РАЗДЕЛ 1.

ИММАНЕНТНАЯ ПОЛИТИЗАЦИЯ ФИЛОСОФИИ

Владимир Фурс

БЕЛОРУССКИЙ ПРОЕКТ «СОВРЕМЕННОСТИ»?

Задаваясь вопросом о европейской перспективе для нашей страны, резонно, на наш взгляд, подразумевать под «Европой» не столько нечто наличное – историко-географическую данность, – сколько некоторый проект – «идею», обладающую определённым нормативным содержанием. А именно: тот образец «современности», который исходно был изобретён в Европе, а в настоящее время – с той или иной степенью полноты и в многочисленных видоизменениях – распространился по всему миру.

С оглядкой на европейский исторический прообраз можно выделить три конститутивные черты «современности»[1]. Во-первых, это специфическая темпоральность: такая организация опыта времени, при которой исключительным достоинством наделяется момент настоящего, понимаемый как продолжающееся обновление, как воспроизводящийся разрыв с прошлым и открытость неопределённому и непредопределённому будущему. Ретроспективное обращение взгляда в прошлое открывает его как «предысторию», генетически связанную с настоящим. Тем самым мимолетное настоящее обретает значительность и глубину: как опорная точка для связывания прошлого и будущего в единстве исторического времени.

Во-вторых, основным наполнением этого опыта времени являются процессы общественной и культурной модернизации, включающие не только урбанизацию, индустриализацию, коммодификацию рабочей силы, бюрократизацию государственной власти, но также рационализацию социальных практик, рефлексивизацию

---

[1] Здесь мы в значительной степени опираемся на характеристики «современности», сформулированные Ю. Хабермасом. См.: Habermas, J. Die Moderne – ein unvollendetes Projekt / J. Habermas // *Kleine politische Schriften I–IV*. Frankfurt-a/M.: Suhrkamp, 1981; Habermas, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne* / J. Habermas. Frankfurt-a/M.: Suhrkamp, 1985; Habermas, J. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien / J. Habermas // *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Frankfurt-a/M.: Suhrkamp, 1985; Habermas, J. Konzeptionen der Moderne. Ein Ruckblick auf zwei Traditionen / J. Habermas // *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt-a/M.: Suhrkamp, 1998.

воспроизводства культуры и индивидуализацию человеческого самопонимания. Представляя собой прогрессивное преобразование общества и культуры, модернизация всё же не является однозначно «благостным» процессом, а порождает и собственные социальные патологии: отчуждение, смысловую пустоту, аномию.

В-третьих, несмотря на неустранимую «амбивалентность» фактического развёртывания, «современность» характеризуется перевесом ожиданий лучшего, спроецированных в будущее. Эти ожидания утопичны в том смысле, что никогда буквально не реализуются, но всё же они не беспочвенны: в них артикулируется толща возможного, скрытая натурализацией наличного общественного порядка. «Современность» представляет собой сплетение фактического исторического опыта и утопических предвосхищений, способных ориентировать действие. Принимается, что непредопределённое будущее открыто формирующему воздействию посредством целенаправленных коллективных усилий. Утопические ожидания фокусируются в идеале автономии: надлежащие формы жизни должны разумно устанавливаться самими действующими субъектами.

Конечно же, сегодняшнее восприятие идеи «современности» критически опосредовано, и в первую очередь речь идёт об освобождении этой идеи от рационалистических и универсалистских иллюзий Просвещения. Первые предполагали отождествление рефлексивности, отличающей модерный тип социальной жизни, с ростом рационального контроля над ней. Но рефлексивность на деле означает лишь то, что социальные практики постоянно критически оцениваются и трансформируются в свете нового знания. При этом рефлексивность релятивизирует и само знание – как принципиально погрешимое и открытое для пересмотра. Безостановочный рефлексивный пересмотр наличных практик задаёт высокий темп социальных изменений с непредсказуемыми последствиями, поэтому усиление рефлексивности социальной жизни никак не ведёт к росту её подконтрольности, скорее наоборот.[2]

Вторая – универсалистская – иллюзия состояла в наделении конкретно-исторического (западно-европейского) прообраза «современности» всеобщей значимостью. В размежевании с этой иллюзией в настоящее время получила развитие и обрела признание концепция «множества (многообразия) современностей»

---

[2] Giddens, A. The Consequences of Modernity / A. Giddens. Cambridge, 1990. P. 18.

