

ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА

Навуковы часопіс

ІНШЫЯ РЭВАЛЮЦЫІ

4

2005

РЭДАКЦЫЙНАЯ РАДА:

Наталля Васілевіч
Андрэй Казакевіч — галоўны рэдактар
Ірына Суздалева
Юрый Чавусаў
Андрэй Ягораў

Мастак — Максім Кароль
Карэктурa, дызайн і макетаванне — СП «Транслайн»

Заснаваны ў 2001 годзе

Адрас для допісаў:
Мінск, 220012, п/с 38

E-mail: political_sphere@yahoo.com

Электронная версія выдання даступная на старонках
Інтэрнет-бібліятэкі КАМУНІКАТ:
<http://kamunikat.net> iig.pl/www/czasopisy/sfera/index.htm

Правамі на матэрыялы валодае
Рэдакцыйная Рада часопіса «Палітычная сфера».
Пры выкарыстанні матэрыялаў спасылкі на
часопіс «Палітычная сфера» абавязковыя.
Змест матэрыялаў адлюстроўвае пункт гледжання аўтара,
які не заўжды супадае з меркаваннем Рэдакцыйнай Рады.

Заснавальнік і выдавец — Рэдакцыйная Рада часопіса «Палітычная сфера»
© Рэдакцыйная Рада часопіса «Палітычная сфера»

Наклад — 299 ас. Надрукавана ў друкарні СП «Транслайн»

ЗМЕСТ

Меркаванне

Інтэлектуалы: па-за межамі кампетэнцыі. *Размова з Ігарам Бабковым* 5

Супольнасць

На руінах рэвалюцыі: дыскусія пра навуковы камунізм

Даклад Андрэя Ягорава і дыскусія ў межах метадалагічнага семінара

«Вытворчасць палітычнае веды» 10

Іншыя рэвалюцыі

Гіём Фай. Дзеля чаго мы змагаемся 17

Андрэй Казакевіч. Шумер: «кансерватыўная» мадэль сацыяльных зменаў 25

Сяргей Богдан. Ідэалагічныя асновы Ісламскай рэвалюцыі:

канцэпцыя маджахеда-рэвалюцыянэра Алі Шарыяці 29

Фармаваньне новага тэрарызму. *Вытрымкі з выніковай справаздачы*

Нацыянальнай Камісіі па расьсьледваньні нападу тэрарыстаў на Злучаныя Штаты 37

Тэорыя

Александр Сарна. Визуальная метафора в дискурсе идеологии 55

Татьяна Чулицкая. Демонтаж государства всеобщего благосостояния 61

Analysis

Юрий Чаусов. Революционное подсознание белорусской элиты 68

Джулія Макстэд. Моладзь і вайна ў Сьера-Леоне 75

Павел Усов. Психологические аспекты революционных ситуаций 81

Нацыянальнае

Ежы Мачкув. Нацыя і грамадзянская супольнасць 88

«Частка сьвету», якой больш не існуе. Размова зь нямецкім дасьледнікам Ежы Мачкувам 100

Дыскусія

Андрэй Казакевіч. Дэканцэптualізацыя крэольства 104

Аўтары нумара 116

Жадаем змяняць сістэмы, як каналы ў тэлевізары.

Krytyka polityczna
6 (2004)

Рэвалюцыя — «цыкл», «свазварот», «вандраванне вакол цэнтральнае кропкі». Ад старафранцузскага revolution, з позняе лаціны revolutionem (лат. revolutio), «перыядычнае вяртанне», «кручэнне». Агульны сэнс — «выпадак значных зменаў у адносінах» — фіксуецца з 1450 года, ужыванне ў палітычным сэнсе першы раз фіксуецца ў 1600 годзе.

Etymology Dictionary

ІНТЭЛЕКТУАЛЫ: ПА-ЗА МЕЖАМІ КАМПЕТЭНЦЫІ

Размова з Ігарам Бабковым

Ігар Бабкоў нарадзіўся ў 1964 годзе ў Гомелі, жыве ў Мінску. Беларускі філосаф і паэт. Кандыдат філасофскіх навук, старэйшы навуковы супрацоўнік Інстытута філосафіі НАН Беларусі, супрацоўнік Цэнтра перспектывных навуковых даследаванняў і адукацыі ў галіне сацыяльных і гуманітарных навук (CASE) пры Еўрапейскім Гуманітарным Універсітэце ў Мінску. Заснавальнік і галоўны рэдактар часопіса «Фрагменты філосафіі, культуралёгіі, літаратуры» (1996–2002). Цяпер — галоўны рэдактар часопіса даследаванняў усходнеўрапейскага па-межжа «Перекрестки». Аўтар кніг «Герой вайны за празрыстасць», «Адам Клакоцкі і яго-нья цені», «Філасофія Яна Снядэцкага».

Андрэй Казакевіч: Ёсць такое адчуванне, што галоўнай стратэгіяй шмат каго з інтэлектуалаў з’яўляецца сімуляванне рэвалюцыйнасці дзеля стварэння ўласнай значнасці. Гэта тычыцца і «левых», і «правых» інтэлектуалаў. Напрыклад, Э. Валерстайн, відавочна, не быў бы цікавым без спецыфічнага ідэалагічнага запалу, які спалучаецца з чаканнямі, па-першае, прафесуры амерыканскіх універсітэтаў і, па-другое, вялікае аўдыторыі па-за межамі ЗША.

Ігар Бабкоў: Я б не пагадзіўся, што яны не мелі б ніякага поспеху — хутчэй, яны б мелі поспех у дастаткова абмежаванай аўдыторыі. Той жа Э. Валерстайн быў бы толькі акадэмічнай постацю, можа, нават не страціў бы рэспектабельнасці, але нічога не значыў бы ў культуры па-за межамі чыстае акадэмічнае сферы, сферы вытворчасці веды.

У сувязі з гэтым паўстае некалькі пытанняў. Першае — чаму інтэлектуалы ўвогуле выходзяць па-за межы сваёй кампетэнцыі? Тут мы гаворым пра інтэлектуала як пра эксперта, які штосьці «ведае». Але гэтага чамусьці аказваецца мала ў XX стагоддзі. Чамусьці інтэлектуалы ўвесь час імкнуцца выходзіць за межы «вузкае кампетэнцыі» і займацца самымі рознымі рэчамі, уключна да вытворчасці ўтопіяў: той жа Валерстайн гаворыць, што, магчыма, у трэцім тысячагоддзі галоўнай задачай інтэлектуалаў стане вытворчасць утопіяў, прычым утопіяў тэхналагічных, прадук-

цыйных. Гэта, натуральна, ужо будзе не «Горад сонца» Кампанелы, а будзе магчымы сцэнар альбо сцежка, каб выйсці за межы дадзенасці.

Чаму такая незадаволенасць у інтэлектуалаў? Гэта зусім іншае пытанне. Ёсць такая перасцярога, што сёння «сістэма» здольная ўсмактаць у сябе і перастрававаць любыя спробы бунту. У гэтым сэнсе тое, што робяць «левыя» інтэлектуалы, — гэта не рэвалюцыянізм, а хутчэй самакарэкцыя «сістэмы». А па-сапраўднаму радыкальныя спробы, як той жа Гі Дэбор, могуць сапраўды скончвацца трагічна, калі людзі сапраўды спрабуюць радыкальна выйсці за межы сістэмы. Але калі інтэлектуал знаходзіцца ўсярэдзіне сістэмы, калі ён удзельнічае ў працы яе механізма, стварае пэўныя жанравыя тэксты, удзельнічае ў рытуалах, то прэтэндаваць на тое, што ён можа рабіць нешта рэвалюцыйнае, магчыма, і не варта.

А. К.: Але шмат хто з іх прэтэндуе на гэта, прынамсі, па стылі сваіх паводзінаў. Многія, асабліва «левыя», інтэлектуалы па інерцыі прапануюць выхад з неспрыяльнай сітуацыі для «развіцця чалавечай цывілізацыі» праз змену, напрыклад, сістэмы залежнасці, эксплуатацыі і г. д. Ці можна тут казаць пра сфармаваны інтэлектуальны праект? Ці праблема ў публічнай сімуляцыі? Усе ж ведаюць, што гэтая ўтопія не нясе пагрозы для сучаснае сістэмы ўладных дачыненняў.

І. Б.: Я думаю, што «разбурэнне сістэмаў» — гэта занадта моцныя рэчы. Я ўласна цяпер не бачу праекта. Хутчэй заўважныя толькі ізаляваныя партызанскія спробы падарваць надта сімуляцыйныя элементы сучаснага палітычнага парадку. Калі казаць пра практыкі Н. Хомскага, то ён займаецца тым, што тыцкае пальцам у нейкія вельмі канкрэтныя факты, падзеі, сітуацыі, якія адбываюцца па-за мэйнстрымам, па-за бачаннем медыяў і г. д. Калі казаць пра С. Жыжэка, то ён толькі выкрывае крывадушнасць — заходні расізм, напрыклад. Ён гаворыць пра рэчы, якія ўсім ужо даўно вядомыя, але проста не знаходзілася чалавека, які мог бы акадэмічна гэта сфармуляваць і выкласці.

Так, як і да «Арыенталізму» Саіда, усе ведалі і разумелі, што ёсць арыенталізацыя, арыенталізм, але ж толькі Саід зрабіў гэты контрдыскурс магчымым. Можа быць, гэта такая больш пачэсная і рэвалюцыйная задача — не прэтэндаваць на татальны злом «сістэмы» (таму што такога не бывае ў прынцыпе), а займацца легітымізацыяй контрдыскурсаў.

А. К.: А што такое «контрдыкурс»? Наколькі несумяшчальным ён з’яўляецца з «дыкурсам»?

І. Б.: Па-рознаму. Возьмем, напрыклад, сітуацыю ўсходнееўрапейскую, беларускую, альбо постсавецкую. На пачатку 90-х лічылася, што ўсе падзяляюцца на лібералаў і нацыяналістаў. У гэтым сэнсе, паколькі перавага тады была за лібераламі, усе, хто не адносіў сябе да лібералаў, аўтаматычна залічваліся ў нацыяналісты. Ставілася задача не пачуць аргументы, рацыю, а выключыць, вынесці гэтыя галасы па-за сферу публічнай улады. У прынцыпе, такое ўвесь час адбываецца пры сутыкненні розных ідэалогій, стратэгіяў ды публічных практыкаў. Адбываецца ўзаемнае выключэнне апанента, патэнцыйнага суразмоўцы, яго дэлегітымізацыя ў той альбо іншай ступені. У такой сітуацыі «дыкурс» і «контрдыкурс» практычна не сумяшчальныя.

Але, з іншага боку, што засталася яшчэ рэалізаваць, якую ўтопію, пасля еўрапейскай мадэрнасці, якая рэалізавала ўсё, што змагла? І куды вызваляцца? Асноўная ідэя ўсіх рэвалюцыйных праектаў — гэта ідэя вызвалення. Ці ёсць проста ра, куды яшчэ штосьці можна вызваляць?

А. К.: У межах Заходняй Еўропы гэта, можа, не так відавочна. Што тычыцца краінаў трэцяга свету, то тут не складана знайсці імкненне да вызвалення. Тут ёсць універсальныя праекты, ёсць фразеалогія, накіраваная на злом «сістэмы», — напрыклад, інтэлектуальныя плыні, звязаныя з ісламам.

І. Б.: Калі параўноўваць гэтыя дзве рэчы, тады мы мусім устрымацца як мінімум ад звыклых словаў еўрапейскага мыслення, такіх як «рэвалюцыйны», «левы дыкурс» і ўсё такое, — гэта зноў навязае інтэрпрэтацыю праз еўропацэнтрчныя схемы — і гаворыць сапраўды пра розныя цывілізацыйныя праекты, ці проста альтэрнатыўныя праекты цывілізацыі. Таму што тое, пра што мы гаварылі раней, — гэта падзелы ў межах еўрапейскае мадэрнасці.

А. К.: Калі зноў вярнуцца да Еўропы і Захаду, калі існуюць «левыя» інтэлектуалы, то існуюць і «правыя». Якая розніца паміж імі? І ці няма ў вас адчування, што левы дыкурс значна больш легітымны, чым правы? І з гэтага пункту гледжання, правыя з’яўляюцца значна больш крытычнымі, чым левыя, а левыя значна больш убудаваны ў сучасную сістэму акадэмічнае ўлады.

І. Б.: Ну, інтэлектуальны пейзаж не заўжды і не паўсюль выглядае падобным чынам. Калі браць амерыканскую сітуацыю, то там з левым дыкурсам ва ўніверсітэтах сітуацыя дастаткова праблемная. Існуюць выразныя адрозненні між левымі і правымі інтэлектуаламі. Левыя — гэта ўсё-такі пераважна акадэмічнае асяроддзе, правыя ж інтэлектуалы гуртуюцца вакол палітычных партыяў, палітычных практыкаў, розных фундацыяў, інстытуцыяў. Так званы «трэці сектар» у Амерыцы пераважна правы.

Калі браць французскую сітуацыю, там таксама існуюць адрозненні паміж левымі і правымі, але калі параўнаць Алена дэ Бенуа з амерыканскім правым, то можа здацца, што гэта людзі з розных планет, яны прэзентуюць вельмі розныя стылі мыслення. Калі еўрапейскія правыя спрабуюць паставіць над пытанне цывілізацыйны праект еўрапейскай мадэрнасці з розных перспектываў, амерыканскія правыя яго абараняюць, яны за статус-кво. У залежнасці ад краіны, культуры, кантэксту, на лаўках злева і справа могуць сядзець людзі з вельмі рознымі праектамі. Хто, напрыклад, для Беларусі левыя і правыя? Што, левыя — гэта Лёлік Ушкін, а правыя — гэта Павел Севярынец? А напрыклад, беларускую сацыял-дэмакратыю ва ўсіх версіях лічыць левым праектам не выдае.

Юрый Чавусаў: Я хацеў бы вярнуцца да пытання пра сувязь паміж «рэвалюцыйным духам» інтэлектуалаў і сапраўднай рэвалюцыйнай сітуацыяй. У XIX стагоддзі рабочы клас стаў класам пасля таго, як яго так назвалі, а практыкі пачалі працаваць з ім у той схеме рэчаіснасці, якая была намалявана людзьмі ў кабінетах. Наколькі магчыма штучнае стварэнне рэвалюцыйнай сітуацыі ў інтэлектуаль-

ным сэнсе? Наколькі гэта магчыма зараз, і ўвогуле — ці такая схема мае права на існаванне?

І. Б.: Гэта істотнае пытанне, адказаць на якое вельмі складана. Таму што, з аднаго боку, назваць рэчы — гэта ўжо дастаткова радыкальная падзея. Даць імёны... Калі імёны дадзеныя, яны пачынаюць працаваць праз свядомасць людзей, і ў гэтым сэнсе сама рэчаіснасць пачынае змяняцца. Але, з другога боку, тая ж Ядвіга Станішкіс, якую зараз крытыкуюць за «тэорыю змовы», за аналіз постсавецкае рэальнасці ў Польшчы, належыць, скажам, да рэвалюцыйнай эліты тых інтэлектуалаў, якія працавалі з «Салідарнасцю». Яна шмат што зрабіла, каб назваць рэчы сваімі імёнамі. Яе кнігі часоў «Салідарнасці», якія выдаваліся ў падзем'і, — класічны прыклад такога роду дзейнасці. Інтэлектуалы рыхтавалі рэвалюцыю, больш за тое, гэтая рэвалюцыя адбылася.

Але аналіз постсавецкае рэчаіснасці ў пэўным сэнсе прэрэчыць гэтай ідэалістычнай схеме. Ядвіга Станішкіс у сваёй кнізе «Посткамунізм»¹ паказвае, што, сапраўды, на паверхні чалавечай свядомасці і, адпаведна, у карціне свету ўсё змянілася — гэта значыць, рэчы былі названыя па-іншаму, больш за тое, самі рэчы трансфармаваліся. Але на нейкім іншым узроўні засталася істотная структура працягласці і пераемнасці: тыя «новыя эліты», якія ў новай Польшчы ўжо называліся па-новаму, насамрэч паходзяць са старых наменклатурных колаў. І больш за тое, калі былі прааналізаваныя архівы, аказалася, што з пачатку 80-х гэтыя «тупыя» наменклатурныя польскія колы актыўна рыхтавалі ў сваёй сферы тое, што потым назвалася рэвалюцыяй «Салідарнасці».

А. К.: Маецца на ўвазе, што яны рыхтавалі рэвалюцыю, ці проста здолелі хутка адаптавацца?

І. Б.: Паводле Станішкіс, яны гэта планавалі. Можна, з-за таго, што гэтая тэза гучыць вельмі дзёрзка, яе зараз шчыльна крытыкуюць. Яна спрабуе паказаць на фактах, калі былі заснаваныя першыя фірмы, праз якія пачаўся адток капіталу, калі ўся тая генерацыя сучасных польскіх палітыкаў прайшла стажыроўкі на Захадзе, каб, умоўна кажучы, навучыцца існаваць і працаваць у новым асяроддзі. Ясна, што гэта пытанне гіпатэтычнае, дакладна адказаць на яго немагчыма. Але яно паказвае, што там, дзе на адным з узроўняў быў такі рэвалюцыйны выбух (на ўзроўні мовы, рыторыкі), — там на ўзроўні сацыяльнага і фінансавага капіталу была, хутчэй, пераемнасць.

Ю. Ч.: Атрымліваецца, інтэлектуалы заклікаюць як бы да ўтопіі, але рэалізацыя іх заклікаў засвойваецца сістэмай і выкарыстоўваецца як штуршок да ўласнага развіцця.

І. Б.: І далей, другі прыклад — «Дэмакратыя перыферыі» Краснадэбскага². Гэта па-свойму працяг Станішкіс, бо ён апісвае сітуацыю пачатку рэвалюцыі. Калі рэвалюцыянеры, якія яе рыхтавалі, ахвяравалі сваім лёсам, кар'ераю, жыццём дзеля таго, каб змяніць рэальнасць, праз пэўны час зразумелі, што тыя людзі, супраць якіх яны змагаліся, насамрэч у новых фатэлях, на новых месцах, з новымі словамі (словамі, якія прыдумалі рэвалюцыянеры). Але тым не менш — гэта старыя людзі, якія паспяхова маргіналізуюць любую сістэмную крытыку. Калі ў часы камунізму сістэмная крытыка ішла справа, ад імя свабоды, рынку, а камуністы гэта маргіналізавалі, то цяпер, перасеўшы ў фатэлі лібералаў, яны так жа паспяхова маргіналізуюць усіх сваіх апанентаў.

А. К.: А калі ўсю гэтую схему прыкласці да Беларусі, хто прыдумаў новыя назвы для рэчаў тут? Ці можна сказаць, што была нейкая «рэвалюцыйная» традыцыя, якая дала рэальнасці новыя імёны?

І. Б.: Калі казаць пра беларускую сістэму, то, можа быць, самае радыкальнае сутыкненне, як пісаў Акудовіч, — гэта супрацьстаянне нацыянальнага і сацыяльнага праектаў. Перамог, як вядома, сацыяльны. Што тычыцца класічнага ліберальнага праекта: свабода, дэмакратыя і рынкавая эканоміка, — то ён так і не быў кантэкстуалізаваны ў дачыненні да Беларусі. Гэта значыць, ён гучаў занадта абстрактна, як універсальная задача. Збольшага, ні лібералы, ні нацыяналісты не здолелі назваць рэчы новымі імёнамі.

Ю. Ч.: Ці была перамога «сацыяльнага праекта» ў 1994 годзе рэвалюцыяй, ці контррэвалюцыяй?

І. Б.: Я думаю, што гэта была рэвалюцыя.

Ю. Ч.: Гэта значыць, што той чалавек, які прыйшоў тады да ўлады, даў рэчам новыя імёны.

І. Б.: Альбо, прынамсі, прапанаваў уласную сістэму каардынатаў. Да 1994 года галоўная барацьба ішла паміж утапічна-кантэкстуальным нацыянальным праектам і занадта абстрактным ліберальным. Калі вы памятаеце, галоўнай тэмай дыскусіі для лібералаў было змаганне са страшнымі «вузкалобымі нацыяналістамі». «Вузкалабыя нацыяналісты» адказвалі на гэтыя выпадкі. Пакуль гэтыя дзве карціны свету змагаліся, адбы-

¹ Jadwiga Staniszkis. Post-communism: The emerging enigma. Warszawa, 1999. Другое выданне — Jadwiga Staniszkis. Postcommunizm: Proba opisu. Gdańsk: Słowo. Obraz. Terytoria, 2001.

² Zdzisław Krasnodebski. Demokracja peryferii. Gdańsk: Słowo. Obraz. Terytoria, 2003.

лася рэвалюцыя. Выключаныя масы не знаходзілі сябе ні ў воднай карціне свету. Вітаўт ды Сапега — гэта, як мінімум, для дзетак ці ўнукаў, развагі пра Еўропу, рынак ды супермаркеты гучалі занадта абстрактна.

Я ўсё ж такі згодны з тэкстам А. Казакевіча «Беларуская сістэма...»³, што ў 1994 годзе была рэвалюцыя, таму што паўставала карціна свету, якая не была падтрыманая нейкімі сістэмнымі рукамі. Дзіўна, хутчэй, тое, што ніхто гэты выклік не прыняў, гэта значыць, ніхто не прааналізаваў, што адбываецца з 1994 года. Усе засталіся сярод сваіх утопій: адны — сярод Вітаўтаў, іншыя — сярод супермаркетаў. І ніхто не сышоў у рэальную сацыяльную прастору і не пачаў аналізаваць.

А. К.: Усё ж такі, калі браць рэвалюцыю 1994 года, то, акрамя сацыяльнага і ўсяго, што было з гэтым звязана, яна мела моцны, так бы мовіць, «імперскі» элемент, які прадугледжвае не проста задавальненне іншых сацыяльных патрэбаў, але яшчэ і рэгіянальны палітычны праект. Гэта вельмі адчувалася ў афіцыйных прамовах, тэкстах, палітычных метафарах, кшталту «славянская цывілізацыя», «руская цывілізацыя», «сутыкненне Еўразіі з Захадам» і г. д. Гэтая «імперскасць» знікае толькі недзе ў 2001 годзе, толькі пасля гэтага дзяржава стала «чыста» сацыяльнай. А да гэтага пэўныя элементы ўтопіі, вельмі такой радыкалізаванай утопіі, існавалі не менш за шэсць гадоў.

І. Б.: Можна быць, хаця, шчыра кажучы, ён знік у той момант, калі прадукцыя «Гарызонта» перакрочыла межы славянскага свету. Гэта значыць, тады ідэалогія адразу стала ўсходнееўрапейскай, а не ўсходнеславянскай. Мне здаецца, што ўвесь гэты імперскі, ці глабальны, кампанент — гэта выключна функцыя, як сказаў бы Шаўцоў, развіцця буйной прамысловасці, якая няўхільна ідзе да пераўтварэння ў транснацыянальныя кампаніі. У гэтым сэнсе, калі б у нас не было ў краіне «Гарызонта», «БелАЗа», то сядзелі б усе ціха і не думалі б пра ўсходнеславянскае, славянскае ці ўсходнееўрапейскае лідэрства / братэрства, ніхто б не змагаўся з Амерыкай, не было б амбасадаў у Іране ды Іраку. Насамрэч, некаторыя рэчы, якія пагрозліва выглядаюць у плане ідэалагічным, могуць быць растлумачаныя як функцыя чыста эканамічнай экспансіі. Адбываецца эканамізацыя знешняй палітыкі. Праўда, бывае, што на БТ пару чалавек пачынаюць змагацца з Амерыкай альбо з Латвіяй на поўным сур'ёзе.

А. К.: Так. Ёсць такі цікавы феномен таго, што ў краінах нашага рэгіёна ідэалагічны злом

адбываўся прыкладна ў гэты час. Нягледзячы на тое, што мелі месца абсалютна розныя сацыяльныя і палітычныя сістэмы.

І. Б.: Я думаю, што проста ў гэты час краіны выйшлі з рэгіянальнага кантэксту ў глабальны. Я нават больш скажу, я не ўпэўнены, але ёсць такое падэрэнне, што, як, паводле Станішкіс, камуністы ажыццявілі пераход у іншыя партфелі, у іншыя пазіцыі, так пачынаючы з 2000–2001 гадоў гэты сацыяльны рэжым рыхтуе для сябе пераход у іншыя месцы.

Ю. Ч.: Вы лічыце, што з цягам часу кіраўнічая эліта можа пайсці на радыкальную змену існага палітычнага і эканамічнага раскладу?

І. Б.: Я думаю, што такое магчыма, але іншая рэч — тое, што наменклатура рэвалюцыяў не рыхтуе. Проста тут могуць супасці ідэалістычныя памкненні інтэлектуалаў і выключаных палітыкаў, якія, са свайго боку, будуць перакананыя, што, змагаючыся за свабоду, рыхтуюць рэвалюцыю, што за імі пойдзе ўвесь народ. І ўся гэтая рыторыка мусіць супасці на фазе з пераходам наменклатуры, усёй сістэмы на новую легітымацыю. Праз два дні пасля перамогі беларускай рэвалюцыі ўсе радасна будуць пляскаць у ладкі, але пры гэтым зразумеюць, што ўласнасць усё роўна ў руках тых, у каго яна была і да гэтага, толькі з іншай легітымнасцю.

Ю. Ч.: А можна сказаць, што ва Украіне гэта якраз зараз і адбылося? Махавікі рэвалюцыйнасці інтэлігенцыі, часткі алігархаў, народа на вуліцы супалі — і атрымаўся такі рэзанс.

І. Б.: Было такое ўражанне, што ва Украіне супалі тры фазы, тры праекты, гэта падобна на тое, што было ў Беларусі 1994 года. Дастаткова магутны папулісцкі праект, у аснове сваёй сацыяльны, пратэст супраць алігархічнай сітуацыі ва Украіне. Без такой незадаволенасці, без адчування, што ўсіх падманулі, не выйшла б на вуліцу столькі народу. З другога боку, незадаволенасць малой алігархіі, «прыгнечанай» вялікай алігархіяй. Усе апазіцыйныя палітыкі ва Украіне — не бедныя людзі, зусім не бедныя. Гэта не беларуская апазіцыя. Ну і, натуральна, трэцяя фаза — жаданне інтэлектуалаў перамяніць вектар украінскага развіцця ў бок Еўропы. І вось, з аднаго боку, легітымацыя дэмакратыяй Еўропы — верхні ўзровень, з другога боку — узровень рэальнай эканомікі, плюс «народная рэвалюцыя».

Ю. Ч.: У звязку з гэтым такая тэза: шэраг рэвалюцыяў у нашым рэгіёне — гэта ёсць

³ Андрэй Казакевіч. Беларуская сыстэма: марфалёгія, фізіялёгія, генэалёгія // ARCHE. 2004. № 4.

сведчаннем канвеернай вытворчасці рэвалюцыяў?

І. Б.: Цяжка нават сказаць. Але я думаю, што з тэорыяй канвеернай вытворчасці рэвалюцыяў я б не пагадзіўся. Гэта трэба мець занадта добрае меркаванне пра амерыканскіх экспертаў і экспертную веду ўвогуле. Нават тыя рэсурсы, якія ўкладаліся замежнымі фундацыямі для дапамогі пераўтварэнням, несувымерныя з тымі грашыма, якія хадзілі ў краіне самі па сабе, удзельнічалі ў палітычнай барацьбе. Заходняя падтрымка працавала пераважна на адзін слой інтэлектуалаў, якія спрабавалі павярнуць развіццё краіны на еўрапейскі вектар. Прымусяць пісаць Цімашэнка заяўкі на грант — тое самае, што прымусяць Беразоўскага прасіць грошы ў Сораса, — гэта неразумна.

А. К.: Ну і апошняе пытанне, у звязку з гэтым. Калі ўзяць увогуле пазіцыю інтэлектуала ў сучасным палітычным працэсе — ці павінен ён быць уключаны ў палітычныя працэсы, ці павінен быць збоку, ці займаць выключна крытычную пазіцыю, можа, нейкую іншую?

І. Б.: Я думаю, ён можа рабіць усё пералічвае, толькі з адной умовай — калі ён гэта робіць

рэфлексіўна. Інтэлектуал павінен займаць рэфлексіўную пазіцыю, поўнаасцю ўсведамляць тое, што робіць. Тады ён мае права і ўдзельнічаць, і планаваць, быць заангажаваным і, наадварот, назіраць за развіццём падзеяў з пазіцыі выключнага назіральніка. Рабіць вівісекцыі, скажам, і здэкавацца з гэтага ўсяго, і выкрываць, і справа, і злева, і зверху, і знізу, і з перспектывы марсіянскай цывілізацыі. Мне здаецца, чаго ўжо хопіць інтэлектуалам — дык гэта ружовага самападману. Выходзіць «воплощенной укоризною» перад усімі і падманваць і сябе, і ўсіх астатніх. З іншага боку, вельмі лёгка сказаць, што задача інтэлектуала — гэта стаяць ля акна з такой падзорнай трубой, углядацца і фіксаваць дэталі. Такой раскошы, я думаю, у сучасным грамадстве інтэлектуал не мае, усе так ці інакш уключаныя ў сацыяльныя ды палітычныя працэсы. Нават тыя, хто працуе ў акадэмічнай сферы. На жаль, традыцыйная аўтаномнасць пэўных сфераў інтэлектуальнай работы, такіх як універсітэты, акадэміі, я думаю, ужо мінула. Усе яны так альбо інакш уключаныя ў палітыку праз *палітыку веды*. І больш за тое — традыцыйная палітыка навучылася ўлічваць у сваіх раскладах і гэты фактар таксама.

НА РУІНАХ РЭВАЛЮЦЫІ: ДЫСКУСІЯ ПРА НАВУКОВЫ КАМУНІЗМ

Даклад Андрэя Ягорава і дыскусія ў межах метадалагічнага семінара
«Вытворчасць палітычнае веды» пры кафедры паліталогіі БДУ
(2004 год)

Асноўныя ўдзельнікі:

*Андрэй Ягораў (даклад),
Ніна Антановіч, Вячаслаў Бабровіч,
Наталля Васілевіч, Андрэй Казакевіч,
Юрый Чавусаў, Таццяна Чуліцкая*

*Метадалагічны семінар «Вытворчасць палітычнае веды»
пры кафедры паліталогіі БДУ быў заснаваны ў 2004 г.
на ініцыятыве аспірантаў кафедры, а таксама
даследчыкаў «малодшае генерацыі».*

Андрэй Казакевіч. На мінулым паседжанні мы разгледзелі пытанне інстытуцыялізацыі палітычнай навукі і тое, якім чынам яна «прадукуе навуковую веду». Адною з важных высноваў было тое, што «палітычная навука», у сучасным разуменні гэтага слова, з'яўляецца толькі адной са шматлікіх інстытуцыяў, якія прадукуюць / прадукавалі легітымную палітычную веду. Развіццё цывілізацыі ведае дастатковую колькасць альтэрнатыўных структураў: ад «гісторыі» як выкладання палітычных «падзеяў» да «тэалогіі» і «палітычнае філасофіі», etc.

Кожны тып грамадства стварае свае інстытуцыі гэтакага прадукавання, вытворчасці палітычнае веды, і для гэтага выкарыстоўваюцца дастаткова розныя дысцыпліны. У старажытнасці гэта, перш за ўсё, кадыфікаваная гісторыя. Напрыклад, для Кітая асноўнай крыніцаю палітычнай рэфлексіі выступаў сістэматызаваны канфуцыянскі канон і, перш за ўсё, гістарычныя хронікі кшталту вядомае «Чунь-цю», якую, у адпаведнасці з традыцыяй, рэдагаваў сам Канфуцый. Хронікі ўтрымлівалі практычнае апісанне таго, чым ёсць

кітайская цывілізацыя, змест і сутнасць палітычнага ўладкавання, правілы і прэцэдэнты палітычных паводзінаў. Для антычнай Грэцыі палітычная веда канцэнтравалася ў тым, што можна назваць «палітычная філасофія», куды мы можам аднесці працы Платона ды Арыстоцеля. Для Рыма выключнае значэнне мела гістарыяграфія рымскае рэспублікі, якая ўтрымлівала, акрамя іншага, уяўленні пра эталон палітычнага ладу і прыроду палітычнага жыцця.

Кожная буйная сацыяльная сістэма, цывілізацыя, ці, калі ўжываць ранейшую тэрміналогію, «гістарычная фармацыя», відавочна ўтвараюць уласныя тыпы палітычнай веды, якія, натуральна, могуць быць вельмі непадобныя на тое, што прапануе сёння сучасная палітычная навука.

Інстытуцыялізацыя палітычных даследаванняў у форме «палітычнае навукі» ці «паліталогіі» адбываецца ў Еўропе пасля Другой сусветнай вайны. Да гэтага палітычная тэорыя існавала ў іншых дысцыплінарных і функцыянальных рамках — «палітычная філасофія», сацыялогія (сацыялогія палітыкі), геапалітыка, нарэшце ідэалогія —

канцэптуалізацыя палітычнае рэальнасці рознымі палітычнымі групамі і стварэнне сінтэтычнага варыянту палітычнае тэорыі ды практыкі, etc. Пасля Другой сусветнай вайны свет змяніўся, і новая рэальнасць патрабавала новага ўніфікаванага афармлення палітычных даследаванняў — такім чынам паўстае палітычная навука ў той форме, якую мы зараз адносна добра ведаем.

Але ў той час свет яшчэ не быў такім гамагенным, не быў аднародным. Планета выразна падзялялася на тры часткі, на «тры светы», кожны з якіх меў уласную палітычную эпистэмологію. «Першы свет» — Захад, Заходняя Еўропа, ЗША. «Другі свет» — сацыялістычны блок, лагер, ці тое, што мы можам назваць «савецкай цывілізацыяй». І нарэшце, «трэці свет» — *the rest*, астатнія, пераважна неразвітыя, краіны.

Палітычная навука была практычна інстытуцыялізавана толькі ў першым свеце. Што тычыцца савецкае «цывілізацыі», то тут інстытуцыйнае афармленне вытворчасці палітычнае веды мела зусім іншы характар. Такое прадукванне адбывалася ў межах вельмі спецыфічных тэарэтычных практыкаў «ідэалогіі марксізму-ленінізму». Нагадаем, што савецкі «марксізм-ленінізм» складаўся з трох элементаў: 1) дыялектычны і гістарычны матэрыялізм; 2) палітычная эканомія; 3) тэорыя навуковага камунізму. У гэтай схеме тэорыя навуковага камунізму выступала як нейкі аналаг палітычнае навукі, са сваімі відавочнымі адрозненнямі і некаторымі (перш за ўсё функцыянальнымі) падабенствамі. Навуковы камунізм таксама меў не толькі сваю тэорыю сацыялізму (савецкага грамадства), але і сваё бачанне капіталізму (тэорыю Захаду) і сваю тэорыю сацыялізму для краінаў «трэцяга свету» («тэорыя сучаснага рэвалюцыйнага працэсу», «тэорыя нацыянальна-вызваленчых рэвалюцыяў»). Параўнайце «саветалогію» і розныя тэорыі мадэрнізацыі ў заходняй палітычнай навукі — іх функцыі практычна тоесныя. Таму аналіз «навуковага камунізму» шмат у чым дапамагае зразумець сутнасць і ўласцівасці палітычнае навукі (вызначыць, чаму мы яе называем «навукай») і зрабіць яе «палітычны аналіз». Акрамя гэтага, мы павінны памятаць, што спадчына «навуковага камунізму» зрабіла значны ўплыў на палітычную навуку ў Беларусі, доўгі час яна развівалася менавіта ў гэтым кантэксце, што тлумачыць яе эвалюцыю ў апошнія дзесяцігоддзе.

Разгляд феномена «навуковага камунізму» з'яўляецца тэмаю нашага семінара сёння. Чым ён быў? Якім чынам «навуковы камунізм» інтэрпрэтаваў свет? Як ён паўплываў на беларускую палітычную навуку? Паспрабуем пазначыць адказы на гэтыя пытанні.

I.

Андрэй Ягораў. Разгледзім навуковы камунізм (далей па тэксце — НК) як інтэграваную частку блока «марксізм-ленінізм», паколькі тэарэтычная і прыкладная часткі НК заўсёды развіваліся з апорай на ўвесь корпус марксізму-ленінізму.

Марксізм-ленінізм быў, можна сказаць, мета-тэорыяй, што апісвала як «увесь свет» цалкам, так і асобныя праблемы практычнага палітычнага і сацыяльнага жыцця. Характэрнаю рысаю марксізму-ленінізму была, збольшага дэклараваная, прывязанасць да навукі і апеляцыя да навуковасці. Што разумелася пад навукаю, навуковасцю? Фармальна навуковасць — адпаведнасць канцэптаў марксізму-ленінізму рэчаіснасці. Але адпаведнасць рэчаіснасці ўзнікла праз апыёрнае веданне канцэптаў марксізму-ленінізму, веданне аб'ектыўных законаў сацыяльнага развіцця, якія і задавалі модус навуковасці ўсяму марксізму-ленінізму. Адначасова марксізм-ленінізм і НК былі, як пісалася ў падручніках, «светапоглядам працоўных масаў», «усіх працоўных» — такім чынам, і ідэалогіяй «працоўнага класа», і навукаю. Гэтыя тэорыі прадугледжвалі сваю сувязь з вельмі рознымі сацыяльнымі практыкамі, ад рэвалюцыйных да пабудовы сацыялізму (гэтак званае «сацыялістычнае будаўніцтва»).

Структурна марксізм-ленінізм складаўся з: 1) марксісцка-ленінскай філасофіі; 2) палітычнай эканоміі; 3) НК. Аб'ектам даследаванняў НК была камуністычная фармацыя. Калі гістарычны матэрыялізм займаўся вывучэннем фармацыяў увогуле, то НК надаваў увагу выключна фармацыі камуністычнай, яе стварэнню і развіццю. Пачаткам стварэння камуністычнае фармацыі была сацыялістычная рэвалюцыя, якая давала штуршок для развіцця сацыялізму. Сацыялізм, у адпаведнасці з марксісцкай логікай, у рэшце рэшт перацякае ў камунізм.

Як навуковая дысцыпліна НК пачаў выкладацца з 1963 года, аднак ён і да таго заўсёды прысутнічаў як частка марксізму-ленінізму. Тэорыя НК была адлюстравана ў класічных творах: «Анты-Дзюрынг» Ф. Энгельса, «Тры крыніцы, тры складовыя часткі марксізму» У. Леніна. Такім чынам, НК займаўся аналізам: 1) законаў і заканамернасцяў сацыялізму і камунізму; 2) сацыялістычнага будаўніцтва камуністычнай фармацыі; 3) партыяў, класаў (суб'ектыўны фактар гісторыі); 4) станаўлення камунізму ў асобных краінах (у нацыянальна-дзяржаўных межах) і ў свеце; 5) пытанняў асобнага чалавека і яго шчаслівага жыцця.

Ніна Антановіч. Навуковы камунізм, зыходзячы са сваіх тэарэтычных пазіцыяў, інтэрпрэта-

ваў чалавечае шчасце як працоўную дзейнасць, перш за ўсё «шчасце ў працы».

Андрэй Казакевіч. Наяўнасць тут палітычнае тэорыі відавочная. Але ці быў «навуковы камунізм» праектам, планам па пабудове камунізму?

Андрэй Ягораў. Пра гэта нельга казаць адназначна. НК склаўся з некалькіх блокаў. Калі вярнуцца да структуры гэтай канструкцыі, то яна выглядала такім чынам. Па-першае, *a priori* праўдзівая тэорыя, з якой пры жаданні можна выводзіць рэкамендацыі па будаўніцтве сацыялізму і яго пераходзе ў камунізм. Па-другое, гэта выкладанне таго, як астатнія буржуазныя краіны ў рэшце рэшт непазбежна прыйдуць да сацыялізму і камунізму. Такім чынам, гэта і тэорыя, і блок канкрэтных рэкамендацыяў па пабудове сацыялізму.

