trans. by Francis Golffing. New York: Doubleday & Company, INC, 1956.
- Pawling, C.* The American Lukas? Fredric Jameson and Dialectical Thought // Fredric Jameson: A Critical Reader / eds. Douglas Kellner and Sean Homer. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

- Ricoeur, P.* Science and Ideology // *Hermeneutics and the Human Sciences* / ed. and trans. by John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- *Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics* // *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination* / ed. by Mario Valdes. Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- *The Function of Fiction in Shaping Reality* // *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination* / ed. by Mario Valdes. Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- *Word, Polysemy, Metaphor* // *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination* / ed. by Mario Valdes. Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- Roberts, A. Fredric Jameson.* New York: Routledge, 2000.
- Rosen, S.* Theory and Interpretation // *Hermeneutics as Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Sandoz, E.* Introduction // *Science, Politics and Gnosticism*. Washington, DC: Regnery Publishing, 1997.
- Seidman, S.* Modernity and Ambivalence // *Contemporary Sociology*. Vol. 21, no. 2. 1992.
- Shapira, A.* Life in a Liquid World // *Haaretz Daily Newspaper*. 16 November 2007.
- Siedel, G.* Knowledge as a Sexual Metaphor. Selinsgrove, PA: Susquehanna University Press, 2000.
- Silverman, M.* Facing Postmodernity. London; New York: Routledge, 1999.
- Simmel, G.* The Stranger // *The Sociology of Georg Simmel* / trans. and ed. by Kurt H. Wolff. New York: Free Press, 1950.
- Sontag, S.* Against Interpretation // *20th Century Literary Criticism: A Reader* / ed. by David Lodge. London; New York: Longman, 1972.
- The Sociology of Georg Simmel* / trans. & ed. by Kurt H. Wolff. New York: Free Press, 1950.
- Stone, D.* Theoretical Interpretations of the Holocaust. Amsterdam and Atlanta: Rodopi, 2001.
- Tester, K.* The Two Sovereigns: The Social Contradictions of European Modernity. London: Routledge, 1992.
- *Paths in the Social Thought of Zygmunt Bauman* // *Thesis Eleven*. Vol. 70, no. 1. 2002.

- Tipps, D.* Modernization Theory and Comparative Study of Societies: A Critical Perspective // Comparative Studies in Society and History. Vol. 15, no. 2. 1973.
- Torevell, D.* The Terrorism of Reason in the Thought of Zygmunt Bauman // New Blackfriars (The Dominican Council / Blackwell Publishing Ltd, 1995). Vol. 76, no. 891.
- Vanicek, V.* Zygmunt Bauman: Thoughts on the Age of Postmodernity // Perspectives: Central European Review of International Affairs (Prague Institute of International Relations, 2005). Vol. 23.
- Varcoe, I.* Identity and the Limits of Comparison: Bauman's Reception in Germany // Theory, Culture and Society (London; New Delhi: Sage and Thousand Oaks 1998). Vol. 15 (1).
- Voegelin, E.* The New Science of Politics: An Introduction. Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- From Enlightenment to Revolution / ed. by John H. Hallowell. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1975.
- Science, Politics and Gnosticism / ed. by Ellis Sandoz. Washington, DC: Regnery Publishing, 1997.
- Race and State // *The Collected Works of Eric Voegelin* / ed. by K. Vondung. Baton Rouge: University of Missouri Press, 1997. Vol. 2.
- Renaissance and Reformation // *The Collected Works of Eric Voegelin* / eds. by D. Morse and W. M. Thompson. Columbia; London: University of Missouri Press, 1998. Vol. 22.
- Religion and the Rise of Modernity // *The Collected Works of Eric Voegelin* / eds. by D. Morse and W. M. Thompson. Columbia; London: University of Missouri Press, 1998. Vol. 23.
- Wellman, K.* La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment. Durham, NC: Duke University Press, 1992.
- Yakimova, M. and Bauman, Z.* A Postmodern Grid of the Worldmap? // Eurozine. 11 August 2002.
- Zubaida, S.* Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey // Political Quarterly. Supplement 1. Vol. 71. 2000.

Хаггаг Али

**КАРТОГРАФИЯ СВЕТСКОГО РАЗУМА:
ЭПОХА МОДЕРНА В ПОИСКАХ АТЕИСТИЧЕСКОЙ УТОПИИ**

ISBN 978-5-85803-545-9

Макет подготовлен издательством
«Петербургское Востоковедение»

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

Главный редактор — *О. И. Трофимова*

Переводчики — *В. А. Розов* (Санкт-Петербургский государственный университет), *О. А. Соколов* (Санкт-Петербургский государственный университет)

Научные редакторы — *А. Д. Кныш* (Санкт-Петербургский государственный университет), *О. А. Берникова* (Санкт-Петербургский государственный университет), *О. И. Редькин* (Санкт-Петербургский государственный университет)

Технический редактор — *Е. М. Денисова*

Редактор — *Н. Л. Товмач*

Дизайн обложки — *Р. В. Кашин*

Подписано в печать 14.08.2020. Формат 60 × 90 1/16
Бумага офсетная. Печать офсетная. Объем 15,75 печ. л.
Тираж 500 экз. Заказ № 474

PRINTED IN RUSSIA

ООО «Литография Принт»
г. Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8, офис 14
www.spbprinting.ru
тел. +7 (812) 712-02-08

ISBN 978-6-85603-546-9



9 785603 035469