(*multiple modernities*), недвусмысленно направленная против отождествления «осовременивания» и вестернизации: здесь принимается, что западные варианты «современности» не являются единственно верными её образцами, хотя они и обладают историческим первенством и остаются базовой точкой соотнесения для остальных. Ядро идеи «многообразных современностей», указывает Ш. Айзенштадт, заключается в признании наличия локально своеобразных вариантов «современности», сформированных различными культурными традициями и социополитическими условиями.[3] Важно также учитывать, что оформление той или иной локально специфичной «современности» в прошлом опосредовалось колониализмом и империализмом, а ныне опосредуется мощным воздействием глобальных медиа, массовых миграций и транснационального капитала.[4]

В рамках данной концепции та или иная специфическая «современность» интерпретируется (с опорой на понятийный аппарат, предложенный К. Касториадисом) как *особое социальное воображаемое* в единстве с питаемыми им институциональными формами. «Современность» как цивилизационный образец первоначально откристаллизовалась в Западной Европе и затем как волна влияния постепенно распространилась по миру в виде неустранимого многообразия культурно-институциональных образцов «современности».

Что ж, плюралистическая трактовка «современности» представляется стратегическим прорывом, и вместе с тем её «культуралистская» версия, явно преобладающая сегодня, вызывает серьёзные возражения. Присмотримся внимательнее: сторонники этой версии подчёркивают, что в ситуации после 9/11, в условиях очевидного противостояния западной (светской, капиталистической и т. п.) «современности» и антимодернистских («фундаменталистских») движений, именно продвижение культурно плюралистического понятия «современности» может снизить опасное напряжение. Оно, дескать, позволяет сочетать притязание на (культурную) особенность с признанием общих (цивилизационных) обязательств. «Многообразные современности», таким образом, предлагаются в качестве базовой системы координат нового морального уни-

---

3 Eisenstadt, S. Multiple Modernities / S. Eisenstadt // D. Sachsenmeier, S. Eisenstadt, J. Riedel (eds.) *Reflections on Multiple Modernities*. Leiden, Boston, Köln, 2002. P. 1.

4 Gaonkar, G.P. Toward New Imaginaries / G.P. Gaonkar // *Public Culture*. 2002. Vol. 14(1). P. 4.

версализма, выгодно отличающегося от формально-рационалистического универсализма Просвещения: «В качестве идеальной альтернативы мир многообразных современностей разделял бы нормативные стандарты, в которые могли бы вносить свой вклад различные культурные опыты. Это был бы не мир изолированных цивилизаций или наций-государств, а открытая система, в которой различные способы быть современным находили бы совпадения, позволяющие креативно взаимодействовать и понимать самих себя как часть более масштабного целого»[5].

Подобные упования очевидно беспочвенны: ведь принадлежность к общей «модерной кондиции» не препятствовала уничтожительным войнам в Европе. И «культуралистская» трактовка «множественных современностей» заслуживает критики не только за свой прекраснодушный идеализм, но и за то, что преодоление универсализации западного опыта «современности» здесь было скорее провозглашено, нежели последовательно осуществлено: за культурными различиями множества «современностей» усматривается цивилизационное единообразие «программы современности» как таковой, позитивное содержание которой неизбежно пишется по западному образцу. В этой связи можно говорить о невольной идеологичности «культуралистской» версии концепции «множества современностей» по аналогии с тем, как проповедь мультикультурализма оборачивается завуалированным признанием универсальной значимости и непререкаемости либеральных экономических и политических принципов.

Нам представляется, что одну из возможностей для освобождения идеи «множества современностей» от латентного западничества открывает более корректное восприятие понятийного инструментария Касториадиса: в концепции последнего «культуре» соответствует не «социальное воображаемое», а «символическое». Ближайшим образом мы сталкиваемся с символическим в виде языка, но в более широком смысле, полагает Касториадис, каждое общественное установление (и общество в целом как тотальный институт) представляет собой символическую сеть – систему, состоящую в отнесении символов (означающих) к означаемым (представлениям, порядкам, повелениям или побуждениям что-либо делать или не делать, результатам действия) и в наделении этих отношений значимостью, так что они становятся обязатель-

---

5 Sachsenmeier, D. Multiple Modernities – the Concept and Its Potential / D. Sachsenmeier // Sachsenmeier, Eisenstadt, Riedel, op. cit., p. 58.