Але з пункту гледжання формы, «тэорыя навуковага камунізму» ёсць наборам ведаў пра аб'ектыўныя заканамернасці. Яны дзейнічаюць незалежна ад НК як навукі. НК не рэкамендуе, *як пабудаваць камунізм*, бо дзейнічаюць аб'ектыўныя законы, практычныя рэкамендацыі гэтай тэорыі хутчэй скіраваныя на ўдасканаленне і паскарэнне такіх аб'ектыўных і заканамерных працэсаў.

Андрэй Казакевіч. У чым была праблематыка НК? Чым быў навуковы камунізм з пункту гледжання зместу?

Вячаслаў Бабровіч. Калі казаць пра праблематыку, я б пазначыў яе як сферу свабоды мыслення. НК складаўся пераважна з добра арганізаваных схемаў. Але, натуральна, пэўная свабода існавала, хоць і была абмежаванаю. Праблематыка НК складалася з наступнага:

1. Вылучэнне стадыяў развіцця сацыялізму. Было шмат размоваў пра пачатак новага этапу ў развіцці сацыялізму (надыход «развітага сацыялізму»), што трэба было абгрунтаваць і даказваць. «Ці будзе камунізм праз 20 гадоў, як абяцаў Хрушчоў?».
2. У больш навуковай сферы існавалі спрэчкі, якія тычыліся розных этапаў творчасці К. Маркса. Вядомая праблема «ранні Маркс — позні Маркс». «Эканоміка-філасофскія рукапісы» — гэта ранні Маркс. Як ён стасуецца з познім Марксам? Тут адбываецца пошук адрозненняў і раскрыццё пытання: «А дзе ж аўтэнтчны Маркс?»
3. Наступная тэма — позні У. Ленін, перыяду НЭПу. Што такое НЭП з пазіцыі У. Леніна — сур'ёзная справа на працяглы час ці часова мера? Што такое палітыка вайсковага камунізму, а што такое НЭП? Што было выпадковасцю, а што — заканамернасцю.
4. Нарэшце, праблема «азіяцкага спосабу вытворчасці». Вядомая схема лінейнага развіцця

грамадска-эканамічных фармацый, ад першабытнае супольнасці да капіталістычнага ладу. З гэтай схемы выпадае, напрыклад, Кітай, там пэўныя фармацыі адсутнічаюць. Гэта, натуральна, было прадметам для спрэчак. Ці абвяргае гэта К. Маркса? Але ж Кітай здолеў зрабіць скачок да капіталізму ў гады Мао. Вось сфера дазволенае свабоды мыслення.

Андрэй Ягораў. Што тычыцца навуковага камунізму як дысцыпліны, то ён складаўся з некалькіх, дастаткова розных, блокаў.

Археалогія і інтэрпрэтацыя класічных тэкстаў. Спробы знайсці ў іх новыя ідэі, тэорыі, канцэпцыі.

Тэарэтычны блок як перапісванне (рэінтэрпрэтацыя) класікаў у святле палітычных рашэнняў чарговага з'езда КПСС. Рашэнні з'ездаў тут выступаюць як важная рамка для інтэрпрэтацыі, у якую клалася ўсё астатняе: тэорыі, канцэпты, каноны.

Блок крытыкі буржуазных тэорыяў. Тут, збольшага, усё зразумела.

Блок, прысвечаны нацыянальнаму пытанню. Развіццё нацыяналізму і нацыянальных рухаў у краінах Захаду і трэцяга свету.

Блок сацыялістычнага будаўніцтва, які разглядаў пытанні практычнае пабудовы сацыялістычных адносінаў у эканоміцы, на прадпрыемствах, у сям'і і г. д. Гэты блок актыўна выкарыстоўваў дадзеныя сацыялагічных даследаванняў, але яны звычайна выконвалі функцыю пацвярджэння апрыёрнае праўды тэарэтычных канструкцыяў навуковага камунізму.

Блок сацыялістычнага выхавання. Нормы і правілы паводзінаў асобных людзей.

Вячаслаў Бабровіч. Разглядаючы пазначаную структуру, варта ўзгадаць прадмет, які мы скароцана называлі «КІСА» (*Крытыка ідеологий советского антикоммунизма*). Была таксама тэорыя сучаснага рэвалюцыйнага працэсу. Лічылася, што свет развіваецца ў адным накірунку, а мы шукаем пацвярджэнні таму, што свет ідзе да камуністычнае фармацыі, на прыкладзе аналізу працэсаў на Захадзе, у трэцім свеце і сацыялістычным лагерах.

Ніна Антановіч. Аддзяленні філасофіі, сацыялогіі, навуковага камунізму мелі агульны блок ведаў, які шмат у чым перакрываўся. Што было спецыяльным, асаблівым менавіта для аддзялення навуковага камунізму?

Вячаслаў Бабровіч. Сітуацыя была такая, што трэба весці размову не пра перакрываванне, але пра ўключэнне. Выкладчыкі НК былі патрэбныя ўсюды, былі дзяржаўныя іспыты па НК. Але адначасова выкладчыкаў НК у чыстым (прафесійным) выглядзе не было. Даволі распаўсю-

джанай была сітуацыя, калі выкладчыкам быў былы батанік ці біёлаг. Сістэма курса і дысцыпліны НК была кампактнай, яе можна было лёгка засвоіць і затым лёгка выкласці для шырокае аўдыторыі. Што тычыцца аддзяленняў НК, то іх у чыстым выглядзе было даволі мала: Масква, Калінінград і, здаецца, Свядлоўск. Сістэма звычайна была такая: філасофскі факультэт, у яго рамках — адзел навуковага камунізму. Гэта значыць, што мінімум да II курса навучэнцы мелі агульныя прадметы, і толькі потым адбывалася спецыялізацыя. Дарэчы, менавіта на базе філасофскіх факультэтаў адкрываліся аддзелы сацыялогіі, якія пазней пераўтвараліся ў факультэты сацыялогіі.

Андрэй Ягораў. Што тычыцца сувязяў НК і сацыялогіі, то НК разглядаўся як сацыяльна-палітычная тэорыя. Ён выконваў пэўныя тэарэтычныя функцыі — вытлумачэнне сацыяльна-палітычнай рэальнасці. Абгрунтаванне і тлумачэнне вынікаў сацыяльна-палітычных даследаванняў было прывязана да трох узроўняў. НК займаў вышэйшы тэарэтычны ўзровень. За ім ішлі спецыяльныя сацыялагічныя тэорыі (сярэдні ўзровень, уласна тое, што мы разумеем пад сацыялогіяй) і затым эмпірычныя даследаванні. У 80-х вялася сапраўдная палеміка пра тое, ці патрэбныя тэорыі «сярэдняга ўзроўню». Частка навукоўцаў адмаўляла неабходнасць іх існавання, бо НК, як здавалася, павінен быў забяспечваць усе патрэбныя тэарэтычныя функцыі.

Андрэй Казакевіч. Якім чынам навуковы камунізм фармаваў візію палітычнае рэальнасці? Як ён яе бачыў?

Андрэй Ягораў. Сябе навуковы камунізм бачыў як частку схемы «рэвалюцыя, сацыялізм, камунізм». Адбылася сацыялістычная рэвалюцыя — у існы момант ідзе разбудова сацыялізму, які з кожным з'ездам партыі набывае ўсё больш развітыя рысы. Сістэма непазбежна рухаецца да камунізму. Рух да камуністычнай фармацыі перарыўны, часам маюць месца пэўныя адхіленні, якія выяўляюцца праз самакрытыку партыі сваёй (палітычнай і эканамічнай) дзейнасці на папярэдніх этапах. Кштальту — раней быў «застой», а зараз новы этап — «перабудова». Такая крытыка, натуральна, вельмі моцна залежала ад класікаў: «У. Ленін пісаў пра кааперацыю, і мы ўводзім яе зараз і тым самым развіваем сацыялістычную фармацыю. Раней былі адхіленні ад ленінскай лініі, але зараз яны выпраўлены».

Андрэй Казакевіч. Ці склалася ў межах НК ўласная тэорыя кіравання, ці ўваходзіла ў яго функцыі апісанне структураў кіравання, органаў самакіравання (саветы народных дэпутатаў і г. д)?

Вячаслаў Бабровіч. Не зусім так. На самой справе тут была зусім іншая, адваротная логіка. Яна была накіравана не на тое, каб выявіць напрамак палітычных дзеянняў, а на тое, каб абгрунтаваць і апраўдваць ужо зробленае. У такой сітуацыі навукоўцам занадта небяспечна было імкнуцца наперад. Іх дзеянні маглі б не апраўдацца, і ў гэтым выпадку НК аказаўся б у вельмі сумнеўным свеце. НК не браў на сябе функцыю нешта падказаць палітыкам-практыкам. У гэты час задачы былі зусім іншыя. Калі браць практычныя функцыі паліталогіі — распрацоўка палітычных рашэнняў, распрацоўка нормаў, палітычных тэхналогіі (маніпуляванне свядомасцю), — то толькі гэтая апошняя функцыя была відавочнаю. Гэта значыць, што задача НК была перш за ўсё ў тым, каб пераканаць пэўныя колы грамадства, што тое было зроблена правільна, а вось гэта — не. Саветы апісваліся як ідэальныя органы з уласнай «місіяй», «мэтамі», але не як рэальныя органы дзяржавы. Іх апісанне адлюстроўвала выключна ідэалагічны свет; што тычыцца сапраўднага палітычнага аналізу, то ён меў амаль цалкам арыстакратычны, а не публічны характар.

Андрэй Ягораў. Функцыя ўздзеяння на свядомасць уваходзіла ў такі буйны блок НК як «сацыялістычнае выхаванне». Гэтаму была прысвечана значная колькасць працаў па НК.

Андрэй Казакевіч. Значыць, НК утрымліваў пэўны праект чалавечае асобы, асаблівы варыянт канструктывізму. Праект тычыўся не толькі сацыяльна-палітычных пераўтварэнняў, але стварэння пэўнага тыпу чалавечага мыслення. Натуральна, у ідэале — рэальнасць была зусім іншаю. Але НК практычна не цікавіўся рэальнасцю, ён канструяваў і абжываў аўтаномную, нават герметычную ідэалагічную рэальнасць.

Андрэй Ягораў. Так, калі працягнуць размову пра праект, то ён тычыўся пераважна выхавання «сацыялістычнае асобы». Але праект сацыяльна-эканамічнага будаўніцтва, калі пакінуць у баку абстрактныя тэарэтычныя схемы, адсутнічаў. НК функцыянаваў як «дыскурс абгрунтавання», праз які можна было давесці масам «правільнасць» палітычных рашэнняў. НК не меў уласнага праекта, яго даследчая і «аналітычная» рамка была зададзена звонку, палітычнымі рашэннямі, якія часта мелі эфемерны характар і былі хутказменлівымі.

Вячаслаў Бабровіч. Дарэчы, гэта цалкам лагічна. Сама мэта — пабудова камунізму — магла быць дасягнутая толькі пры ўмове выхавання новага чалавека. «Усе адказы ўжо знойдзены класікамі, трэба толькі ўсё правільна зразумець» — з гэтай перспектывы даваць нейкія рэка-

мендацыі, знаходзіць нешта новае — усё гэта практычна пазбаўлена сэнсу. Галоўнае, што трэба зрабіць, — выхаваць новага чалавека. Без гэтага новае грамадства не можа існаваць. Гэта адна з прычынаў таго, чаму такі другасны аспект як «сацыялістычнае выхаванне» становіцца для камуністычнае тэорыі і практыкі вельмі важным. На маю думку, галоўная роля навуковага камунізму, прынамсі як навуковае дысцыпліны, была выхаваўчая. «Як правільна падаць марксісцка-ленінскую тэорыю, каб правільна фармаваць людзей?» На праўдзівых ідэалах, на перакананні, што грамадства развіваецца ў правільным накірунку, які павінен стаць дамінантным.

Андрэй Ягораў. Сапраўды, для корпуса НК — усё ўжо было сказанае класікамі. Як прыклад гэтага можна разглядзець «сюжэтныя лініі», скажам: Гегель — неагегельянцы, Маркс — Ленін і Бернштэйн і г. д. Як вядома, уся марксісцка-ленінская філасофія грунтавалася на трох кананічных асобах: К. Маркс, Ф. Энгельс, У. Ленін. Іншых падставовых тэкстаў для інтэрпрэтацыяў не было. Разгортванне інтэрпрэтацыі было магчыма толькі ў прасторы другасных крыніцаў («статусных навукоўцаў», палітычных лідэраў) ці палітычных рашэнняў партыі.

Ніна Антановіч. НК як навука і навучальная дысцыпліна з самага пачатку быў створаны як тэарэтычная канструкцыя. Эмпірычнага зрэзу яна, па сутнасці, ніколі не прапаноўвала. І гэта вельмі многіх задавальняла. Можна было вельмі лёгка вывучыць і трансфармаваць схемы НК, «нарэзаць цытаты з класікаў» і г. д. Рэальны палітычны працэс у межах НК не вывучаўся. Сур'ёзныя даследаванні адбываліся пераважна ў рамках закрытых інстытуцыяў і былі напалову закрытай тэмаю. Напрыклад, сацыяльная псіхалогія мела пераважна закрыты характар. НК быў выключна тэарэтычнай (метатэарэтычнай) канструкцыяй, і гэта адпавядала яго статусу. Возьмем, напрыклад, вядомую палітычную праблему таталітарызму ды аўтарытарызму. У межах НК у лепшым выпадку прыводзіліся вядомыя гістарычныя прыклады: італьянскі фашызм, нямецкі нацыянал-сацыялізм, аўтарытарны рэжым генерала Франка, Селазара ці, калі-нікалі, Піначэта. Больш ніякіх прыкладаў, і галоўнае — ніякага сутнаснага аналізу. Дарэчы, прыкладна такая мадэль апісання-вывучэння аўтарытарных рэжымаў захавалася да гэтага часу.

II.

Андрэй Казакевіч. Добра, такім чынам, мы пазначылі структуру і асноўныя ўласцівасці навуковага камунізму як дысцыпліны ў СССР. Зараз

мы павінны перайсці да больш важнае для нас тэмы і абмеркаваць уплыў корпусу НК на палітычную навуку Беларусі. Відаць, гэты ўплыў меў вельмі розныя праявы: праблематыка беларускай паліталогіі, стыль мыслення, суадносіны тэорыі і практыкі, інстытуцыянальныя традыцыі і г. д. Магчыма, выяўленне гэтых уплываў дапаможа нам больш пэўна зразумець логіку развіцця палітычнае навукі ў Беларусі цягам апошніх 15 гадоў.

Андрэй Ягораў. Першае, што варта адзначыць: НК, а затым і паліталогія, трактваліся выключна як «аб'ектыўныя тэорыі». Акрамя таго, гэтыя тэорыі ўспрымаліся як «дадзенасць», «праўдзівасць», «завершанасць». Падыход да сацыяльнае навукі ў савецкія часы быў дагматычны, гэта асабліва было ўласціва НК і пазней прынятае палітычнай наукаю, якая стваралася напачатку як комплекс праўдзівых ведаў пра рэчаіснасць.

Наталля Васілевіч. Для таго каб тэкст належаў да дысцыплінарасці НК, ён павінен быў адпавядаць пэўным крытэрыям. Перш за ўсё, у ім мусіла быць цытаванне «класікі», вызначэнне адпаведнасці канону. Сам канон застаўся, можна ўзгадаць словы М. Фуко пра тое, што яго не ўспрымалі як «левага» інтэлектуала, таму што ў яго спасылках адсутнічаў К. Маркс ды Ф. Энгельс. З НК атрымалася тое самае, ён прывучыў легітымізаваць тэкст праз дагматыку, нейкую абавязковую колькасць тэкстаў.

Андрэй Казакевіч. Адыход ад дагматыкі патрабаваў пошуку новае дагматыкі. Без яе, як падавалася, дысцыпліна проста не магла быць створана. У прынцыпе, кожная навука пабудавана на гэтым. Так ці інакш, існуе адсылка да пэўнай даследча-тэарэтычнай традыцыі. Толькі ў некаторых выпадках прывязка герметычная, у іншых — не.

Наталля Васілевіч. Але ці вызначаецца навуковасць тэксту праз наяўнасць абавязковых адсылак ды зваротаў?..

Андрэй Казакевіч. Для сучаснае палітычнае навукі гэта відавочны факт. Веданне канону значыць не толькі «прывязанасць» да яго, але і паказвае агульны ўзровень кваліфікацыі аўтара, яго здольнасць арыентавацца ў сучасным тэкставым масіве.

Але гэтую праблему варта разгледзець у святле розных адносінаў да тэорыі. Тэорыя ў НК і беларускай палітычнай навукі, асабліва пачатку 90-х — не крыніца гіпотэзаў і не сродак верыфікацыі / фальсіфікацыі, але сукупнасць праўдзівых анталагізаваных пасылак. Таму і роля спасылак розная. У адных выпадках (у «нармальнай» палітычнай навукі, калі пра такую ўвогуле можна весці размову) гэта апеляцыя да тэорыі як крыніцы гіпотэзаў, што мусяць быць пацверджаныя ці абвергнутыя. У другіх (НК) — апеляцыя да

праўды / ісціны. Назавем гэта **некрытычным успрыманнем (рэцэпцыяй)** тэарэтычных схемаў і канструктаў.

Андрэй Ягораў. Раней абмежаваны корпус заходніх канцэптаў крытыкаваўся ў межах НК, пазней гэты корпус, былы аб'ект крытыкі, быў некрытычна ўспрыняты як новы канон.

Таццяна Чуліцкая. Мне падаецца, што традыцыя некрытычнасці вядзецца не ад НК, дзе ўсё ж такі «крытыка» займала значнае месца.

Андрэй Казакевіч. Так, але крытыка тычылася выключна *іншага* — уласны канон, як добра ведаем, быў зусім некрытычны. Прынамсі, НК нельга назваць, нават умоўна, «крытычнаю тэорыяй», яго мэты і структура былі зусім іншымі. У 90-х гадах беларуская палітычная навука здзейсніла пераважна некрытычную рэцэпцыю заходняга канону, які стаў успрымацца як новая дагматыка, гэта значыць, практычна не рэфлексаваўся. Калі звярнуцца да зместу канона, то ён, як падаецца, быў непаруўна звязаны з аб'ектам крытыкі ў часы НК. Напрыклад, у канон крытыкі НК не ўваходзіў П. Бурдзье, і ён не быў заўважаны новым канонам палітычнае навукі. Гэта можна назваць «адмоўнаю спадкаемнасцю канону». Натуральна, што зараз заўважная эрозія гэтых працэсаў у выніку з'яўлення новых перакладаў, камунікацыі з навукоўцамі і г. д.

Наталля Васілевіч. З іншага боку, чаму быў заўважаны М. Вебер і застаўся незаўважаны, напрыклад, М. Фуко?

Андрэй Казакевіч. Вебер цалкам упісаны ў заходнюю «буржуазную сацыялогію», ён быў больш-менш знаёмы па «крытыцы». Сацыяльная тэорыя ўвогуле моцна звязана са спадчынай Вебера. Акрамя гэтага, Вебер — гэта не «сучасная сацыяльная тэорыя», але хутчэй «гісторыя сацыяльнай тэорыі», таму не заўважаць гэты корпус тэкстаў было дастаткова складана. Акрамя таго, праблематыка Вебера цалкам зразумелая, праблематыка Фуко застаецца цьмянаю для большасці палітолагаў і да гэтага чаму. Ігнараванне пэўных аўтараў можа мець і гістарычнае тлумачэнне — галоўным аб'ектам крытыкі НК былі тэорыі, створаныя да 70-х гадоў, «крытыка» ў межах НК была з'ява дастаткова герметычнаю, ад яе зусім не патрабавалася хуткая рэакцыя на заходнія «інтэлектуальныя навінкі». Разрыў і зараз ёсць.

Юры Чавусаў. Сапраўды, нават корпус тэкстаў, якія даследуюцца палітолагамі, застаўся практычна тым жа самым, толькі раней іх вывучалі як аб'ект для крытыкі, зараз жа вывучэнне пераўтварылася ў засвойванне канону. Ну, трошкі бібліяграфія была пашыраная за кошт С. Хантынгтана ды Ф. Фукуямы.

Андрэй Казакевіч. Яшчэ больш важным уплывам традыцыі НК на беларускую паліталогію былі яе «**кадры**», якія склалі аснову беларускае палітычнае навукі, прынамсі ў першай палове 90-х. Сацыялагічны аспект інстытуцыялізацыі паліталогіі, на жаль, неадследаваны, але залежнасць відавочная. Дастаткова ўзгадаць, што кафедра паліталогіі БДУ была створана на аснове кафедры навуковага камунізму, а многія былыя выкладчыкі навуковага камунізму вельмі арганічна і легітымна сталі палітолагамі.

Ірына Суздалева. Такім чынам, для кардынальнае змены характару палітычнае навукі патрэбна была крытычная маса «новых» навукоўцаў, якія б не былі звязаныя з даследчымі традыцыямі НК.

Андрэй Казакевіч. Са спадчынай НК, магчыма, звязана адна з галоўных праблемаў палітычнае навукі ў 90-я, наступствы якой адчуваюцца і да гэтага часу. Практычна ўсе даследаванні ў рамках палітычнае навукі былі звязаныя звычайна з **аналізам нормаў і тэорыяў**. Эмпірычная палітычная рэальнасць і палітычны працэс увогуле былі надзвычай слаба даследаваныя, прычым да такой ступені, што час ад часу гэта проста здзіўляе. Трэба заўважыць, што НК таксама не займаўся даследаваннямі эмпірычнае рэальнасці, якая выступала толькі як фон ідэалагічнае / тэарэтычнае канструкцыі. Да апошняга часу мы мелі тую самую сітуацыю ў палітычнай навуцы — Беларусь не з'яўлялася папулярным аб'ектам даследаванняў. Палітолагі былі больш схільныя даследаваць партыйныя сістэмы ЗША ці палітычную тэорыю Макіявелі, што было значна больш прэстыжна. Нават просты збор інфармацыі пра палітычную сістэму Беларусі доўгі час уяўляў вялікія складанасці, а сістэматызавальных даследаванняў няма і да гэтага часу, як адсутнічаюць і кадрыфікаваныя крыніцы.

Юры Чавусаў. Так, аналіз партыйнае сістэмы, напрыклад, вельмі часта зводзіцца да аналізу праграмаў, статутаў ды законаў, гэта адчуваецца нават у спецыяльных выданнях апошняга часу. У пераважнай большасці нават тэксты ў падручніках відавочна рознага ўзроўню: грунтоўныя тэарэтычныя разважанні і аналіз замежных партыйных сістэмаў вельмі кантрастуюць з павярхоўным (збольшага, інстытуцыянальна-прававым) выкладаннем адпаведнага беларускага матэрыялу.

Андрэй Казакевіч. Але апошнім часам назіраюцца адваротныя працэсы. Зараз акадэмічная супольнасць, універсітэт прымушаюць вывучаць Беларусь, а колькасць дысертацыяў, якія звязаны з даследаваннямі іншых краінаў, паступова скарачаецца. Палітыку універсітэта можна выкласці формулаю: «Навошта нам траціць дзяржаўныя грошы на даледаванне, дзе няма нічога пра Бела-

русь?» Цікава было б прасачыць гэтую дынаміку на ўзроўні курсавых і дыпломных працаў, але тут інфармацыі пакуль няма.

Андрэй Ягораў. Вяртаючыся да праблемы ўплыву НК на беларускую палітычную навуку, трэба колькі словаў сказаць пра значэнне «сістэмнага падыходу» і ўвогуле **любоў да вялікіх завершаных тэарэтычных сістэмаў**. Любоў да дасканалых сістэмаў, відавочна, з'яўляецца значнай метадалагічнай рэцэпцыяй з навуковага камунізму і марксізму-ленінізму. Дастаткова прыгадаць устойлівую папулярнасць схемаў М. Вебера ды Т. Парсанса (сапраўднага прадстаўніка «метафізічнае» традыцыі). Але пры любові да «вялікіх схемаў» новая завершаная сістэма ведаў у беларускай паліталогіі не паўстала, ды і не магла паўстаць, улічваючы збольшага несістэмны характар сучаснае гуманістыкі ўвогуле. Такім чынам, «сістэма» была заменена яе сімуляцыяй, што вельмі добра заўважна пры аналізе мовы і кампазіцыі палітычных даследаванняў, асабліва 90-х гадоў.

Андрэй Казакевіч. Напэўна, крызіс сістэмнасці («тэорыі ўсяго»), так бы мовіць, **постсістэмны синдром** выклікаў, з аднаго боку, імкненне да калькавання знешніх схемаў, а з другога — выключна фрагментарнае і лакальнае даследаванне беларускіх палітычных працэсаў у 90-я гады. Самі гэтыя даследаванні былі выключна разрозненымі, хоць і спрабавалі сімуляваць «сістэмнасць», перш за ўсё праз тэарэтычныя ўводзіны і цытаванне расійскіх ды заходніх аўтараў. Нехта з навукоўцаў назваў 90-я згубленым дзесяцігоддзем у палітычных даследаваннях Беларусі. Не прымаючы гэта выказванне літаральна, трэба зазначыць, што яно мае сваю рацыю.

Андрэй Ягораў. У прыватнасці, мы практычна не знойдзем у 90-х палітычнага *case study*, хоць і зараз гэта не вельмі пашыраная з'ява.

Юры Чавусаў. Трэба адзначыць і тое, што навука звычайна ідзе за практыкай. Як НК быў няздольны прагназаваць палітычныя падзеі, так і сучасная палітычная навука гэтага не робіць, не кажучы ўжо пра яе выразную палітычную ангажаванасць і нават ідэалагізаванасць. Адсюль — немагчымасць яе ўжывання ў практычнай палітычнай дзейнасці, ці, прынамсі, вялікі сумнеў адносна кампетэнцыі навукоўцаў у галіне палітычнай практыкі.

Андрэй Казакевіч. Выдатна, можна сказаць так, у якасці аналітыкаў, практыкаў спецыялісты НК запатрабаванымі не былі, тое ж мы маем і ў выпадку з сучаснымі палітолагамі. Гэта значыць, акрамя іншага, што беларуская палітычная навука прыняла ў спадчыну ад НК не толькі яго метадалогію, але і **акадэмічны / палітычны статус**. У савецкі час НК выконваў прапагандысцкія функцыі і функцыі тэарэтычнага абгрунтавання і займаў маргінальныя пазіцыі ў палітычнай і, у значнай ступені, акадэмічнай прасторы. Беларуская паліталогія цалкам пераняла гэтую пазіцыю, так і не здолеўшы поўнаасцю авалодаць аналітычнай функцыяй. Дарэчы, палітыкі вельмі часта працягваюць асацыяваць палітычную навуку з нечым падобным на НК, да яе рэдка звяртаюцца, калі патрэбна аналітыка, але вельмі часта — калі справа тычыцца прапаганды. Дастаткова ўзгадаць, наколькі арганічна, з пункту гледжання ўлады, паліталогія спалучаецца з «ідэалогіяй беларускай дзяржавы».

Ірына Суздалева. Трэба адзначыць, што і сацыяльная / палітычная сістэма шмат у чым застаецца той жа самаю.

Андрэй Казакевіч. Менавіта, статус палітычнай навукі непасрэдна вызначаецца структураю палітычнага поля.

Такім чынам, будзем падсумоўваць вынікі нашае дыскусіі. Уплыў спадчыны навуковага камунізму на развіццё беларускае палітычнае навукі, перш за ўсё ў 90-я гады, відавочны. Толькі зараз можна сказаць пра яго паступовае пераадоленне. Сярод асноўных уплываў варта назваць:

- з **сацыялагічнага / інстытуцыянальнага** пункту гледжання: 1) **кадры** і, пра што мы не казалі вышэй, **традыцыі** (абароны, стаўленне да тэкстаў, субкультура); 2) **акадэмічны / палітычны статус**.
- з **метадалагічнага**: 1) некрытычная **рэцэпцыя тэарэтычных схемаў** і канструктаў; 2) пагардлівае (непрафесійнае) **стаўленне да эмпірычных даследаванняў**; 3) **схільнасць да завершаных сістэмаў і іх сімуляванні**.

Кожны з пазначаных пунктаў можна разгарнуць, і, раней ці пазней, гэта будзе зроблена. На сёння мы вымушаны закрыць наш семінар, наступная сустрэча праз два тыдні.

ДЗЕЛЯ ЧАГО МЫ ЗМАГАЕМСЯ

Гіём Фай

Па той бок застарэлых палітычных сістэм (усё адно, якое адценне яны на сабе маюць: сацыял-дэмакратыі, лібералізму, камунізму, юдэа-хрысціянства альбо амерыканскага ладу жыцця) новая культура Еўропы пакліканая прапанаваць альтэрнатыву для новай супольнасці «антыкаспалітаў» і «антымандыялістаў», гэта значыць, для ўсіх тых, хто — як злева, гэтак і справа — адмаўляе руйнаванне культуры і расавую смерць Еўропы. Гаворка пра гістарычнае змаганне дзеля аднаўлення супольнай Бацькаўшчыны.

Гутарка пра будучае еўрапейскае Валадарства (*europäische Reich*).

«Новыя правыя», што ўзніклі напрыканцы 60-х гадоў у Францыі, — гэта інтэлектуальны рух, які ахоплівае часопісы, суполкі, таварыствы, аб'яднанні і сеткі ўплыву. За 15 год гэты рух стварыў ідэалагічную канструкцыю, якую трэба ўспрымаць гэтак жа сур'эзна, як і ўсё зробленае марксізмам і лібералізмам, чым і абумоўлены значны ўплыў руху на ход грамадскіх дэбатаў не толькі ў Францыі, але ўжо гэтаксама ў Бельгіі і Італіі. Як удзельнік гэтага інтэлектуальнага руху, які спачатку паўстаў вакол філосафа Алена дэ Бенуа, на пытанні: «Дзеля чаго вы мысліце? Дзеля чаго пішаце? Дзеля чаго ўплываеце на грамадства, бы той гурток мысляроў перад Французскай рэвалюцыяй?», — я хацеў бы адказаць парадаю: не пытайцеся ў нас, нашто мы мыслім, пішам, публікуем; лепш пацікаўцеся, чаму мы змагаемся.

Рэч такая, што нашыя намаганні дзеля стварэння і пашырэння ідэяў і каштоўнасцяў можна прыраўнаваць хутчэй да гістарычнага змагання, што мае метапалітычную сутнасць (від культурнай і ідэалагічнай вайны), чым да чыстай перадачы ведаў. Мы хочам зноў зрабіць часткай гісторыі праўдзівыя еўрапейскія каштоўнасці і светапогляд. Яны былі зруйнаваныя, так бы мовіць, эквівалентамі — «процікаштоўнасцямі», якія, на нашу думку, і ёсць прычынаю сучаснага еўрапейскага дэкадансу.

Наш светапогляд — гэта нешта большае за ідэалогію, ён адпавядае структуры асноўных каштоўнасцяў, носьбітамі якіх стагоддзямі былі еўра-

пейскія народы. Сёння мы — адзіныя, хто выступае за іх. Калі з нашай працы не будзе плёну, дык ніхто больш яе не працягне, і тады еўрапейскія народы больш не здолеюць уплываць на гісторыю. З гэтага вынікае, што наш чын мае гістарычнае значэнне ў сучасным грамадстве, бо ніхто іншы — ані справа, ані злева — не бароніць гэткага светапогляду.

Толькі мы выступаем за аднаўленне еўрапейскага паганства, за рэанімацыю еўрапейскіх каштоўнасцяў, якія былі выціснутыя пасля працяглага працэсу разбэшчвання ідэямі юдэа-хрысціянства і яго ўсясветнай спадчыны — эгалітарнага індывідуалізму. Носьбітам пяцітысячагадовай еўрапейскай культуры з'яўляецца адзін толькі народ, аднародны ў сваіх асноўных рысах, але надзвычай разнастайны ў формах свайго выяўлення.

Народы лацінскага, элінскага, іспанскага, германскага, скандынаўскага, кельцкага ды славянскага паходжання ўсе ўзнікаюць ад аднаго і таго ж антрапалагічнага, культурнага і лінгвістычнага караня, як даводзіць сучасная гістарычная этнаграфія. Гэты «корань» — вынік злучэння г. зв. «індаеўрапейскага» народа з лакальнымі, антрапалагічна роднаснымі народамі, якія пражывалі тады на тэрыторыі Еўропы. Індаеўрапейцы названыя гэтак, бо яны засялялі тэрыторыі ад скрайняга захаду Еўропы да індыйскага субкантыненту. Яны далі ўсім еўрапейскім народам іх культуру, іх мову і, значыць, таксама іх лад мыслення. Таму еўрапейскія народы ад пачатку сваёй гісторыі валодаюць аднолькавай культурнай, моўнай і антрапалагічнай спадчынай.

Вельмі рана ўзніклыя адрозненні можна параўнаць з рознымі меладычнымі лініямі ў адной сімфоніі, з рознымі вобразамі адной фрэскі. Рымскія і скандынаўскія багі — амаль аднолькавыя. Грэцкая і нямецкая мовы, кожная са сваімі адметнасцямі, маюць аднолькавы дух, яднаючыся праз сінтаксічныя і лексічныя структуры таксама з лацінскімі ды славянскімі мовамі. Разнастайнасць у адзінстве, мноства багоў і каштоўнасцяў у межах аднаго Сакральнага — вось дзе цэнтр цяжару індаеўрапейскай спадчыны.

У І ст. н. э. пад уплывам хрысціянства на наш кантынент трапілі ўяўленні пра каштоўнасці, што былі абсалютна чужыя еўрапейскай псіхіцы. Для ўяўленняў гэтага іншага свету ўласцівыя: дуалізм (прынцып адасаблення Сусвету ад адзінага Бога-Айца і ягонага закону, што немінуча вядзе да абясцэньвання гэтага, жывога свету); перавага абстрактнага індывіда, які шукае сваіх дабротаў і шчасця, над ідэяй супольнасці і ланцуга пакаленняў; актуалізацыя такіх абсалютнасцяў, як метафізічная роўнасць усіх людзей або радыкальнае адмаўленне найвышэйшых этычных каштоўнасцяў (прыкладам, атрыманых у спадчыну або выбраных сувязяў, вернасці перакананням, далучанасці да народнай грамады).

Хрысціянству і яго «ідэалогіі» спатрэбілася шмат часу, пакуль яны здолелі ўкараніцца ў думкі і звычаі. Рэлігійныя догмы, што развіліся ў межах каталіцтва і праваслаўя, сведчаць аб доўгай працы дзеля спалучэння паганскіх светапоглядных мадэляў са «святою навукаю» хрысціянства. Вынікі гэтай працы сталі добра бачныя толькі на пачатку Новага часу. Гісторыкі штотаразу часцей пагаджаюцца з думкаю, што росквіт еўрапейскай культуры і цывілізацыі (збольшага праз навуку, мастацтва, права, горадабудаўніцтва, дынамічнае развіццё палітычнай думкі, заваёвы, нават выяўленне рэлігійнай веры (саборы)) адбываўся не дзякуючы хрысціянству, а насуперак яму.

«Еўрапейскія» рысы хрысціянства насамрэч з'яўляюцца рысамі еўрапейскай ментальнасці, якая не знікла. Зрэшты, сучасныя хрысціяне цалкам з гэтым пагаджаюцца, калі яны ўхваляюць «зварот да вытокаў» і паслядоўна выракаюцца еўрапейскай культурнай спадчыны, упікаючы цэрквы тым, што яна ім яшчэ рупіць.

На ўсёй гісторыі Еўропы адбываецца сутыкненне каштоўнасцяў, «вайна багоў» між хрысціяморфнай свядомасцю, што адваёўвае новыя пазіцыі, і паганскай псіхікай, што сваіх пазіцыяў не здае. Мабыць, да Фрыдрыха Ніцшэ еўрапейцы не ўсведамлялі гэтай «метафізічнай» вайны.

Калі хрысціянскі дух і ўплываў працяглы час пазітыўна на моц і гістарычную дынаміку еўрапейскіх народаў, дык за Новым часам ўсё карэнным чынам змянілася. Пашыраныя ў шмат якіх гістарычных фазах на ўвесь свет (з прычыны Рэфармацыі і Контррэфармацыі, ангельскай рэвалюцыі XVII ст., «асветніцтва» і французскай дымерыканскай рэвалюцыяў XVIII ст., потым у сувязі з марксізмам і лібералізмам у XIX і XX стст.), укаранення ў хрысціянскай тэалогіі ідэі паклікалі да жыцця «эгалітарныя» ідэалогіі (названыя так дзеля ўяўнай прастаты), якія сёння апанавалі заходнюю свядомасць. Як «левыя», так і «правыя» на-

лежаць да гэтага ідэалагічнага хаўрусу. Мы — адзіныя, хто знаходзіцца ўбаку ад яго, выступае за аднаўленне іншага светапогляду і мае, такім чынам, іншую ідэалагічную мэту.

Гэтыя эгалітарныя ідэалогіі розніцца сродкамі, але сыходзяцца як у канчатковай мэце, гэтак і ў сваёй канцэпцыі свету, угрунтаванай на монатэістычным дуалізме. Для іх людзі аднолькавыя, калі гаворка ідзе пра канчатковыя мэты або абсалютныя каштоўнасці; адсюль вынікае абясцэньванне Бацькаўшчыны, крэўных повязяў і ідэі супольнасці.

Гэтая шкодная канцэпцыя доўгі час не магла мець аніякага негатыўнага ўплыву, бо дынамічная еўрапейская псіхіка (якая, аднак, у той жа час захоўвае памяць пра традыцыю, яе ўсведамленне) кіравала рухам народаў у гісторыі: у залежнасці ад патрэбы змушала іх трымацца гуртам або рвацца наперад. Сёння, наадварот, над культурным, дэмаграфічным і гістарычным існаваннем нашых народаў нависла пагроза, бо «эгалітарнае» разуменне свету ўжо занадта далёка сцягнула ў сваім пашырэнні.

Так званы «еўрапейскі» светапогляд, які карэніцца ў паганскай культуры і ўсеабдымнай псіхалогіі, імкнуўся ўсталяваць дух грамады, гістарычнае выжыванне, волю да ўлады насуперак індывідуалізму і пошуку шчасця. Да нядаўняга часу гэты светапогляд несвядома «змагаўся» супраць прагрэсісіцкіх або кансерватыўных ідэалогіяў, што навязвалі дзяржавам і грамадствам секулярызаваны варыянт хрысціянскага ідэалу (ідэалу вечнага шчасця, якое забяспечваюць індывідуальныя даброты) у якасці канчатковай мэты. Насуперак гэтаму праз наш праект наноў сцвярджаецца еўрапейскі светапогляд. Такім чынам, у XX ст. адбываецца відавочнае вяртанне ў свядомасць пачатковага еўрапейскага светапогляду і захаванне для будучыні яго пазіцыяў, мэтанакіравана на замацаваных у сучаснасці.

Пастаўленая мэта — вярнуць у гісторыю еўрапейскія народы і культуры, што цяпер загразналі ў летаргіі і заняпадзе, — набывае, такім чынам, падвойнае значэнне змагання і гістарычнага адраджэння. Змагання супраць сілаў смерці, што праз сучасныя ўяўленні пра каштоўнасці, пазіцыі і лад думання, нават праз нашу гістарычную спадчыну дамагаюцца таго, каб мы больш не маглі быць тым, чым мы, на наш погляд, як еўрапейцы, былі заўсёды — народамі «Іліяды» і «Эдды», але не народамі «Бібліі». Адраджэнне мінуўшчыны мы, у адрозненне ад хрысціянства і паноўных ідэалогіяў, вытлумачваем не як «юдэйска-хрысціянскую цывілізацыю», а як «індаеўрапейскую культуру», дзеля таго, каб нашая буду-

чыня мела за аснову тую форму мінуўшчыны, якая адпавядае нашаму духоваму ладу.