ными для той или иной группы. Подобная трактовка ещё представляет собой более-менее свободный пересказ идей Леви-Стросса. Оригинальность собственной позиции Касториадиса состоит как раз в дополнении символического социальным воображаемым. Неправомерно рассматривать значение лишь как результат различий между знаками; действительно, институты существуют только в символических системах и через них, но сами символические системы образуются и трансформируются историей. Поэтому вопросом первостепенной значимости является вопрос об историческом производстве символических систем, отсылающий к социальному воображаемому как к тому элементу, который «является творением определённого исторического периода, его уникальной манерой жить, видеть, проводить собственное существование, иметь собственный мир и строить свои отношения с этим миром, первичный структурирующий компонент…»[6]. Воображаемое и символическое предполагают друг друга: воображаемое составляет природу социально-символических систем, а символическое наделяет воображаемое плотью общественного существования.

И как бы ни относиться к попытке Касториадиса укоренить воображаемое в спекулятивной онтологии «магмы», следует констатировать, что идея «социального воображаемого» (опорная для концепции «множества современностей») выводит за пределы «культуры» и отсылает к креативному («устанавливающему») слагаемому «общественно-исторического». В контексте наших разысканий принципиальное значение имеет то обстоятельство, что идея автономии определяется Касториадисом именно через рефлексивную актуализацию этого воображаемого измерения посредством «политики». О «политике» в собственном смысле слова, полагает он, можно говорить лишь тогда, когда: 1) наличный институт общества радикально ставится под вопрос, 2) благодаря этому эксплицируется (всегда лишь частично) креативное измерение «общественно-исторического» и его взаимодействие с наличными институтами, 3) в рефлексивно прозрачной коллективной деятельности осуществляется переустановление общества.

Достигнув этого пункта, мы рискнём перейти от почтительного воспроизведения тезисов Касториадиса к радикальной переинтерпретации (по существу, «перевёртыванию») его теоретической позиции. Поясним: идея воображаемого как источника, напол-

---

6 Castoriadis, C. *The Imaginary Institution of Society* / C. Castoriadis. Cambridge: Polity Press, 1987. P. 145.

няющего значениями социально-символические сети институтов и тем самым порождающего своеобразный мир того или иного общества, действительно, открывает перспективу теоретического осмысления нередуцируемого многообразия обществ и совершенно оправданно задействуется в рамках концепции «множества современностей». Но при этом в позиции Касториадиса присутствует явный диссонанс между эмпирической продуктивностью идеи многообразия социальных воображаемых и крайне ограниченным использованием этой идеи: по существу, лишь для того, чтобы обосновать замену детерминистской социальной онтологии на индетерминистскую – метафорическую онтологию «магмы», столь же «трансцендентальную», как и её предшественница. Идея множественности воображаемых остаётся у Касториадиаса абстрактной и пустой, потому что работает лишь как аксиоматический отправной пункт для введения «онтологии творения», но от последней уже невозможно перейти к изучению действительного социального многообразия в конкретных обстоятельствах географического пространства и исторического времени[7].

Но если именно «онтологическое наваждение» блокирует исследовательскую реализацию плодотворной идеи, то почему бы не избавиться от него, лишая концептуальную модель Касториадиса фундаментализма и заодно инвертируя логическую последовательность её развертывания? У него эта последовательность такова: 1) магма; 2) социальное воображаемое (креативный, «устанавливающий» элемент общества); 3) автономия (рефлексивное присвоение в «политике» анонимной креативности, устанавливающей общественные формы); 4) гетерономия – отчужденное состояние общества: такое сокрытие креативности за установленной формой общества, при котором человеческие коллективы не узнают в «воображённых» институтах свои собственные продукты и практически соотносятся с ними как с квазиприродной реальностью.

Если мы отказываемся от онтологического «фундирования» социального воображаемого в «магме», помня при этом о неприемлемости его сведения к культуре, то приходим к выводу о том, что социальное воображаемое фундируется «политикой» – исторически и географически конкретным переустановлением общества. Подобное переустановление, во-первых, никогда не является полным и всеобъемлющим: его масштаб и границы определяются опознанием некоторых черт и слагаемых наличной формы жизни

---

7 Ср.: Gaonkar, op. cit., p. 9.

как составляющих общественную «гетерономию». Во-вторых, оно является рефлексивным в том смысле, что направляется нормативной идеей автономии. Отсюда следует вывод, важный для целей нашего разыскания: идея автономии, являющаяся ключевой характеристикой «современности», не имеет универсального содержания и сама по себе формальна (хотя различные наполнения этой идеи вполне могут обладать «семейным сходством»). Нормативный горизонт «политики» (проекта автономии) определяется от обратного – в зависимости от того, что опознаётся как гетерономия в конкретных обстоятельствах. Предложенная трактовка, по нашему мнению, позволяет более последовательно проводить идею принципиального многообразия «современностей».

Весь этот отчасти спекулятивный экскурс в теорию социального воображаемого, выводящий за узкие рамки культурализма, не самодостаточен: он позволяет переформулировать вопрос о *европейской перспективе для Беларуси* в вопрос, в первую очередь, о содержательном наполнении формальной идеи автономии в белорусском «здесь и сейчас». Понятно, что сама эта наличная белорусская ситуация сложна и многомерна и будет определяться различными аналитиками по-разному в зависимости, в частности, от их дисциплинарной принадлежности и концептуальных предпочтений. В нашей собственной исследовательской оптике *белорусское «здесь и сейчас» – это, прежде всего, специфический опыт глобализации в постсоветском контексте*. Особенность предложенной трактовки состоит в том, что белорусский государственный авторитаризм в ней первично воспринимается не во внутрисоциетальной перспективе (как порождение имманентных противоречий посткоммунистического общества), а в системе координат глобализации (как продукт местного преломления транснациональных «потоков» и реакция на проблемы, генерируемые глобализацией)[8]. Поэтому при определении конкретного содержания формальной идеи автономии, соответствующего нашему «здесь и сейчас», следует исходить из того, что устойчивость политического авторитаризма скоррелирована со специфической закрытостью («регрессивной инкапсуляцией») белорусского социального ландшафта в глобальной системе координат. Правда, используя для диагностических и аналитических целей дискурс глобализации, следует быть осмотрительным, иначе можно ска-

[8] Подробнее см.: Фурс, В. Белорусская «реальность» в системе координат глобализации (постановка вопроса) / В. Фурс // *Топос*. 2005. № 1(10). С. 5–18.

титься к мышлению на уровне комиксов: противопоставлению самоизоляции авторитарного режима политико-правовым универсалиям «всего цивилизованного мира». Неосмотрительное использование глобализационной парадигмы может принимать и более учёную и рафинированную форму: речь идёт об опознании и анализе местных социальных патологий в перспективе космополитического сознания, ассоциируемого с реалиями глобального мира. Подобная ассоциация является спорной: наш тезис состоит в том, что космополитическая точка зрения неадекватна системе координат глобализации и не может служить опорой для определения местных проектов автономии.

Для обоснования данного тезиса следует провести некоторые аналитические разграничения: ведь к идее космополитизма сегодня апеллируют в различных контекстах и теоретических перспективах, и если, с одной стороны, различные «космополитизмы», перекрываясь, усиливают общую влиятельность идеи, то, с другой – употребление одного термина в различных значениях чревато путаницей. Для того чтобы её избежать в нашем разыскании и при этом обобщенно аргументировать тезис о неадекватности космополитической точки зрения системе координат глобализации, мы используем типологию, предложенную Крэйгом Калхуном[9].

Первая версия космополитизма, выделяемая им, – этическая. Образцово представленная Мартой Нуссбаум, она генетически возводится к философии стоицизма и определяется на основе этических обязательств индивида по отношению к человечеству в целом. В этой (пожалуй, наиболее радикальной) версии космополитизма статус отдельного человека как гражданина мира считается наиболее фундаментальным и обладающим моральным первенством перед любыми локальными обязательствами: последние хороши, только если служат универсальному благу, и терпимы в той мере, в какой не вредят мировому гражданству. Космополитическая этика индивидуализирует человека, предполагает нейтрализацию патриотизма и разрыв с комфортным мирком локальных истин.

Вторая – политическая – версия является более умеренной, её образцовым представителем может служить Дэвид Хелд с концепцией «космополитической демократии». Аспект Хелда – не этические обязательства, а политические права, он озабочен раз-

---

9 Calhoun, C. Belonging in the Cosmopolitan Imaginary / C. Calhoun // *Ethnicity*. 2003. Vol. 3(4). P. 537–545.

работкой не универсалистской этики, а современной версии теории демократии. Хелд исходит из того положения, что люди, объединённые системой социальных отношений, обладают правом коллективного контроля над ней. Отмечая множественность и перекрывающийся характер различных лояльностей, он подчёркивает, что демократическая политика должна иметь место в политических сообществах любого уровня: не только в локальных, но также в широкомасштабных региональных и глобальных сетях. Не утверждая, что люди с необходимостью всегда ставят универсальное выше локального и частичного, Хелд тем не менее убеждён, что именно космополитическая точка зрения на демократию адекватна современным реалиям глобализации.

Третью версию можно назвать социально-психологической, потому что она связана с опытом странника, который комфортно чувствует себя в чуждых ему культурных окружениях. Образцом здесь может служить турист – любопытствующий потребитель местных достопримечательностей, экзотических блюд, разнородного духовного опыта. Присущая ему открытость культурным различиям скоррелирована с силой его личности, способной потребить всё это многообразие.