У сваім запавеце Бернард-Генры Леві ў сувязі з нашым праектам выказаў меркаванне, што сітуацыю можна ахарактарызаваць як змаганне між Афінамі і Іерусалімам: гэткае ж, але больш інтэнсіўнае, як дзве тысячы год таму. У гэтым сэнсе мы хочам, каб паўсюль у Еўропе былі «грэкі».

Грамада як сіла аднаўлення

Наш чын, як выкладзена вышэй, трэба разумець як змаганне. Таму ў сваёй цяжкой працы ён стварае і выкарыстоўвае ў якасці зброі ідэі і каштоўнасці і цалкам падтрымліваецца грамай, якую творым мы самі. Асноваю гэтай грамады ёсць наш светапогляд, што ахоплівае ўсе з’явы жыцця; аднак нас лучаць не толькі людзі гэтай грамады, але і той факт, што мы пільнуемся гістарычных каштоўнасцяў. Кожны з нас — гэта носьбіт гэтых каштоўнасцяў; дзеля таго грамада (*Gemeinschaft*) нашмат мацнейшая за «грамадства» (*Gesellschaft*), якое знікае адразу ж, як толькі разбураюцца яго структуры. У нашым выпадку сувязь не «механічная», а арганічная.

У гэтым сэнсе мы ўжо цяпер ажыццяўляем нашу канцэпцыю грамадскага жыцця. Праца, якую мы разумеем як змаганне, надае нашай грамадзе яе значэнне, яе рэактыўную моц. У грамадстве заходняга кшталту існуюць шмат якія «арганічныя групы» (*organische Gruppen*): клубы і розныя аб’яднанні. Але тое, што звязвае людзей там, увесь час абмежаванае, у пэўнай ступені загнанае ў вузкія тэматычныя рамкі. У нас, наадварот, сяброўства ўзаемадзеіць з неадступным адстойваннем свайго светапогляду і ўтварае такім чынам поле напругі ідэі, што выклікае змаганне вялізнага гістарычнага маштабу.

У гэтым сэнсе адна ўплывова персана ад вышэйшай адукацыі напісала нам: «Мяркуючы з пастаўленых вамі мэтаў, духу, што натхняе вас, вашых грунтоўных дзеянняў, я не пэўная, ці ўсведамляеце вы самі гістарычнае значэнне вашага чыну, ці не ёсць для вас адказнасць перад гісторыяй завялікая, ці не будзе роля, адыграць якую ў Еўропе пакліканая ваша грамада, ацэнена толькі пазней». Пасля гэткай ацэнкі будзем жа імкнуцца да таго, каб мы заўсёды ўсведамлялі важнасць неабмежаванай волі да чыну!

Сябра адной палітычнай партыі спытаўся ў нас, калі і як мы мяркуем дасягнуць «новай еўрапейскай культуры», «іншай Еўропы», унёсак у адраджэнне якой мы нібыта робім. Наш адказ быў наступны: Валадарства — унутры нас. Што значыць гэтая прароцкая формула? Яна значыць, што

мы не прымаем аніякай лінейнай гістарычнай канцэпцыі, што ўзнікла праз навуку аб збавенні; што мы не адасабляем сучаснасці ад будучыні, г. зн. не праводзім мяжы між «сучаснай грамай» і «пазнейшай», «адноўленай» праз канчатковае бачанне будучыні (і гэтым адсунутай у абсяг фантастычнага) «Еўропай». Наша грамада ўжо ёсць парасткам будучай Еўропы. Наше існаванне ўжо ёсць ажыццяўленнем нашага праекта.

Метапалітычная стратэгія: ідэалагічна-культурнае змаганне

У адпаведнасці з гэтым мы імкнёмся стварыць унутры сучаснай цывілізацыі сілавое поле. Моц актыўных меншасцяў вынікае з таго, што яны цвёрдыя сярод мяккай масы сацыяльнага асяроддзя, дзейныя сярод навакольнай ананімнасці і абаватальшчыны, матываваныя і разумныя (гэта значыць, ведаюць сутнасць рэчаў) сярод аслепленых, спецыялізаваных і абыякавых чалавечых масаў. Гэтыя меркаванні ў сучасным свеце вядуць да выбару такой формы стратэгіі, якая значна розніцца ад тых, якія выкарыстоўваюцца іншымі палітычнымі рухамі; урэшце, з апошнімі мы не маем анічога супольнага: ані ў ідэях, ані ў сродках або мэтах. Пад канец 60-х гадоў адно простае назіранне, якое, што праўда, зрабілі толькі мы адны, кіравала ўсімі нашымі пазнейшымі дзеяннямі: каб замацаваць свае пазіцыі ў абыватальскім грамадстве, «левыя» не выкарыстоўвалі толькі выбары, яны мэтанакіравана працавалі таксама і на заваяванне культурнай моцы. Іншымі словамі: пранікнуць ва ўніверсітэты, у прэсу, асобныя медыі, забяспечыць сабе інтэлектуальную аўдыторыю і гэтым самым авалодаць вызначальнаю сілаю пры фармаванні меркаванняў і каштоўнасцяў, каб пазней мець магчымасць кіраваць усім грамадствам. Ведама, мы ні ў якім разе не збіраемся рабіць таго самага для «правых», пагатоў гэтыя правыя (пра каго б ні ішла гаворка: радыкальных, кансерватыўных або ліберальных) падзяляюць нашыя пагляды ў такой жа малой ступені, як і левыя, бо мы (у адрозненне ад левых і правых) пільнуемся светапогляду, што абсалютна чужы пануючаму «ідэалагічнаму спектру».

Мы зрабілі іншае, больш «гістарычнае» назіранне: формы грамадстваў і суверэнітэтаў, гэтаксама як і формы цывілізацыяў, урэшце ёсць вынікам сістэмаў каштоўнасцяў, якія паступова фармуюць лад думак і вызначаюць такім чынам тып палітычнай, інстытуцыйнай і эканамічнай надбудовы. Сучасныя заходнія грамадствы, якімі кіруе эгалітарызм як вынік секулярызацыі юдэйска-хрысціянскіх дагматаў, — гэта найзырчэйшы

прыклад перавагі сістэмаў каштоўнасцяў над грамадска-палітычнымі сістэмамі. Такім чынам, мы мусім уплываць на каштоўнасці, а не беспасярэдне на палітычныя, эканамічныя і рэпрэзентатыўныя структуры.

Гэтае імкненне розніцца ад імкнення Антоніо Грамшы (італьянскі марксіст, «рухавік» італьянскай камуністычнай партыі ў 20–30-я гады), бо ён, у адрозненне ад традыцыйнага марксісцкага аналізу, развіў наступную ідэю: заваяванне ўлады мае сваёй перадумовай стварэнне сферы «арганічных інтэлектуалаў», якія мусяць пашыраць новую рэвалюцыйную свядомасць. У аснове гэтага ўяўлення ляжыць цверджанне, што інфраструктура грамадства мае ідэалагічную, а не эканамічную прыроду. Аднак нашай мэтай не ёсць палітычнае заваяванне «дзяржаўнага апарату», да чаго імкнуўся Грамшы; нашая мэта — гэта, хутчэй, метапалітычная стратэгія, якая, існуючы паралельна з уласна палітыкай, пераважае над ёю, пакуль слова «палітыка» абазначае дзейнасць прафесійных палітыкаў, якую мы ведаем надта добра.

Метапалітычная стратэгія адназначна канстатуе, што прафесійная палітыка стала абсалютна марнай з трох прычынаў, якія, зрэшты, добра ведамыя палітолагам і сацыёлагам. Па-першае, палітыка, калі яе разумець у звычайным сэнсе гэтага слова, стала непрыемным тэатрам, прычым дзіўнаватае пустаслоўе актораў даўно страціла сваю моц пераканальнасці; па-другое, законы, праз якія кіруюць грамадствам, сёння маюць тэхнічна-эканамічную і адміністрацыйную прыроду; па-трэцяе, мы маем намер пашырыць такую сістэму каштоўнасцяў, якая будзе дзеяць доўгі час, ахопліваць як мага больш ідэалогіяў, што канкуруюць адна з адною, і — калі здолеем дасягнуць гэтага, — магчыма, будзем рабіць гэта ў свеце, дзе цяперашнія палітычныя нормы, дзяржава ў сучасным сэнсе гэтага слова ды гэтак далей, больш не будуць інстытуцыямі кіравання.

А гэта значыць толькі тое, што нашыя ідэі і каштоўнасці пад канец метапалітычнага змагання будуць трымаць уладу, г. зн. выяўляцца ва ўсіх сацыяльных функцыях. Тады яны ўтвораць базу для ідэалогіяў (што, магчыма, будуць спрачацца адна з адной) і асобных жыццёвых пазіцыяў. Дзеля дасягнення гэтай мэты, ведама, патрэбныя трываласць і ўпартасць. На грунце аналізу гісторыі заходніх грамадстваў можна сфармуляваць наступную сталую тэорыю.

Моц — не на спускавых кручках стрэльбаў, яна мае не прафесійна-палітычную прыроду; яна — пры пачатковым пункце ідэяў, яна мае культурны, духоўны і гістарычны характар. Мы ад-

маўляемся выяўляць нейкую палітычную актыўнасць, дазваляць нейкай партыі спасылацца на нашыя ідэі, бо мы ведаем, што сапраўдная палітыка, «вялікая палітыка» (як разумеў яе Ніцшэ), што прамаўляе пра гістарычны лёс народаў, не ўвасабляецца ў «палітычных інстытуцыях». Заваяванне іх анічога не дае. Такім чынам, метапалітычная стратэгія грунтуецца на ідэалагічным змаганні і пашырэнні сістэмы культурных каштоўнасцяў.

Ідэалагічнае змаганне абумоўлівае пашырэнне ўсеахопнай ідэйнай плыні, якая здольная прэрэчыць эгалітарным ідэалогіям. Гэтая тэарэтычная сістэма ідэяў ёсць інструментам, зброяй інтэлігенцыі на службе ў каштоўнасцяў; яна не ёсць самамэтай. Такім чынам, для нас гаворка не ідзе пра тое, каб «падарваць правым тэорыю». Нам нельга забывацца, што паняцце «новыя правыя», якім мас-медыі акрэсліваюць наш рух, — гэта толькі прыдуманая журналістамі слоўца. Нашая ідэйная канструкцыя лагічна лучыць усе дысцыпліны — ад біялогіі да гісторыі, яна выконвае ролю, падобную, прыкладам, да інтэграцыйнай ролі марксісцкай ідэалогіі.

Наш светапогляд процістаіць не адной ідэалогіі сучаснага спектру, а ўсім гэтым ідэалогіям, усяму гэтаму спектру. Пры гэтым ён мае тры асноўныя мэты.

1. Даць такое інтэлектуальнае тлумачэнне свету, чалавека, грамадства, гісторыі, якое адпавядае нашым каштоўнасцям і нашаму метаду працы, прычым апошні паўнейшы, ладнейшы, ахоплівае больш, як існыя ідэалогіі. Гаворка ідзе не пра догму, а пра адкрытую сістэму, што ўвесь час развіваецца. Гэтым мы рознімся ад марксістаў, лібералаў ды хрысціянаў. Мы хочам мець ключ да свету, не залежачы ад дагматызму або ўцёкаў ад рэчаіснасці.
2. Такім чынам, ствараць нашу тэарэтычную канструкцыю — гэта значыць рабіць нагляднымі нашыя каштоўнасці, якія самі, натуральна, застаюцца ірацыянальнымі, бо паходзяць ад нашага вольнага выбару. Напрыклад, нельга рацыянальна апраўдаць тое, што над еўрапейскім гістарычным лёсам пераважае геданістычная, нявольніцкая і мерканталізаваная будучыня. Таму, хаця нашыя ідэі і могуць змяняцца, нашыя каштоўнасці застаюцца нязменнымі, бо ідэі — гэта тактычныя сродкі для правядзення ў жыццё каштоўнасцяў, сродкі, якія заўсёды можна палепшыць.
3. Гэтая ідэйная плынь крытыкуе сучасную цывілізацыю і атакуе ідэалогіі, што сёння беспадстаўна пануюць. Нашая ідэалагічная пазіцыя спрашчае нашу задачу, бо мы пільнуемся такой сістэмы каштоўнасцяў, якая абмінае

ўсталяваныя падзелы на левых / правых, навуку / прыроду, біялагізм / культуралізм ды г. д. Мы выступаем, прыкладам, адначасова за новыя тэндэнцыі ў тэхніцы і за крэўную повязь, за прыватны эканамічны дух бізнесу і за перавагу вярхоўнай палітычнай улады над эканомікай. Гэта дадае нам рухавасці і імпульсу, а таксама цудоўных магчымасцяў ідэалагічнага ўварвання; гэтаму спрыяе і тое, што ў нашым грамадстве ідэалагічная структура робіцца ўсё больш падрабленай, інтэлектуальныя «бясспрэчныя ісціны» — даступнымі.

Кнігі, часопісы, спавешчанні, форумы, калёквіумы, прыватныя ды сямейныя гутаркі або размовы на працоўным месцы, гурткі і чыннасць дзеля пашырэння нашых духоўных і культурных распрацовак утвараюць поле бітвы нашага змагання. Хрысціянства, марксізм або лібералізм таксама насыцілі грамадства сваімі распрацоўкамі і паняццямі, таксама выклікалі духаў, каб пераканаць нязначную колькасць людзей, каб нейтралізаваць або спакусіць іншых. Мы валодаем не толькі інтэлектуальнай і тэарэтычнай зброяй, але таксама і «сацыялагічнай»: укараняць каштоўнасці — гэта задача, якая вымагае не толькі пашырэння тэкстаў, але і «культурнай прысутнасці», што, у залежнасці ад вынаходлівасці кожнага паасобку або ад вызначанай нашай грамадой стратэгіі, можа прымаць шмат якія формы.

Час працуе на нас, бо нашыя каштоўнасці знаходзяцца на баку таго, што Шатабрыян назваў «маладосцю свету». Нашыя праціўнікі захоўваюць стары будынак і ахоўваюць сваю моц. Наша грамада існуе дзесяцігоддзе; яна мацнее з кожным днём, хоць мы пачалі з нуля, — бо мы маем найдаўжэйшую гістарычную свядомасць.

Формула светапогляду

Наша тэарэтычная канструкцыя — адкрытая сістэма; ідэі — сродкі для дасягнення мэты. Яны могуць змяняцца, каб лепш рэпрэзентаваць падставовыя каштоўнасці. Мы можам умацоўваць нашу тэорыю, уключаючы ў яе новыя дысцыпліны, змяняць нашы меркаванні — урэшце, мы не захавальнікі догмы. Аніводнае дасягненне прыродазнаўства не будзе «неадпаведным» для нас. Мы адштурхоўваемся ад рэчаіснасці — факты ніколі не змогуць запырэчыць нашым каштоўнасцям. Нашы апаненты, наадварот, развіваюць замкнёныя ідэалогіі. Тым часам эталогія ўшчэнт разбіла марксізм, а антрапалогія запырэчыла хрысціянскаму погляду на чалавека.

Мы ж грунтуемся на ясных каштоўнасцях спазнання. Яны адпавядаюць «філасофіі жыцця»,

якую мы сцвярджаем, грунтуючыся на нашым доведзе, бо яна рацыянальная і адпавядае рэчаіснасці. Пад «жыццём» мы свядома разумеем нашае становішча як людзей, што жывуць у свеце і належаць да пэўнай грамады. Мы хочам такога жыцця, якое яно ёсць: рызыка, няведамая веліч. Але мы не пакорлівыя перад жыццём, бо яго сэнсам ёсць змаганне, пераадоленне самога сябе, імкненне да ўдасканалення. Гэтае філасафічна сфармуляванае гледзішча цалкам пацвярджаюць гуманітарныя навукі.

Аднак мы ўважаем свае каштоўнасці менавіта за каштоўнасці не з гэтай «аб'ектыўнай» прычыны. Мы кіруемся нашай філасофіяй і нашымі свабодна прынятымі планами. Выйшла так, што паліталогія, сацыялогія, антрапалогія, навуковае спазнанне свету падмацоўваюць нашыя каштоўнасці. Але тое, што ўрэшце дае нам магчымасць выказаць свае меркаванні, бярэ пачатак у нашай чуйнасці.

Наш светапогляд, як было адзначана вышэй, грунтуецца на рэчаіснасці. Навукі, што рэпрэзентуюць эгалітарызм, наадварот, аказваюцца ўтапічнымі. Яны адмаўляюць свет такім, якім ён ёсць (г. зн. «жыццё як змаганне», няроўнасць) на карысць далёкіх ад рэчаіснасці ўяўленняў (абстрактны «чалавек»), жыццё як спакойная гармонія, сацыялагічны ўніверсалізм). Сапраўдны свет не прымаецца і характарызуецца толькі як мінулая з'ява, якую трэба змяніць, каб ажыццявіць гарача жаданую ўтопію (г. зн. дагматычную ідэю свету).

Вядома, утопія не рэалізаваная, людзі збітыя з панталыку, асоба захворвае. Аднак эгалітарныя навукі таксама няздольныя прызнаць, што іх сістэма сфармаваная цверджаннямі, якіх нельга абгрунтаваць, рацыі якіх немагчыма давесці, бо яны своечасова крытычна не даследавалі паходжання гэтай сістэмы. Дзеля гэтага яны грунтуюцца беспасярэдне на сацыяльных навуках, напрыклад, на эканоміцы, што ёсць пачатковым пунктам ліберальных або марксісцкіх тэорыяў. Калі згаданыя навукі ўзнімуцца на вышэйшую прыступку спазнання, пабудова ідэалогіяў роўнасці разгойдаецца.

Зусім інакш у нас: мы ўсведамляем нашыя каштоўнасці; наша сістэма ірацыянальная (прадыктаваная пачуццём) у сваёй аснове, але выкарыстоўвае рацыянальнасць (мае за аснову здаровы сэнс — *die Vernunftgemäßheit*) як інструмент. Нашыя апаненты сцвярджаюць, што здаровы сэнс, разважлівасць — гэта пачатковы пункт, не прызнаючы, што імі кіруюць ірацыянальныя сілы, над якімі яны не маюць улады і эмацыйны кампанент якіх яны, уласна кажучы, і адмаўляюць.

Адсюль паходзіць у тым ліку і іх рэдукцыянізм: каб захаваць дзейнасць сваёй сістэмы,

яны зводзяць яе да аднаго толькі элементу і абмяжоўваюць такім чынам вытлумачэнне чалавека і грамадства толькі некалькімі прычынамі, што нібыта могуць стаць ключом да ўсяго (абвясчэнне рухавіком гісторыі класавага змагання, абмежаванне антрапалогіі культурным пранікненнем альбо лібіда ды г. д.). Цэлыя сферы жыцця адмаўляюцца, бо іх немагчыма аспрэчыць: змаганне, святасць, скіраваныя на самавыяўленне індывідуальныя адметнасці, нацыянальныя ды этнічныя адрозненні, агрэсіўнасць, развіццё гіерархічных сістэмаў ды г. д.

Мы, наадварот, антырэдукцыяністы. Мы сцвярджаем свет у ягонай разнастайнасці і ў ягоных супярэчнасцях. Прыкладам, чалавек мае ўсведамляць сябе адначасова і як генетычна сфармаваную, і як культурную істоту, што вызначаецца як у спакоі, гэтак і ў змаганні. На нашу думку, рэальнасць мае шмат роўняў ладу і вытлумачэння, што размешчаныя па-рознаму і дапаўняюць адзін аднаго (бо толькі адзін з іх не можа патлумачыць усяго): мікрафізічная і макрафізічная, біялагічная, чалавечая, сацыялагічная, гістарычная і, магчыма, яшчэ шмат якія іншыя сферы (у залежнасці ад прынятага гледзішча). Наш антырэдукцыянізм кладзе масты між асобнымі дысцыплінамі. У той час як нашыя апаненты займаюцца «чыстай эканомікай» альбо «чыстай біялогіяй», не падмацоўваючы іх іншымі ведамі, узятымі з розных сфераў навукі, нашая духоўная чуйнасць вынікае з таго, што мы без аніякіх сумневаў спалучаем духоўныя і прыродазнаўчыя навукі.

Напрыклад, біялагічная дыскусія амаль не мае сэнсу, калі не ўлічваць культурнага фармавання спадчынных задаткаў. Гэтаксама грамадска-палітычныя і сацыяльныя навукі без эталагічнага і антрапалагічнага грунту, эканоміка без псіхалагічнага падыходу — гэта, у найлепшым выпадку, няскончаная праца. Такім чынам, нашае разуменне свету арганічнае, а не механістычнае. Мы імкнемся ніколі не браць увагі на няцэльныя пагляды на рэчы. Мы прынцыповыя антыэкстрэмісты з моцнымі каштоўнасцямі.

Нашыя ж апаненты, наадварот, падобныя да экстрэмістаў (што абмяжоўваюць жыццё эканомікай або біялогіяй) са слабымі каштоўнасцямі. Светапогляд, якому мы процістаім, тлумачыць свае ўяўленні пра каштоўнасці чыстымі цверджаннямі, якія мы можам нават размеркаваць па водле паходжання і выяўлення.

Спачатку за асноўную каштоўнасць прымаецца юдэйска-хрысціянскі індывідуалізм. Адмежаваны ад свету і звязаны з Богам-Айцом індывід мусіць рупіцца пра сваё збавенне. Пасля яе секулярызацыі гэтая аксіёма паклікала да жыцця ўсе

паноўныя ідэалогіі, трыма кітамі якіх сталі індывід, розум і шчасце. Секулярызацыя, пачатая кальвінізмам ды лютэранствам і скончаная крытычнай тэорыяй франкфурцкай школы (антырэвалюцыйныя неамарксісты), была падрыхтаваная самім хрысціянствам, што хацела дзеля змены свету перанесці на яго метафізічныя ідэалы, з якімі быў звязаны хрысціянін як «індывід, што належыць іншаму свету».

Хрысціянскі прынцып, згодна з якім чалавек у спадзеве на будучае «Божае валадарства» мусіць шукаць свайго асабістага збавення, — гэты прынцып у паноўных ідэалогіях (у ліберальным касмапалітызме альбо ў сацыялізме, гэтаксама ў ідэалогіі марксісцкага інтэрнацыяналізму) ператварыўся ў жаданне выявіць індывідуальнае, якое ў большасці выпадкаў разумеецца як эканамічны дабрабыт, шчасце.

У хрысціянаў «розум» лічыцца спадкаемцам прыроднага ладу і «Божай волі». Таму мэта грамадстваў — рацыянальна ажыццявіць індывідуальнае шчасце. З гэтым пагаджаюцца ўсе навукі сучаснасці — апроч нашай. Тым самым мы застаёмся ўбаку ад логікі заняволення духу і дасягаем вышэйшага разумення свету. З хрысціянскага гледзішча, праўдзівая «прырода», прырода змагання, няроўнасцяў, адрозненняў абясцэньваецца на карысць усталяванага на зямлі звышнатуральнага канчатковага свету, у аснове якога ляжыць дзіўнае ўяўленне пра заміранае ўсясветнае грамадства (г. зн. — канец гісторыі).

Натуральна (і гэта трэба тут яшчэ раз падкрэсліць), ані роўнасць, ані свабода не ёсць праўдзе пачатковымі пунктамі таго светапогляду, з якім мы змагаемся. Бо роўнасць выводзіцца толькі з індывідуалістычнага прынцыпу: абстрактны, адзінкавы чалавек, сын Бога-Айца (альбо валадар усясветнага розуму), што, дзеля браку лепшага разумення, разглядаецца як аднолькавы паўсюль, у пэўным сэнсе ёсць чыннікам зраўноўвання.

Ад марксізму да сацыяльнага хрысціянства, ад лібералізму да сацыял-дэмакратыі (праз усе ступені гэтых сёння яшчэ пашыраных паглядаў) эгалітарызм прымае за канчатковую мэту чалавека і грамадстваў дасягненне шчасця індывіда (у эканамічнай або сацыяльнай формах), што магчымае, аднак, толькі на падставе разумовых высноваў. З гэтага вынікае абясцэньванне натуральных сувязяў (народы, нацыі, культуры), якія няслушна тлумачацца як часовыя памылкі, а таксама мандыялістычны (г. зн. прыведзены ў адпаведнасць з далёкай ад жыцця ідэяй усясветнай супольнасці) кірунак палітычных, эканамічных і сацыяльных дзеянняў.

Мандыялізм — менавіта да гэтага агульнага назоўніка можа быць прыведзены ўвесь той светапогляд, якому мы процістаім. Таксама і наш светапогляд, які ў будучыні мае паклікаць да жыцця розных, г. зн. тыя, што спрачаюцца дзеля ажыццяўлення аднолькавых каштоўнасцяў, ідэалогіі, можа быць прыведзены да найменшага назоўніка.

Пачатковым пунктам нашага разумення свету, натуральна, ёсць прызнанне рэальных падставаў жыцця, якія выяўляюць перад намі назіранне, здаровы чалавечы розум і прыродазнаўчыя навукі: неўтаймоўная сіла жывога, яго абумоўленая лёсам, сфармаваная небяспекаю сутнасць, што існуе паводле законаў відавочнай або прыхаванай іерархіі; уласцівы жывому рух, накіраваны на развіццё; крызісы і парушэнні раўнавагі, што надаюць жывому яго ўстойлівасць; няспыннае змаганне, якому жывое абавязанае сваім узнікненнем.

Жыццё не мае іншага сэнсу, акрамя самаўдасканалення; у свеце няма найвышэйшых каштоўнасцяў. Чалавекам ёсць той, хто праз свой выбар каштоўнасцяў надае свету яго сэнс і форму. Чалавек надае сэнс формам і валадарыць над імі. Наше тлумачэнне быцця ўгрунтаванае (у адрозненне ад тлумачэння, якое дае эгалітарны светапогляд) на сумленным назіранні жыцця: яго рухальныя сілы вымагаюць не толькі таго, каб мы захоўвалі нашае быццё, але, больш за тое, каб мы ўзвышалі жыццё ў свеце (такім, якім ён ёсць), прызнаючы законы гэтага свету і шукаючы па магчымасці новых «прыдатных» кірункаў (прыкладам, тэхніка).

«Мы» — гэта значыць народ і традыцыя, якія сталі нашым пакліканнем; іншымі словамі: еўрапейскі свет і, папярэдне, нашая грамада.

З гэтага гледзішча індывід не страчвае сваёй каштоўнасці. Наадварот: яго індывідуальнасць найлепш выяўляецца менавіта тады, калі ён энергічна і ахвярна бярэ ўдзел у руху і змаганні разам з групай. Мы называем «воляю да ўлады» той факт, што кожная жывая істота, кожны чалавек, кожная супольнасць, кожны народ шукаюць магчымасцяў для развіцця ў сваім асяроддзі, каб узняць на вышэйшую прыступку быцця сваё жыццё і жыццё сваіх нашчадкаў.

Сутнасць нашага светапогляду можна апісаць наступным чынам: мы хочам існаваць і развівацца як асобы ў грамадзе і рабіць гэта пры заўсёды фатальным лёсе, у небяспечным свеце, які мы ўспрымаем такім. Увогуле ж, гэтае тлумачэнне жыцця заклікае да няспыннага пераадолення чалавечай абмежаванасці самім чалавекам, таму мы можам называць яго ў прынцыпе навукаю пра «звышчалавека». Яно ва ўсіх сэнсах процістаіць «індывідуалістычнаму гуманізму», які мы гэтаксама называем эгалітарызмам.

Мы канстатуем, што нашая альтэрнатыва эгалітарызму — радыкальная і ўсеахопная. Мы хочам чагосьці прыныпова іншага, мы надаём свету процілеглы сэнс, мы маем зусім іншую жыццёвую мэту. У сацыял-дэмакратаў, лібералаў, камуністаў, прадстаўнікоў хрысціянска-сацыяльнай плыні разлады здараюцца толькі праз рознае бачанне практыкі ажыццяўлення аднолькавых (універсалісцкіх, індывідуалісцкіх) планаў і вызнання аднолькавай канцэпцыі існага свету, нават калі іх фармулёўкі розняцца ў залежнасці ад «сямейства». У стаўленні да каштоўнасцяў (г. зн. істотнага) мы не маем нічога супольнага з іншымі інтэлектуальнымі сямействамі. Мы — новыя.

Наш, галоўным чынам політэістычны, светапогляд мае сваёй перадумоваю тое, што кожная культура можа валодаць сваёй шкалай каштоўнасцяў і ісці ўласным гістарычным шляхам. Нават калі іншыя культуры, напрыклад, у геапалітычным плане, стаяць на шляху Еўропы, яны — з іх гледзішча — маюць рацыю, бо яны пільнуюцца аднаго з прынцыпаў жыцця — імкнуцца да самарэалізацыі. Гэта пацвярджаецца, напрыклад, у выпадку з ісламам. Мы прызнаем гэтыя іншыя каштоўнасці; яны легітымныя. Магчыма, аднойчы мы мусім паўстаць на іх шляху, але, на наш пагляд, дынаміка жыцця — менавіта ў гэтай форме супярэчнасці. Таму мы ніколі не пагарджаем сваімі патэнцыйнымі праціўнікамі.

Такім чынам, мы — рэлігійныя, хаця мы верым у нашыя каштоўнасці і змагаемся за іх ажыццяўленне; аднак мы не выстаўляем іх як жыццёвыя правілы, што маюць дзеяць ва ўсім свеце (у адрозненне ад ідэалогіяў, спароджаных прэжым да ўлады монатэізмам хрысціянства або таксама ісламам, што займеў новую моц), бо нашыя каштоўнасці добрыя і прыдатныя адно для нас саміх. Схіляючы іншых культураў да еўрапейскіх каштоўнасцяў падаецца нам таталітарызмам, якім штодня займаюцца хрысціянства і сучасныя «сусветныя ідэалогіі», сярод якіх варта прыгадаць новую «рэлігію» правоў чалавека.

Гэты свет, што задыхаецца ад каштоўнасцяў эгалітарызму і памкненняў апалагетаў хрысціянства, якое даўно згубіла сваю сілу пераканальнасці, прыпадабніўся да дыктатуры штодзённасці, дыктатуры дробных турботаў, нудоты і разліку. Гэта па-старэчаму нягеллы і дробнаабыватальскі свет. Можна любіць яго. Можна хацець жыць у ім, выжываць у ім. Мы не хочам гэтага. І мы не стрываем заняволена гэтым духоўна-душэўным заняпадніцтвам еўрапейскіх народаў, тых народаў, уся культура якіх з часоў Мікены і Траянскай вайны ёсць паходам да святла, ліхаманкавым тварэннем гісторыі.

Мы не хочам дапусціць да таго, каб ланцуг гэтай вялікай спадчыны перарваўся. І таму 15 год назад мы наважыліся ўзяць слова. Як пяецца ў старой песні, «мы хочам прапаведаваць і прамаўляць пра Святы Райх» (*Wir wollen predigen und sprechen vom heiligen Reich...*). На мове сучаснасці гэта значыць: займацца ідэалагічнай і культурнай прапагандай. Нашая праца дзеля светапогляднага абуджэння зрабіла вызначальны ўнёсак у радыкальную змену тэмаў палітычна-ідэалагічных дэбатаў і зрушыла лініі падзелу, прычым самі змагары часта нават не ўсведамлялі гэтай перамены.

У 70-я гады «левыя» і «правыя» спрачаліся на абрыдлую тэму сацыяльнага пытання або па такіх другасных праблемах, як фемінізм і нацыяналізацыя прыватных прадпрыемстваў. З пачатку 80-х гадоў, калі Новая Культура абвесціла пра сябе ў мас-медыях (прынамсі, у Францыі) і «яе» людзі пачалі пракладаць сабе шлях, у часе дэбатаў больш не сутыкаюцца правыя і левыя ў першапачатковым сэнсе гэтых словаў. Выходзячы па-за межы ранейшых палітычна-ідэалагічных асяродкаў, узнікаюць «новыя тэндэнцыі»: з аднаго боку — тыя, што паходзяць з асяродку памяркоўных левых або кансерватыўных правых і якія аб'ядноўваюць ідэалогія правоў чалавека, неалібералізм або тэхна-ліберальная сацыял-дэмакратыя, атлантызм, сляпое падпарадкаванне Амерыцы і прынцып полірасавага грамадства, карацей, тыя, хто гуртуецца вакол паняцця «заходняга звязу» (у найшырэйшым сэнсе); з іншага боку — тыя, хто выступае супраць заходняй цывілізацыі атлантызму, індывідуалізму правоў чалавека, знішчэння чысціні расаў.

Дэбаты маюць менавіта такі змест, як гэта ўяўляла сабе і хацела Новая Культура: адгэтуль не правыя супраць левых, а прыхільнікі заходняга касмапалітызму, што ўніфікуе, супраць прыхільнікаў свету розных народаў і «недалучанай» Еўропы. Парадаксальна, але першыя сталі недаверлівымі да Трэцяга свету (у якім яны бачаць небяспеку нацыяналізму), у той час як другія, што ўхваляюць замкнёнасць і незалежнасць народаў, праг-

нуць саюзу Еўропы з вялікімі дзяржавамі Трэцяга свету супраць савецка-амерыканскай кампаніі, факт існавання якой амаль і не ўтойваецца.

Новая Культура і яе моцныя каштоўнасці паліканыя прапанаваць альтэрнатыву слою «анты-каспапалітаў» і «антымандыялістаў», што ўтвараецца цяпер, г. зн. усім тым, хто, злева або справа, не прымае культурнага заняпаду, паслаблення і расавай смерці Еўропы. Прыхільнікі паноўнай ідэалогіі (пасля гістарычнага скону марксізму ў Заходняй Еўропе — гэта «каспапаліты-лібералы») мусяць разглядаць нас як сваіх галоўных праціўнікаў і, адпаведна з гэтым, змагацца з намі. У гэтым — наш гістарычны шанец.

За што і супраць чаго мы наагул змагаемся? Супраць атлантычнай пасткі, за Валадарства, і не толькі за «наш» Райх, але і за райхі ўсіх народаў свету, існаванню якіх сёння пагражае матэрыялістычны касмапалітызм крывадушнага амерыканскага прапаведніка і хітрага савецкага таварыша, якія думаюць, што здолелі пабудаваць жыццё паводле прынцыпаў здаровага сэнсу (*die Vernunftgemäßheit*). Калі мы змагаемся ў Францыі супраць навалы англа-саксонскіх словаў, модаў або супраць полірасавага грамадства, калі мы змагаемся ў Нямеччыне супраць мэтанакіраванага знішчэння нашай гістарычнай памяці і нашай нацыянальнай велічы, дык мы паўсюль вядзём адно і тое ж змаганне за сваю будучую Бацькаўшчыну — Еўропу. І яшчэ: мы ўжо дамагліся перамогі, калі мы называем ЗША не «Новым Светам», а «Старым Кантынентам», калі мы гаворым пра Еўропу як пра «Новы Свет» і калі глыбока ў нас, бы патаемная музыка, што не дае спакою, гучыць тое кароткае выслоўе Мерліна пасля смерці караля Артура: «Для кагось я сон, але для ўсіх іншых — жудасны сон».

З нямецкай мовы пераклала Ірына Арцюх паводле: Guillaume Faye. Warum wir kämpfen // Elemente. Nr. 1 (1986).

ШУМЕР: «КАНСЕРВАТЫЎНАЯ» МАДЭЛЬ САЦЫЯЛЬНЫХ ЗМЕНАЎ

Андрэй Казакевіч

Фармальна гісторыя як навуковая дысцыпліна мае дастаткова адкрытыя адносіны з палітычнай тэорыяй. Практычна кожнае выкладанне палітычнага мыслення — ці то антычнага, ці то эпохі Рэнесансу — абавязкова суправаджаецца кароткім выкладаннем гістарычнага кантэксту. Тым не менш прарызасць больш чым уяўная. Абмен канцэптамі паміж гісторыяй і палітычнай тэорыяй (у тым ліку і гісторыяй палітычнае думкі) альбо адбываецца вельмі рэдка, альбо ўвогуле не адбываецца.

Часам гэта выглядае кур'ёзна. Напрыклад, «гісторыя палітычнае думкі», перш за ўсё ў Беларусі, можа эксплуатаваць вельмі архаічны вобраз «цёмнага» сярэднявечча, зусім быццам бы і не закрануты гістарычнымі даследаваннямі, што робяцца ў гэтым накірунку цягам апошніх 50–70 гадоў. Тым не менш прачытанне мінулага, бюспрэчна, мае вялікае значэнне для палітычнае навукі і асабліва палітычнае тэорыі і гісторыі.

Дадзены артыкул з'яўляецца спробаю аналізу канцэпту сацыяльна-палітычных зменаў у Шумеры з пазіцыі палітычнае навукі. Гэта, перш за ўсё, практыкаванне ў метадзе¹ і спроба падысці да «падаўжэння» гісторыі палітычнага мыслення, якая сёння традыцыйна пачынаецца з антычнае Грэцыі. Усталяваныя дысцыплінарныя рамкі з'яўляюцца неапраўдана вузкімі, і пераадоленне іх, як падаецца, адкрывае новую перспектыву для адказу на праблемныя пытанні палітычнае тэорыі і гісторыі палітычнае думкі.

Метадалагічныя заўвагі. Гэты артыкул напісаны з дысцыплінарных пазіцыяў палітычнае навукі, што тлумачыць пэўныя абмежаванні. У прыватнасці, выкарыстанне, перш за ўсё, перакладаў і «другасных» крыніцаў. Праца з тэкстамі на мове арыгіналу мела эпізядычны характар, што для нашых мэтай можна лічыць цалкам апраўданым. У

аснову працы з шумерскай лексікай быў пакладзены *Sumerian Lexicon Version 3.0 by John A. Halloran*, як найбольш даступная крыніца такога кшталту².

Для больш адэкватнага аналізу канцэпту зменаў неабходна выкананне пэўных прынцыпаў, якія цалкам нармальныя для гісторыі, але часта ігнаруюцца палітычнай тэорыяй і гісторыяй палітычнае думкі. Па-першае, імкненне да разумення канцэптаў на мове арыгіналу, пры гэтым пажаданы этымалагічны аналіз. Мова — практычна адзіны надзейны сродак рэканструкцыі свядомасці і сацыяльнае гісторыі старажытнасці, і яна варта асаблівае ўвагі. Дастаткова ўзгадаць вядомую праблему пры цытаванні, напрыклад, старажытнагрэчаскіх класікаў. Першапачатковы канцэпт «поліс» перакладаецца як «дзяржава», што зусім не адно і тое ж. Па-другое, кагнітыўнасць: аналіз не палітычнае гісторыі, але ментальных канструктаў. Асноўная тэма гэтага невялікага даследавання — апісанне шумерскае мадэлі палітычных і сацыяльных пераўтварэнняў у форме *ama-ar-gi*.

I.

Шумер лічыцца самай старажытнай цывілізацыяй Месапатаміі, уплыў якой на культуру ўсяго рэгіёна цягнуўся некалькі тысячагоддзяў. Нягледзячы на гэта, Шумер быў практычна цалкам забыты — ні Біблія, ні антычныя аўтары пра гэтую культуру не ўзгадвалі — і толькі з XIX стагоддзя пачынаецца яе сістэмнае даследаванне. *Гісторыя Шумера*, у адпаведнасці з археалагічнымі і пісьмовымі крыніцамі, падзяляецца на некалькі перыядаў. Архаічны дадынастычны перыяд змяняецца протапісьменным (3000–2750 гады да н. э.), што звязана з надыходам новае эпохі ў галіне ірыгацыі³. Раннедынастычны перыяд, якія ідзе за про-

¹ Гл., у прыватнасці: Казакевіч Андрэй. Вялікае Княства Літоўскае як ідэалагічная рэальнасць // *Arche*. 2003. № 5.

² <http://www.sumerian.org/sumerlex.zip>

³ З першаю чвэрцю III тысячагоддзя шумерская гістарычная традыцыя звязвае «вялікі патоп».

тапісьменным, падзяляецца на тры складовыя часткі. У першы раннедынастычны перыяд — 2750–2615 гады да н. э. — адбываецца фарміраванне шумерскае ўрбаністычнае цывілізацыі. Падчас другога — 2615–2500 гады да н. э. — складваюцца асноўныя спецыфічныя рысы шумерскае цывілізацыі і грамадства. Трэці раннедынастычны перыяд — 2500–2315 гады да н. э. — характарызуецца абвастрэннем барацьбы паміж рознымі шумерскімі гарадамі за гегемонію і шматлікімі войнамі. У 2316–2176 гады да н. э. палітычнае дамінаванне ў Месапатаміі пераходзіць да горада Акад, гэта эпоха так званай Акадскае дзяржавы. Калі акадская дынастыя перажывае відавочны заняпад, Шумер зазнае нашэсце з усходу варварскіх плямёнаў куціяў, якія кіруюць Месапатаміяй практычна стагоддзе — 2176–2109 гады да н. э. Пасля гэтага наступае апошні перыяд гісторыі Шумера — эпоха III дынастыі Ура, якая характарызуецца палітычнай цэнтралізацыяй. Канец шумерскае гісторыі паклала нашэсце эламітаў на мяжы III і II тысячагоддзяў да н. э. З гэтага пачынаецца ўласна гісторыя Вавілоніі, але ўплыў палітычнае і культурнае традыцыі Шумера трывае яшчэ прынамсі некалькі стагоддзяў. Выкладзеная храналогія не з’яўляецца дакладнаю, надзейнае стасаванне падзеяў шумерскае гісторыі з сучаснай храналогіяй пакуль немагчымае, таму кожная падзея магла адбыцца як раней, так і пазней за вызначаныя даты.

Што тычыцца палітычнае арганізацыі Шумера, то яе аснову складала сістэма «земляў» («гарадоў») — *ki*⁴. Кожная «зямля» (*ki*) складалася з некалькіх паселішчаў (звычайна 3–4 горада), адно з якіх з’яўлялася сталіцаю і мела адзіны культ і агульны цэнтральны храм. Шумерская цывілізацыя была ўрбаністычнаю — існавала прыкладна 13–14 *ki*, якія былі цэнтрамі палітычнага і культурнага жыцця.

III.

Як і кожнае арганізаванае ўрбаністычнае грамадства, Шумер меў спецыфічныя механізмы палітычнага вырашэння сацыяльных супярэчнасцяў, якія мы і прааналізуем. У шумерскай мове існаваў цэлы шэраг словаў, якія мелі значэнне

«бунты», ці «паўстанне». Напрыклад, *bala* (*bal*) — «паўставаць, пераварочваць», адкуль *igi-bala* — «зраднік» ці *ki-bala* — «зямля, ахопленая паўстаннем», «тэрыторыя паўстання»⁵. Альбо яшчэ больш паказальнае *gaba-ra-hum* («перакульванне, скіданне апанента») і некаторыя іншыя. Так ці інакш, словы, якія абазначалі паўстанне, былі семантычна звязаныя з канцэптам «пераварочвання».

Але цывілізацыя мела і істытуцыялізаваныя формы пазітыўных спланаваных ці рытуалізаваных зменаў. У гэтай сувязі найбольшую ўвагу даследчыкаў прыцягваюць практыкі, якія абазначаюцца словам *ama-ar-gi* (*ama-ar-gi*)⁶, што перакладаецца большасцю сучасных моваў як «свабода» ці «вызваленне». Што тычыцца ўласна шумерскае мовы, то тут разуменне «свабоды» *ama-ar-gi* мела выключна кансерватыўнае значэнне — «вяртанне святла маці», ці «вяртанне да маці»⁷.

Палітычныя практыкі *ama-ar-gi* заключаліся, перш за ўсё, у адмене, ці скасаванні, даўгоў і іншых абавязкаў па дамовах. Хрэстаматычным і першым пісьмова зафіксаваным прыкладам *вызвалення* з’яўляецца дзейнасць кіраўніка *зямлі* Лагаш у трэцяй частцы раннедынастычнага перыяду Энметэны⁸ (2360–2340 гады да н. э.). Энметэна ажыццявіў «вяртанне да маці», што значыла: узнаўленне разбуранага храма, адмена даўгавых абавязкаў і вяртанне дадому палонных.

Ама-ар-гі Энметэны — першая фіксацыя традыцыі, якія існавалі ў старажытнай Месапатаміі прыкладна з 2400 да 1500 гадоў да н. э., гэта значыць, не толькі ў эпоху Шумера і Акада, але і ў часы вавілонскае дынастыі. Сутнасць традыцыі — у перыядычным «вяртанні мінулага» праз адмену абавязкаў і іншыя акты сацыяльна-палітычнае рэстаўрацыі. Такім чынам, соцыум нібыта скідваў з сябе награвашчванне часу і гісторыі.

У перыяд да Вавілонскае дынастыі (уласна гісторыя Шумера і Акада) адзначаецца каля дзесяці выпадкаў вызвалення (*ama-ar-gi*). Для часу панавання вавілонскае дынастыі (ужо пасля Шумера, 1880–1636 гады да н. э.) скасаванне даўгоў стала сістэмнаю палітычнай практыкай. За перыяд існавання вавілонскае дзяржавы мела месца 16 эпизодаў «узнаўлення парадку» — *misharum*. «Узнаўленне» тычылася, перш за ўсё, скасавання

⁴ *Ki* перакладаецца з шумерскае мовы як «зямля», «месца». У савецкай і сучаснай рускамоўнай літаратуры *ki* па аналогіі са старажытным Егіптам называецца «номам». Тэрмін быў прапанаваны І. Дзяканавым.

⁵ Этымалогія: *igi-bala* (*igi* — «вока» + *bala*); *ki-bala* (*ki* — «зямля» + *bala*).

⁶ У літаратуры сустракаюцца і іншыя прачытанні тэрміна «ама-ар-гі»: ама-ар-гі (История Древнего Востока. Т. 1. М., 1983), ама-гі (Емельянов В. Древний Шумер. СПб., 2003), але мы будзем прытрымлівацца этымалагічнага напісання, прыведзенага ў Шумерскім лексіконе (Sumerian Lexicon Version 3.0 by John A. Halloran).

⁷ Літаральна *ama* (маці) + *ar* (свяціць) + *gi* (узнаўляць).

⁸ У шэрагу даследаванняў яго імя падаецца ў іншым прачытанні — Энтэмена.

даўгавых абавязкаў⁹. У адпаведнасці з гэтым прапануецца эканамічнае прачытанне практыкаў *ама-ар-гі*, якія разумеюцца (і перакладаюцца) не як «вызваленне», але як «скідванне рахункаў, абавязкаў» (clean slate), і такім чынам ствараюць з адпаведнымі практыкамі Вавілоніі, Асірыі, Анатоліі і нават старажытнае Грэцыі (дзе скасаванне даўгоў звычайна практыкавалі тыраны поліса) адзіную традыцыю¹⁰. Але, відавочна, выключна эканамічнага прачытання феномена *ама-ар-гі* ў шумерскай культуры недастаткова.

Ама-ар-гі — гэта практыка «скідвання напластаванняў часу» і вяртання да мінулага нармальнага стану. Такая «кансерватыўная» мадэль сацыяльных зменаў відавочная і ў «рэформах» лугаля *зямлі (кі)* Лагаш Урукагіны¹¹, якія таксама, як і мерапрыемства Энметэны, адносяцца да трэцяе часткі раннедынастычнага перыяду. Час кіравання Урукагіны — прыкладна 2318–2311 гады да н. э.

Апісанне дзейнасці Урукагіны захавалася на двух гліняных конусах, якія былі знойдзены французскімі археолагамі ў XIX стагоддзі і да гэтага часу з'яўляюцца вельмі важнай крыніцаю па гісторыі Шумера. У даследчай літаратуры мерапрыемствы Урукагіны звычайна называюцца «рэформамі», а на шумерскай мове яны мелі назву *нам-тар-ра у-бі-та* (nam-tar-ra u-bi-ta)¹², што можна перакласці як «усталяванне мінулага лёсу», «мінулае вызначэнне лёсу»¹³.

«Усталяванне мінулага лёсу» азначала адмену прымусовых збораў чыноўнікам, змяншэнне збору за пахаванне і праоцтвы, упарадкаванне выплаты клірыкам, гарантыі абароны прыватнае ўласнасці, адмену павіннасці па ірыгацыі і шэраг іншых. «Рэформы» ахоплівалі шырокі спектр эканамічных і сацыяльных дачыненняў і абвесцілі вяртанне да мінулага нармальнага, вызначанага багамі стану. Узровень развіцця грамадства і дзяржаўнага апарату дазваляў, відаць, рэальнае «скідванне часу». «Кансерватыўная рэвалюцыя», такім чынам, адбывалася не ў ідэалагічнай і не ў этычнай сферах (як вяртанне да продкаў), але мела рэальнае практычнае значэнне — узнёўленне былое справядлівасці.

Для шумераў і *ама-ар-гі*, і *нам-тар-ра у-бі-та* відавочна мела традыцыяналісцкае значэнне. Гэта была дакладна не «рэформа» ў сэнсе пераўладкавання грамадскіх адносінаў ці ўвядзення ў сацыяльныя практыкі нечага новага. Не ўспрымалася гэта і ў якасці ўдасканалення, якое патрабуе практычнага разумення сацыяльнае рэальнасці. У традыцыйным грамадстве структурныя змены маюць павольны характар, людзі звычайна ставяцца да іх ваража альбо не заўважаюць (феномен так званае структурнае амнезіі)¹⁴. Змены маглі мець толькі «кансерватыўны» характар, ці, дакладней, характар «кансерватыўнае рэвалюцыі», калі разумець рэвалюцыю ў яе першасным лацінскім значэнні — «зварот па колу», «адкат», што сімвалічна пераклікаецца з «вяртаннем таго самага» Ф. Ніцшэ. З гэтага вынікае і «ідэалагічны настрой» кансерватыўных зменаў, якія адбываліся ў межах традыцыі і праз актуалізацыю, аднаўленне гэтае традыцыі¹⁵.

III.

Інтэрпрэтацыя сучаснымі даследчыкамі сацыяльнае і палітычнае прыроды практыкі *ама-ар-гі* адбываецца паводле дзвюх асноўных мадэляў. Першая мадэль, якую ўмоўна можна назваць функцыяналізмам, схільная інтэрпрэтаваць абвяшчэнне «свабоды» ў грамадстве старажытнага Шумера як спецыфічную інстытуцыялізаваную практыку з акрэсленымі функцыямі і перыядычнасцю.

Як вядома, функцыяналізм у антрапалогіі паўстаў у першай палове XX стагоддзя, перадусім дзякуючы даследаванням Маліноўскага і Рэдкліфа-Браўна. Асноўнай метадалагічнай пазіцыяй функцыяналізму стала вывучэнне ўсёй сукупнасці сацыяльных і культурных складнікаў супольнага жыцця, прычым разуменне асобнага элементу патрабавала вызначэння яго адносінаў да іншых частак. Адпаведна, усе сацыяльныя з'явы, рытуалы і практыкі ў старажытным грамадстве павінны мець свае спецыфічныя функцыі¹⁶. На-

⁹ Hudson Michael. The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellations. New York: Henry George School, 1993.

¹⁰ Гл., у прыватнасці: Hudson Michael. Але лічыць практыкі «скідвання рахункаў» Шумера, Вавілоніі, Асірыі і Грэцыі нейкім чынам звязаную традыцыяй, напэўна, не слушна.

¹¹ Часам яго імя чытаецца як Уруінімгіна (uru-inim-gi-na).

¹² FAOS 05/1, Ukg 4, A. Col 8, 7–8, http://cdli.ucla.edu:591/FMPPro?—DB=CDLI_cat.fp5&-lay=WWW&-Format=cdli/cdli_templates/textdisplay.html&-Max=all&ID_text=P222607&-Find

¹³ Літаральнае значэнне: лёс (nam-tar) + мінулае (u-bi-ta).

¹⁴ Бэрк Пітэр. Гісторыя і сацыяльная тэорыя. Мн., 2003. С. 170.

¹⁵ Такі настрой натуральным чынам дамінуе ў старажытных цывілізацыях ад старажытнага Егіпта да Кітая (у прыватнасці, сацыяльны праект Канфуцыя). Напэўна, першым антытрадыцыяналісцкім палітычным праектам старажытнага свету з'яўляецца Імперыя Цын III стагоддзя да н. э., з моцнай легісцкай асноваю.

¹⁶ Гэта дазваляла пераадолець «еўропацэнтрызм» у даследаванні немадэрнізаваных грамадстваў і пазбегнуць пагардлівага стаўлення да «варварскіх звычаяў», «прымітыўнае логікі» і г. д.

прыклад, магія ці абрад пахавання выконваюць важную сацыяльную ролю (псіхалагічная кампенсация, рэлаксацыя, тлумачэнне сэнсу, пераемнасць), а сукупнасць усіх элементаў культуры і сацыяльнае структуры ўтварае адзінае функцыянальнае цэлае.

У адпаведнасці з гэтым, *ama-ar-gi* разглядаецца як інстытуцыялізаваная працэдура, асабліва ў познія часы, звязаная з неабходнасцю перыядычнага абнаўлення грамадства. Такія змены часта звязваюцца з «рытмамі прыроды», «пачынаннем з пачатку», рытуалізаваным ачышчэннем і новай легітымацыяй сацыяльнага парадку праз вяртанне да мінулага. Звычайна абвясчэнне «свабоды» было звязана з абраннем (прыходам да ўлады іншым чынам) новага кіраўніка горада, што часцей за ўсё адбывалася ў дні новага года ці паспяховае вайны. «Свабода» таксама аб'яўлялася пры палітычнай неабходнасці і пры доўгім кіраванні, асабліва гэта тычыцца постшумерскай эпохі — напрыклад, цар Вавілоніі Хамурапі за доўгі час свайго кіравання некалькі разоў абвясчэў скасаванне ўсіх даўгоў. Такім чынам, *ama-ar-gi* выступае інстытутам нармалізацыі і стабілізацыі шумерскага грамадства, вырашэннем сацыяльных і эканамічных праблемаў, якія назапашваліся з развіццём цывілізацыі. Акрамя гэтага, такія меры спрыялі павышэнню легітымнасці ўлады ў гарадах Шумера.

Тым не менш да «інстытуцыялізацыі» і рытуалізацыі *ama-ar-gi* як «практыкі» ці «традыцыі» ў шумерскім грамадстве варта ставіцца дастаткова крытычна, прынамсі, што тычыцца раннедынастычнага перыяду. Трэба таксама адзначыць, што інстытуцыялізаваныя практыкі «вяртання мінулага» не ўласцівы для іншых старажытных цывілізацыяў, а калі і мелі месца, то толькі эпизадычна, як вымушаная, адзінкавая ці папулісцкая (гэта асабліва тычыцца скасавання даўгавых абавязкаў) мера. Такім чынам, феномен перыядычных «кансерватыўных рэвалюцый» з'яўляецца асабліва частым шумерскае і пазней вавілонскае цывілізацыі.

«Функцыяналізм» у разуменні шумерскага грамадства дапаўняецца «сацыялагізмам», які тлумачыць *ama-ar-gi* як вынік супрацьстаяння паміж рознымі сацыяльнымі групамі. Асабліва папулярная такая мадэль была сярод савецкіх даследчыкаў¹⁷, якія ў адпаведнасці з марксісцкай схемаю сацыяльнае эвалюцыі разглядалі «рэформы» як доказ наяўнасці ў грамадстве старажытна-

га Шумера «вострых сацыяльных супярэчнасцяў» ці нават «класавае барацьбы», што выглядае некалькі перабольшаным. Галоўная лінія палітычнага супрацьстаяння ў Шумеры, відаць, праходзіла паміж уладаю лугалья і храмаваю бюракратыяй, што дапаўнялася ростам масы вольных «грамадзян» горада, якія выступалі як актыўная палітычная сіла звычайна на баку лугалья. Без сумневу, перыядычнае «вяртанне да маці» дазваляла здымаць значную частку супярэчнасцяў, якія ўзніклі па меры ўскладнення грамадства, і захоўваць сацыяльны баланс. Гэта асабліва перашкаджала ўзмацненню ў шумерскіх гарадах алігархіі, відавочна прадухіляла развіццё глыбокае сацыяльнае дыферэнцыяцыі. Таму інтэнсіўнасць сацыяльных канфліктаў у шумерскім грамадстве не была высокаю і, як падаецца, не вызначала эвалюцыю цывілізацыі.

Шумерская культура і палітычная свядомасць, прынамсі, наколькі мы можам зразумець па застылых крыніцах, мела інстытуцыянальную практыку палітычных зменаў, якія былі непарыўна звязаныя з вяртаннем «першапачатковага, прынароджанага стану», выпісканнем з сучаснасці прынамсі часткі сацыяльнага досведу.

Відавочна, «кансерватыўнае» разуменне палітычных зменаў з'яўляецца натуральным для старажытнага свету, але кожная культура мела свае, у тым ліку і істотныя, асаблівасці. *Ама-ар-гі*, прынамсі фармальна, — не практыка аднаўлення рымскага *mos maiorum* (па звычайу продкаў), але рэстаўрацыя мінулых сацыяльных інстытутаў і дачыненняў. Відаць, праблема нормаў / звычайяў яшчэ не ставілася, а аднаўленне (ці канструяванне) было магчыма толькі ў дачыненні да абмежаванае колькасці інстытутаў ды практыкаў¹⁸.

Літаратура:

1. Бэрк П. Гісторыя і сацыяльная тэорыя. Мн., 2003.
2. Емельянов В. Древний Шумер. СПб., 2003.
3. История Древнего Востока. Т. 1. М., 1983.
4. Канева И. Т. Шумерский язык. СПб., 1996.
5. Hudson Michael. The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellations. New York: Henry George School, 1993.
6. FAOS 05/1, Ukg 4, A.

¹⁷ У прыватнасці: Струве В. В. Государство Лагаш: борьба за расширение гражданского права в Лагаше XXV–XXIV вв. до н. э. М., 1961; Дьяконов И. М. Общественный и государственный строй Древнего Двуречья. Шумер. М., 1959.

¹⁸ Гэта адна з прычынаў, па якой сацыяльныя супярэчнасці маглі мець у тых часы выключна «кансерватыўнае» вырашэнне. Складанае грамадства патрабуе, прынамсі, частковае праектыўнасці.

ІДЭАЛЯГІЧНЫЯ АСНОВЫ ІСЛАМСКАЙ РЭВАЛЮЦЫІ: КАНЦЭПЦЫЯ МАДЖАГЕДА-РЭВАЛЮЦЫЯНЭРА АЛІ ШАРЫЯЦІ

Сяргей Богдан

Ісламская рэвалюцыя 1979 г. пахаваная сёньня пад друзам бяглых і цемрашальскіх уяўленьняў, якія маюць мала агульнага з рэчаіснасьцю. Сёньня Ісламская рэвалюцыя 1979 г. амаль ні ў кога на Захадзе сымпатыі не выклікае. Эўрапейскія навукоўцы зацята чакаюць нейкае «ісламскае рэфармацыі», упарта не заўважаючы, што яна даўно распачалася і адной зь яе праяваў стала рэвалюцыя ў Іране.

Мэта гэтага артыкулу — высветліць ідэалёгічныя падставы іранскіх рэвалюцыянараў-ісламістаў, маючы на ўвазе чыста практычны аспект іх ідэалёгіі. Не прэтэндуючы на ісьціну, паспрабуем зразумець, як жа атрымалася зрушыць зь месца народныя масы.

Левы рух і ісламскае абнаўленьне

Пры ўсёй складанасьці спектру палітычных сілаў, што бралі ўдзел у рэвалюцыі, адным зь яе асноўных рухавікоў былі левыя сілы ісламскага руху. Аднак левыя (у прыватнасьці, марксісцкія) арганізацыі ў чыстым выглядзе, нягледзячы на велізарныя намаганьні ды ахвяры, так і не здолелі дасягнуць рэальных посьпехаў — гэта датычыцца як арганізацыяў, што заставаліся ў рамках мірнае барацьбы, так і тэарэтычных арганізацыяў.

Тым ня менш менавіта тое крыло рэлігійнае апазыцыі, што не цуралася марксісцкіх распрацовак ды перагляду старых рэлігійных канцэпцыяў, здолела стварыць трывалую аснову для пераможнага рэвалюцыйнага руху. Мы засяродзім нашу ўвагу на самай значнай постаці ў гэтае плыні, разгледзеўшы ідэалёгічную спадчыну д-ра Алі Шарыяці (1933–1977)¹.

Ягоня распрацоўкі сталі асновай ідэалёгіі як аднае з галоўных грамадзянскіх апазыцыйных арганізацыяў — Руху свабоды (*Нэгзат-э азодзі*), так і адной з найбольш паспяхоўных тэарэтычных арганізацыяў таго часу — Арганізацыі маджагедаў іранскага народу² (*Муджагедзьдзін-э хальк*) [5, с. 171–172]. Урэшце, гэтыя ж ідэі моцна паўплывалі і на ідэалёгічныя пазыцыі самога правадыра рэвалюцыі — аяталы Хамэйні³ [1, с. 590–591]. Ідэі Шарыяці застаюцца рэвалюцыйнай ідэалёгіяй і ў сучасным Іране, ад іх жывіцца левая рэлігійная апазыцыя, а іх аўтар лічыцца культываванай постацьцю.

Акрэсьліць асноўны змест творчасці Алі Шарыяці можна як спробу вырваць з улады рэлігійных традыцыяналістаў звычайныя ды ўжо абрыдлыя паняткі, паказаць, як яны сталі такімі замшэлымі, «ачысьціць іх» ды і надаць гэтым словам, выходзячы зь іх меркаванай першапачатко-

¹ З твораў А. Шарыяці можна азнаёміцца на: www.shariati.org. На сайце зьмешчаныя даволі добрыя па якасьці ангельскія пераклады, што робіць яго найпершай крыніцай дзеля дасьледаваньня рэвалюцыйнай ідэалёгіі левага ісламізму.

² Роднасьць сёньняшняй Арганізацыі маджагедаў іранскага народу (МКО) з аднайменнай арганізацыяй, згаданай у артыкуле, намінальная. Не паглыбляючыся ў гісторыю МКО, перасьцерагу ад візуальнага падману, бо пад дэкарацыямі МКО сёньня схаваныя зусім іншыя ідэі.

³ Аятала Хамэйні (Рухала Мусаві Хамэйні, 1900–1989) — духоўны лідэр іранскіх шыітаў, кіраўнік антышаскай рэвалюцыі 1978–1979 гг.

вай сутнасьці, трактоўку стасоўна сучаснасьці. Шарыяці фактычна спрыяў частковай перамозе левых ідэяў, скампанаванай іх з сучасным ба-чаньнем рэлігіі. Як Ісламская рэвалюцыя, так і Ісламская рэспубліка (прынамсі, да нядаўняга ча-су) былі левымі па сваёй сутнасьці. Абедзве згінулі пад цяжарам традыцыйнага грамадства і спадчынай старых ідэяў і звычаяў.

Левы рух у Іране ў XX ст. дасягнуў шматлікіх посьпехаў, прычым зусім не за кошт савецкай да-памогі, як беспадстаўна цьвердзяць асобныя наву-коўцы. Зважаючы на сацыяльную структуру іран-скага грамадства і працэсы ўрбанізацыі ды індустрыялізацыі, а таксама тыранію шага, здзіўляцца тут няма чаго. Але нават найбольш пасьпяхова левая арганізацыя — партыя *Тудэ* — не прыйшла да ўлады і ўрэшце была разгромленая ды зьнішчаная за свае «бязбожныя» погляды. Дарма, што левыя неслі немалыя страты, — яны ўвесь час цяпелі паразу. Але калі цяпелі паразу левыя арганізацыі, дык пачалі адраджацца левыя ідэі — да ідэалігічных распрацовак левага кштал-ту, перадусім да марксізму, зьвярнуліся больш адукаваныя й маладыя прадстаўнікі рэлігійнай апазыцыі. Рэлігійная моладзь пераасэнсоўвала традыцыі і веру, даходзячы да высноваў, што зма-гацца з рэжымам за народную свабоду ёсьць аб-вязак верніка; што рэжым ёсьць непрымальным ня толькі таму, што парушае рэлігійную свабоду, але і таму, што падтрымлівае невыноснае сацы-яльнае становішча і парушае правы чалавека; што сацыяльная справядлівасьць ёсьць першапачатко-вай сутнасьцю ісламу, а ня выдумкай матэрыя-лістаў, і г. д.

Прадстаўніком гэтае плыні, які зрабіў ці не найбольш дзеля распрацоўкі ідэйных падставаў гэтага левага ісламізму, стаў Алі Шарыяці. Ён атры-маў вышэйшую адукацыю ў галіне літаратуры ў Машгадзім унівэрсытэце, а пасьля таго — док-тарскую ступень у Сарбоне. Адначасна будучы ідэоляг глыбока займаўся рэлігіязнаўствам, гісто-рыяй ды сацыялёгіяй. Вярнуўшыся на радзіму, ён пачаў напрыканцы 60-х — на пачатку 70-х гг. вы-кладаць свае пераўсвядомленьні рэлігійных і грамадзкіх пытанняў, спачатку ў Машгадзім унівэрсытэце, пасьля ж у адмысловай тэгеранскай установе кшталту «народнага ўнівэрсытэту» — *Хосэйніе эршад*. Праз гэтыя лекцыі тая навучаль-ная ўстанова была зачыненая ўладамі, а сам лек-тар быў кінуты за кратаы.

Асновай прапанаванага ім рэвалюцыйнага сьветапогляду быў наватарскі разгляд канцэп-цыяў ісламу наагул і шыіцкае плыні ісламу, якая пануе ў Іране, у прыватнасьці. Паказальныя на-ступныя словы Шарыяці: «Левыя заўжды кажуць

пра народ і народныя масы, але, калі б яны прыйшлі ў нейкую іранскую вёску і заклікалі ўсіх — шаўцоў, сяляняў, работнікаў — аб’ядна-цца, а вяскоўцы запыталіся б у іх, маўляў, адкуль вы такія будзеце, і тыя адказалі б: «Ад Маркса», — іх хуценька б выгналі з тае вёскі. Але калі я пайду да іх з заклікам адпомсьціць урэшце за імама Ху-сэйна, дык яны лёгка зразумеюць мой заклік і прымуць яго» [2, с. 190]. Зважаючы на тое, што зыходным матэрыялам для рэвалюцыйных ідэяў Шарыяці быў традыцыйны, «рэальны» іслам / шыізм (г. зьв. «дванаццаціімамы», пасьлядоўнікі якога прызнаюць, як відаць з назвы, ўсяго дванац-цаць імамаў), варта спачатку коратка разглядзець гэты «рэальны» іслам.

«Рэальны» іслам. Іслам у традыцыйналісцкім разуменьні ёсьць манапольна слушнай рэлігіяй, прарокам якой ёсьць Мухамад. То бок, вер у адзі-нага Бога і прарочае наканаваньне Мухамада, пяць разоў штодня маліся, пасьціся ў месяц рамазан, пла-ці міласьціну, а таксама зрабі паломніцтва ў Мэ-ку — вось і ўсе абавязкі. Мэханізм зразумелы і да-волі нескладаны для выкананьня ў будзённым жыцьці.

Неўзабаве пасьля сьмерці прарока іслам рас-калоўся на дзьве галіны. Паводле прыгладжаных тлумачэньняў «рэальнага» ісламу, адбылося гэта празь непаразуменьні, зьвязаныя з уладай у Халі-фаце. Прадстаўнікі больш шматлікай галіны — суніты — кажуць, што прарок не прызначаў сваіх намесьнікаў-спадкаемцаў (па іншай вэрсіі — прызначыў Абу Бакра), а таму адбыліся выбары легальнага кіраўніка Халіфату. Шыіты ж уважа-юць, быццам прарок пры жыцьці абвесьціў, што наступнікам мусіць быць Алі — адзін зь ягоных сваякоў.

Алі ўрэшце празь некаторы час стаў-такі чаць-вёртым па ліку халіфам, але неўзабаве загінуў ад рук апанэнтаў. Шыіты мяркуюць, што правадыр-ства (*імамат*) грамады мусульманаў перайшло да ягоных нашчадкаў, якія адзін за адным стана-віліся духоўнымі і палітычнымі правадырамі (*іма-мамі*) грамады сапраўдных мусульманаў (якімі, маўляў, ёсьць шыіты). Шыіты не прызнавалі ніякіх далейшых афіцыйных кіраўнікоў Халіфату, ператварыўшыся ў ваяўнічую апазыцыю.

Адным з цэнтральных сымбалічных моман-таў у гісторыі фармаваньня шыіцкае дактрыны стала сьмерць Хусэйна (унука прарока) у ня-роўным баі з войскам тырана, што імкнуўся да ўзурпацыі ўлады ў Халіфаце. Праўда, са сьмерцю Хусэйна барацьба не спынілася, бо ў яго засталіся нашчадкі і сястра Зэйнаб, што працягнулі прапа-ганду ідэяў супраціву тыранам, якія захапілі ўладу

ў Халіфаце — лезунгам гэтай барацьбы сталася ідэя аднаўленьня легальнай улады нашчадкаў прарока. Але тыя нашчадкі гінулі адзін за адным, і ўрэшце дынастыя імамаў была фізычна вынішчаная, а апошні яе прадстаўнік, дванаццаты правадыр-імам («схаваны імам, Магдзі») зьнік у 874 г. Шыіты перакананыя, што ён незаўважна жыве сярод людзей і чакае часу, каб у вызначаны момант распачаць паўстаньне супраць тыраніі і несправядлівасьці — паўстаньне гэтае павіннае выбухнуць напярэдадні Суднага дня. Шыіты вераць у сьвятасьць і магутнасьць сваіх імамаў, чым абуюраюць сваіх суніцкіх адзінаверцаў.

Тут варта адзначыць, што многія шыіты зусім адкрыта не ўважаюць сунітаў за адзінаверцаў. Дынастыя імамаў значыць для іх нашмат болей, чымся ўсе заклікі да еднасьці ў ісламе. Варожасьць паміж сунітамі і шыітамі ў Іране (дзій ня толькі) надзвычай моцная. Стан рэлігійнай сьвядомасьці перад рэвалюцыяй быў досыць дзіўны: сяляне, што перасяліліся ў гарады, адчувалі незадаволенасьць грамадзка-палітычным ладам, адначасова назіраючы згодніцтва афіцыйных клерыкаў з уладамі. Прадстаўнікі афіцыйнага ісламу тлумачылі, што ўсе рэвалюцыі былі даўно і зараз бунтаваць супраць шага нельга, бо ён шыіт. А калі надта карціць скінуць ненавісны рэжым, дык трэба чакаць, калі прыйдзе Магдзі, што зьнік больш за тысячу гадоў таму: «Вось калі прыйдзе Магдзі, тады і будзем разьбірацца...» Як выказаўся адзін з маіх пэрсідзкіх сяброў, д-р Джаганбахш, «іранцы перад рэвалюцыяй фактычна былі ўжо толькі шыітамі і не былі ўжо нават мусульманамі-шыітамі, пагатоў не былі проста мусульманамі. Хамэйні хацеў зноў ператварыць іх у мусульманаў, але хіба ты дасі рады з традыцыйным грамадствам ды гэтай арміяй духавенства? Сёньня ўсё вярнулася да ранейшага».

Шарыяці прааналізаваў асноўныя паняткі веравучэньня і ўнёс у іх склад мноства непрымальных для афіцыйнае рэлігіі, але папулярных сярод адукаванай моладзі канцэптаў. Напрыклад, такія паняткі, як пошук ісьціны, удасканаленьне, эвалюцыя, свабода волі, дыялектыка, дыялектычнае сутыкненьне, скептыцызм, свабода і вызваленьне, адмаўленьне існага ладу. Каб знайсці магчымасьць увесці гэтыя тэзы ў сваю рэвалюцыйную вэрсію ісламу, яму давалося адступіць ад усяе шматвекавой традыцыі «рэальнай» рэлігіі і вярнуцца да пачаткаў — нават не да прарока Мухамада, а нашмат далей — да прарока, вядомага ў хрысьціянстве як Аўраам (у ісламскай традыцыі — Ібрагім). Выкладаючы свае ідэі, Шарыяці пачынае чытаць спачатку ў Машгадзім

універсытэце, пасля ў *Хосэйніе эршад* курс ісламазнаўства.

У 1971 г. ён напісаў: «Пад ісламазнаўствам я разумею вучэньне (*макьтаб*), прынесенае Ібрагімам, якое па сутнасьці і ёсьць ісламам (*наслухмянасьцю Богу*), таму я распачынаю разгляд ісламазнаўства ў тым сэнсе, у якім яго запачаткаваў Ібрагім, і ў ім прысутнічаюць хрысьціянства, юдаізм і іслам Прарока Мухамада — я буду сылацца на ўсе гэтыя тры элемэнты. Калі мы прадставім вучэньне Ібрагіма ў сьвятле ісламазнаўства, дык усё зь імі робіцца зразумелым. Я наўмысна не кажу пра іх як пра самастойныя рэлігійныя дактрыны, каб прадэманстраваць вам, што іслам ёсьць адзінай верай (*дзін*) — у розных формах» [3, т. 16, с. 360].

Сьцьвердзіўшы адзінства ўсіх рэлігіяў, што паходзяць ад Ібрагіма, Шарыяці кажа пра зьнішчэньне Ібрагімам стодаў як пра спробу выкараненьня ўсякае грамадзкае ды палітычнае несправядлівасьці і няроўнасьці. Разуменьне сапраўднага значэньня і важнасьці зьнішчэньня стодаў ёсьць неабходнай перадумовай для разуменьня рэлігійнага руху Ібрагіма. Усталяваньне адзінства паміж усімі людзьмі і ліквідацыя клясавых адрозьненьняў зьяўляюцца грамадзкай асновай прыцыпу адзінабожжа [3, т. 29, с. 28].

Паводле ягоных словаў, «Ібрагім прыйшоў, каб зламаць той хлусьлівы рэлігійны апарат у ягонай хваробатворнай і тыранаапраўдальнай трактоўцы, створаны дзеля захаваньня клясавай, расавай і нацыянальнай дыскрымінацыі ды прыгнёту, дыскрымінацыі на падставе паходжаньня й раса-слоўнай, а таксама клясавых адрозьненьняў» [3, т. 29, с. 27]. Шарыяці зьвяртаецца і да больш шырокіх абагульненьняў аб тым, што адрознай рысай аўраамістычных рэлігіяў (то бок тых, што паходзяць ад Аўраама-Ібрагіма — юдаізму, хрысьціянства і ісламу) у супастаўленьні зь іншымі рэлігіямі і сэктамі ёсьць тое, што ўсе прарокі аўраамістычных рэлігіяў монатэізму паходзяць з асяродзьдзя абяздоленых і абрабаваных і, распачынаючы сваю місію, яны, не вагаючыся, заклікалі абяздоленых да барацьбы супраць прыгнятальнікаў [3, т. 30, с. 572–574].

Лёс супраць шматбожжа і нявер'я

Паводле вэрсіі афіцыйнага ісламу, шматбожжа-шыркь — гэта: а) паганства, што існавала некалі даўно; б) ідэалёгія заходняга сьвету і яго прыхільнікаў у мусульманскіх краінах. Карацей, ва ўлоньні «афіцыйнага ісламу» такога даўно няма, хіба ў музэі. Шарыяці ўзяўся і за гэты тэрмін, пачаўшы разгляд яго значэньня яшчэ ад часоў

Ібрагіма. Ён абвесьціў, што *шыркь* ёсьць сымбалем клясавага грамадства, поўнага дыскрымінацыі, а кожная скульптура ці выява стоды ёсьць сымбалем пэўнае клясы, расы (ці народнасьці) альбо пэўнага этапу грамадзкага разьвіцьця. «Сапраўднымі шматбожнікамі былі крывадушныя сьвятары-жрацы, што цягам усёй гісторыі апраўдвалі грамадскую несправядлівасьць і існы лад» [3, т. 29, с. 19]. Зважаючы на тагачасныя прашаскія пазыцыі афіцыйных шыіцкіх клерыкаў, гэтыя словы былі таксама і тонкім намёкам на сучаснасьць. Шарыяці прымаў марксаў падыход да ўтварэньня клясавага грамадства і адзначаў, што эканамічны лад, заснаваны на прыватнай уласнасьці, ня можа існаваць без згоды эксплюатаваных масаў, якія маюць быць перакананыя ў «натуральнасьці і адпаведнасьці волі Ёсявышняга» існага ладу.

Шматбожжа і стодапаклонства, тлумачыў Шарыяці, былі створаныя прадстаўнікамі заможных паноўных клясаў, і ўзьніклі гэтыя зьявы дзеля апраўданьня ды замацаваньня эканамічнага ладу, зьвязанага з тыраніяй, прыгнётам і дыскрымінацыяй, які паўстаў дзякуючы спэцыялізацыі і падзелу працы. Рух Ібрагіма з сацыялягічнага пункту гледжаньня быў адметнай зьявай, бо імкнуўся шляхам барацьбы з клясавай дыскрымінацыяй і стварэньня бясклясавага грамадства (што ёсьць канчатковай мэтай монатэістычных рэлігіяў) пакончыць зь існай тыраніяй. Такім чынам, Шарыяці апісваў шматбожжа (*шыркь*) як грамадзка-эканамічны лад, заснаваны на клясавым прыгнёце, а адзінабожжа (*таўхід*) — як грамадзка-палітычны лад, заснаваны на бясклясавым грамадстве. Ён адзначаў, што Ібрагім пачаў паўстаньне супраць сьляпое волі гісторыі з-за сваёй любові да чалавецтва, і адсутнасьць аб'ектыўных умоваў для паўстаньня не стрымала Ібрагіма ад выкананьня сваіх абавязаньняў як чалавека. Абавязаньні гэтыя палягаюць у супраціве і барацьбе з усімі формамі прыгнёту і дыскрымінацыі [3, т. 29, с. 38–51]. Шарыяці характарызаваў рух Ібрагіма як адвечны рух чалавецтва, а абавязак мусульманаў ісьці ў хадж — як напамін усім мусульманам пра пасланьне Ібрагіма, пра ягоны заклік паўставаць за свабоду супраць пугаў, якія на нас накладваюць клясавае грамадства і рэлігія.

Разгледзеўшы паняцьце шматбожжа ў гістарычным ракурсе, Шарыяці наўпрост зьвяртаецца да сучаснасьці і заклікае пераасэнсаваць панятак *шыркь*. Пры шматграннасьці значэньняў слова *шыркь*, яно можа перакладацца і як шматбожжа, і як паганства, і як нявер'е. (Далей, на маю думку, у дачыненьні да сучаснага стану рэчаў больш пасуе перакладаць тэрмін *шыркь* як «нявер'е».) Нявер'е-*шыркь* Шарыяці бачыў ня толькі ў вонкавай

адсутнасьці пашаны да Бога, але зазначаў, што *шыркь* можа набыць шмат горшае аблічча, калі выявіць сябе ва ўчыненьні дзеяньняў, якія знаходзяцца выключна ў кампэтэнцыі волі Ёсявышняга. Кожны ж, хто самавольна ажыцьцяўляе гэтакія дзеяньні, ставіць сябе на месца Бога — і гэта ёсьць найгоршы грэх.

Яшчэ адным падобным грахам ёсьць малпаваньне і абсалютная адданасьць чамусьці ці камусьці па-за Богам. Любая ідэалёгія і любое вучэньне ператвараюцца ў самае сапраўднае паганства і бязбожнасьць, калі асоба падпарадкоўваецца ім бяздумна і безагаворачна. Гэта датычыцца і ісламу, бо стодам і кумірам можа быць ня толькі сьвятая гара ці камень, але і малітва, нейкі рытуал, які выконваецца з магічнымі мэтамі. Мала чытаць пяць разоў на дзень малітву, чакаючы цуда. Бо тады стодам зьяўляецца гэтая малітва. У нібыта-матэрыялістаў таксама могуць быць стоды. Напрыклад, апантанасьць фінансавымі справамі альбо любоў да кампартыі.