И четвертый тип космополитизма порождается сосуществованием и взаимным переплетением, гибридизацией множества культурных традиций. В отличие от третьего типа с его акцентом на наблюдении и потреблении, четвёртый характеризуется жизненной включённостью и творческим участием, герой этого космополитизма – не фланёр, а креативный бриколёр, одновременно задействующий несколько традиций. Здесь принимается, что культурная продуктивность превосходит рамки любой частной традиции; при этом космополитическое не противопоставляется местному: они взаимно конституируют друг друга.

Несмотря на разнородность выделенных типов космополитизма, всем им можно адресовать упрек в элитизме, связанном с дефицитом рефлексии на социальные условия возможности самой космополитической точки зрения. Космополитизм подаётся как преодоление партикуляризма, уходящего в прошлое с усилением глобализации, но на деле представляет собой частичную позицию, подкреплённую определёнными материальными привилегиями[10]. Обладание «хорошим» паспортом и облегчённый режим

[10] Данный критический аргумент мы заимствуем опять-таки у Калхуна; подробнее см.: Calhoun, C. The Class Consciousness of Frequent Travelers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism / C. Cal-

получения виз, приглашения от организаторов конференций, международные кредитные карточки – все эти факторы обеспеченной мобильности внушают и поддерживают видение мира как единого целого. Космополитизм обычно подаётся как освобождение от привязки к определённому местожительству, определённому этносу или религии, но фактически является не «взглядом ниоткуда», а своеобразной формой присутствия в мире, основанной на привилегиях участия в процессах культурного производства и социальных взаимосвязях поверх территориальных границ. Актуализация космополитического сознания в контексте глобализации подпитывается некритическим отождествлением формирования транснациональных элит с освобождением человеческого существования как такового от локальных форм принадлежности.

Впрочем, из выделенных четырёх типов лишь первые два, в которых термин «космополитизм» несёт нормативную нагрузку, могут задействоваться для целей диагностики и критического анализа той или иной местной формы общественной гетерономии. Этическая и политическая версии представляют собой соответственно крайнюю и умеренную версии нормативного космополитизма, причём заметно, что чем сильнее нормативная нагрузка термина, тем более выраженным является универсализм и рационализм в его понимании.

Мы полагаем, что против нормативно нагруженного космополитизма можно направить ещё один критический аргумент: подобный космополитизм подразумевает веру в глобализационный метанарратив, вписывающий сложную и двусмысленную динамику глобализации в упрощающую прогрессистскую схему. В рамках такой схемы глобализация предстаёт как завершающая фаза эволюционного восхождения человечества ко всё более широкомасштабным формам социальной жизни: от локальных к национальным и затем к всемирным. И даже неважно, насколько этот метанарратив включает наивные упования на глобализацию как на процесс, преодолевающий разобщённость человечества и тем самым открывающий небывалые возможности преодоления отсталости, обретения политической свободы и индивидуальной самореализации. В любом случае «мировое общество» понимается как вершина прогресса, постулирование или предвосхищение которой в метанарративе глобализации служат опорой для нормативно нагруженной точки зрения космополитического сознания.

---

houn // D. Archibugi (ed.) *Debating Cosmopolitics*. London: Verso, 2003.

Глобализационный метанарратив поддерживает высокомерное отношение космополитизма к нации как к эволюционно уже превзойдённой, анахронической форме коллективной идентичности. В силу этого космополитическое сознание не способно адекватно оценить обретение национализмом не только нового дыхания, но и новой жизни в контексте глобализации, сводит его к фундаменталистскому эксцессу, тогда как национализм сегодня зачастую представляет собой реакцию на асимметрии глобализации, её «теневую сторону», причём реакцию не просто защитную или компенсаторную, но движимую такими позитивными ценностями, как солидарность и справедливость. Более того, наш тезис состоит в том, что *в глобальной системе координат национализм вполне может служить определению локальных проектов общественной автономии* и что, в частности, *именно национализм представляется наиболее адекватным воплощением «идеи Европы» в сегодняшней Беларуси*.