Зрэшты, гэтыя два грахі існуюць зазвычай разам. «Кожны, хто навязвае сваю волю народу дый кіруе, як яму захочацца, прэтэндуе такім чынам на тое, што належыць адно Ёсявышняму, і кожны, хто згаджаецца з такім станам рэчаў, імгненна ператвараецца ў нявернага, бо абсалютная ўлада, абсалютная воля, усхваленьне і ўзьвялічваньне могуць належаць толькі Богу». Гэта датычыцца і духавенства (па сутнасьці, існаваньне сьвятарства ў ісламе забаронена, хаця ў «рэальным» ісламе яно прысутнічае) [3, т. 30, с. 95]. «Калі мы ўсхваляем нейкага клерыка, складаем яму пашану, прымаем усё, што б ён ні казаў, падпарадкоўваемся любым яго загадам, сьлепа пераймаем яго напрамак думак, дык у гэтым разе мы ператвараемся ў бязбожнікаў і паганцаў, і я назваў бы гэта «мусульманскім паганствам» [3, т. 30, с. 93–94]. Зьвяртаючыся да прынцыповай адсутнасьці сьвятарства ў ісламе ды неабходнасьці пазьбягаць усякага пасярэдніцтва паміж Богам ды чалавекам, Шарыяці не губляе моманту, каб зноў абрынуцца на «афіцыйную» рэлігію, кажучы пра яе рэакцыйнасьць і прыгнятальніцкую ролю, на аснове якой паўстае «тыранія веравучэньня і духавенства» [3, т. 30, с. 24–25].

Ідэоляг Ісламскай рэвалюцыі ня надта пераймаўся дакладнасьцю выкананьня абрадаў. Ён нагадваў пра імама Хусэйна, які перарваў абрад хаджу, каб неадкладна рушыць у бой супраць тыраніі. Гэта азначае, што рэлігійныя рытуалы і абрады зьяўляюцца безумоўна дарэчнымі і маюць сэнс толькі ў грамадстве, што ўжо знаходзіцца на слушным шляху. Бо яны ёсьць сымбалем барацьбы за праўду. Але калі магчыма весьці самую барацьбу, дык першачарговую ўвагу трэба надаваць

менавіта ёй, а ўжо потым зьвяртаць увагу на сымбалі, якія зольшага важныя за мірным часам.

Барацьба мае грунтавацца на пазыцыянаваньні чалавека як свабоднай істоты ў сусьвеце. Шарыяці адзначаў, што ў філязофіі ісламу чалавек, зьяўляючыся свабодным, адначасова падлягае дзеянню перадвызначанасьці (*джабр*). Але гэтка дэтэрмінізм — гэта не сьляпы лёс-мактуб бэдуінаў. Гэтая перадвызначанасьць палягае ў законах гістарычнага разьвіцьця (эвалюцыі) грамадства, якое (тут Шарыяці ідзе сьледам за Гегелем) імкне да абсалюту, альбо ідэалу. Гэтае разьвіцьцё — «поступ (*такамоль*) гісторыі, накіраваны да абуджэньня Бога ў чалавеку». Вядома ж, асноўнай пучывінай гэтага поступу і грамадзкіх пераменаў ёсьць дыялектычнае разьвіцьцё. Шарыяці прымае схему гістарычнага разьвіцьця Маркса, але, у адрозьненьне ад Маркса, які лічыў, што рухальнай сілай рэвалюцыяў і грамадзкага разьвіцьця зьяўляецца тая ці іншая грамадзкая кляса, Шарыяці лічыў, што сапраўднай такой сілай ёсьць народ (які фігуруе ў Куране як *нас*) [3, т. 30, с. 56].

Пастулят «рэальнага» шыіцкага ісламу аб надыходзе зь вяртаньнем дванаццатага схаванага імама канца несправядлівасьцям і пачатку сьветлае будучыні Шарыяці тлумачыў як патрабаваньне верыць у тое, што «пераможная сусьветная рэвалюцыя мае стаць канчатковай фазай і вынікам вялікага руху за справядлівасьць, накіраванага супраць тыраніі і прыгнёту» [3, т. 33 (кніга першая), с. 22]. Маўляў, гэтка хада падзеяў зьяўляецца непазьбежнай у выніку разьвіцьця грамадства.

У «Ісламнаўстве» ўказаньня і тыя сілы, што стаяць на дарозе поступу ды, пярэчачы Боскай волі, замінаюць грамадзкаму разьвіцьцю. Гэта ўсе тыя, хто манапалізаваў эканамічную, палітычную і рэлігійную ўладу ды магутнасьць. Патэнцыял, заключаны ў эканамічнай, палітычнай і рэлігійнай сфэрах грамадзкага жыцьця, належыць усім людзям і ёсьць ласкай Усявышняга, якая была пасланая ўсім, а ня жменьцы спрытных шахраяў. Наступным этапам у разьвіцьці гэтай думкі немінуча мусіла быць ідэя народаўладзьдзя.

Рэвалюцыя, дэмакратыя і... рэвалюцыйная дыктатура

Выступаючы супраць тыраніі шага, што парушаў усе стандарты ў галіне дэмакратыі і правоў чалавека, Шарыяці спрабаваў давесьці людзям

патрэбу змагацца за дэмакратыю, зыходзячы з устанавленьня веры. Ён зазначаў, што, з палітычнага пункту гледжаньня, іслам грунтуецца на дэмакратыі і волевыяўленьні народу, а праявай гэтага прынцыпу ў Куране зьяўляецца панятак «рады» (*шурь*). Гэтая рада ёсьць асновай дэмакратычнага кіраваньня, а таксама адной з сацыяльна-палітычных асноваў сапраўды ісламскага грамадства. Мэханізмам жа ажыцьцяўленьня гэтае мэты зьяўляецца прынцып згоды супольнасьці (*іджма*) — трэцяя, пасля Курану і Традыцыі Прарока, крыніца ісламскае праўнае сыстэмы, бо, згодна з словамі Прарока, «*мая грамада ня можа пагадзіцца з аблудным*». Шарыяці ўказвае на прынцып згоды супольнасьці як на сыстэму прыняцьця рашэньня паводле меркаваньня большасьці.

Адначасова ён падкрэсьлівае, што іслам першапачаткова не дыскрымінаваў меншасьці і нават сваіх адкрытых апанэнтаў і праціўнікаў. Прыводзячы многія прыклады, Алі Шарыяці падкрэсьлівае, што фанатызм і ідэйная апантанасьць (*таассоб*), накіраваныя на зьнішчэньне апанэнтаў, апанавалі ісламскае грамадства толькі празь пяць-шэсьць стагодзьдзяў пасля сьмерці Прарока [3, т. 30, с. 61]. Адначасова ён нагадвае пра неааддзельнасьць правоў асобы ад ісламу і цытуе першага шыіцкага імама Алі: «*Ня будзь нічыім нявольнікам, бо ўсявышні стварыў цябе вольным чалавекам*».

Змагаючыся з пашыраным значэньнем слова *таассоб* як непрыняцьця інакшага перакананьня, Алі Шарыяці высоўвае свой перагледжаны варыянт яго значэньня як *зацятасьці*. Зацятасьці, неабходнай як праявы адказнасьці і забавязанасьці ў дачыненні да пэўнае ідэі, прынятай у выніку развагаў. А такая зацятасьць, на яго думку, ёсьць добрай рысай асобы. Безь яе любы перакананьні ператвараюцца ў безадказную балбатню.

Чалавечая роўнасьць, на думку Шарыяці, ёсьць бяспрэчным натуральным прынцыпам, на якім павінна грунтавацца асабістае і грамадзкае жыцьцё мусульманаў [3, т. 30, с. 26–27]. Гэтае цьверджаньне трымаецца на ўказаньні Курану, што ўсе людзі створаныя з аднае і тае самае субстанцыі, а таму ніхто не вышэйшы за іншага і ніхто ня мае права навязваць сваю волю іншым. Гэты прынцып павінен захоўвацца таксама ў ісламскай эканоміцы, і ўсе чальцы грамадства павінны мець магчымасьць карыстацца з грамадзкага багацьця. Тое самае датычыцца і роўнасьці мужчынаў і жанчынаў, якія «паходзяць з аднаго вытоку і аднае матэрыі»⁴ [3, т. 30, с. 28].

⁴ Хача цытаты, перакладзеныя вышэй, ствараюць уражаньне, нібыта Шарыяці не зважаў на жанчын і зьвяртаўся толькі да мужчынскай аўдыторыі, але гэта аблуда, і ў стварэньні такога ўражаньня цалкам вінаваты пераклад. У фарсі роду няма, і ва ўсіх цытатах мужчынскі род беларускага тэксту можа быць аўтаматычна заменены на жаночы. Д-р Шарыяці не дапускаў дыскрымінацыі ў дачыненні да жанчын, што, зрэшты, было яшчэ адным чыннікам посьпеху левых ісламістаў.

Аднак пастулят роўнасьці ўсіх людзей перад богам і грамадствам у гэтым вучэньні арганічна сумяшчаецца з прызнаньнем неабходнасьці рэвалюцыйнай дыктатуры. І тут на дапамогу ісламскім ідэолягам прыходзяць красамоўныя прыклады з гісторыі раньняга ісламу.

У сваёй кніжцы «Супольнасьць і правадырства» Шарыяці піша: «Іслам адначасова зьяўляецца ня толькі ідэалёгіяй, накіраванай на стварэньне лепшага чалавека і ўзорнага для ўсяго чалавецтва грамадства, але і сам ёсьць сацыяльнай рэвалюцыйнай, накіраванай на стварэньне бясклясавага, вольнага, заснаванага на прынцыпах усеагульнага ўдзелу і справядлівасьці грамадства, што складаецца зь сьвядомых, свабодных і адказных асобаў» [3, т. 26, с. 630]. Але стварыць яго ня так проста, таму ў часе пераходнага пэрыяду рэвалюцыі, зусім па-ленінску, у грамадстве прапануецца ўсталяваць рэжым «кіраванай дэмакратыі», мэтай якога ёсьць пабудова ідэальнага грамадства на падставе рэвалюцыйнай ідэалёгіі. Правадыром і кіраўніком гэтае дэмакратыі павінен быць у пэўным сэнсе дасканалы чалавек, абраны большынёй (імам). Як бачым, Шарыяці спрабуе пераканструяваць стары панятак імама, які ў строгім сэнсе можа быць застасаваны толькі ў дачыненні да дванаццаці гістарычных імамаў. Некаторыя левыя ісламісты яшчэ да Шарыяці ўжо спрабавалі перагледзець гэтую канцэпцыю, асабліва што датычыцца дванаццатага зьніклага імама-вызваліцеля. Джалаль Альхмад абвесьціў, што кожны вернік, які са зброяй у руках паўстане супраць тыраніі прыгнятальнікаў, можа ўважацца тым самым дванаццатым «схаваным» імамам. Шарыяці зьмякчыў «занадта шырокі» Альхмадаў панятак і патлумачыў: «Імамат ёсьць прыроджаным правам, якое вынікае з уласьцівасьцяў самае асобы, крыніцай імамату ёсьць сам імам, няважна — прызначаны ён ці не, выбраны ці не — ён імам, бо валодае пэўнымі асабістымі цнотамі; таму неістотна, дзе ён знаходзіцца — у вязьніцы ці на трыбуне мячэту Прарока, ня мае значэньня, падпарадкоўваецца яму ўся грамада, ці ён наагул прызнаны толькі лічанымі людзьмі» [3, т. 26, с. 577]. Адпаведна, у часе кіраванья імам ня мае патрэбы ў зацьвярджэньні з боку народу, і ён не складае справаздачы перад народам інакш, як толькі ў адпаведнасьці з справядлівасьцю і ўласным пачуцьцём адказнасьці. Менавіта гэтыя канцэпцыі і сталі асновай для заняцьця імамам Хамэйні пасля рэвалюцыі тае пасады, якую ён зай-

маў. Першымі ж яму дапамагалі заваяваць гэты статус прыхільнікі тады ўжо нябожчыка Шарыяці. Сёньня пасаду Правадыра Ісламскай рэвалюцыі займае Хамэнэі⁵.

Зыходзячы з гэтае тэорыі рэвалюцыйнае дыктатуры, Шарыяці трактаваў і той выпадак, што запачаткаваў раскол мусульманаў. Маўляў, Прарок прызначыў Алі, бо на пэрыяд рэвалюцыйнага пераходнага пэрыяду існавала патрэба ў такім рэвалюцыйным правадыры, а фармальна дэмакратычныя выбары былі на той момант недарэчнымі. Да поўнае дэмакратыі трэба пераходзіць, скончыўшы рэвалюцыйныя пераўтварэньні [3, т. 26, с. 632]. Але людзі, што знаходзіліся ў палоне старых дарэвалюцыйных парадкаў, парушылі заповіт прарока і абралі іншага кіраўніка, які ня мог быць правадыром (імамам) і фактычна спрычыніўся да дэградацыі ідэі Халіфату, а таксама фальшаванья прынцыпаў, за якія змагаўся прарок. І гэтакі падыход Шарыяці да пытанья кіраўніцтва ў Халіфаце быў кардынальна новым, бо «рэальны» шыізм казаў пра амаль спадчынны прынцып перадачы ўлады, апраўдваючы гэтым раскол грамады пасля сьмерці Прарока і не імкнучыся да адшукваньня нейкіх філязофска-маральных прычынаў!

Заклік да барацьбы

Шарыяці акуратна выводзіць і сам заклік да барацьбы з быццам бы ўжо абясшкоджанага прадстаўнікам і «афіцыйнага ісламу» традыцыйнага шыізму. Ён зьвяртаецца да панятку «чаканья» (*энтэзар*). З традыцыйных пазыцыяў «чаканьне» служыла дзеля апраўданья пасіўнай бязьдзеянасьці, маўклівага нічоганяробленьня ў чаканьні прыходу «схаванага імама», што некуды падзеўся ў 874 г., і наступленьня Астатняга часу. Шарыяці вяртае панятак яго першачарговы рэвалюцыйны сэнс, тлумачачы, што пад чаканьнем трэба разумець насамрэч працяг пошукаў шляхоў да вызваленьня і захаваньне гатовасьці да ўвасабленьня ў жыцьцё сваіх ідэалаў. Такім чынам, чаканьне ў трактоўцы Шарыяці ператварылася ў рух пратэсту і барацьбы. «Той, хто не пратэстуе — той не чакае. Хто чакае прыходу імама — той пратэстуе супраць тыраніі» [3, т. 14, с. 123].

Шарыяці нястомна падмацоўваў заклік да барацьбы напамінам пра тое, што менавіта народныя масы ёсьць рухальнай сілай і асноўным чыннікам грамадзкіх пераменаў. Кажучы пра тое, што першапрычынай усіх забабонаў, хлусьні,

⁵ Сэйед Алі Хамэнэі — сучасны духоўны лідэр Ірану, займае пасаду Правадыра Ісламскай Рэвалюцыі з часу сьмерці аяталы Хамэйні. Згодна зь іранскай канстытуцыяй, духоўны лідэр стаіць па-за межамі разьдзяленьня ўладаў і кантралюе галіны ўладаў.

нізасьці, адсталасьці зьяўляецца «заганная тройка» — невуцтва, страх і сквапнасьць — Шарыяці абвяшчае, што абараніцца ад гэтае тройкі могуць толькі перакананыя ў адзінабожжы (монатэізьме) людзі, бо яны жывуць згодна з прынцыпамі, кіруючыся якімі, імкнуцца пазьбягаць пагоні за зямнымі, шкурнымі інтарэсамі, страху, бо баяцца можна толькі кары Ўсявышняга, стодапаклонства і непатрэбных жарсьцяў, бо толькі Бог заслугоўвае абсалютнага ўшанаваньня.

Шарыяці характарызуе ідэальнага прыхільніка адзінабожжа, і гэтая характарыстыка адначасова ёсьць апісаньнем ідэальнага мусульманіна-рэвалюцыянэра: «Чалавек незалежны, пэўны, бясстрашны, пазбаўлены пачуцьця хцівасьці і сквапнасьці, што не адчувае патрэбы ў чымсьці матэрыяльным» [3, т. 30, с. 88]. Пазьней Шарыяці пераймаюць гэтую абстрактную постаць прыхільніка адзінабожжа ў маджагеда-рэвалюцыянэра.

Такім чынам, апрануты ў традыцыйныя формы заклік да барацьбы з паганствам фактычна быў заклікам да паўстаньня, а «монатэістычны сьветапогляд» апынаўся дзейным інструмэнтам рэвалюцыі, карыстаючыся якім народныя масы павінны былі перамагчы багоў і тыранаў. На чале ж рэвалюцыйнага авангарду павінны былі стаць гатовыя ахвяраваць сабой маджагеды, вобраз якіх у творах Шарыяці шмат у чым бярэ пачатак з канцэпцыі рэвалюцыйнага містыцызму.

Суфізм, або, прасьцей кажучы, рэлігійны містыцызм, у Іране клянучь многія — за тое, што, маўляў, спрыяў затрымцы ў разьвіцьці краіны. Шарыяці зьвярнуўся да разгляду містыцызму і вылучыў у вялізным масіве суфізму дзьве плыні. Адною зь іх быў рэакцыйны містыцызм, безуважны да навакольля, пасьядоўнікі якога за пошукі ўнутранай чысьціні і адзінства з Богам не хацелі мець нейкіх справаў з чымсьці зямным. Гэты містыцызм штурхае людзей да самаізаляцыі дый адцягвае ад навакольнага ліха, робіць іх пасіўнымі. Яго ўзорамі ёсьць аскеты накшталт Базыда Бістамі.

Але побач з такім рэакцыйным містыцызмам існаваў ды існуе таксама прагрэсіўны суфізм, што вучыць чалавека вызваленьню ад путаў афіцыйнае рэлігіі і клясавага прыгнёту. Гэты містыцызм, на думку Шарыяці, існаваў раней у выглядзе паспалітага народнага вучэньня, т. зв. «маладзецтва» (*футувват*). Імкнучыся да чысьціні і высакародзтва, пасьядоўнікі гэтага вучэньня — хвацкія малойцы (*фата* — тэрмін з Курану) — не забываліся на любоў да бліжняга, сьпяшаліся на дапамогу бедным і абяздоленым. У сваёй любові да народу яны ахвяравалі ўсім ды, падобна закаханым,

што імкнуцца да сустрэчы, нягледзячы на ўсе цяжкасьці, з радасьцю ўступалі на шлях барацьбы [4, с. 13–21]. Вядома ж, на думку Шарыяці, першаўзорам такога чалавека быў першы шыіцкі імам Алі.

Увасабленьнем гэткага маладзецтва быў, напрыклад, рух сарбэдаронаў (XI ст.), чыёй ідэалёгіяй была сумесь рэвалюцыйнага містыцызму з шыізмам [3, т. 27, с. 195–196]. Масы былі прывабленыя гэтай ідэалёгіяй, бо яна была накіраваная на змаганьне з дэспатыяй халіфаў, а таксама з той адменай шарыяту, якая служыла халіфскаму рэжыму. Містыкі, што ачольвалі гэты рух, заклікалі людзей да пабожнага жыцьця, але таксама і да адначасовай таёмнай падрыхтоўкі да ўзброенай барацьбы супраць тыраніі. Неаддзельнай рысай руху была варожасьць да буйных землеўладальнікаў [2, с. 144–146]. Містыцызм жа быў карысным складнікам на шляху духовага разьвіцьця рэвалюцыянэра, бо вучыў адмаўленьню ад мінулых радасьцяў жыцьця.

Шарыяці замяняў стары суфійскі прынцып «*мінучасьці зямнога і дасягненьня вечнасьці ва Ўсявышнім*» на «*мінучасьць зямнога і дасягненьне вечнасьці ў стварэньнях Божых*». Такім чынам, гераічная сьмерць любога партызана ў барацьбе за народную свабоду ператварала яго ў постаць, роўную легендарнаму містыку Халаджу, бо кожны зь іх памёр дзеля любові і заслужыў вечнасьць. Зрэшты, ідэоляг Ісламскай рэвалюцыі ўвесь час падкрэсьліваў, што пра недапушчальнасьць занярдваньня праблемаў навакольнага зямнога жыцьця кажа і «звычайны» іслам, а ня толькі суфіі. Ён, спасьляючыся на пакістанскага паэта Мухамада Ікбала, нагадваў: «Вера ісламу ня ёсьць аднамернай, бо ня ёсьць ані чыстай палітыкай, ані абсалютнай містыкай. Для ісламу важныя і той, і гэты сьвет» [3, т. 5, с. 75].

Ужо пасля вызваленьня з турмы ў 1976 г. Шарыяці, імкнучыся надаць сваім ідэям больш рэлігійную афарбоўку, зноў зьвярнуўся да містыцызму і ролі містыкаў у ажыцьцяўленьні рэвалюцыі. Асноўнай ідэяй стала проціпастаўленьне містыкаў духавенству. На думку Шарыяці, у ідэале мусульманам патрэбная ідэалёгія, у рамках якой Бог вызвалены з манаполіі на яго, захопленай інстытутамі рэлігіі, свабода вырваная нарэшце з кіпцюроў капіталізму, а роўнасьць — з аковаў марксізму. Акурат такая ідэалёгія і дазволіць чалавецтву дасягнуць найвышэйшых вяршыняў у сваім разьвіцьці [3, т. 2, с. 61].

У сваёй кнізе аўтабіяграфічных нататак Алі Шарыяці няспынна падкрэсьлівае вызвольную ролю містыцызму ў процістаяньні з «рэальным» веравучэньнем ды іх непрымірымы антаганізм. Ён

пагаджаўся, што, аднак, некаторыя патанаюць у бяссплённым містыцызьме, але адзначаў, што «той, хто адчувае на сабе адказнасць нешта збудаваць, хіба не павінен вучыцца руйнаваць? Толькі той можа памерці дзеля любові [да жы- вых], хто ўжо пабачыў сьмерць жыцця перад сваімі вачыма» [3, т. 13, с. 211]. А гэта магчыма альбо ў выніку экстрэмальных абставінаў, альбо як вынік містычных практыкаванняў.

Алі Шарыяці не пабачыў перамогі рэвалюцыі, бо заўчасна памёр за два гады да яе. Рэвалюцыя, што адбылася ў 1979 г., жорстка падманула яго прыхільнікаў. Спрабуючы здзейсніць свой ідэ- ал, яны сутыкнуліся з каменным мурам трады- цыяў і апаратам старой тыраніі. Ужо праз два гады да ўлады ў Ісламскай рэспубліцы прыйшлі ўмер- каваныя элементы, што імкнуліся да захавання існага становішча. Гэтаму садзейнічала і ірацкае ўварваньне, што распачалося ў верасні 1980 г.

1980–83 гг. сталі гадамі ўсталявання адзіна слушнай дзяржаўнай ідэалёгіі, заснаванай на ідэ- ях імама Хамэйні, з масавымі расстрэламі і паве- шаньнямі сябраў левых арганізацыяў. Як адзначае знаны дасьледнік І. Абрагамян, Хамэйні падпаў пад уплыў ідэяў Шарыяці ў тым, што датычылася пабудовы рэвалюцыйнай дыктатуры [1, с. 590–591],

але, як відаць, імам зусім не падпаў пад уплыў іншых ягоных ідэяў.

Сёньня творы Шарыяці нібыта афіцыйна і прызнаюцца за каштоўную спадчыну рэвалюцыі, але фактычна ёсьць клясыкай для тых, хто думае інакш. Тых, хто думае, што выбар палягае ня толькі паміж вэстэрнізацыяй і дэградацыяй, але ёсьць і іншыя шляхі да разьвіцця.

Бібліяграфія:

1. *Abrahamian Ervand. Iran between two Revolutions. Princetone, Princeton University Press, 1982. Пэрсідзкі пераклад: Tehran: Nashr-e Ney, 1383 (пятае выданьне).*
2. *Rahnema Ali. An Islamic Utopian: a Political Biography of Ali Shariati. London: Taurus, 2000. Паводле пэрсідзкага перакладу: Tehran: Gom-e Nou, 1381.*
3. *Shariati Ali. Збор твораў: У 35 т. (36. тв.). Выданьне Цэнтру ўпарадкаваньня і захаваньня спадчыны д-ра Алі Шарыяці (на пэрсідзкай мове).*
4. *Al-Sulami Muhammad ibn al-Husayn. The Book of Sufi Chivalry. London: East West Publications, 1983.*
5. *Digard Jean-Pierre. Bernard Hourcade et Yann Richard. L'Iran au XXe siècle. Paris: Fayard, 1996. Пэрсідзкі пераклад: Tehran: Nashr-e Alborz, 1378 (другое выданьне).*

ФАРМАВАНЬНЕ НОВАГА ТЭРАРЫЗМУ

Вытрымкі з выніковай справаздачы Нацыянальнай Камісіі па расьсьледваньні нападу тэрарыстаў на Злучаныя Штаты

Ад рэдакцыі: Дадзены матэрыял можа быць цікаўны ў некалькіх вымярэннях: як прыклад дэталёвага дасьледаваньня паўстаньня новай хвалі ісламскага экстрэмізму і тэрарызму; як прыклад дасьледаваньня сучаснага рэвалюцыйнага руху і пабудовы рэвалюцыйнай арганізацыі міжнароднага характару з творчым выкарыстаньнем розных крыніцаў рэсурсаў; як бачаньне падзеяў у ісламскім сьвеце з пункту гледжаньня амэрыканскай адміністрацыі і інш. Нам, для раскрыцьця тэмы нумару, падаецца асабліва карыснай інтэрпрэтацыя дадзенага тэксту як гісторыі арганізацыйнага разьвіцьця няўрадавай ініцыятывы з выразна бачнай задачай палітычнага парадку.

[...]

2.1. Абвяшчэньне вайны

У лютым 1998 году саракагадовы саўдаўскі выгнаньнік Усама Бэн Ладэн (Usama Bin Ladin) разам з эгіпэцкім лекарам Эйманам аль Захіры (Ayman al Zawahiri), якія знаходзіліся ў сваёй штаб-кватэры ў Аўганістане, апублікавалі ў лёнданскай арабскай газэце тое, што яны самі называлі *фэт-вай*, абвешчанай ад імя Сусьветнага Ісламскага Фронту. Звычайна *фэтва* зьяўляецца інтэрпрэтацыяй альбо тлумачэньнем ісламскага права паважаным і аўтарытэтным знаўцам у гэтай галіне, аднак ані Бэн Ладэн, ані Захіры, ані тры іншыя асобы, што падпісалі гэты дакумэнт, не былі навукоўцамі альбо аўтарытэтамі ў галіне ісламскага права. Заявіўшы, што Амэрыка абвесьціла вайну супраць Бога і ягонага Прарока, гэты дакумэнт заклікаў мусульманаў да забойства кожнага амэрыканца, дзе б ён ні знаходзіўся. Гэта абвяшчалася «індывідуальным абавязкам кожнага мусульманіна, які мае магчымасьць зрабіць гэта»¹. Праз тры месяцы Бэн Ладэн, які па-ранейшаму

знаходзіўся ў Аўганістане, разьвіў гэты тэмац у сваім інтэрвію тэлекампаніі ABC². Ён сьцьвярджаў, што для мусульманаў больш важна забіваць амэрыканцаў, чым іншых няверных. «Забіць аднаго амэрыканскага жаўнера нашмат лепей, чым марнаваць нашыя сілы на іншых», — адзначыў Бэн Ладэн. На пытаньне карэспандэнта, ці ўхваляе ён тэрарызм і напады ў дачыненьні да цывільных асобаў, Бэн Ладэн адказаў: «Мы мяркуем, што найгоршыя ў сьвеце злачынцы і тэрарысты — амэрыканцы. Таму нішто не павінна спыняць нас. Мы не адрозьніваем узброеныя сілы і цывільных асобаў — для нас яны ўсе аднолькавыя мішэні». І хоць падобнае станючае стаўленьне да неразборлівых забойстваў было новай зьявай, сама дэкларацыя 1998 году была толькі працягам ланцуга публічных і прыватных заяваў, якія Бэн Ладэн рабіў з 1992 году, калі ён абраў Злучаныя Штаты галоўным аб'ектам для нападаў³.

У жніўні 1996 году Бэн Ладэн абвесьціў сваю ўласную і самазваную *фэтву*, у якой ён зьвяртаўся да мусульманаў з заклікам выгнаць амэрыканскіх вайскоўцаў з Саўдаўскай Арабіі. Доўгі і цьмяны дакумэнт катэгарычна асуджае дом Саўдаў і ўсю

¹ Тэкст Заявы Сусьветнага Ісламскага Фронту аб джыгадзе супраць жыдоў і крыжакоў / *Al Quds al Arabi*, 23 лютага 1998. Акрамя Бэн Ладэна, гэты дакумэнт быў падпісаны эмірам Эгіпэцкага Ісламскага *Джыгаду* Эйманам аль Захіры (Ayman al Zawahiri), лідэрам Эгіпэцкай Ісламскай Групу Абу Ясірам Рыфаі Ахмад-Таха (Abu Yasir Rifa'i Ahmad Taha), сакратаром Савету Ўлемаў Пакістану Мір Хамзаям (Mir Hamzah) і кіраўніком Руху *Джыгаду* ў Бангладэш Фазлулам Рахманам (Fazlul Rahman).

² «Паляваньне на Бэн Ладэна» — перадача траўня 1998 году / www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/binladen/who/interview.html.

³ У дадзенай публікацыі мы апуськаем большасьць спасылак на паказаньні, беспасярэдне дадзеныя Высокай Камісіі некаторымі сьведкамі, экспертамі і дзяржаўнымі службоўцамі розных краінаў. — *Заўвага перакладчыка*.

дынастыю, якая кіруе Саўдаўскай Арабіяй, за тое, што яны дазваляюць войску няверных размяшчацца на Сьвятой зямлі, побач з самымі галоўнымі ісламскімі сьвятынямі. Таксама вітаўся тэрарэстычны самазабойчы акт супраць амэрыканскіх вайскоўцаў, што адбыўся ў той час у Саўдаўскім Каралеўстве, і прыгадваліся іншыя ўзорныя прыклады, такія як забойства сьмертнікамі ў Бэйруце 241 амэрыканскага марскога пэхатынца ў 1983 годзе, выбух бомбы ў Адэне ў 1992 годзе і, асабліва, узброены канфлікт у Самалі, калі Злучаныя Штаты «былі вымушаныя пакінуць край, забіраючы з сабой расчараваньне, ганьбу, паразу і целы сваіх забітых»⁴.

У памянёным інтэрвію тэлекампаніі ABC Бэн Ладэн адзначыў, што ён і ягоныя прыхільнікі былі гатовыя ў Самалі да доўгай барацьбы, як гэта было ў Аўганістане падчас савецкай інтэрвэнцыі, аднак «Злучаныя Штаты спрытна ўбраліся дахаты ў ганьбе і зьнявазе». Прыводзячы вайну ў Аўганістане як прыклад таго, што партызанская армія перакананых мусульманаў можа перамагчы звышдзяржаву, Бэн Ладэн сказаў: «Мы ўпэўненыя, што з дапамогай Алаху мы ў хуткім часе пераможам амэрыканцаў». А пасля дадаў, што калі крыўды з боку Амэрыкі будуць працягвацца, то гэта непазьбежна прывядзе да пераносу баявых дзеяньняў на тэрыторыю Амэрыкі⁵.

Планы нападу на Злучаныя Штаты распрацоўваліся мэтанакіравана і цэвэрда на працягу 1990-х гадоў. Бэн Ладэн адчуваў сваю місію, адчуваў сябе пакліканым, «каб ісьці шляхам Прарока і прынесці ягоную вестку ўсім нацыям»⁶, служыць стратэгічным цэнтрам, арганізатарам і штабам новай вайны, вайны новага тыпу, якая зруйнае Амэрыку і прывядзе сьвет да Ісламу.

2.2. Заклік Бэн Ладэна да Ісламскага Сьвету

Гэтая сэрыя эксцэнтрычных і гвалтоўных тэзаў паўстала ў спрыяльных умовах палітычнай і сацыяльнай нестабільнасьці, увесь гэты грамадзкі рух узьнік у пэўны гістарычны момант. Як жа атрымалася так, што Бэн Ладэн зь ягоным за-

клікам да неразборлівых забойстваў здолеў прыцягнуць тысячы актыўных пасьядоўнікаў і дамагчыся, прынамсі, спачувальнага стаўленьня мільёнаў людзей?

Гісторыя, культура і рэлігійны сьветапогляд, ад імя якіх выступае Бэн Ладэн, у значнай ступені невядомыя большасьці амэрыканцаў. Грунтуючыся на сымбальх старой велічы Ісламу, ён абяцае аднавіць годнасьць людзям, якія лічаць сябе і свае грамадзтвы ахвярамі прыгнёту з боку замежных «гаспадароў». Ён выкарыстоўвае цытаты і спасылкі са сьвятога *Курану*, зь некаторых інтэрпрэтацыяў сьвятых тэкстаў. Ён звяртаецца да людзей, якія адчуваюць разгубленасьць ад драматычных зьменаў у іх грамадзтвах, процістаяць мадэрнізацыі і глябалізацыі. Ягоная эклектычная рыторыка спэкулюе на ісламскіх тэкстах, на гістарычных падзеях і крыўдах, на сучасных сацыяльна-эканамічных і палітычных праблемах. Ён таксама падкрэсьлівае крыўды супраць Злучаных Штатаў, што распаўсюджаныя ў ісламскім сьвеце. Ён палымна выступае супраць прысутнасьці амэрыканскіх жаўнераў у Сьвятых месцах Саўдаўскай Арабіі. Ён кажа пра становішча іракцаў, якія пакутуюць ад накладзеных замежнікамі эканамічных санкцыяў. Ён пратэстуе супраць амэрыканскай падтрымкі Ізраілю.

Іслам

Іслам (літаральна слова азначае «падпарадкаванасьць волі Бога») сфармаваўся ў Арабіі, як вераць мусульмане, у выніку шэрагу адкрыцьцяў Прароку Мухамэду ад аднаго і адзінага Алаха, Бога Аўрама і Ісуса. Зьмест гэтых адкрыцьцяў, перададзеных архангелам *Джэбраілам*, адлюстраваны ў сьвятой кнізе ісламу — *Куране*. Мусульмане лічаць, што гэтыя заповеды, дадзеныя апошняму і найвялікшаму ў доўгім ланцугу прарокаў, сярод якіх і Аўрам, і Ісус, уяўляюць сабой апошні, завяршальны зварот Пана Бога да чалавецтва. *Хадзісы*, якія дадаткова тлумачаць данесенае Мухамэдам і распавядаюць пра падзеі ягонага жыцьця, занатаваныя ягонымі сучасьнікамі, ёсьць іншай фундаментальнай крыніцай у ісламе⁷. Трэці ключавы элемент веравызнаньня — *шарыят*, то бок права і

⁴ Усама Бэн Ладэн «Абвяшчэньне вайны супраць амэрыканцаў, якія займаюць зямлю Дзэвюх Сьвятыняў» / www.terrorismfiles.org/individuals/declaration_of_jihad1.html.

⁵ «Паляваньне на Бэн Ладэна» — перадача траўня 1998 году.

⁶ Тамсама.

⁷ *Хадзісы* — апавяданьні пра жыцьцё і служэньне прарока Мухамэда і ягоных паплечнікаў, складзеныя іхнімі сучасьнікамі. Існуе шэсьць галоўных і незлічоная колькасьць другародных зборнікаў *хадзісаў*, якія разам утвараюць *Сунну*, — важны элемент вучэньня суніцкага накірунку ў Ісламе. Некаторыя з *хадзісаў*, складзеныя значна пазьней, уяўляюць апакрыфічнае выкладаньне навэлаў у ісламскім вучэньні. Шыты не прызнаюць сапраўднасьці большасьці хадзісаў, аднак у іх вучэньні прысутнічае аналяг у выглядзе паданьняў, якія называюцца *ахбар*. — *Заўвага перакладчыка*.

нормы, вытворныя з прынцыпаў *Курану* і *хадзісаў*.

Сусветны Іслам падзелены на дзве асноўныя плыні — сунітаў і шыітаў. Пасля сьмерці Мухамэда ў тагачаснай *умме* — ісламскай супольнасці — паўстала пытаньне абраньня новага лідэра — *халіфа*. Першапачаткова пераемнікі прарока выходзілі з кола ягоных беспасярэдніх паплечнікаў, аднак пазьней гэта ўжо не было магчыма. Шыіты лічылі, што кіраваць *уммай* мог толькі той, хто быў прамым нашчадкам Прарока; суніты былі перакананыя, што сваяцкіх сувязяў для заняцця гэтай пасады ня трэба, калі прэтэндэнт выконвае іншыя стандарты веры і веды. Пасля крывавай барацьбы суніты сталіся дамінантным накірункам у Ісламе (шыіты цяпер пераважаюць у Іране). Такім чынам, *Халіфат* як інстытуцыя лізаванае ўвасабленьне адзінства *уммы* быў суніцкім праектам, які працягваўся ажно да 1924 году, спачатку праз арабаў, а пасля пад Атаманскім (турэцкамоўным) лідэрствам.

Шмат мусульманаў прыгадваюць стагодзьдзе пасля адкрыцьцяў Прарока Мухамэда як Залаты Век. Асабліва моцнае гэткае адчуваньне ў арабаў. У той час адбылося распаўсюджаньне Ісламу з Арабійскай паўвыспы па ўсім Блізкім Усходзе, Паўночнай Афрыцы, і нават у Эўропе — здарылася гэта амаль імгненна, менш чым за стагодзьдзе⁸. Настальгія па былой славе Ісламу зьяўляецца вельмі істотным чыннікам.

Іслам ёсьць ня толькі веравызнаньнем, але і кодэксам паводзінаў для ўсіх аспэктаў жыцьця. Для большасьці мусульманаў добрая ўлада павінная кіравацца маральнымі прынцыпамі іхняй рэлігіі. Аднак гэта не абавязкова патрабуе клірыкальнага панаваньня і скасаваньня сьвецкай дзяржавы. Насамрэч гэта азначае, што некаторыя мусульмане адчуваюць незадаволенасьць падзелам улады на рэлігійную і сьвецкую, нягледзячы на тое, што на працягу ўсёй гісторыі шмат якія ісламскія ўладары з гатоўнасьцю разьмяжоўвалі гэтыя дзве зьявы. Але для экстрэмістаў такі падзел, а таксама існаваньне парлямэнтаў і сьвецкага заканадаўства, ёсьць сьведчаньнем таго, што гэтыя ўладары былі блягімі мусульманамі, якія ўзурпавалі ўладу Бога, што павінная распаўсюджвацца на ўсе сфэры жыцьця. Пэрыядычна ісламскі

сьвет спараджае хвалі таго, што за адсутнасьцю лепшага тэрміну прынята называць «ісламскім фундамэнталізмам»⁹. Асуджаючы непапарадкаваньне сярод вернікаў, некаторыя клерыкалы заклікалі вярнуцца да літаральнага прачытаньня *Курану* і *хадзісаў*. Ібн Таймія (Ibn Taimiyyah) — навуковец XIV стагодзьдзя, якога часта цытуе Бэн Ладэн, — крытыкуе і кепскіх уладароў, і сьвятароў, якія ня ў стане выправіць іх. Ён заклікаў мусульманаў да самастойнага вывучэньня *Курану* і *хадзісаў*, каб не залежаць ад меркаваньня знаўцаў-тлумачоў і каб патрабаваць выкананьня нормаў Ісламу адзін ад аднаго¹⁰. Радыкальнае ісламісцкае бачаньне гісторыі ўскладае адказнасьць за заканчэньне Залатога Веку ісламу на сапсаваных уладароў і іншых людзей, якія адыйшлі ад шляху сапраўднай веры — пакінуўшы Іслам, яны зрабілі сваё грамадзтва безабаронным перад уварваньнем варажых замежных сілаў, што намагаліся захапіць іх землі, набытак і нават душы.

Сьветапогляд Бэн Ладэна

Нягледзячы на свае ўласныя прэтэнзіі на абсалютнае лідэрства ў сваёй канфэсіі, Бэн Ладэн зьяўляецца прадстаўніком толькі самага радыкальнага бачаньня гісторыі Ісламу, арыентаванага галоўным чынам на арабаў і сунітаў. Ён прываблівае фундамэнталістаў, якія ўскладаюць адказнасьць за заняпад *Халіфату* на сапсаваных уладароў, што адхіліліся ад шляху сапраўднай веры¹¹. Ён неаднаразова зьявртаўся да сваіх прыхільнікаў з заклікам прыняць пакутніцтва, паколькі «сьцены ўціску і абразаў ня могуць быць зруйнаванымі іншым чынам, акрамя як дажджом з куляў»¹². Для тых, хто хоча жыць у спакойным і ўпарадкаваным ісламскім грамадзтве, Бэн Ладэн прапануе здань новага *Халіфату* як альтэрнатыву сучаснай нестабільнасьці. Іншым ён прапануе спрошчаную кансьпіралягічную канцэпцыю таго, што адбываецца ў сьвеце.

Бэн Ладэн таксама грунтуецца на тэзах эгіпэцкага пісьменьніка Саіда Катба (Sayyid Qutb). Сябра Мусульманскага Брацтва, пакараны ў 1966 годзе за замах на зьявжэньне ўраду, Катб спалучыў традыцыйную ісламскую вучонасьць з

⁸ Клясычнае выкладаньне настальгічных уяўленьняў пра пэрыяд распаўсюджаньня Ісламу, зьмешчанае ў: Henri Pirenne, *A History of Europe*, trans. Bernard Miall (University Books, 1956), pp. 25–26.

⁹ Martin Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalism Observed*, vol. 1 (Univ. of Chicago Press, 1994).

¹⁰ Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, enlarged ed. (Yale Univ. Press, 1990).

¹¹ З пункту гледжаньня мусульманаў-неарабаў, заняпад Багдадзкага Халіфату і ягонае руйнаваньне манголамі ў 1292 годзе азначае не канец ісламскай велічы, а толькі канец арабскага панаваньня ў ісламе. Індыя Маголаў, Пэрсія і, зразумела, Атаманская Імпэрыя былі магутнымі ісламскімі дзяржавамі, што паўсталі ўжо пасля падзеньня Багдадзкага Халіфату.

¹² Бэн Ладэн «Абвяшчэньне вайны» 23 жніўня 1996 году.

даволі павярхоўным знаёмствам з заходняй гісторыяй і філязофіяй. Накіраваны Эгіпэцкай дзяржавай у 1940-я гады на вучобу ў ЗША, Катб вярнуўся адтуль перакананым антызаходнікам, з палымнай нянавісьцю да Заходняга грамадства і гісторыі. Ён адмаўляў дасягненні Заходняй цывілізацыі як цалкам матэрыяльныя, сьцьвярджаючы, што заходняе грамадства не валодае нічым, што «адпавядала б уласнаму сумленьню гэтага грамадства і апраўдвала б ягонае існаваньне»¹³. Але асноўнымі тэзамі ў творчасьці Катба, на якіх грунтуе свае разважаньні Бэн Ладэн, зьяўляюцца наступныя думкі: чалавек можа абіраць толькі паміж Ісламам і грэхам нявер'я, іншага выбару няма; шмат мусульманаў падпалі пад грэх нявер'я пад уплывам матэрыяльных каштоўнасьцяў, таму ў прынцыпе жыцьцё ў грахе можа атрымаць перамогу над Ісламам; у сьвеце цяпер ідзе толькі адна барацьба, барацьба паміж Богам і Сатаной, таму абавязкам кожнага мусульманіна ёсьць удзел у гэтай барацьбе. Таму любы мусульманін, які не падзяляе гэтай канцэпцыі, папросту робіцца яшчэ адным ворагам, які мусіць быць знішчаны¹⁴. Бэн Ладэн падзяляе радыкальныя тэзы Катба і тым самым апраўдвае і рацыяналізуе масавыя несправаваныя забойствы як справядлівую абарону веравызнаньня, якое знаходзіцца ў стане вайны.

Шмат амэрыканцаў зараз задаюцца пытаньнямі «Чаму яны нас так ненавідзяць?», і «Як мы можам спыніць гэтыя напады?». Бэн Ладэн і Аль-Каіда далі адказы на гэтыя два пытаньні. Адносна першага яны адказваюць: Амэрыка першая напала на сьвет Ісламу, яна нясе адказнасьць за ўсе канфлікты з мусульманамі. Такім чынам, амэрыканцы нясуць адказнасьць за вайну ізраільцянаў з палестынцамі, рускіх з чачэнцамі, індусаў з кашмірскімі мусульманамі, за барацьбу філіпінскага ўраду супраць мусульманскай меншасьці на сваіх паўднёвых выспах. Таксама Амэрыка нясе адказнасьць за дзейнасьць урадаў мусульманскіх краінаў, якія былі вызначаныя Аль-Каідай як «заходнія агенты» — Бэн Ладэн катэгарычна заяўляе: «Наша барацьба супраць гэтых урадаў неаддзельная ад барацьбы супраць вас»¹⁵. Гэткія абвінавачаньні знаходзяць спачуваньне ў сотняў мільёнаў арабаў і іншых мусульманаў, якія ваража ставяцца да Амэрыкі з-за праблемаў Іраку, Палестыны, з-за падтрымкі Амэрыкай

рэпрэсіўных рэжымаў у мусульманскіх краінах. Напэўна, рэакцыя Бэн Ладэна часткова была выкліканая некаторымі аспектамі амэрыканскай зьнешняй палітыкі, аднак хутка гэта стала больш складанай зьявай. Па другім пытаньні Бэн Ладэн кажа, што Амэрыка мусіць пакінуць Блізкі Ўсход, што належыць Ісламу, а таксама выкараніць немаральнасьць і бязбожжа свайго ўласнага грамадства і культуры: «Гэта сумна, але я вымушаны сказаць вам, што вы зьяўляецеся найгоршай цывілізацыяй у гісторыі чалавецтва». Пакуль Амэрыка не зразумее гэтага, яна будзе знаходзіцца ў вайне зь Ісламскай нацыяй, з нацыяй, што «прагне сьмерці больш, чым вы хочаце жыць»¹⁶.

Гісторыя і палітычны кантэкст

Мала якія з фундамэнталісцкіх плыняў у Ісламе здолелі атрымаць сапраўдную палітычную ўладу. У XIX і XX стагодзьдзях фундамэнталісты маглі ясна артыкуляваць антыкаляніяльныя пачуваньні, аднак насамрэч яны не адыгралі істотнай ролі ў барацьбе супраць каляніяльнага панаваньня пасля Першай сусьветнай вайны — гэтая барацьба мела выразна сьвецкі характар. Адвакаты, вайскоўцы, чыноўнікі, якія атрымалі адукацыю на Захадзе — вось хто ў большасьці выпадкаў быў у авангардзе барацьбы за незалежнасьць, а ўплыў духавенства і традыцыйная культура ўспрымаліся імі хутчэй як перашкода для нацыянальнага разьвіцьця.

Пасля атрыманьня незалежнасьці ад заходніх мэтраполяў арабскі Блізкі Ўсход прайшоў шлях ад першапачатковага аптымізму і гонару да сучасных цыннізму, абьякавасьці і адчаю. У некаторых краінах ужо на пачатку гэтага шляху існавала дынастычнае дзяржаўнае кіраваньне, у іншых яно было хутка ўстаноўлена на падставе існых крэўна-дынастычных структураў. У такіх краінах, як Саўдаўская Арабія, Ярданія, Марока манархіі існуюць дагэтуль. Аднак у Эгіпце, Лібіі, Эмэне яны былі ў рэшце рэшт зьвергнутыя сьвецкімі нацыяналістычнымі рэвалюцыйнымі групамі. Сьвецкія рэжымы абяцалі сваім народам яркую будучыню, якая часта атаесамлялася з шырокай наднацыянальнай ідэалёгіяй (такой як Арабскі Сацыялізм эгіпэцкага прэзыдэнта Джа-маль Абдэль Насэра альбо ідэалёгія партыі Баас у

¹³ Катб бачыў грэх паўсюль у Амэрыцы, нават у мірных вясковых цэрквах на Сярэднім Захадзе. Ягоныя погляды найбольш яркава выкладзеныя ў ягоным творы «Я бачыў Амэрыку» (1949) — Sayyid Qutb, Milestones (American Trust Publications, 1990).

¹⁴ Выкладаньне вучэньня Катба можна знайсці тут: www.npr.org/display_pages/features/feature_1253796.html.

¹⁵ Бэн Ладэн «Пасланьне Амэрыцы» — ліст Бэн Ладэна, распаўсюджаны ім з сховішча 23 лістапада 2002 году, <http://observer.guardian.co.uk/worldview/story/0,11581,845725,00.html>.

¹⁶ Тамсама.

Сірыі і Іраку), што заклікала да адзінай і сэкулярызаванай арабскай дзяржавы. Але хутка высьветлілася, што гэтыя новыя сьвецкія рэжымы былі насамрэч дэспатыямі, якія не прымалі існаваньня апазыцыі ў будзь якім выглядзе — гэта датычылася нават Эгіпту зь ягонымі даўнімі парлямэнцкімі традыцыямі. На працягу доўгага часу гэтыя рэжымы ажыццяўлялі рэпрэсіўнае панаваньне, вымушаючы апазыцыю да эміграцыі і скіроўваючы народны гнеў на замежных ворагаў. Такім чынам, недзе напрыканцы 1970-х збанкрутаванасьць сьвецкага нацыяналізму была відавочная для ўсіх у ісламскім сьвеце: дэспатычныя рэжымы перакрылі ўсе магчымасьці для існаваньня мірнай апазыцыі, вымушаючы сваіх палітычных апанэнтаў альбо пакідаць краіну, альбо пераходзіць да ўзброеных мэтадаў барацьбы.

Іранская рэвалюцыя 1979 году ня проста прывяла да ўлады ў гэтай краіне шыіцкую тэакратыю, але сваім посьпехам дала прыклад і натхненне для ісламскіх фундамэнталістаў (і шыітаў, і сунітаў) ува ўсім сьвеце. У 1980-х багатая і росквітная за кошт нафтавага экспарту суніцкая Саўдаўская Арабія пачала канкураваць з шыіцкім Іранам на ідэалігічным полі, прасоўваючы сваю вэрсію ісламскага фундамэнталізму ў выглядзе радыкальнай інтэрпрэтацыі суніцкага вучэньня — вахабізму. Саўдаўскае кіраўніцтва, якое заўжды адчувала сваю асаблівую місію як ахоўніка сьвятых для кожнага мусульманіна месцаў¹⁷, разам з заможнымі арабамі зь іншых дзяржаваў Пэрсідзкай затокі не шкадавала грошаў на пабудову мячэцяў і мэдрэсэ, дзе б прапаведвалася іхняя вэрсія ісламскай дактрыны.

Зь іншага боку, сьвецкія рэжымы ў гэтай барацьбе за легітымнасьць не маглі прапанаваць хоць нейкую прыймальную альтэрнатыву. Замест гэтага іх кіраўнікі саступалі ўсё больш сфэраў грамадзкага жыцьця (адукацыя, сацыяльная праца), якія пераходзілі пад кантроль фундамэнталісцкіх рухаў. Але апошнія на гэтым не спыняліся, патрабуючы рэальнай палітычнай улады ў дзяржаве — так гэта было ў Эгіпце. У 1981 годзе забойства ісламістамі прэзыдэнта Эгіпту Анвара Садата выклікала хвалю рэпрэсію супраць ісламскіх радыкальных групавак, аднак пры гэтым рэпрэсіўныя дзеянні дзяржаўных уладаў закранулі і шматлікіх памяркоўных ісламскіх навукоўцаў, пісьменьнікаў, сьвятароў, якія з-за пагрозаў і пераследу былі вымушаныя эміграваць. Ваеннае кіраўніцтва ў Пакістане было вымушанае сумяшчаць дэманстрацыю ўласнай рэлігійнасьці зь пе-

радачай пад кантроль ісламістаў адукацыі і іншых сфэраў грамадзкага жыцьця.

Гэтыя зьмены ў палітычным жыцьці ісламскіх краінаў працягваліся і ў 1990-х: Іранская рэвалюцыя страціла свой першапачатковы імпульс, а пакістанскія кіраўнікі прадэманстравалі падзеньне энтузіязму што да фундамэнталісцкіх ідэяў. Рух ісламскага адраджэньня быў распаўсюджаны па ўсім ісламскім сьвеце, аднак нідзе, акрамя Ірану і Судану, ён ня здолеў атрымаць рэальную палітычную ўладу. У Алжыры, дзе ў 1991 годзе ісламісты амаль дамагліся ўлады электаральным шляхам, вайскоўцы адмянілі іх перамогу, выклікаўшы тым самым крываваю грамадзянскую вайну. Апанэнты існых уладных групавак у мусульманскіх краінах амаль ня маюць магчымасьці ўдзелу ў палітычным працэсе. Такім чынам, яны паўсюль папаўняюць шэрагі радыкальнай ісламскай апазыцыі, якая заклікае да ачышчэньня грамадзтва, спынення гвалтоўнай і непрыемнай мадэрнізацыі, вяртаньня да старога ладу і нормаў *шарыату*.

Сацыяльна-эканамічныя праблемы

У 1970-х і ў пачатку 1980-х імгненнае ўзбагачэньне нафтаздабывальных і ў значнай ступені немадэрнізаваных ісламскіх краінаў вымушала іх кіраўніцтва зрабіць захады па пераадоленьні таго разрыву ў разьвіцьці, які складаўся дзесяцігодзьдзімі адставаньня. Вялізарныя сродкі інвеставаліся ў праекты разьвіцьця інфраструктуры, пашыралася адукацыя, ствараліся грамадзкія праграмы сацыяльнага забесьпячэньня. Гэткая дзейнасьць пашырыла распаўсюджанае пачуцьцё права на дзяржаўныя даброты без адпаведнага пачуцьця абавязацельстваў перад грамадзтвам. Напрыканцы 1980-х памяншэньне даходаў ад продажу нафты, фінансавыя страты ад шматлікіх нерэнтабельных і маштабных праектаў разьвіцьця, павелічэньне насельніцтва зрабілі гэтыя праграмы сацыяльнай абароны нежыццяздольнымі. Выкліканыя гэтым скарачэньні сацыяльных субсыдыяў прывялі да вялікай незадаволенасьці насельніцтва, якое прызвычалася разглядаць урадавую дапамогу і шчадроту як натуральны стан рэчаў і іх натуральнае права. Гэтая незадаволенасьць таксама падштурхнула да разуменьня таго, наколькі несправядліва былі разьмеркаваныя звышдаходы ад экспарту нафты, якая непрапарцыянальна вялікая частка гэтых грошаў пайшла проста ў кішэні вузкага кола ўладароў, іх сяброў і іх памагатых.

¹⁷ Сьвятыні Мэкі і Мэдзіны знаходзяцца пад дзяржаўнай юрысдыкцыяй Саўдаўскай Арабіі, хоць ідэалігічна ёсьць сакральнымі мейсцамі для ўсіх мусульманавых сьвету. — *Заўвага перакладчыка.*

У адрозьненне ад краінаў-экспартэраў нафты і Аўганістану, які толькі нядаўна стаў на шлях сучаснага эканамічнага разьвіцьця, у іншых арабскіх краінах і ў Пакістане ажыццяўляўся курс да ўраўнаважанай мадэрнізацыі. Сфармаваныя ў гэтых краінах камэрцыйны, фінансавы і прамысловы сэктары, натхнёны духам свабоднага прадпрымальніцтва і распаўсюджаным разуменьнем гаспадарчай вольнасьці, мелі добрыя перспэктывы. Але нерэнтабельная цяжкая прамысловасьць, існаваньне дзяржаўных манаполіяў і наяўнасьць непразрыстай бюракратыі душылі рост. Што яшчэ больш важна, у гэтых этатыцкіх рэжымах кіраўнічыя групыкі ставілі за асноўную мэту захаваньне кантролю над нацыянальным багацьцем. У выніку гэтыя гаспадаркі страцілі дынаміку і пераўтварыліся ў застойныя прыдаткі да нафтаздабывальных краінаў, крыніцы сталай плыні эмігрантаў у арабскія нафтавыя дзяржавы і на Захад. Акрамя таго, уцёск і ізаляцыя жанчын у шматлікіх мусульманскіх краінах ня толькі шкодзілі іх індывідуальным магчымасьцям, але і падрывалі эканамічную прадуктыўнасьць¹⁸.

Напачатку 1990-х гадоў высокая нараджальнасьць і рэзкае памяншэньне дзіцячай сьмяротнасьці выклікалі ў ісламскім сьвеце адну агульную праблему: усё большая доля маладога насельніцтва без аніякіх рэальных перспэктываў на ўстойлівую занятак у бліжэйшай будучыні — гэта быў ясны знак блізкай сацыяльнай наваліцы. Пераважная колькасць гэтых маладых людзей ня мела іншай адукацыі, чым навучаньне ў рэлігійных школках, і таму не валодала патрэбнымі ў сучасным грамадстве навыкамі. І нават тыя, хто здолеў атрымаць сучасную адукацыю, не маглі знайсці магчымасьці для яе выкарыстаньня, паколькі яны жылі ў застойных эканамічных сыстэмах, якія не маглі стварыць неабходную колькасць працоўных месцаў. Мільёны маладзёнаў былі вынікам функцыянаваньня адукацыйных сыстэмаў, якія — і сьвецкія, і рэлігійныя — амаль не надавалі ўвагі таму, што знаходзілася па-за межамі ісламскага сьвету, па-за межамі ісламскай гісторыі і культуры. Сьвецкая адукацыя, там, дзе яна была пашыраная, была інтэграваная ў сусьветную тэхнічную і прыродазнаўчую навуку, але на гуманітарным узроўні заставалася па-ранейшаму зачыненай. Шмат каму з гэтых маладых людзей,

нават пры здольнасьці вучыцца за мяжой, бракавала адчуваньня ўласнай перспэктывы ў будучыні і якасьцяў, неабходных для разуменьня іншых культураў.

Фрустрацыя ад пэрманэнтных пошукаў сродкаў для існаваньня, няздольнасьць здабыць карысьць са сваёй адукацыі (якая часта была атрыманая дзякуючы ахвяраваньням вялікай сям’і), адарванасьць ад уласных каранёў рабілі гэтую моладзь лёгкай мішэньню для радыкалізацыі.

Гістарычныя магчымасьці Бэн Ладэна

Большасьць мусульманаў аддае перавагу мірнаму веравызнаньню, непадобнаму на ваяўнічае сэктантства Бэн Ладэна. Паміж арабаў паслядоўнікаў Бэн Ладэна звычайна называюць *такфіры* (takfiri), што значыць «тыя, хто лічыць іншых мусульманаў нявернымі» — так адбываецца з-за іх гатоўнасьці забіваць тых адзінаверцаў, якія не пагаджаюцца зь іх поглядамі. Нягледзячы на хлусьлівую тэалёгію, фактам застаецца тое, што большасьць мусульманаў, як і большасьць іншых людзей, аніякім чынам не апраўдваюць масавыя забойствы і барбарства.

«Усе амэрыканцы мусяць ясна ўсьведамляць, што тэрор ня ёсьць сапраўдным тварам Ісламу, — адзначыў прэзыдэнт Буш. — Іслам — гэта вера, якая аб’ядноўвае мільярд людзей па ўсёй зямлі, робіць братамі і сёстрамі людзей розных расаў. Гэта вера, заснаваная на любові, а не на нянавісьці»¹⁹. Але ж, паколькі палітычныя, эканамічныя і сацыяльныя праблемы стварылі ў некаторых грамадзтвах выбуховае становішча, Бэн Ладэн скарыстаўся найбольш экстрэмісцкімі і фундамэнталісцкімі плынямі ў Ісламе як каталізатарам для гэтай выбуховай сумесі. Бэн Ладэн зьвяртаўся да грамадстваў, поўных незадаволенасьці, зьвяртаўся на зразумелай мове, выкарыстоўваючы знаёмыя сымбалі — і ён сам стаў сымбалам, сымбалам супраціву Захаду і Амэрыцы. Ён мог натхняць сваіх прыхільнікаў памяццю пра пасьпяховую вайну, якая прынесла воінам Ісламу перамогу ў джыгадзе 1980-х супраць савецкай акупацыі Аўганістану.

У 1998 годзе Бэн Ладэн ужо выразна адрозьніваўся ад іншых ідэолягаў ісламскага

¹⁸ Гл. Arab Human Development Report 2003 (United Nations, 2003). Гэтае дасьледаваньне, падрыхтаванае самімі арабамі, аналізуе ня толькі стандартныя статыстычныя дадзеныя, але і зьвяртае ўвагу на больш тонкія сацыяльныя паказчыкі, вызначаныя нядаўнім Нобэлеўскім ляўрэатам Амарца Сэн. Натуральна, гэтая справаздача няшмат кажа пра палітычнае вымярэнне сацыяльных і эканамічных працэсаў. — Гл. Mark LeVine, “The UN Arab Human Development Report: A Critique” Middle East Report, July 26, 2002 (www.merip.org/mero/mer0072602.html).

¹⁹ Прамова прэзыдэнта ЗША Джорджа Буша падчас круглага стала з арабскімі і мусульманскімі лідэрамі Амэрыкі 10 верасьня 2002 году (www.whitehouse.gov/news/releases/2002/09/20020910-7.html).

экстрэмізму, паколькі быў засяроджаны на нападзе на Амэрыку. Ён сьцьвярджаў, што іншыя экстрэмісты, якія абралі сваімі мішэнямі лякальныя сьвецкія ўрады альбо Дзяржаву Ізраіль — яны абралі памылковую тактыку, выкарыстоўвалі паўмеры і не рабілі таго, што сам Бэн Ладэн называў «узязь зьмяю за галаву»²⁰.

І нарэшце, трэба адзначыць тое важнае дасягненьне, дзякуючы якому Бэн Ладэн адрозьніваўся ад іншых экстрэмістаў і меў перад імі перавагу ў моцы: гэта наяўнасьць магутнай міжнароднай арганізацыі. Да абвяшчэньня сваёй вайны Амэрыцы ў лютым 1998 году Бэн Ладэн песьціў гэтае сваё любімае дзіцё ўжо амаль дзесяць год. Ён здолеў прыцягнуць, абучыць і выкарыстоўваць шматлікіх рэкрутаў з розных краінаў для сваіх усё больш амбіцыйных апэрацыяў, кожная зь якіх гартавала ягоных старых прыхільнікаў, прыцягвала новых і пазначала непазьбежнасьць дасягненьня пастаўленай мэты.

2.3. Стварэньне Аль-Каіды (1988–1992)

Дзесяць год канфлікту ў Аўганістане з 1979 па 1989 далі ісламскім экстрэмістам трэніровачную пляцоўку і апорную базу для падрыхтоўкі. Камуністычны ўрад у Аўганістане прыйшоў да ўлады ў 1978 годзе, але быў няздольны кантраляваць краіну. Напрыканцы 1979 году маскоўскае кіраўніцтва было вымушанае накіраваць у Аўганістан вайсковыя часткі, каб гарантаваць захаваньне свайго ўплыву на гэтай тэрыторыі. У адказ паўстаў магутны рух нацыянальнага аўганскага супраціву, які ў рэшце рэшт наняс паразу савецкім узброеным сілам²¹. Маладыя мусульмане з усяго сьвету імкнуліся ў Аўганістан дзеля таго, каб прыняць удзел у Сьвятой вайне (*джыгад*) супраць акупантаў. Большасьць добраахвотнікаў была з краінаў Блізкага Ўсходу, некаторыя прыбылі з Саўдаўскай Арабіі — і сярод іх быў Усама Бэн Ладэн.

Яму было 23 гады, калі ў 1980 годзе ён патрапіў у Аўганістан. Сямнаццаты зь пяцідзсяці сямі дзяцей саўдаўскага будаўнічага магната, шасьці футай і пяці цяляў росту, хударлявы, Бэн

Ладэн выглядаў нязграбным, але насамрэч быў выдатна падрыхтаваны фізычна, займаўся каньным спортам, альпінізмам і футболам. Падчас свайго навучаньня ва Ўнівэрсытэце Абдул Азіза ў Саўдаўскай Арабіі Усама Бэн Ладэн захапляўся палымнымі казаньнямі Абдулы Ассамы (Abdullah Azzam), палесьцінскага пасьядоўніка Катба. Аднак сярод добраахвотнікаў у Аўганістане Бэн Ладэн быў адметны не сваёй рэлігійнасьцю, а тым, што меў дачыненне да багатай сям'і. Хоць ён і прымаў удзел у баявых дзеяньнях, але стаў вядомы як чалавек, які дапамагаў фінансаваць антысавецкі *джыгад*²².

Бэн Ладэн, магчыма, лепей за астатніх замежных добраахвотнікаў у Аўганістане разумеў, наколькі працяг і магчымы посьпех *джыгады* ў Аўганістане залежылі ад падтрымкі з боку складанейшай, амаль сусьветнай арганізацыі. Гэтая арганізацыя ўключала ў сябе сетку фінансавай падтрымкі, гэтак званы «Залаты Ланцуг», які зьвязваў, пераважна, саўдаўскіх бізнэсмэнаў і іншых фінансістаў з краінаў Пэрсідзкай затокі. Ахвяраваньні цяклі праз дабрачынныя фундацыі і іншыя няўрадавыя арганізацыі (NGO). Бэн Ладэн і «Аўганскія Арабы» існавалі ў значнай ступені за кошт сродкаў, сабраных праз гэтыя мэханізмы — з гэтых грошаў па ўсім сьвеце набывалася зброя і іншыя рэчы, неабходныя для Сьвятых воінаў Ісламу, *маджагедзьдзінаў*²³.

Мячэці, школы і іншыя ўстановы, дзе рэкрутаваліся добраахвотнікі для гэтай вайны, размяшчаліся ў розных краінах сьвету, у тым ліку ў Злучаных Штатах. Некаторыя зь іх былі пабудаваныя ісламскімі экстрэмістамі альбо іх спонсарамі. Бэн Ладэн кантраляваў важныя накірунак гэтай дзейнасьці. Ён і Ассам кіравалі стварэньнем «Бюро Паслугаў» (*Мектаб ал Хідмат*, альбо скарачана МАК), якое было каналам набору навабранцаў для вайны ў Аўганістане.

Тагачаснае міжнароднае становішча было спрыяльным для Бэн Ладэна — Злучаныя Штаты і Саўдаўская Арабія выдаткоўвалі мільярдныя асігнаваньні (натуральна, негалосна) паўстанцам, што змагаліся супраць савецкай акупацыі ў Аўганістане. Звычайна гэтая дапамога накіроўвалася праз Пакістан, паколькі менавіта пакістан-

²⁰ Аналітычная справаздача CIA “Bin Ladin’s Terrorist Operations: Meticulous and Adaptable,” СТС 00-40017CSH, 2 лістапада 2000 году.

²¹ «Адкрыты супраціў акупантам выбухнуў вельмі хутка, недзе ўжо праз два месяцы пасья інтэрвэнцыі... усё насельніцтва Кабулу ўзьнялося на дахі сваіх дамоў і сьпявала «Алла Акбар» — гэта быў адкрыты выклік савецкім генэралам, якія маглі зруйнаваць горад, але не маглі зламаць дух ягоных жыхароў. Пасья гэты выклік быў падхоплены паўсюль у сельскай мясцовасьці». — Mohammed Yahya Nawwroz and Lester W. Grau “The Soviet War in Afghanistan; History and Harbinger of Future War?” Military Review (Fort Leavenworth Foreign Military Studies Office), Sept./Oct. 1995, p. 2.

²² Rohan Gunaratna, Inside Al-Qa’eda: Global Network of Terror (Columbia Univ. Press, 2002), pp. 16–23.

²³ Матэрыялы справы United States v. Enaam Arnaout, No. 02-CR-892 (N. D. Ill. filed Jan. 6, 2003).

ская вайсковая выведка (ISID) дапамагала ў падрыхтоўцы і ўзбраеньні паўстанцаў. Але ўсё ж такі Бэн Ладэн і ягоныя таварышы абапіраліся ў асноўным на ўласныя (прыватныя) сеткі збору ахвяраваньняў²⁴.

Красавік 1988 году быў адзначаны перамогай аўганскага *джыгаду*: тады Масква абвесьціла, што выведзе свае войскі з Аўганістану цягам наступных дзевяці месяцаў. Паколькі супрацьстаяньне Саветам было скончанае, лідэры *джыгаду* думалі, што рабіць далей. Бэн Ладэн і Ассам былі перакананыя, што арганізацыя, якая так эфэктыўна спрацавала ў Аўганістане, не павінная спыніць сваё існаваньне з вызваленьнем гэтай краіны. Яны заснавалі тое, што было названае «базай», «апірышчам», «цэвядыняй» альбо «падмуркам» — па-арабску Аль-Каіда. Гэтая арганізацыя павінная была стаць штабам для будучага новага *джыгаду*. Нягледзячы на тое, што Ассам быў фармальным кіраўніком МАК, пры стварэньні Аль-Каіды было зразумела, што насамрэч лідэрам (*эмірам*) тут зьяўляецца Бэн Ладэн. Арганізацыйная структура Аль-Каіды ўключала ў сябе аддзел выведкі і надзвычайных дзеяньняў, вайсковы камітэт, фінансавы камітэт, палітычны камітэт і камітэт, адказны за сувязі са сродкамі масавай інфармацыі і прапаганду. Над усёй гэтай структурай стаяла Назіральная Рада (*шура*), складзеная з найбліжэйшага атачэньня Бэн Ладэна²⁵.

Абставіны прыходу Бэн Ладэна да лідэрства ў Аль-Каідзе сьведчылі пра ягоную ўпэўненасьць у сабе, пра рост ягоных амбіцыяў і пра намер цалкам кантраляваць падрыхтоўку *маджагедзьдзінаў* да ўзброенай барацьбы ў любым кутку сьвету. Ассам, у адрозненьне ад пазыцыі Бэн Ладэна, настойваў на тым, каб працягваць барацьбу ў Аўганістане да таго часу, пакуль там ня будзе ўсталяваны сапраўдны ісламскі ўрад. Таксама, як палесьцінец, ён бачыў галоўнай мішэню для наступных нападаў Дзяржаву Ізраіль²⁶. Але, як бы там ні было, усе магчымыя спрэчкі былі спыненыя 24 лістапада 1989 году, калі дыстан-

цыйна кіраванае выбуховае прыстасаваньне ў аўтамабілі Ассама забіла яго самога і абодвух ягоных сыноў. Бясспрэчна, гэты выпадак граў на руку Бэн Ладэну, які атрымаў поўную ўладу над тым, што заставалася ад МАК, і над новастворанай Аль-Каідай²⁷.

Праз уплыў такіх аўтараў як памянёны Катб і з-за прысутнасьці ў саўдаўскіх установах адукацыі вялікай колькасьці выкладчыкаў, выгнаных з Эгіпту за іх радыкальныя ісламісцкія погляды, ісламісты ўжо мелі вялікі ўплыў на Бэн Ладэна і рух, які ён ачолюваў. Напрыканцы 1980-х, пасля забойства прэзыдэнта Садата, эгіпэцкі ісламісцкі рух знаходзіўся ў цяжкім стане. Ён быў прадстаўлены дзьвюма галоўнымі групамі — Ісламскай Групаў і Эгіпэцкім Ісламскім *Джыгадам*. Духоўным бацькам абедзвюх плыняў быў гэтак званы «Сьяпы Шэйх», Амар Абдэль Рахман (Omar Abdel Rahman) — менавіта ягоныя казаньні натхнілі забойцаў Садата. Пасьля вызваленьня з эгіпэцкіх вязьніцаў у 1980-я гады Амар Абдэль Рахман знайшоў прытулак у ЗША, дзе са сваёй штаб-кватэры ў Нью-Джэрсі ён мог бесьперашкодна распаўсюджваць заклікі да забойства няверных²⁸. Аднак вакол самога Бэн Ладэна найбольш важным эгіпцянінам быў хірург-эмігрант Эйман аль Захіры, які ўзначальваў экстрэмісцкую фракцыю ў Эгіпэцкім Ісламскім *Джыгадзе*. Шмат ягоных прыхільнікаў займалі важныя пасады ў Аль-Каідзе, а яго самога часам называлі намесьнікам кіраўніка Аль-Каіды. Ён і стаў ім фармальна неўзабаве пасля таго, як ягоная фракцыя сталася часткай Аль-Каіды²⁹.

Бэн Ладэн у Судане

Напрыканцы 1989 году Бэн Ладэн меў такі аўтарытэт у асяродзьдзі ісламскіх экстрэмістаў, што суданскі палітычны лідэр Хассан аль Турабі (Hassan al Turabi) запрасіў яго і ягоную арганізацыю размясьціцца ў Судане. Турабі ў той час узначальваў Нацыянальны Ісламскі Фронт, які ў

²⁴ Напрыклад, Аль Захіры абвясняе абвінавачаньні ў тым, што *маджагедзьдзіны* хоць у нейкай ступені фінансаваліся з амэрыканскіх крыніцаў альбо навучаліся пры ўдзеле Злучаных Штатаў (гл. Zawahiri “Knights Under the Prophet’s Banner” Al Sharq al Awsat, Dec. 2, 2001).

²⁵ Большасьць інфармацыі адносна гісторыі і арганізацыйнага разьвіцьця Аль-Каіды была атрыманая з крыніцаў, захопленых у ходзе апошніх вайсковых і паліцэйскіх апэрацыяў, уключаных у дасьле “Tareekh Usama” і “Tareekh al Musadat”. Частка гэтых матэрыялаў фігуравала ў працэсе United States v. Arnaout, 6 студзеня, 2003. Гл. таксама справаздачу выведкі Terrorism: Historical Background of the Islamic Army and bin Ladin’s Move from Afghanistan to Sudan, ад 26 лістапада 1996 году; DOD document, “Al-Qa’eda” AFGP-2002-000080 (translated), некаторыя іншыя матэрыялы, атрыманыя ад выведкі і матэрыялы Сусьветнай Асацыяцыі Мусульманскай Моладзі.

²⁶ Матэрыялы справы United States v. Arnaout, 6 студзеня, 2003.

²⁷ Паведамленьне FBI пра допыт Джамала аль Фадла (Jamal al Fadl) ад 10 лістапада 1996 году.

²⁸ Daniel Benjamin and Steven Simon, The Age of Sacred Terror (Random House, 2002), pp. 6–7, 57–63, 83–85; United States v. Rahman, 189 F.3d 88, 104–105, 123–124 (16 жніўня, 1996).

²⁹ Gunaratna, Inside Al-Qa’eda, pp. 25–27; пагадненьне паміж Аль-Каідай і іншымі ісламісцкімі групамі — гл. Benjamin and Simon, Age of Sacred Terror, p. 103.

складзе кааліцыйных сілаў авалодаў Хартумам³⁰. У выніку перамоваў Бэн Ладэн пагадзіўся дапамагчы Турабі ў барацьбе супраць хрысьціянскіх сэпаратыстаў у паўднёвым Судане і разгарнуць тут дзейнасьць сваёй будаўнічай кампаніі — у замен Турабі паабяцаў зрабіць Судан базай для міжнародных апэрацыяў Бэн Ладэна і для падрыхтоўкі да *джыгаду*. У 1990 годзе агенты Бэн Ладэна пачалі набываць маёмасьць у Судане, у той час як ён сам на некаторы час вярнуўся з Аўганістану на радзіму, у Саўдаўскую Арабію³¹.

Калі ў жніўні 1990 году іракскія войскі ўварваліся ў Кувэйт, Бэн Ладэн, якому ягонае дзейнасьць у Аўганістане прынесла пашану і павягу, прапанаваў саўдаўскім кіраўнікам заклікаць *маджагедзьдзінаў* да вызваленьня Кувэйту. Гэтая прапанова была адхіленая, а саўдыты далучыліся да ўзначаленай Злучанымі Штатамі міжнароднай кааліцыі. Пасьля таго як кіраўніцтва Саўдаўскай Арабіі дазволіла амэрыканскім узброеным сілам размяшчацца на тэрыторыі каралеўства, Бэн Ладэн і шмат хто зь ісламскіх аўтарытэтных сьвятароў сталі публічна асуджаць гэткую палітыку кіраўнічай дынастыі. Аднак саўдаўскае кіраўніцтва асудзіла да выгнаньня шэраг клірыкалаў і прымусіла Бэн Ладэна замаўчаць (напрыклад, у яго быў адабраны пашпарт). Пры дапамозе асобаў з каралеўскага дому, якія, насуперак афіцыйнай пазыцыі дынастыі, спачувалі ягоным поглядам, Бэн Ладэн здолеў выехаць з каралеўства ў красавіку 1991 году. З таго часу ён болей ня меў краіны, якую ён мог бы назваць сваёй радзімай — саўдаўскі ўрад заблякаваў усе ягоныя фінансавыя актывы і пазбавіў саўдаўскага падданства³².

Бэн Ладэн пераехаў у Судан у 1991 годзе, калі ўжо валодаў тут вялікім і складаным комплексам бізнэс- і тэрарыстычных устаноў. Зь цягам часу ён яшчэ больш пашырыў свой уплыў праз шматлікія кампаніі, глябальную сетку фінансавых сувязяў і няўрадавых арганізацыяў. У адпаведнасьці са сваёй дамоўленасьцю з Турабі, Бэн Ладэн выкарыстоўваў сваю будаўнічую кампанію

для пабудовы новай шашы з Хартуму да Порт-Судану, што на ўзбярэжжы Чырвонага мора. Тымчасам кіраўніцтва фінансавых службаў Аль-Каіды і галоўныя апэратыўныя супрацоўнікі выкарыстоўвалі свае пасады ў камэрцыйных структурах, што належылі Бэн Ладэну, для набыцьця зброі, выбуховых рэчываў і тэхнічнага абсталяваньня для сваіх тэрарыстычных мэтаў. Напрыклад, адзін з заснавальнікаў Аль-Каіды, Абу Хаджэр аль Іракі (Abu Hajer al Iraqī), выкарыстоўваў сваю пасаду ў інвэстыцыйнай кампаніі Бэн Ладэна дзеля дзелавых паездак з мэтай набыцьця неабходных для Аль-Каіды рэчаў (ён езьдзіў паўсюль — ад Заходняй Эўропы да Далёкага Ўсходу). Два іншыя, Вадзі аль Хадж (Wadi al Hage) і Мубарак Дуры (Mubarak Douri), якія былі завэрбаваныя ў арганізацыю напрыканцы 1980-х у Тусоне (штат Арызона), падарожнічалі ў Кітай, Малайзію, Філіпіны і былыя савецкія рэспублікі — Украіну і Беларусь³³.

Колькасьць офісаў, якія Бэн Ладэн выкарыстоўваў дзеля тайнай фінансавай і іншага кшталту падтрымкі сваіх тэрарыстычных памкненьняў, папросту ўражвае. Сетка ўключала ў сябе галаўное прадпрыемства на Кіпры, групу офісаў у Загрэбе і дабрачынны міжнародны фонд у Сараева (ён падтрымліваў мусульманскія фармаваньні падчас канфлікту з сэрбамі і харватамі), няўрадавую арганізацыю ў Баку (Азэрбайджан), якая выкарыстоўвалася як цэнтар падтрымкі мусульманскіх паўстанцаў у Чачэніі. Таксама актыўна выкарыстоўвалася Агенцыя дапамогі краінам Трэцяга сьвету — Third World Relief Agency (TWRA) — са штаб-кватэрай у Вене і філіяламі ў Будапэшце і Загрэбе. Пазьней Бэн Ладэн створыць няўрадавую арганізацыю ў Найробі (Кенія) для прыкрыцьця тамтэйшай дзейнасьці.