Этот завершающий тезис, наверное, выглядит неожиданным (особенно как исходящий от ЕГУшного «западника», коим является автор) и даже обескураживающим: с учётом проделанных в статье теоретических упражнений результат кажется несоразмерно малым – стоило ли идти к апологии белорусского национализма таким окольным путем? Но дело в том, что ясность, сопровождающая использование слова «национализм», является мнимой. Первоначально изобретённый в Европе, «дискурс нации» распространился в мире практически повсеместно, и реалии, стоящие за тем или иным «национализмом», могут иметь между собой довольно мало общего. Даже если ограничиваться самой пунктирной исторической типологией, можно указать на такие разнородные образования, как либеральный и прогрессистский национализм второй половины XIX века; этнолингвистический и зачастую консервативный национализм малых и периферийных наций; национализм в рамках антиколониальных движений; национализм в контексте посткоммунистических трансформаций (причём последний ещё и варьируется в весьма широком диапазоне: от важного фактора демократического транзита до брутального национализма этнических чисток). Поэтому наш тезис прост и бесхитростен лишь по видимости: ещё необходимо эксплицировать значение задействованного в нём термина «национализм», и такая экспликация должна определяться именно специфической постановкой вопроса, избранной в данной статье.

Напомним пройденный путь прояснений: в качестве отправного пункта мы связали европейскую перспективу для Беларуси с усвоением модели «современности», восходящей к европейскому прообразу и в настоящее время представленной по всему миру нередуцируемым многообразием версий. Второй шаг, содержащий критику культуралистской трактовки идеи «множества современностей» и онтологизма в понимании социального воображаемого Касториадисом, привёл нас к тому, что социальное воображаемое, определяющее специфику той или иной версии «современности», артикулируется «политикой» – рефлексивным переустановлением общества в свете нормативной идеи автономии. Причём последняя, вообще говоря, формальна, а её содержательное наполнение осуществляется «от обратного» – в зависимости от опознания общественной гетерономии в конкретных обстоятельствах места и времени. Связав белорусское «здесь и сейчас» со специфическим опытом глобализации в постсоветском контексте, третьим шагом мы развернули критику космополитизма, аргументируя, что космополитическая точка зрения, на деле генерируемая глобализационным метанарративом, не может быть адекватным ориентиром для содержательного определения проекта автономии в нашей ситуации.

И, выдвинув в качестве завершающего пункта тезис о том, что искомым ориентиром может служить идея нации, мы должны ответить, как минимум, на следующие вопросы: 1) в чём вообще состоит новый профиль национализма в системе координат глобализации; 2) в чём правомерно усматривать ключевое проявление общественной гетерономии в сегодняшней Беларуси; 3) как именно должен выглядеть национализм в роли определителя белорусского проекта «современности»?

1. Корректно понятая глобализация означает не высвобождение социальной жизни от территориальных привязок, а реорганизацию локальностей в глобальном контексте – «глобальную экономию социальных ландшафтов». Социальный ландшафт представляет собой не географическую данность, а динамическую структуру, образованную взаимодействием местного преломления транснациональных потоков (капиталов, товаров, технологий, людей, идей и образов) и местного же освоения глобально сгенерированных проблем и перспектив[11]. Соответственно этому в глобальной системе координат национализм предстаёт как

[11] Подробнее см.: Фурс, указ. соч., с. 10–12.

ландшафтная политика идентичности: в первую очередь, именно глобальное позиционирование местной формы жизни побуждает людей к «воображению нации», ретроактивному переопределению исторического прошлого и конструированию ландшафтного образа будущего. Применительно к нашей ситуации это означает, что белорусский национализм, о котором мы ведём речь, определяется не опорой на этнокультурную традицию, а привязкой к фактичности независимого территориального государства и предполагает борьбу за определение подлинного смысла государственной независимости Беларуси.

2. Мы полагаем, что ключевое проявление гетерономии в нашем социальном ландшафте состоит в глубокой и многосторонней деполитизации белорусского общества. Речь идёт, во-первых, о самоограничении, «добровольно-принудительно» практикуемом населением: бремя принятия политических решение передоверяется официальным властям, существующий порядок воспринимается как естественная непроблематизируемая рамка повседневного существования, горизонт мышления и действия ограничивается частной жизнью (бытовыми, семейными, карьерными вопросами). Во-вторых, имеется в виду огромная реальная власть аппарата практически на всех аренах социального взаимодействия, позволяющая говорить о Беларуси как об администрируемом обществе. «Стирание политического» в социальной жизни, превращение политического процесса в инсценировку являются несущим основанием и одновременно продуктом авторитарного государства.

3. Нам представляется, что данный диагноз ключевой патологии белорусского социального ландшафта подкрепляется «практической критикой» – неделей активного гражданского протеста после недавних президентских выборов (март, 2006). Протеста, ставшего «вторжением политического» в инсценированную политику: граждане вступили в прямое противостояние с репрессивной машиной государства, отстаивая своё достоинство и право самостоятельно определять развитие своей страны.