Такім чынам, Бэн Ладэн пераўтварыўся ў галаву міжнароднай канфэдэрацыі *джыгаду*. У Судане ён заснаваў «Шуру Ісламскага Войска», што павінная была быць каардынавальным органам, які б звязваў паміж сабой часткі гэтага глябальнага тэрарыстычнага кансорцыюму. Аснову гэта-

³⁰ Па паказаньнях, дадзеных Джамалам аль Фадлам у межах справы United States v. Usama bin Laden, No. S (7) 98 Cr. 1023 (S. D. N. Y.), 6 лютага, 2001 (сцэнаграма, pp. 218–219, 233); 13 лютага, 2001 (сцэнаграма, pp. 514–516); 20 лютага, 2001 (сцэнаграма, p. 890). Фадл паказвае, што гэтае запрашэньне было дастаўленае Бэн Ладэну ў Аўганістан адмысловай суданскай дэлегацыяй.

³¹ Гл. справаздачу выведкі Terrorism: Historical Background of the Islamic Army and bin Ladin's Move from Afghanistan to Sudan, а таксама вышэйзгаданыя паказаньні Фадла.

³² Gunaratna, Inside Al-Qa'eda, p. 34; падрабязней пра канфлікт Бэн Ладэна з каралеўскім домам гл. Peter L. Bergen, Holy War Inc.: Inside the Secret World of Osama bin Ladin (Touchstone, 2001), pp. 80–82. У той жа час, дапамога Бэн Ладэну з боку дысідэнтуючых прадстаўнікоў каралеўскага сямейства пацьвярджаецца дадзенымі расьсьледваньня FBI, напрыклад, паказаньнямі Фадла і Халлада.

³³ Паведамленьне выведкі “Bin Ladin's business activities in 1992” ад 31 сакавіка 1994 году; аналітычная справаздача CIA “Old School Ties” ад 10 сакавіка 2003 году; справаздача выведкі “Terrorism: Historical Background of the Islamic Army and bin Ladin's Move from Afghanistan to Sudan” ад 26 сакавіка 1996 году.

га органу склала *шура* Аль-Каіды, але ў яе таксама ўваходзілі лідэры альбо прадстаўнікі тых тэрарыстычных арганізацыяў, якія яшчэ захоўвалі аўтаномію. Да гэтай Арміі Бэн Ладэн здолеў прыцягнуць групоўкі з Саўдаўскай Арабіі, Эгіпту, Ярданіі, Лібану, Іраку, Аману, Емэну, Алжыру, Лібіі, Тунісу, Марока, Самалі і Эрытрэі. Яшчэ Аль-Каіда ўстанавіла шчыльныя, але менш фармальныя стасункі зь іншымі групоўкамі з гэтых краінаў, а таксама з Чаду, Малі, Нігеру, Нігерыі, Уганды, Бірмы, Таіланду, Малайзіі і Інданэзіі. Падчас вайны ў Югаславіі былі ўсталяваныя добрыя кантакты з басьнійскімі ісламскімі экстрэмістамі³⁴. Падмурак для сапраўды глябальнай тэрарыстычнай сеткі быў створаны.

Акрамя таго, Бэн Ладэн аказваў дапамогу Фронту Ісламскага Вызвалення на Філіпінах, а таксама спрыяў фармаваньню там групоўкі, якая называлася Брыгада Абу Сайяф (Abu Sayyaf). У Інданэзію былі накіраваныя дасьведчаныя інструктары па тэрарыстычнай і партызанскай дзейнасьці для дапамогі новастворанаму руху Джэмаах Ісламія (Jemaah Islamiya, JI), які пазьней стварыў філіялы ў Малайзіі, Сінгапуры і на Філіпінах. Была аказана дапамога зброяй і кансультацыямі кашмірскім сэпаратыстам. Напрыканцы 1991 году Бэн Ладэн накіраваў групоўку сваіх прыхільнікаў да паўночнай мяжы Аўганістану для аказаньня дапамогі ісламісцкаму руху ў Таджыкістане (гэта адбылося нават да таго, як азіяцкія часткі Савецкага Саюзу сталі незалежнымі дзяржавамі)³⁵.

Гэты працэс пашырэння арганізацыі, стварэння альянсаў і саюзаў закранаў і Злучаныя Штаты. Мусульманская арганізацыя Аль Хіфа (al Khifa) мела шматлікія аддзяленьні ў розных штатах, а найвялікшы філіял быў у Брукліне пры мячэту Фарух (яшчэ зь сярэдзіны 1980-х гэта быў адзін з асноўных апорных пунктаў Ассамы, Бэн Ладэна і МАК). Іншыя філіялы размяшчаліся ў Атланце, Бостане, Чыкага, Пітсбургу і Тусоне. Яны былі створаныя на базе вярбовачных пунктаў для тых, хто жадаў змагацца з Саветамі ў Аўганістане, —

некаторыя з рэкрутаў пазьней прымалі ўдзел у барацьбе супраць ЗША і ў тэрарыстычных атаках на тэрыторыі іншых дзяржаваў у 1990-я гады, у тым ліку ў нападах на амэрыканскія амбасады ў Афрыцы ў 1998 годзе³⁶.

2.4. Арганізацыйнае разьвіцьцё Аль-Каіды і аб'яўленьне вайны Злучаным Штатам (1992–1996)

Бэн Ладэн распачаў актыўна ўжываць анты-амэрыканскую рыторыку яшчэ да таго, як ён быў вымушаны пакінуць Саўдаўскую Арабію. Ён працягваў рабіць гэта і пазьней, у Судане. На пачатку 1992 году Аль-Каіда выпусьціла *фэтву*, у якой рэзка выступала супраць заходняй акупацыі ісламскіх краінаў. Тэкст гэтага дакумэнта, які быў выразна скіраваны на тое, каб натхняць да нападаў на амэрыканскія сілы, вельмі нагадвае мову *фэтвы*, што была выпушчана Бэн Ладэнам у 1996 годзе. Пазьней Бэн Ладэн неаднаразова выказваўся адносна неабходнасьці «адсекчы галаву зьмяе»³⁷.

У гэты час Бэн Ладэн ужо быў вядомы як буйная постаць сярод ісламскіх экстрэмістаў, асабліва ў Эгіпце, на Арабійскай паўвысьпе і ў памежнай зоне Аўганістану—Пакістану. Але некаторыя з бліжэйшых таварышаў Бэн Ладэна займалі палажэньне хутчэй не падначаленых, а папличнікаў — ён быў толькі старэйшым сярод «тэрарыстычных баронаў». Напрыклад, гэта датычыцца Усамы Асмаруі (Usama Asmurai), таксама вядомага як Валі Кхан, што пачаў супрацоўнічаць з Бэн Ладэнам яшчэ напачатку 1980-х і вельмі дапамог яму ў Таджыкістане і на Філіпінах. Сярод «баронаў» таксама трэба вылучыць некаторых палявых камандзіраў у Аўганістане і Абу Зубайдаха (Abu Zubaydah), што дапамог у стварэньні базаў у Аўганістане і Пакістане. Нельга пакінуць без увагі такіх дасьведчаных «людзей без радзімы», як Шэйх Махамэд Халід (Khalid Sheikh Mohammed) і Рамзі Юсуф (Ramzi Yousef),

³⁴ Гл. паведамленьні выведкі “Bin Ladin’s business activities in 1992” ад 31 сакавіка 1994 году; “Shipment of Arms and Boats to Yemen for Use by an Islamic Extremist” ад 9 жніўня 1996 году; справаздача выведкі “Terrorism: Responsibilities and Background of Islamic Army Shura Council” ад 19 сьнежня 1996 году; аналітычная справаздача CIA “Old School Ties” ад 10 сакавіка 2003 году; аналітычную справаздачу CIA “Usama Bin Ladin: Al-Qa’ida’s Business and Financial Links in Southeast Asia” СТС 2002-40066СН, ад 6 чэрвеня 2002 году, а таксама паказаньні Фадла. Адносна сувязяў Бэн Ладэна з басьнійскімі мусульманамі гл. Evan F. Kohlmann, Al-Qaida’s Jihad in Europe: The Afghan-Bosnian Network (Berg, 2004).

³⁵ Гл. паказаньні Фадла (сьценаграма, pp. 354–355), а таксама ранейшыя паказаньні Фадла, дадзеныя ім у 1998 годзе супрацоўнікам FBI. Адносна сувязяў Бэн Ладэна зь ісламісцкім рухам у Паўднёва-Ўсходняй Азіі гл. парламэнцкую справаздачу міністра ўнутраных справаў Сінгапуру “The Jemaah Islamiyah Arrests and the Threat of Terrorism” ад 7 студзеня 2003 году.

³⁶ Benjamin and Simon, Age of Sacred Terror, pp. 100, 235; Steven Emerson, American Jihad (Free Press, 2002), pp. 129–137; аналітычная справаздача CIA “Arizona: Long-Term Nexus For Islamic Extremists” СТС 2002-30037Н, ад 15 траўня 2002.

³⁷ Справаздача выведкі “Fatwa to attack U. S. interests in Saudi Arabia and movement of explosives to Saudi Arabia”, 8 студзеня 1997 году; судовыя матэрыялы і выразкі па справах адносна саўдзельнікаў Бэн Ладэна.

якія былі дасьведчанымі апэратыўнымі супрацоўнікамі і, хоць не належылі да пэўнай тэрарыстычнай групы, падарожнічалі па ўсім сьвеце і выконвалі даручэньні Бэн Ладэна, «Сьляпога Шэйха» альбо іх партнёраў³⁸.

У аналізе тэрарыстычных актаў, якія адбываліся ў дадзены пэрыяд, было б памылкай ужываць выслоўе «апэрацыі Аль-Каіды» занадта часта. Аднак таксама ня трэба забывацца на тую сувязь, якія гэтая арганізацыя мела зь іншымі тэрарыстычнымі групамі. І ў гэтай супольнасьці праграма Бэн Ладэна была асаблівай, адметнай: у той час як іншыя ісламісцкія групы ставілі сабе мэты ў межах стратэгіі «мясцовых баёў», па тыпе тых, што разгортваліся ў Эгіпце, Босьніі, Чачэніі альбо Алжыры, Бэн Ладэн атакаваў «далёкага ворага» — Злучаныя Штаты.

Вядомыя і магчымыя напады

Пасьля таго, як напрыканцы 1992 году амэрыканскія войскі высадзіліся ў Самалі, лідэры Аль-Каіды распаўсюдзілі *фэтву*, у якой патрабавалі вываду войскаў. Ужо ў сьнежні таго ж году выбухнулі бомбы ў двух гатэлях у Адэне, дзе амэрыканскія вайскоўцы звычайна размяшчаліся па дарозе ў Самалі (загінулі два чалавекі, але яны былі не амэрыканцы). Як паведамлялася, злачынцы належылі да групы з Паўднёвага Емена, якую ўзначальваў прадстаўнік Емена ў «Шуры Ісламскага Войска» і сябры якой навучаліся ў лягерах Аль-Каіды ў Судане³⁹. Пазьней лідэры Аль-Каіды заснавалі суполку ў Найробі для пастаўкі зброі і інструктароў для антыамэрыканскіх атрадаў у Самалі. Плыня зброі і саветнікаў ад Аль-Каіды бесьперашкодна цякла ў Самалі пад кіраўніцтвам вайсковага камітэту Аль-Каіды — у 1993 годзе менавіта ў выніку гэтай дапамогі паўстанцамі былі зьбітыя два амэрыканскія верталёты Black Hawk⁴⁰.

У лістападзе 1995 году аўтамабіль з бомбай выбухнуў побач з будынкам у Эр-Рыядзе, дзе амэрыканцы навучалі жаўнераў саўдаўскай Нацыянальнай гвардыі. Пяць амэрыканцаў і два служачых зь Індыі былі забітыя. Саўдаўскія службы арыш-

тавалі чатырох злачынцаў, якія не хавалі свайго захапленьня Бэн Ладэнам. Яны былі хутка пакараныя сьмерцю. І хоць няма простых доказаў датычнасьці Бэн Ладэна да гэтага нападу, амэрыканская вайсковая выведка пазьней даклала, што лідэры Аль-Каіды за год да гэтай падзеі накіравалі на паўвыспу партыю выбухоўкі і вырашылі здзейсьніць напад на амэрыканскую мішэнь у Саўдаўскай Арабіі⁴¹.

У чэрвені 1996 году вялікая бомба ў грузавіку выбухнула ля жыльлёвага комплексу Khobar Towers у Дахране, Саўдаўская Арабія, дзе пражываў амэрыканскі пэрсанал вайскова-паветраных сілаў. Дзевятнаццаць амэрыканцаў загінулі і 372 былі параненыя. Галоўную ролю ў гэтым нападзе адыгрывала саўдаўскае аддзяленьне Хэзбаллах (Saudi Hezbollah) — арганізацыі, што атрымлівае падтрымку ад ураду Ірану. І хоць сьведчаньне датычнасьці іранскага боку ўяўляецца дастаткова ясным, таксама ёсьць прыкметы, што Аль-Каіда прыклала руку да гэтага нападу⁴².

У гэты ж самы пэрыяд адбываліся і іншыя напады, адносна якіх беспасярэдня датычнасьць Бэн Ладэна і ягонай арганізацыі ўяўляецца толькі эвэнтуальнай — выбух у Сусьветным гандлёвым цэнтры ў 1993 годзе, выкрытая ў тым жа годзе змова дзеля бамбаваньня Нью-Ёрку, угон самалёту ў Маніле з мэтай зьнішчэньня амэрыканскіх авіяляйнэраў у ціхаакіянскім рэгіёне (дэталі гэтых падзеяў асьвятляюцца ў главе 3 дадзенага дасьледаваньня).

Іншыя факты сьведчаць пра схільнасьць Бэн Ладэна да масавых забойстваў і пра пошук сродкаў для такіх дзеяньняў. Ягоныя памочнікі атрымалі прапанову ад суданскага ваеннага чыноўніка (які ўваходзіў у мінулы ўрадавы кабінэт) набыць пэўную партыю ўрану таго гатунку, які выкарыстоўваецца для вырабу атамнай зброі. Пасьля перамоваў праз пасярэднікаў быў устаноўлены кошт у 1,5 мільёны амэрыканскіх даляраў — Бэн Ладэн пагадзіўся заплаціць гэтую суму. Прадстаўнікі Аль-Каіды папрасілі агледзець тавар — ім прадэманстравалі цыліндар прыкладна ў 3 футы даўжыні і запэўнілі, што тавар сапраўдны. Аль-Каіда, відавочна, набыла цыліндар, аднак пасьля дэталь-

³⁸ Рамзі Юсуф і Шэйх Махамэд Халід стаялі за захопам летака ў Маніле ў 1995 годзе, спробай зруйнаваць Сусьветны гандлёвы цэнтар у Нью-Ёрку ў 1993 годзе (гэта ўстаноўлена судовымі рашэньнямі). Адносна галоўных фігураў у атачэньні Бэн Ладэна — гл. згаданыя вышэй матэрыялы FBI і CIA.

³⁹ Справаздача выведкі “Usama Bin Ladin Links to a Southern Yemeni Group”, 5 сакавіка 1997 году.

⁴⁰ Амэрыканскія выведковыя агенцыі не валодаюць дастатковай інфармацыяй адносна актыўнасьці Бэн Ладэна падчас канфлікту ў Самалі: гл. паведамленьні выведкі “Bin Ladin’s Activities in Somalia and Sudanese NIF Support”, 30 красавіка 1997 году; “Bin Ladin’s Activities in Eritrea” 10 сакавіка 1997 году. У чэрвені 1998 году Акруговы суд Южнага Раёну Нью-Ёрку абвінаваціў Бэн Ладэна за злачынствы, што адбыліся падчас канфлікту ў Самалі.

⁴¹ Падрабязней пра гэты выпадак гл. Benjamin and Simon, Age of Sacred Terror, pp. 132, 242 і паказаны Фадла.

⁴² Гл. аналітычную справаздачу CIA “Khobar Bombing: Saudi Shia, Iran, and Usama Bin Ladin All Suspects” CTC 9630015, ад 6 чэрвеня 1996 году; Benjamin and Simon, Age of Sacred Terror, pp. 224–225, 300–302.

нага дасьледаваньня было высветлена, што ён падробны і няспраўны. Але нягледзячы на гэтую памылку сама падзея сьведчыць пра намеры Бэн Ладэна і ягоных партнэраў. Адзін зь людзей з Аль-Каіды гэтак патлумачыў матывы гэтых дзеяньняў: «Папросту, маючы уран, можна лягчэй забіваць болей людзей»⁴³.

Бэн Ладэн жадаў злучыць у адзіную канфэрацыю тэарыстаў з амаль кожнага кутка ісламскага сьвету. Ягонае бачаньне адпавядала сьветапогляду ісламісцкага лідэра Судану Турабі, які склікаў шэраг сустрэчаў пад шыльдай Народнай Арабскай і Ісламскай канфэрэнцыі, пакуль Бэн Ладэн меў рэзыдэнцыю ў Судане. Дэлегацыі моцных ісламскіх экстрэмістаў прыбывалі на гэтыя сустрэчы — тут былі прадстаўнікі ўсіх групаў, што ўваходзілі ў «Шуру Ісламскага Войска» Бэн Ладэна. Таксама тут прысутнічалі дэлегаты Арганізацыі вызваленьня Палесьціны, Хамаса і Хэзбалах. Турабі падчас гэтых сустрэчаў імкнуўся пераадолець супярэчаныя паміж суніцкай і шыіцкай плынямі дзеля аб'яднаньня супраць агульнага ворагу. Напрыканцы 1991 году альбо ў 1992 годзе падчас перамоваў у Судане было дасягнутае пагадненьне паміж Аль-Каідай і прадстаўнікамі іранскіх спэцслужбаў дзеля забеспячэньня ўзаемнай падтрымкі — перш за ўсё ў накірунку дзеяньняў, скіраваных супраць Дзяржавы Ізраіль і Злучаных Штатаў. Трохі пазьней прадстаўнікі Аль-Каіды наведалі Іран для навучаньня на прадмет вырабу выбуховых рэчываў. Таксама Бэн Ладэн выявіў зацікаўленасьць што да выкарыстаньня выбуховых прыстасаваньняў у грузавіках, як гэта было зроблена падчас забойства амэрыканскіх жаўнераў у Лібанае ў 1983 годзе. Прагрэс у стасунках паміж Аль-Каідай дэманстраваў магчымасьць паспяховага пераадоленьня супярэчаныяў паміж шыітамі і сунітамі ў справе арганізацыі супольнай тэарыстычнай дзейнасьці. Як будзе адлюстравана ў главе 7 дадзенага дасьледаваньня, кантакты Аль-Каіды зь Іранам былі працягнутыя і пазьней⁴⁴.

Бэн Ладэн таксама хацеў высветліць магчымасьць супрацоўніцтва зь Іракам, нават з улікам таго, што лідэр Іраку Садам Хусэйн (Saddam Hussein) ніколі не артыкуляваў ісламісцкіх мэтаў — акрамя пэрыяду Вайны ў Затоцы ў 1991 годзе, калі

ён называў сябе Абаронцам Ісламу супраць Крыжакаў. Адначасова Бэн Ладэн падтрымліваў антысадамаўскіх ісламістаў на тэрыторыі іракскага Курдыстану і імкнуўся прыцягнуць іх да Ісламскага Войска⁴⁵. Каб абараніць уласныя кантакты зь Іракам, Турабі аказаў садзейнічаньне таму, каб Бэн Ладэн абавязаўся спыніць антысадамаўскія дзеяньні. Бэн Ладэн даў гэткае абяцаньне, але працягваў кантактаваць з курдамі-ісламістамі ў той частцы Іраку, якая не знаходзілася пад кантролем Багдаду — напрыканцы 1990-х менавіта гэтыя групыкі нечакана нанеслі вялікія страты вайсковым сілам Курдзкай рабочай партыі. У 2001 годзе гэтыя групыкі па ініцыятыве Бэн Ладэна былі аб'яднаньня ў арганізацыю Ansar al Islam — ёсьць зьвесткі, што менавіта гэтая групыка карысталася падтрымкай самога Садама Хусэйна ў барацьбе супраць курдзкіх сэпаратыстаў.

Пры пасярэдніцтве некаторых вышэйшых суданскіх вайскоўцаў Бэн Ладэн сустрэўся з высокім прадстаўніком Іракскай выведкі ў Хартуме — гэта адбылося напрыканцы 1994 альбо напачатку 1995 году. Бэн Ладэна цікавіла магчымасьць размяшчэньня базаў і дапамога ў набыцьці зброі — аднак няма дакладных зьвестак, што Ірак пагадзіўся аказаць гэткую дапамогу. Як мы пабачым, пазьней Бэн Ладэн працягваў намаганьні для ўсталяваньня сувязяў зь іракскім кіраўніцтвам.

Судан робіцца ненадзейным прытулкам

Недзе з 1998 году Аль-Каіда распачынае свае ўласныя тэарыстычныя дзеяньні, але адначасова пазыцыі Бэн Ладэна ў Судане пахіснуліся, і гэтая краіна перастала быць надзейнай базай для Аль-Каіды. З таго часу, як ісламісцкі рэжым прыйшоў да ўлады ў Хартуме, Злучаныя Штаты і іншыя заходнія дзяржавы пастаянна аказвалі ціск на гэты ўрад, каб ён перастаў спрыяць тэарыстычным групыкам. Іншыя краіны рэгіёну, якія рабіліся мішэньню для тэарыстычных дзеяньняў некаторых групаў ісламістаў (Ярданія, Сірыя, Эгіпэт, Лібія), таксама аказвалі ціск на Судан. У рэшце рэшт суданскі рэжым пачаў мяняць сваю палітыку. Хоць Турабі працягваў быць галоўным ідэялічным правадыром, генэрал Амар аль Башыр

⁴³ Справаздача выведкі “Usama Bin Ladin’s Attempts to Acquire Uranium” ад 18 сакавіка 1997; аналітычная справаздача CIA “Usama Bin Ladin Trying to Develop WMD Capability?” CTC 97-30002, ад 6 студзеня 1997; паказаньні Фадла (сьцэнаграма pp. 357–366, 528–529, 982–985).

⁴⁴ Паведамленьні выведкі “Establishment of a Tripartite Agreement Among Usama Bin Ladin, Iran, and the NIF” 31 студзеня 1997 году; “Cooperation Among Usama Bin Ladin’s Islamic Army, Iran, and the NIF” 31 студзеня 1997 году; дадзеныя расьсьледаваньня FBI па справе Фадла.

⁴⁵ Аналітычная справаздача CIA “Ansar al-Islam: Al Qa’ida’s Ally in Northeastern Iraq” CTC 2003-40011CX, ад 1 лютага 2003 году; справаздача выведкі “Al Qaeda and Iraq” ад 1 лютага 1997 году.

(Omar al Bashir), які быў прэзідэнтам з 1989 году, ніколі цалкам не падпарадкоўваўся яму. З узмацненнем знешняга ціску прыхільнікі аль Башыра пачалі браць верх над прыхільнікамі Турабі.

Замах на забойства ў Эфіёпіі прэзідэнта Эгіпту Хосні Мубарака (Hosni Mubarak), які адбыўся ў чэрвені 1995 году, быў апошняй кропляй. Злачынцы з Эгіпецкай Ісламскай Групы хаваліся ў Судане і карысталіся там падтрымкай з боку Бэн Ладэна. Калі суданцы адмовіліся выдаць трох падзронных у замаху на эгіпецкага лідэра, Савет Бяспекі ААН асудзіў гэтыя дзеянні і ў рэшце рэшт пакараў Хартум эканамічнымі санкцыямі⁴⁶. Бэн Ладэну ў хуткім часе ясна далі зразумець, што ягоныя дні ў Судане скончыліся, калі суданскі ўрад саступіў патрабаванням Лібіі і заявіў, што больш ня будзе даваць прытулку ворагам Лібіі (якія, у тым ліку, належылі да Ісламскага войска Бэн Ладэна).

Бэн Ладэн пачаў адчуваць фінансавыя цяжкасці: міжнародныя санкцыі і агульныя праблемы ў сусветнай эканоміцы нанеслі страты суданскай валюце. Некаторыя з прадпрыемстваў Бэн Ладэна пачалі адчуваць недахоп сродкаў, скасаванне ільготаў з боку суданскіх уладаў таксама адбілася адмоўным чынам на ягоных прыбытках. У Саўдаўскай Арабіі клян Бэн Ладэна апынуўся пад ціскам, што таксама прывяло да стратаў. Бэн Ладэн больш ня мог выдаткоўваць былыя вялікія сродкі і ў хуткім часе быў вымушаны прызначыць новага фінансавага мэнэджэра, які быў вядомы сваёй сквапнасцю⁴⁷. Грашовыя праблемы адбіліся на справах Бэн Ладэна і іншым чынам. Джамаль Ахмед аль Фадл (Jamal Ahmed al Fadl), суданскі араб, завэрбаваны на аўганскую вайну празь мячэт у Брукліне, ЗША, распавядае, што стаў інфарматарам амэрыканскай выведкі менавіта з-за таго, што Бэн Ладэн скараціў ягоныя ганарары: калі Бэн Ладэн высветліў, што паслугі Фадла, які працаваў дзелавым агентам, абыходзяцца яму ў 110 000 амэрыканскіх даляраў, ён скараціў яму заробак да 500 даляраў у месяц — гэта вельмі пакрыўдзіла Фадла, паколькі некаторыя з

эгіпцянаў у Аль-Каідзе атрымлівалі па 1 200 даляраў на месяц. Іншыя паведамляльнікі таксама сьведчылі пра сквапнасць кіраўніцтва ў гэтыя часы: Хусэйн Кіршту (L’Houssaine Kherchtou) казаў, што стаў агентам амэрыканскай выведкі пасля таго, як Бэн Ладэн адмовіўся даць яму грошы, неабходныя, каб зрабіць кесарава сячэнне жонцы⁴⁸.

У лютым 1996 году суданскія чыноўнікі распачалі негалосныя перамовы з прадстаўнікамі міжнароднай супольнасці адносна магчымых захадаў для памяншэння ізаляцыі краіны. Суданцы прапанавалі выслаць Бэн Ладэна ў Саўдаўскую Арабію пры ўмове, што саўдыты прымуць і амністуюць яго. Бэн Ладэн сам ужо не адчуваў сябе ў Судане ў бяспецы, паколькі прынамсі аднаго разу быў замах на ягонае жыццё (ён лічыў гэта дзеяннямі саўдаўскіх альбо эгіпецкіх спецслужбаў, альбо і тых, і другіх). Як бы там ні было, 19 траўня 1996 году Бэн Ладэн пакінуў Судан — ён прыняў рашэнне вяртацца ў Аўганістан.

2.5. Аль-Каіда вяртаецца ў Аўганістан (1996–1998)

Бэн Ладэн ляцеў з Хартуму да Джэлабаду чартэрным рэйсам, спыніўшыся па дарозе дзеля запраўкі палівам у Аб’яднаных Арабскіх Эміратах. Зь ім была ягоная сям’я, целаахоўнікі, а таксама блізкія партнэры — актывісты Аль-Каіды (у тым ліку і тыя, з кім ён засноўваў гэтую арганізацыю ў 1980-я гады ў Аўганістане). Пазьней іншымі рэйсамі ў Аўганістан прыбылі дадатковыя сілы⁴⁹.

І хоць пунктам прызначэння гэтага падарожжа быў Аўганістан, але ключавую ролю ў плянах Бэн Ладэна адыгрываў Пакістан, які ён меў намер выкарыстаць у якасці сродку для аднаўлення сваёй маштабнай задумы стасоўна вайны супраць Злучаных Штатаў.

У першай чвэрці мінулага стагоддзья Іслам адыграў значную ролю ў фармаванні ідэнтнасці пакістанскай нацыі, аднак палітычны рэжым гэтай дзяржавы традыцыйна насіў сьвецкі

⁴⁶ Справаздача выведкі “Possible Islamic Army Foreknowledge of an “Egyptian Operation” and Logistical and Security Assistance Provided for the Attackers” 13 лютага 1997 году.

⁴⁷ Адносна стану суданскай гаспадаркі гл. Benjamin and Simon, *Age of Sacred Terror*, pp. 114–115, 132–133. Адносна ціску на сям’ю Бэн Ладэна ў Саўдаўскай Арабіі гл. паказаньні Фрэнка Дж. ад 2 сакавіка 2004 году. Пра фінансавы мэнэджмэнт Бэн Ладэна гл. аналітычныя справаздачы CIA “Usama Bin Ladin: Al-Qa’ida’s Financial Facilitators” OTI IA 2001-134-НХС, ад 18 кастрычніка 2001 году і “Shaykh Sa’id: Al-Qa’ida’s Loyal Senior Accountant” СТС 2003-30072Н, ад 2 ліпеня 2003, а таксама паведамленне выведкі ад 17 верасня 1998 году. Абставіны фінансавага крызысу ў Аль-Каідзе адлюстраваныя згодна з паказаньнямі Хусэйна Кіршту (L’Houssaine Kherchtou) у межах справы *United States v. bin Laden*, 21 лютага, 2001 год (сценаграма pp. 1282–1284).

⁴⁸ Паказаньні Фадла 6 і 7 лютага 2001 году (сценаграма pp. 165–174, 190–205, 255–258; pp. 382–391); паказаньні Кіршту 21 лютага 2001 году (сценаграма pp. 1282–1284).

⁴⁹ Ahmed Rashid, *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia* (Yale Univ. Press, 2000), p. 133; Steve Coll, *Ghost Wars: The Secret History of the CIA, Afghanistan, and bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001* (Penguin, 2004), p. 9. Цяперашні Міністар замежных спраў Аўганістану паведаміў Камісіі, што лятак Бэн Ладэна таксама зрабіў пасадку і ў Ісламабадзе, аднак гэтая інфармацыя зьяўляецца неправеранай.

характар. Войска было і ёсьць самай моцнай і самай паважанай інстытуцыяй краіны, і войскі было і ёсьць засяроджанае на суперніцтве зь Індыяй, асабліва ў пытаньні спрэчнай тэрыторыі Кашміру. З 1970-х гадоў рэлігія пачынае адыгрываць усё больш значную ролю на пакістанскай палітычнай сцэне. Пасьля перавароту 1977 году вайсковае кіраўніцтва звярнулася да пакістанскіх ісламісцкіх групавак па падтрымку — і з таго часу фундамэнталісты набіраюць моц. Паўднёвая Азія мела зь XIX стагодзьдзя мясцовую форму ісламскага фундамэнталізму, які разьвіваўся пад уплывам вахабіцкага кірунку і атрымліваў падтрымку і фінансаваньне з Саўдаўскай Арабіі.

Акрамя таго, барацьба ў Аўганістане ў 1980-я гады наклала свой адбітак на пакістанскую палітыку. Вялікая колькасьць уцекачоў з Аўганістану — якія не былі пажаданымі гасьцямі — прывяла да каляпсу пакістанскай сыстэмы народнай асьветы: дзяржаўныя ўстановы былі ня ў стане забяспечыць адукацыяй такую колькасьць вучняў, таму было прынятае рашэньне пра падтрымку прыватных рэлігійных навучальных устаноў, якія сталі бясплатнай альтэрнатывай сьвецкай дзяржаўнай сыстэме адукацыі. На працягу пэўнага пэрыяду гэтыя школы прывялі да фарманьня вялікай супольнасьці напаўадукаваных маладых людзей, якія ня мелі пэўнай прафэсіі, але мелі выразную ідэялягічную індактрынацыю⁵⁰. Пакістанскія ўлады бачылі ў гэтым натоўпе гарацых маладых людзей вялікую небяспеку для свайго рэжыму, таму намагаліся скіраваць іх актыўнасьць на зьнешнепалітычнае поле. Тыя зь іх, хто быў далучаны да руху Талібан, прытрымліваючыся радыкальнага разуменьня Ісламу, павінныя былі прынесці парадак у хаатычны Аўганістан і зрабіць яго пакістанскім хаўруснікам. Такім чынам пакістанскія ўлады намагаліся забяспечыць бяспеку на адным з адрэзкаў сваёй мяжы, дасягнуўшы таго, што самі вайсковыя службоўцы называлі «стратэгічнай глыбінёй»⁵¹.

Малаверагодна, што Бэн Ладэн па вяртаньні ў Аўганістан не здагадаўся пра гэтыя разьлікі: пакістанская ваенная выведка ведала пра ягонае прыбыцьцё і, магчыма, спрыяла яму. Падчас свайго знаходжаньня ў Судане Бэн Ладэн арганізоўваў ба-

зы для сваіх актывістаў на тэрыторыі Пакістану і Аўганістану, выкарыстоўваў іх для набору і навучаньня байцоў для ісламскіх паўстанняў у Таджыкістане, Кашміры і Чачэніі. Пакістанскія вайскоўцы прадставілі Бэн Ладэну лідэраў Талібану і правялі перамовы, спадзеючыся, што ён дапаможа ў арганізацыі вайсковага навучаньня новых байцоў⁵².

І ўсё ж такі пазыцыі Бэн Ладэна ў гэты час не былі такія ўпэўненыя, як у часы барацьбы з Савецкім Саюзам. Ягонья прадпрыемствы ў Судане былі ліквідаваныя, некаторая нерухомасьць была нацыяналізаваная альбо распрададзеная. Урад Судану захапіў усё, чым Бэн Ладэн там валодаў⁵³. Таксама Бэн Ладэн страціў кіраўніка свайго вайсковага камітэту Абу Абайдаха аль Баншыры (Abu Ubaidah al Bانشیری) — аднаго з самых папулярных і таленавітых лідэраў Аль-Каіды. У той час, як большасьць ключавых постацяў арганізацыі суправаджала Бэн Ладэна ў Аўганістан, аль Баншыры быў накіраваны ў Кенію на трэнінг і выпрабаваньні зброі для адной з суполак. Ён загінуў у водах возера Вікторыя ў выніку няшчаснага здарэньня празь некалькі дзён пасьля таго, як Бэн Ладэн прыбыў у Джалалабад. Такім чынам Бэн Ладэн страціў ня толькі аднаго зь сябраў *шуры*, але таксама згубіў сувязі ў Усходняй Афрыцы. Некаторыя зь сябраў Аль-Каіды скарысталіся пераездам у Аўганістан як нагодай дзеля таго, каб сыйсьці з пасадаў.

Некаторы час Бэн Ладэн вагаўся, не разумеючы, якім каштоўным саюзьнікам для яго быў бы Талібан. Калі ён прыбыў у Аўганістан, асноўная частка тэрыторыі краіны кантралявалася талібамі, але ключавыя гарады, у тым ліку Кабул, і важныя стратэгічныя кропкі былі ў зоне ўплыву палявых камандзіраў. Першапачаткова Бэн Ладэн прыбыў у Джэлаалабад — верагодна, з той прычыны, што горад быў пад кантролем Савету ісламскіх лідэраў, які не быў галоўным акторм на аўганскай вайскова-палітычнай сцэне. Ён знайшоў паразуменьне з камандзірам *маджагедзьдзінаў* Юнісам Кхалісам (Younis Khalis), адным з хаўруснікаў Гульбэдзьдзіна Хэкмацьяра (Gulbuddin Hekmatyar) — вайскова-палітычнай фігуры нацыянальнага ўзроўню, які, хоць і быў палымяным ісламістам, выступаў супраць талібаў. Але пасьля 1996 году,

⁵⁰ Owen Bennet Jones, Pakistan: Eye of the Storm (Yale Univ. Press, 2002); Rashid, Taliban; Waleed Ziad, "How the Holy Warriors Learned to Hate" New York Times, June 18, 2004, p. A31.

⁵¹ Паказаньні, дадзеныя Камісіі Марвінам Вэйнбаўмам 12 жніўня 2003 году і Вільямам Міламам 29 сьнежня 2003 году. Мілам растлумачыў «стратэгічную глыбіню» як патрэбу Пакістану ў хаўрусніку на Захадзе з-за ягонага канфлікту зь Індыяй на ўсходзе.

⁵² Rashid, Taliban, p. 139; аналітычная справаздача CIA "Sketch of a South Asia-Based Terrorist Training and Logistic Network" DI TR 95-12, сьнежань 1995 і некаторыя паказаньні, дадзеныя Камісіі.

⁵³ Паказаньні Хусэйна Кіршту, Фрэнка Дж., і Мэры С.; Robert Block "In War on Terrorism, Sudan Struck a Blow by Fleecing Bin Laden" Wall Street Journal, Dec. 3, 2001, p. A1.

калі талібы ўзялі спачатку Джалалабад, а потым рушылі на Кабул, Бэн Ладэн пачаў інтэнсіфікаваць сувязі з гэтым рухам⁵⁴. Гэты працэс не заўжды йшоў гладка. Бэн Ладэн, больш не звязаны вымушанай ляльнасьцю Судану, ужо не хаваў сваіх заклікаў да *джыгаду*: прыкладна ў той час, калі талібы былі на подступах да Джалалабаду, ён выпусціў *фэтву*, дзе казаў, што «раней мы не маглі зьвяртацца да мусульманаў... але зараз, дзякуючы волі Алаху, мы зноў маем непакісную апору тут, у гарах Гіндукуша і Хурасана». Але Талібан чуў папярэджаньні пра небяспеку, што сыходзіць ад Бэн Ладэна — з боку суданцаў і саўдэнтаў — і талібы былі насыцьджаныя. З свайго боку Бэн Ладэн абяцаў лідэрам талібаў, што будзе асьцярожны — і парушыў гэтае абяцаньне амаль адразу, даўшы правакатыўнае інтэрвію CNN у сакавіку 1997 году. Лідэр Талібану Мулла Амар «запрасіў» Бэн Ладэна ў Кандагар, быццам дзеля інтарэсаў ягонага бясьпекі, але хутчэй за ўсё, каб трымаць яго пад шчыльным кантролем⁵⁵.

Ёсьць сьведчаньні пра тое, што і ў гэты пэрыяд Бэн Ладэн зноўку накіроўваў сваіх эмісараў дзеля наладжваньня кантактаў і супрацоўніцтва з іракскім рэжымам. Аднак гэтыя спробы не далі плёну. Садам Хусейн у гэты пэрыяд імкнуўся аднавіць свае пазыцыі ў ісламскім сьвеце і нармалізаваць стасункі з Саўдаўскай Арабіяй і іншымі рэжымамі Блізкага Ўсходу — гэта вымагала пазьбягаць стасункаў з адыёзным Бэн Ладэнам. Аднак у 1998 годзе на гэтым накірунку становішча змянілася, амэрыканцы пачалі бамбаваньні аб'ектаў на тэрыторыі Іраку, і Ірак праявіў зацікаўленасьць у кантактах з Бэн Ладэнам. У сакавіку 1998 году, пасля лютаўскай антыамэрыканскай *фэтвы* Бэн Ладэна, два прадстаўнікі Аль-Каіды наведалі Ірак, дзе сустрэліся з высокімі службоўцамі. У ліпені таго ж году іракская дэлегацыя наведала ў Аўганістане кіраўніцтва руху Талібан і Бэн Ладэна. Крыніцы паведамляюць пра датычнасьць да арганізацыі гэтых сустрэчаў эгіпцяніна Захіры, які валодаў добрымі сувязямі зь іракскім кіраўніцтвам⁵⁶. Згодна з паведамлень-

нямі, у гэты час стасункі Бэн Ладэна з Талібанам былі далёкія ад ідэальных, і пасланцы Садама Хусейна прапанавалі яму зону бясьпекі ў Іраку — аднак той адмовіўся. Падчас гэтых перамоваў была ўстаноўленая згода бакоў што да пазыцыі адносна Злучаных Штатаў, якая, аднак, ня вылілася ў узгадненьне дзеяньняў альбо нейкія сумесныя праекты. Тым больш няма аніякіх зьвестак пра тое, што Ірак супрацоўнічаў з Аль-Каідай у падрыхтоўцы альбо рэалізацыі будзь-якіх атак супраць Злучаных Штатаў⁵⁷.