Соответственно этому национализм, способный служить адекватным воплощением белорусской версии «проекта современности», должен иметь своей центральной метафорой политическое пробуждение. Национальная мобилизация в этом случае предполагает, прежде всего, что люди вырываются из замкнутости частной жизни и выходят в публичный мир автономной гражданской активности.

Хорошо известно идеально-типическое противопоставление двух моделей формирования нации – «французской» и «германской» – и опирающееся на него выделение двух ипостасей национализма – гражданско-политической и этнокультурной, – трудно соединимых между собой. Очевидно, что нами отдаётся предпочтение гражданской версии национализма; для того чтобы по возможности избежать превратного понимания, сделаем три уточнения нашей позиции, ещё и проводя параллели с позициями, представленными в сегодняшнем независимом публичном дискурсе Беларуси.

Во-первых, как отмечалось в начале статьи, «современность» характеризуется сплавлением эмпирического и утопического в образе будущего. Соответственно этому идея белорусской нации как автономного политического сообщества представляет собой предвосхищение, которое содержит существенный утопический компонент. Но «автономия» – это не праздная, а практически значимая утопия: она прочерчивает горизонт «политики» – рефлексивного переустановления общества, что в сегодняшних белорусских условиях означает активное «присвоение» самодеятельными гражданами государства, отчуждённого в авторитарном самодовлении.

Здесь нам хотелось бы указать на интересную параллель нашего тезиса об идее нации как «рабочей утопии» с позицией, обозначенной в белорусскоязычном публичном дискурсе. А именно, Петр Рудковский отстаивает «принцип трансценденции» национальной идеи: никто из нас её «не видел», но её существование как идеи регулятивной имеет практическое значение нашего солидарного объединения. Её своеобразный статус делает возможным возникновение временных консенсусов относительно принципиального содержания национальной идеи между различными группами приверженцев, равно как и открывает простор для разногласий и критического пересмотра достигнутого согласия. Более того, становится оправданной «дискриминация» таких версий национальной идеи, которые нарушают «принцип трансценденции»: претендуют на абсолютность и блокируют альтернативные версии и трактовки[12]. Сам Рудковский считает правомерным применение стратегии дискриминации к «госидеологии Республики Беларусь» как официальной версии национальной идеи, но, логически рассу-

---

[12] Рудкоўскі, П. Сіла и слабасць двайной прапіскі / П. Рудкоўскі // *ARCHE*. 2006. № 5.

ждая, эта стратегия должна распространяться и на «эссенциалистские» варианты белорусского этнонационализма.

Во-вторых, гражданскому национализму обычно адресуется упрёк в абстрактности и «холодности»: он скорее апеллирует к рассудку, чем затрагивает «экзистенциально», и поэтому не способен побуждать к действию и генерировать социальную солидарность. Но в нашем случае гражданский национализм едва ли может определяться опорой на кодифицированную и принятую в качестве универсально значимой концепцию либеральной демократии, на «аксиоматические» политико-правовые универсалии, поскольку такая опора предполагала бы занятие космополитической точки зрения «взгляда ниоткуда». Скорее следует опираться на правосознание, стихийно (и солидарно) формирующееся внутри «политики», в частности, в протестных реакциях людей на игнорирование авторитарным государством их мнения и волеизъявления, на оскорбительный патернализм.

В этой связи не лишним будет ещё раз подчеркнуть образцовость того «вторжения политического», которым стала неделя гражданского протеста вслед за президентскими выборами 2006 г. И нам представляется очень показательной непосредственная реакция на это событие Янова Полесского – политического аналитика, которого (пусть с оговорками) можно отнести к местным «космополитическим либералам» и который, тем не менее, заявил: «Перемены в Беларуси всё же могут состояться – если нам в относительно короткий срок удастся сформировать нацию»[13]. Нетрудно заметить, что имеется в виду именно «гражданская», а не «этническая» нация, так как утверждается, что нация должна быть сотворена не на основании обнаружения генома «белорусскости», и для выявления «национальной идентичности» ни к чему навязывать общий язык – нация должна быть сконструирована так, чтобы «каждый ощущал себя здесь как дома» («это когда городские площади и улицы принадлежат горожанам, а не власти», «когда всякий из нас уверен, что его знание *своего* дела не будут мерить критерием политической лояльности»). Мерка «гражданскости» здесь берётся не из универсальной теории, а из самопонимания и самодеятельности жителей палаточного городка на Октябрьской площади Минска, именно эта «гражданская община» интерпретируется как зародыш возможной белорусской нации, экстатическая

---

[13] Полесский, Я. *Бремя исторического творчества* / Я. Полесский [Электронный ресурс] Режим доступа: [см. в статье].

темпоральность самоотверженного протеста – как форма «исторического творчества», «прыжка в нацию».

В-третьих, речь идёт о принципиально инклюзивном национализме, объединяющем людей поверх этнических, языковых (белорусско- и русскоязычные), культурно-образовательных, политических («левые/правые») и др. различий, – всех тех, а) для кого государственная независимость Беларуси принадлежит к числу базовых ценностей и б) кто тем или иным образом и в той или иной степени включён в «политику», ориентированную идеалом общественной автономии. Здесь мы опять можем указать на параллель с позицией Рудковского: трактовка последним национальной идеи как идеи регулятивной предполагает многообразие её версий и оформлений. Причём модификации национальной идеи могут иметь место по различным признакам: по языковому, по аксиологическому, по изображению прошлого, пониманию культуры, соотношения государства и нации и др. Версии национальной идеи могут различаться также по степени акцентирования отдельных её аспектов: для одних существенным может быть языковой аспект, для других – исторический или аксиологический и т. д. Таким образом, необходимо признавать динамику и открытый характер национального проекта[14].

Однако инклюзивный национализм, объединяющий разнородные категории «всех тех, кто…», при всей его моральной привлекательности, на первый взгляд похож на лоскутное одеяло, что закономерно вызывает серьёзные сомнения в его дееспособности. Тем не менее, мы полагаем, что преодоление натуралистического представления о социальных субъектах позволяет мыслить инклюзивный гражданский национализм как вполне реальную возможность. Для обоснования данного тезиса можно опереться, в частности, на концептуальный инструментарий Эрнесто Лакло, разработавшего радикально «случайностную» онтологию социальной реальности. В рамках последней социальное поле предстает как подвижная, лишь отчасти стабилизированная игра различий, в которой разнородные и частичные протестные дискурсы способны перед лицом сил подавления устанавливать отношения равнозначности между собой. На почве таких эквиваленций возможно образование протестной тотальности, и данная возможность реализуется, коль скоро одна частичность становится репрезентацией всего комплекса отношений равнозначности между

---

[14] Рудкоўскі, op. cit.

частичными протестными дискурсами. Репрезентация не отображает, а конституирует (конечно, не беспочвенно) тотальность, собирая воедино «всех тех, кто…». Не существуя «сама по себе» в качестве социального субъекта, допускающего объективное описание, воображаемая тотальность обладает, однако же, полновесной практической реальностью: это динамическая формация, в которой множество содержательно разнородных социальных дискурсов артикулируются вокруг случайно и прагматически образовавшегося «центра гегемонии». При этом частичный дискурс, репрезентирующий тотальность, сохраняет свою содержательную несоизмеримость с ней.

Инклюзивный гражданский национализм вполне мыслим в качестве дееспособной целостности, хотя «сам по себе» он есть лишь «пустое означающее», за которым не стоит никакого монолитного социального субъекта. Вопрос о практической реальности подобного «исторического блока» (если воспользоваться терминологией Грамши–Лакло) – это вопрос о репрезентации всего комплекса равнозначностей между разнородными и частичными социальными дискурсами, выступающими против состояния общественной гетерономии в Беларуси. И такая постановка вопроса открывает перспективу парадоксального «снятия» в нашей сегодняшней ситуации хрестоматийной оппозиции гражданского и этнокультурного национализмов: в концептуальном каркасе, разработанном Лакло и использованном нами, именно белорусский этнокультурный национализм выглядит кандидатом номер один на роль «частичности, репрезентирующей тотальность», – инклюзивный белорусский национализм как воплощение идеи общественной автономии «здесь и сейчас».

Но это – решение лишь в теории; практическое же выстраивание подобной репрезентации выглядит очень непростой задачей. И дело не столько в сложностях образования альянсов между разнородными группами политических активистов, сколько в нехватке общего социального воображаемого, которое помогало бы самоограничению и солидаризации различных протестных дискурсов (самопониманию белорусского этнонационализма как знаменосца, а не командира общего дела, признанию русскоязычными белорусскими националистами русского монолингвизма как невольной исторической вины, пониманию космополитическими либералами особой значимости родной земли и т. п.). Именно артикуляция общего социального воображаемого – как в протестных «вторжениях политического», так и в рефлексиях «критических ин-

теллектуалов», – позволила бы «здесь и сейчас» наполнить плотью и кровью идею *инклюзивного гражданского национализма* и тем самым определить специфический облик белорусского проекта «современности».