Зь цягам часу Бэн Ладэн узмацніў сваё фінансаваньне становішча ў Аўганістане, дзякуючы пераважна саўдаўскім і іншым блізкаўсходнім фінансістам, звязаным з «Залатым Ланцугом». Мулла Амар увайшоў у цесныя спрыяльныя стасункі з Бэн Ладэнам менавіта на грашовай глебе і актыўна хадайнічаў за яго перад іншымі лідэрамі Талібану. Бэн Ладэн атрымаў у Аўганістане свабоду рухаў, якой яму не хапала ў Судане. Удзельнікі Аль-Каіды маглі падарожнічаць па краіне, прыяжджаць і выяжджаць у бязьвізавым рэжыме, імпартаваць зброю і іншае неабходнае абсталяваньне, карыстаючыся афіцыйнымі пячаткамі Міністэрства Абароны Аўганістану. Празь дзяржаўную аўганскую авіякампанію Ariana ажыццяўлялася дастаўка грошаў для Аль-Каіды. Талібан адчыняў дзьверы Аўганістану ўсім, хто хацеў завэрбавацца ў Аль-Каіду, без аніякіх абмежаваньняў альбо іміграцыйных перашкодаў. Аль-Янс з Талібанам забясьпечыў Аль-Каідзе шырокія магчымасьці для фармаваньня корпусу байцоў, іх навучаньня і ўзбраеньня, для кантактаў з рознымі групамі і лідэрамі *джыгаду* за мяжой і для выпрацоўкі агульных схемаў супольнай барацьбы. Разьмяшчэньне Бэн Ладэнам сваіх базаў на тэрыторыі Аўганістану дазваляла без абмежаваньняў карыстацца дзяржаўнай інфраструктурай для забесьпячэньня дзейнасьці сеткі глянбальнага ісламісцкага руху. Амэрыканская выведка ацэньвае колькасьць байцоў, што былі падрыхтаваныя ў лягерах Бэн Ладэна на тэрыторыі Аўганістану з 1996 году па 09.11.2001, ад 10 000 да 20 000 адзінак⁵⁸. Пры гэ-

⁵⁴ Gunaratna, Inside Al Qaeda, p. 41; Rashid, Taliban, pp. 19–21, 133.

⁵⁵ Аб'яцанкі Бэн Ладэна адлюстраваныя ў матэрыялах справы United States v. bin Laden. Адносна інтэрвію Бэн Ладэна CNN, якое рабіў Пітэр Арнэт (Peter Arnett) 20 сакавіка 1997 году, гл. <http://news.findlaw.com/cnn/docs/binladen/binladenintvw-cnn.pdf>. Асьвятленьне абставінаў запрашэньня Бэн Ладэна ў Кандагар грунтуецца на паказаньнях, дадзеных камісіяй, а таксама гл. Rashid, Taliban, p. 129. Рашыд таксама пазначае, што сам Бэн Ладэн разглядаў гэты пераезд як спробу захапіць кантроль над Талібанам.

⁵⁶ Паведамленьне выведкі “Iraq approach to Bin Ladin” ад 16 сакавіка 1999 году.

⁵⁷ Аналітычныя справаздачы CIA, “Ansar al-Islam: Al Qa’ida’s Ally in Northeastern Iraq” CTC 2003-40011CX, ад 1 лютага 2003 году, “Special Analysis: Iraq’s Inconclusive Ties to Al-Qaida” ад 31 ліпеня 2002 году, “Old School Ties” ад 10 сакавіка 2003 году.

⁵⁸ Аналітычныя справаздачы CIA “Ariana Afghan Airlines: Assets and Activities” OTI IR 1999-170CX, ад 29 ліпеня 1999 году; “Near East: UAE: Imposition of Sanctions Could Disrupt Bin Ladin’s Finances” ад 9 чэрвеня 1999 году; “Afghanistan: An Incubator for International Terrorism” CTC 01-40004, ад 27 сакавіка 2001 году; “Al-Qa’ida Still Well Positioned to Recruit Terrorists” ад 1 ліпеня 2002, p. 1.

тым Бэн Ладэн меў магчымасьць выбіраць самых здольных з рэкрутаў — тысячы цяжкі ў лягеры тэрарыстаў, тысячы ўдзельнічалі ў трэнінгах, але на выхадзе меліся толькі сотні апэратыўнікаў Аль-Каіды (адбор рабіўся ня толькі па баявых, але і па ідэалгічных якасьцях).

Тым часам Аль-Каіда працягвала супрацоўнічаць з шматлікімі групамі з краінаў Блізкага Ўсходу — з Эгіпту, Алжыру, Емэну, Лібану, Марока, Тунісу, Самалі. Таксама былі ўзмоцненыя эўрапейскія офісы арганізацыі, у тым ліку аддзяленьне ў Лёндане, філіі на Балканах і на Каўказе. Бэн Ладэн аказваў падтрымку ісламскім экстрэмістам у Паўднёвай і Паўднёва-Ўсходняй Азіі, у тым ліку малазійска-інданэзійскай Jemaah Islamiya і некаторым пакістанскім групам, якія дзейнічалі ў Кашміры.

Лютаўская заява Аль-Каіды ў 1998 годзе, такім чынам, сталася запускам абноўленай Аль-Каіды, якая перажыла пэрыяд арганізацыйнай перабудовы, што цягнуўся паўтары гады. Была адноўленая сетка збору грошаў, і Бэн Ладэн зноў зрабіўся самым заможным з воінаў *джыгаду*. Ён усталяваў, умацніў альбо аднавіў сувязі з тэрарыстамі па ўсім сьвеце. І ён змацаваў сувязі ўнутры самой арганізацыі. Унутранае ядро Аль-Каіды па-ранейшаму было гіерархічнай групай з вызначанымі кампэтэнцыямі, правіламі дзеяньня, задачамі і заробкамі. Большая частка пэрсаналу паклялася ў асабістай вернасьці Бэн Ладэну як *байату* (*bayat*, сюзэрэн), аднак некаторыя з супрацоўнікаў захоўвалі пэўную аўтаномію і не давалі клятвы. Навокал гэтага ўнутранага ядра фармавалася знешняе кола, якое складалася з ахвярадаўцаў і тых, хто прайшоў навучаньне ў лягерах Аль-Каіды, але захоўваў арганізацыйную адасобленасьць — але і яны былі важным рэсурсам для Аль-Каіды⁵⁹. Эфэктыўнае супрацоўніцтва Аль-Каіды зь Ісламскім Джыгадам пад кіраўніцтвам Захіры (арганізацыі амаль зьліліся) забясьпечвала выкананьне функцыяў штаба сусьветнага тэрарызму нават без пасярэдніцтва Ісламскай Вайскавай Шуры. Бэн Ладэн пераадолеў пасьясуданскі крызыс у сваёй структуры і быў гатовы зноў паспрабаваць «узяць зьямяю за галаву».

Роля Аль-Каіды ў арганізацыі і рэалізацыі тэрарыстычных нападаў зьмянілася. Да пераезду ў Аўганістан яна была сканцэнтраваная на забеспячэньні фінансаваньня, навучаньня, узбраеньня для дзеяньняў, якія беспасярэдне выконваліся

іншымі сяброўскімі групамі. Напады на амэрыканскія амбасады ў дзяржавах Усходняй Афрыкі ўлетку 1998 году былі зробленыя ў іншай форме — яны былі сплянаваныя, прафінансаваныя і рэалізаваныя беспасярэдне Аль-Каідай пад простым кіраўніцтвам Бэн Ладэна і ягоных галоўных памочнікаў.

Бамбаваньне амбасадаў

Ужо ў сьнежні 1993 году група актывістаў Аль-Каіды пачала прыглядаць аб'екты для нападаў у Найробі. На чале групы стаяў Алі Махамэд (Алі Mohamed), былы эгіпэцкі вайсковец, які эміграваў у Злучаныя Штаты, завэрбаваўся ў амэрыканскае войска і выкладаў на вайскавай базе ў Фор-Брэг. Ён забясьпечваў прытулак для экстрэмістаў пры мячэту Фарух у Брукліне — сярод тых, хто там хаваўся, былі і тыя, хто быў абвінавачаны ў нападзе ў лютым 1993 году на Сусьветны гандлёвы цэнтар. Каманда таксама ўключала ў сябе кампутаровага экспэрта, паведамленьні якога былі ўважліва вывучаныя лідэрамі Аль-Каіды.

Група стварыла міні-фоталябараторыю і явочную кватэру ў Найробі — у гэтым дапамаглі сябры сталай суполкі Аль-Каіды, што месцілася ў Найробі. Баншыры, стары кіраўнік вайсковага камітэту Аль-Каіды, па-ранейшаму зьяўляўся выканаўчым кіраўніком гэтай суполкі, аднак, паколькі ён бываў у Найробі рады ў гады, Бэн Ладэн прызначыў мясцовым мэнэджэрам іншага супрацоўніка, Халіда аль Фаваза (Khaled al Fawwaz). Тэхнічны бэкграўнд гэтай місіі складалі сучасныя відэакамэры і фотаздымачы, набытыя ў Кітаі і ў Нямеччыне. Гэтая групаўка таксама празначыла мішэні ў Джыбуці⁶⁰.

Ужо ў студзені 1994 году Бэн Ладэн атрымаў справаздачу гэтай групы, поўную фатаздымкаў і дыяграмаў. Вайсковы камітэт дасьледваў гэтую справаздачу і вырашыў, што напад на амэрыканскую амбасаду ў Найробі зьяўляецца лёгкай справай — бомба ў аўтамабілі магла быць разьмешчаная зусім побач з будынкам. Яны пачалі рыхтаваць плян нападу. За тры месяцы да нападу была праведзеная тактыка-тэхнічная экспэртыза, а на базах руху Хэзбалах падрыхтаваныя выканаўцы. Аднак спачатку суполка ў Кеніі паведаміла пра некаторыя нечаканыя складанасьці, пасья ў Бэн Ладэна распачаліся непаразуменьні ў Судане, адбыўся пераезд штаб-кватэры арганізацыі ў

⁵⁹ На падставе дадзеных, паведамленых камісіі некаторымі зь сябраў Аль-Каіды.

⁶⁰ Дзейнасьць гэтай групы дасьледваная камісіяй згодна з паказаньнямі Хусэйна Кіршту і паведамленьнямі FBI, а таксама на падставе дадзеных з канфідэнцыйнай крыніцы. Таксама гл. аналітычную справаздачу выведкі “Terrorism: Usama Bin Ladin’s Intelligence Capabilities and Techniques”, ад 5 сьнежня 1996 году.

Аўганістан, працяглы пэрыяд рэабілітацыі і аднаўленьня, сьмерць Баншыры... Усё гэта выклікала адкладаньне апэрацыі на пазьнейшы тэрмін.

У жніўні 1997 году суполка ў Кеніі пачала біць у званы: лёнданская *Deily Telegraph* паведаміла, што Мадані аль Тайіб (Madani al Taubib), скарбнік Аль-Каіды, здаўся саўдаўскім уладам. Аўтар артыкулу беспадстаўна (як мы зараз ведаем) пісаў, што Аль Тайіб выдаў каштоўную інфармацыю, зь якой саўдаўскія спэцслужбы азнаёмілі брытанскія і амэрыканскія ўлады⁶¹. Амаль у той самы час суполка даведлася, што кенійскія і амэрыканскія спэцслужбы распачалі паляваньне на Вадзі аль Хаджа, які зрабіўся новым мэнэджэрам аддзяленьня ў Найробі. Высьветлілася, што тэлефон аль Хаджа праслухоўваўся. Сам Аль Хадж, амэрыканскі грамадзянін, які завэрбаваўся да Бэн Ладэна ў 1980-я гады, быў буйным бонзай у арганізацыі. Пазьней, у сувязі зь вяртаньнем аль Хаджа ў Злучаныя Штаты, каб даць тлумачэньні ў судзе, мэнэджэрам суполкі зрабіўся Харун Фазул (Harun Fazul), грамадзянін Кеніі, даўні папличнік Бэн Ладэна. Ён накіраваў у цэнтральны офіс арганізацыі паведамленьне, што «сябры каманды ва Ўсходняй Афрыцы знаходзяцца ў вельмі сур'ёзнай небясьпецы», часткова з-за таго, што «[Амэрыка] ведае, што паслядоўнікі [Бэн Ладэна] рыхтуюць дзеянні, каб ударыць па амэрыканцах у Самалі». Суполкам Аль-Каіды было паведамлена пра дадатковыя меры канспірацыі, каб пазьбегнуць далейшага выкрыцьця⁶².

Калі Бэн Ладэн выпускаў сваю лютаўскую *фэтву* ў 1998 годзе, поўным ходам ішоў працэс аб'яднаньня Аль-Каіды Бэн Ладэна і Эгіпэцкага Ісламскага *Джыгаду* Захіры. Празь месяц пасля публікацыі *фэтвы* ў Найробі і Дар-эс-Салам былі накіраваныя каманды, якім было даручана здзейсьніць даўно задуманыя тэракты супраць амбасадаў. Усё сьведчыць пра тое, што рашэньне аб рэалізацыі гэтай апэрацыі было прынятае да абвешчэньня *фэтвы*.

Наступныя чатыры месяцы былі прысьвечаныя падрыхтоўцы камандаў у Найробі і Дар-эс-Саламе. Былі арэндаваныя кватэры, набывае неабходнае абсталяваньне і матэрыялы, пад-

рыхтаваная выбухоўка і аўтамабілі для размяшчэньня бомбаў. Прынамсі адзін дадатковы эксперт быў выкліканы адмыслова для канструяваньня бомбы. У гэты час Бэн Ладэн працягваў падбухторваць грамадскую думку: 7 траўня намесьнік кіраўніка вайсковага камітэту Аль-Каіды праз арабскамоўныя газеты ў Лёндане распаўсюдзіў новую *фэтву*, распрацаваную групай шэйхаў у Аўганістане. Гэтая *фэтва* таксама заклікала да выгнаньня няверных з раёну пярсідзкай затокі. Праз два тыдні пасля гэтага Бэн Ладэн даў новае агрэсіўнае інтэрвію Навінам *ABC*, дзе адзначыў, што ня бачыць розніцы паміж вайскоўцамі і цывільнымі асобамі ў сваёй барацьбе⁶³.

Да 1 жніўня актывісты ўсходнеафрыканскіх суполак Аль-Каіды, якія не былі задзейнічаныя ў беспасярэднім выкананьні заплянаванай апэрацыі, пакінулі рэгіён. Тыя, хто застаўся, рыхтавалі бомбы і транспартныя сродкі. 4 жніўня яны правялі апошнюю рэпэтыцыю заплянаванай акцыі ў Найробі. Вечарам 6 жніўня ва Ўсходняй Афрыцы ўжо не было агентаў Аль-Каіды, акрамя тых, хто беспасярэдне ўдзельнічаў у заплянаваным нападзе, і двух, якія павінныя былі прадпрыняць захады, каб выдаліць сьляды злачынцаў. У гэты час у Аўганістане Бэн Ладэн і іншыя кіраўнікі Аль-Каіды пакінулі Кандагар і схаваліся ў сакрэтных сховішчах па-за межамі гарадоў, каб пазьбегнуць верагоднай акцыі помсты з боку амэрыканцаў. Факсавыя паведамленьні, у якіх Аль-Каіда брала на сябе адказнасьць за тэрарыстычны акт, былі падрыхтаваныя ў офісе ў Баку, з наказаў аб неадкладнай іх перадачы ў рэдакцыі арабскіх газэтаў у Лёндане ў часе рэалізацыі тэрарыстычнага акту: адно паведамляла пра стварэньне «Ісламскай Арміі Вызваленьня Сьвятых Мясьцінаў», а два іншыя інфармавалі, што амбасады былі атакаваныя батальёнамі менавіта гэтай арміі⁶⁴.

Раніцай 7 жніўня 1998 году два грузавікі, начыненыя выбуховым рэчывам, таранілі будынкі амэрыканскіх амбасадаў у Найробі (у 10:35) і ў Дар-эс-Саламе (10:39). Адрозьнічаныя папярэдне падрыхтаваныя паведамленьні з Баку былі накіраваныя ў Лёндан. У выніку нападу на амэрыканскую амбасаду ў Найробі будынак амбасады быў зруйнаваны, загінулі 12 амэрыканскіх гра-

⁶¹ Hugh Davies, "Saudis Detain Member of Anti-American Terror Group" Daily Telegraph (London), 2 жніўня 1997 году.

⁶² Агульная інфармацыя адлюстраваная ў Oriana Gill, "Hunting Bin Laden: A Portrait of Wadhi El Hage, Accused Terrorist" тэлеперадача PBS Frontline broadcast, 12 верасьня 2001 году. Калі Аль Хадж вярнуўся ў Злучаныя Штаты, яго ў аэрапорце сустрэлі агенты FBI, ён быў дапытаны, а пазьней ён прадстаў перад Вялікім Жюры ў судзе, каб даць паказаньні па справе, якая тады датычылася толькі Бэн Ладэна. Зараз вядома, што тады ён хлусіў і агентам, і ў судзе. Пасля тэрактаў супраць амбасадаў ён быў арыштаваны.

⁶³ Fatwa calling for the Removal of American Forces from the Gulf, Al Quds al Arabi, May 14, 1998; ABC News interview, "To Terror's Source" May 28, 1998.

⁶⁴ Гл. выступ пракурора Кена Караса ў справе United States v. bin Laden, 2 траўня 2001 году (сьцэнаграма pp. 5426–5439); паказаньні Мухамэда Рашыда аль Аўхалі (Mohammad Rashed Daoud al 'Owhali).

мадзянаў і 201 чалавек іншай нацыянальнасьці (пераважна кенійцы). У выніку нападу на амбасаду ў Дар-эс-Саламе загінулі 12 чалавек, ні адзін зь якіх ня быў амэрыканскім грамадзянінам.

Пазьней, камэнтуючы сьмерць такой вялікай колькасьці мусульманаў-афрыканцаў у выніку гэтых нападаў, Бэн Ладэн адзначыў, што «калі робіцца відавочным, што нельга пакараць сьмерцю амэрыканцаў без нанясення шкоды і нават сьмерці мусульманам, то Іслам дазваляе гэтка дзеянні». На пытаньне, ці кіраваў ён гэтай апэрацыяй, Бэн Ладэн адказаў, што Сусьветны Ісламскі Фронт *джыгаду* супраць габрэяў і крыжакоў выпускаў зусім шчырую і празрыстую *фэту*. «Калі вы лічы-

це злачынствам заклік да сьвятога *джыгаду* супраць габрэяў і амэрыканцаў дзеля вызваленьня Сьвятых Месцаў, — сказаў Бэн Ладэн, — то я пакідаю гісторыі вырашыць, ці злачынца я»⁶⁵.

[...]

Пераклаў з англійскай Юрый Чавусаў наводле:

*The Foundation of the New Terrorism
from 9–11 Commission Report.*

*Final Report of the National Commission on Terrorist
Attacks Upon the United States, Official Government
Edition. — Washington: Government Printing Office,
2004. — P. 47–71 [585 p.].*

Друкуецца з ласкавай згоды выдаўцоў.

⁶⁵ Інтэрвію з Бэн Ладэнам тэлеканалу ABC “Terror Suspect: An Interview with Osama Bin Laden” 22 сьнежня 1998 году (зроблена ў Аўганістане).

ВИЗУАЛЬНАЯ МЕТАФОРА В ДИСКУРСЕ ИДЕОЛОГИИ

Александр Сарна

Метафора всегда занимала особое место в системе выразительных средств, используемых не только в художественной практике (литературе и искусстве), но и в любых видах риторической деятельности. Своеобразие метафорического способа выражения определяет возможности реализации прагматико-риторических функций метафоры и служит для обеспечения понимания в соответствии с уже сложившейся в данной культурной традиции системой значений, символов и образов.

За счет этого метафора может использоваться в концептуальных разработках науки и философии, а также для структурирования политического дискурса и обоснования всей системы идеологии.

«Метафора весьма эффективна в организации знаний способами, которые могут обслуживать наши социальные и политические цели. Возможно, метафора является наиболее мощным лингвистическим инструментом для преобразования действительности в мир, способный адаптироваться к целям и задачам человека. Метафора «антропоморфирует» социальную, а иногда даже физическую реальность и, осуществляя это, позволяет нам в истинном смысле этих слов приспособиться к окружающей действительности и стать для нее своими» [1, с. 85].

Любая метафора выстраивается по принципу монтажа — резкого «сближения» и сопоставления образов, принадлежащих самым различным, зачастую весьма удаленным друг от друга смысловым сферам, например, «люди — лодки, только на суше» (В. Маяковский). При этом один образ описывается через другой, связанный с первым по принципу аналогии (уподобления) на основе имеющихся общих свойств и качеств, хотя устанавливаемое подобие ни в коей мере не является сущностным или универсальным: оно всегда контекстуально, ситуативно и субъективно. В метафоре наглядно и действенно реализуется прин-

цип индивидуализации, подчеркивающий уникальность и неповторимость объектов сравнения / сопоставления, выявляющий их сходство лишь в каком-то определенном ракурсе и акцентирующий все внимание только на какой-то одной детали, открытой нашему взгляду именно в данный момент. Поэтому метафора является идеальным средством навязывания своей точки зрения, сопутствующего ей видения и описания реальности, возможного только с какой-то определенной позиции, а также выбора соответствующих средств номинации и способов классификации объектов реальности [9].

Монтажный механизм метафоры здесь функционирует таким образом, что «при одновременной реализации первого и второго планов содержания (пресуппозиций) метафоры возникает третий план (то, что имплицитно продуцируется), т. е. новая художественная реальность. Построение новой реальности является одной из самых важных метафорических функций» [7, с. 85]. Именно использование принципа монтажа, благодаря которому может сочетаться буквально «все со всем», делает метафору универсальным и, вероятно, самым эффективным механизмом генерирования новых смыслов. Это наиболее оптимальный режим построения концепций и создания идеологии, поскольку он не требует детального разъяснения и логического обоснования, опираясь на эмоционально-аффективные переживания и чувственные компоненты восприятия (как правило, визуального).

Сама структура метафоры позволяет радикально сокращать путь от одного образа к другому, выбрасывая из системы рассуждений целые связи импликаций и цепочки причинно-следственных связей, что позволяет добиться значительно сокращения затрачиваемых усилий и экономии символических ресурсов репрезентации. Поэтому метафора, маркирующая определенный стиль мышления и соответствующую риторическую

стратегию, оказывается наиболее востребована на телевидении (в публичных выступлениях и рекламных роликах), когда дорога каждая секунда эфирного времени и требуются самые лаконичные и эффектные приемы концентрации внимания массовой аудитории.

Помещенная в ситуацию цейтнота, метафора сама по себе становится своеобразным «симптомом» кризиса легитимации, вынуждая автора сообщения прибегать к наиболее действенным средствам влияния на массовое сознание.

«Метафора — элемент кризисного мышления, мышления в проблемных ситуациях», но при этом она «задает то множество возможных выходов из кризиса, которое далее рассматривается политиком в процессе принятия решений» [8, с. 220].

Наиболее предпочтительной в такой ситуации становится *визуальная метафора*, которая выстраивается через соотнесение двух зрительных образов, выступающих в качестве иконических знаков, напрямую отождествляемых с теми или иными объектами репрезентации. При их монтажной состыковке друг с другом возникающий смысл трактуется уже как символ или аллегория такого явления, которое напрямую может быть и не связано с каждым из представленных образов.

Для прояснения особенностей функционирования механизма смыслообразования визуальной метафоры можно опираться на различие между понятиями «концепт» и «перцепт» (Ж. Делез). И тогда соединение двух «перцептов» (т. е. визуально воспринимаемых образов) создаст эффект возникновения уже не просто общего представления о каком-либо явлении или событии, но определенного «концепта» — *идеологемы*, выявляющей четко фиксируемую мировоззренческую позицию, за которой стоит достаточно легко поддающаяся экспликации система ценностных суждений автора по поводу той или иной проблемы.

Например, в видеоклипе Мадонны «Ray of light» совмещаются два образа, когда нам показывают плод в утробе матери, контуры которого высвечиваются на мониторе при просвечивании ультразвуком, а затем мы сразу же видим крысу, бегущую в колесе. Будучи помещенными в определенный контекст остального визуального материала, где в режиме ускоренной съемки показана жизнь американских мегаполисов в течение суток, эти образы сразу четко и достаточно однозначно могут быть интерпретированы как визуализация суждения «современная жизнь в больших городах напоминает крысиные бега» и даже сведены к классическому изречению «все — суэта

сует». Аналогичный эффект мы можем наблюдать в видеоклипе Е. Разумовской «Остановка сердца», где под общим лозунгом «*Останови насилье*» демонстрируются эпизоды документальных и любительских видеосъемок различных несчастных случаев, природных катаклизмов и техногенных катастроф, свидетельствующих о глубоком кризисе современной цивилизации. Особенно эффектным в данной ситуации становится монтаж фрагмента о забивании скота на бойне с последующим крупным планом «Бигмака», иллюстрирующий тезис о том, что мы буквально питаемся продуктами своего насилия над природой и в итоге губим сами себя.

Последний пример можно рассматривать и как отсылку к ряду эпизодов из фильма С. Эйзенштейна «Стачка», когда «один из владельцев завода выжимает лимон; в следующем кадре конная полиция давит забастовщиков. В конце фильма избивание рабочих показано в кадрах, чередующихся с кадрами забивания быка на бойне. Раненые рабочие падают на землю, кровь хлещет из горла быка» [11, с. 61–62]. В результате, как считал сам С. Эйзенштейн, смешанный монтаж избивения и бойни производит «мощную эмоциональную интенсификацию» этого эпизода из истории рабочего движения, способствуя активному сопереживанию со стороны зрителя. После С. Эйзенштейна В. Пудовкин использовал тот же способ в своем фильме «Мать», чередуя картины выплескивающейся на улицу рабочей демонстрации и дробящиеся льдины во время ледохода на реке, а также в фильме «Конец Санкт-Петербурга», вставив кадры биржевых торгов в сцены сражения.

Эти примеры свидетельствуют о том, что уже на ранних этапах развития кинематографа монтаж начал использоваться в качестве средства создания визуальных метафор и в дальнейшем стал активно применяться не только ради создания непревзойденного эстетического эффекта, но и для пропагандистского воздействия на сознание зрителя и закрепления в нем доминантных идеологических установок. В этом плане наиболее ярко проявило себя молодое советское кино, стремившееся связать тотальные политические преобразования с революционным новаторством в искусстве. Так, С. Эйзенштейн сравнивал свои фильмы с «трактором, перепахивающим психику зрителя», что считалось вполне оправданным ради достижения такой грандиозной задачи, как открытие «нового видения мира» исключительно художественными средствами. Визуальная метафора стала одним из наиболее мощных орудий революционного воздействия в сфере кинематографии и советского искусства в целом.

Несколько иначе обстоит дело с использованием метафоры в политическом дискурсе. Здесь метафора может употребляться как средство визуализации различных образов в речи политиков / аналитиков, эксплуатируя эффект «наглядности» как специфический аргумент в подтверждение тех или иных тезисов. Весьма колоритные примеры в этом плане нам постоянно предоставляет белорусское телевидение и особенно — первый национальный канал, который уверенно движется от *аналогии* к *демагогии*, то есть от «наивного» реализма (отождествляющего объект с его образом) к реализму «магическому» (оперирующему одними лишь образами). «Наивный» реализм верит в то, что существует прямая и однозначная связь слова с реальностью, «магический» сам устанавливает связь между словами и соответствующими им образами, тем самым превращая их в визуальную метафору. Функцией магического воздействия становится уже не претензия на «точное» или хотя бы «адекватное» воспроизведение реальности, но, скорее, утверждение реальности самих образов, произведенных в рамках масс-медиа.

Типичный пример — эпизод одного из октябрьских выпусков программы «Постскриптум» политобозревателя БТ Ю. Ледника, в котором слова *«оппозиционеры смакуют грязь, выскиваемую по углам»* сопровождаются соответствующей картинкой: сперва демонстрируются аппетитно поглощающие пищу люди (видимо, это то, что описывается в официальной риторике как «пир» оппозиции «во время чумы» на одном из банкетов, оплаченных зарубежными грантодателями), а затем сразу показаны уборщики, активно орудующие метлами для очистки доверенной им территории. В данной ситуации метафора возникает на сугубо концептуальной основе и служит лишь иллюстрацией к вербальному тексту. Сама по себе она никакой значимостью или осмысленностью не обладает, поскольку перцептивные образы здесь между собой совершенно не связаны: их объединяет, скрепляет воедино лишь «внешняя» принудительная сила идеи. Так происходит обратное движение смысла «внутри» метафоры — не от образа к идее, но, наоборот, от априорно заданного «доопытным путем» концепта-идеологемы (*«оппозиция — враг Беларуси»*) к непосредственному опыту визуального восприятия перцепта, материализованного прямо на экранах наших телевизоров. В этом случае монтаж становится уже не только наглядным средством агитации, но и излюбленным способом аргументации, не нуждающимся в детальном логическом обосновании выдвигаемых тезисов.

«Поле, телепространство, зоны смыслового и творческого отчуждения создают непредсказуемые концептуальные и смысловые смеси из тех концепций, которые входят в метафору» [3, с. 112].

Другой показательный пример из политической жизни Беларуси связан с недавним опытом наглядной агитации в преддверии референдума 17 октября 2004 года, когда плакаты и телевизионные ролики «Доверие. Стабильность. Референдум», а также «Беларусь. Референдум. Сохраним вместе!» использовали образ Беларуси как хрупкого хрустального шара, который заботливо несет в своих руках президент. Этот образ напрямую отсылает к речи А. Г. Лукашенко, его обращению к белорусскому народу по национальному телевидению в связи с решением о проведении референдума для обсуждения возможности предоставления президенту права баллотироваться на третий срок. «Я все эти годы бережно и с трепетом несу перед собой на своих руках этот светлый, хрустальный сосуд, имя которому — Беларусь. Несу, боясь его уронить, потому что уж очень он хрупкий и уязвимый», — особо отметил Александр Григорьевич. И хотя возникающие коннотации могли нести и негативный оттенок (за десять лет правления власть так и не смогла создать необходимый запас прочности и надежности для государства), предложенный визуальный образ все же следует признать удачным. Ведь ассоциации с твердыми круглыми объектами могли бы привести к совершенно противоположному результату (например, «чугунное ядро», пристегиваемое к колодкам каторжника, или «бильярдный шар» как объект для манипуляций и т. д.). Другое дело, что в этнокультурном контексте образ «хрустального сосуда» вовсе не обязательно реализуется именно в виде «шара»; ассоциативный ряд, связанный с «сосудами» вообще, семантически ограничен в массовом сознании и, как правило, приобретает весьма однозначную интерпретацию в качестве пресловутых «пол-литра». В этом плане образ шара ориентирован, скорее, на ту часть аудитории, которая сумеет увидеть в нем инструмент магической практики, средство преодоления пространственно-временных ограничений, подобно «оку Саурона», и мистического прозрения будущего именно в том виде, который декларируется как стратегия развития государства с позиций нынешней власти.

В рекламных плакатах данный концепт реализуется в результате символической проекции контуров республики, окрашенной в цвета государственного флага (красно-зеленый), внутрь хрустального шара, который, в свою очередь, оказывается помещен на открытую ладонь мужской

левой руки, а сверху прикрыт другой рукой. Тем самым образ визуализируется посредством совмещения, наложения друг на друга двух перцептов через соотношение с конкретным материальным объектом (хрустальный шар), который, однако, сам не может быть приведен в полное соответствие или тождество с предлагаемым референтом (Республика Беларусь). Образ «*Беларусь-в-шаре*», таким образом, соотносится лишь с речью Лукашенко, а не с самой реальностью, но при этом стремится к материализации метафоры в знаково-символической форме. Беларусь действительно становится «хрупким сосудом» в руках президента, происходит магическое воплощение образа и его закрепление в сознании электората в качестве реально существующего.

Подобный прием перцептуального конструирования идеологических концептов использовался и в агитационной кампании белорусской оппозиции, например, накануне президентских выборов 9 сентября 2001 г. Взяв на вооружение советское пропагандистское клише «*два мира — два образа жизни*», оппозиционеры выстраивали свои плакаты-наклейки под общим лозунгом «*Время выбирать*» путем сопоставления двух фотографий с изображением контрастных образов. Первый (например, концлагерь за колючей проволокой), отождествляемый с современным положением в Беларуси как результатом правления Лукашенко, был призван представлять его как безусловно негативное, а второй, противоположный по смыслу (особняк в викторианском стиле) — как возможный сценарий будущего развития и несомненно позитивный вариант для Беларуси в случае выбора нового президента.

Рассмотренные примеры свидетельствуют о том, что сообщение, которое опирается на визуальную метафору и использует ее в качестве центрального элемента своей структуры, становится носителем определенной идеи, концепта или «откровения» независимо от той формы, которое оно принимает (пусть даже и такую, казалось бы, сугубо развлекательную, как музыкальный видеоклип), превращаясь в определенный *message* — идеологическое послание. Так создается «икона» — доминантный образ (имидж) того или иного события, персонажа или явления, окруженный «аурой» (В. Беньямин), смысловым ореолом видения и понимания данного объекта репрезентации лишь под одним «углом зрения», т. е. в определенном ракурсе, задаваемом средствами массовой информации. «Возникает фрагмент реальности, структурированный относительно некоего авторитетного глаза, содержательно неизвестной инстанции, обладающей формальной полнотой

определенности. Однако сам фрагмент остается именно фрагментом, т. е. его смысловая упорядоченность сохраняет свой конвенциональный и ограниченный строй» [6, с. 394].

Если рассматривать «икону» как некоторый иконографический текст, претендующий на автономное, самостоятельное существование независимо от «реальности», то можно говорить о «власти метафоры», выстраивающей семантическое пространство данного текста вокруг себя и выступающей, таким образом, в качестве его смыслового центра. Однако на деле данный текст никоим образом не обладает самоценностью — он лишь обосновывает, обеспечивает концептуальную структуру прагматики социальных взаимосвязей. Поэтому особенно важно учитывать, что «любые точки зрения, в том числе и метафорическая, подчиняются логике центра, рассмотрение которого из перспективы другого центра отнимает у него характеристики, определяющие его как центр. Из этого следует, что трансценденталистская и метафорическая точки зрения выполняют абсолютно идентичные функции» [1, с. 84]. В таком случае трансценденталистская претензия на «истину в последней инстанции» сама может трактоваться символически и рассматриваться в качестве метафоры, использование которой в политическом дискурсе рассчитано на достижение конкретного риторического эффекта и дальнейшего структурирования социального пространства.

В результате метафора, будучи сама по себе нейтральным средством художественного выражения, может, тем не менее, использоваться не только как механизм смыслообразования, но и весьма эффективный инструмент социальной регуляции и управления, а также манипулирования общественным мнением. При этом «беда» метафоры не столько в том, что она позволяет ее автору «уклоняться от логики», но, скорее, в том, что она помогает ему навязать свою точку зрения как доминантную или даже «единственно верную», центрируя на себе все возможности интерпретации и отодвигая остальные варианты на периферию.

«Особенность и даже странность телевизионной метафоры в ее откровенном навязывании человеку смотрящему. За человека реагируют, ему подсказывают характер реакций, в крайнем случае, создают фон для подобной реакции» [3, с. 114].

Включаясь в систему образов, используемых для пропаганды тех или иных идей, метафора начинает функционировать на уровне конструирования символического пространства социума, становится материалом формирования коллектив-

ных представлений и идеологических доктрин. Она стимулирует процессы генерирования смыслов и осуществляет «производство социального» на трех различных уровнях репрезентации, выступая в качестве «воображаемого социального значения» (К. Касториadis): 1) *перцептуальное поле метафоры*; 2) *концептуальное поле (пространство) идеологии*; 3) *символическое пространство социума*. При этом по отношению к полю метафоры идеология как более объемная смысловая сфера становится «пространством», но по сравнению с гораздо большим пространством социума вновь может восприниматься в объеме «поля». В итоге «поле» выступает как результат совмещения, «наложения» и взаимопроникновения символического и физического пространств, которые, в свою очередь, также могут рассматриваться как метафора (ср. с понятием поля как сферой реализации социальных практик, а также деятельности социальных агентов [4]).

Вопрос, таким образом, заключается в том, чтобы прояснить, как перцептуальное и семантическое поле метафоры коррелирует с символическим пространством социума, и можем ли, воздействуя на первое, изменять второе? «Реалисты» от телевидения уверенно отвечают: «Да, можем», — и создают идеологию, концептуальные положения которой и предлагают нам отождествлять с реальностью. Для этого им становится необходима метафора, в процессе конструирования которой устанавливается «отношение квазитождества между метафорической моделью и объектом осмысления, что позволяет далее оперировать объектом как полномочным «представителем» метафорической модели» [8, с. 218].

На уровне перцептуального поля метафоры главным источником порождения новых смыслов становятся авторские ассоциации, присущие конкретному индивиду и обусловленные его уровнем образования, коммуникативными навыками и стилем мышления. Автор осуществляет ряд операций по работе с образами, наиболее важными из которых можно считать «*узнавание*» как идентификацию объекта, выделенного из множества ему подобных, и его «*замещение*» на схожий аналогичный объект. При этом незнакомое или «чужое» описывается через известное, подвергается заданной классификации и распознается в качестве «своего».

«Метафора отвергает принадлежность объекта к тому классу, в который он на самом деле входит, и утверждает включенность его в категорию, к которой он не может быть отнесен на рациональном основании. Метафора — это вызов природе.

Источник метафоры — сознательная ошибка в таксономии объектов» [2, с. 17–18].

Именно эта процедурная особенность метафоризации позволяет активно **использовать метафору в поле идеологии**, где наиболее важными аспектами функционирования метафоры становятся «*присвоение*» и «*включение*» номинируемого объекта в определенные системы представлений и интерпретативные схемы. На данном уровне происходит переход от *эвидентности* (сравнения разнопорядковых объектов) к *эквивалентности* (сопоставлению объектов одного порядка) и установлению денотативных связей в системе репрезентации. Здесь метафора интегрируется в уже сложившуюся традицию (поэтическую, религиозную, научную и пр.), оценивается в соответствии с принятыми в этой традиции критериями и в итоге получает статус концепта, за которым закреплены достаточно проясненные устойчивые значения. Особая роль в этом отводится базовым, или ключевым, метафорам, задающим с помощью тех или иных культурных универсалий аналогии и ассоциации между различными образными системами и порождающим более частные метафоры. Как отмечает М. Минский, «такие аналогии порою дают нам возможность увидеть какой-либо предмет или идею как бы «в свете» другого предмета или идеи, что позволяет применить знание и опыт, приобретенные в одной области, для решения проблем в другой области. Именно таким образом осуществляется распространение знаний от одной научной парадигмы к другой» [цит. по: 2, с. 14].

На уровне социального пространства актуализируются уже преимущественно прагматические функции метафоры — «*оправдание*» и «*закрепление*», позволяющие использовать ее в качестве символического средства регуляции и легитимации социальных действий, нормативных предписаний и институтов контроля. Она может использоваться как инструмент достижения чисто прикладных целей в морали, праве, политике и экономике, выступая в качестве средства обоснования мотивационной структуры действий социальных акторов в самых различных ситуациях. Здесь метафора зачастую отождествляется с символом, который «приобретает власть над человеком, диктуя выбор жизненных путей и моделей поведения. Не случайно также, что сообщества людей отмечаются социальной символикой, назначение которой — объединять и направлять усилия коллектива.

Однако смысловая интерпретация государственной, племенной и национальной символики может быть весьма туманной и даже нестабильной: «властность символа обедняет его смысл» [2,

с. 26]. Это происходит за счет того, что символ всегда выстраивается на основе образа-обобщения, метафора же есть «образ-индивидуализация» (Н. Арутюнова). Поэтому здесь можно говорить о коннотативной составляющей процессов смыслообразования, которые и превращают, казалось бы, уже достаточно обоснованный и устойчивый идеологический концепт в несколько неопределенный и неоднозначный политический символ. При этом значение форм символического господства как важного структурирующего фактора возрастает по мере монополизации государством права на легитимное насилие, а сам концепт выступает средством оправдания действий политика.

«Когда власть облекается в слова, дискурс власти является дискурсом силы. Это дискурс самоустановления и самолегитимации» [8, с. 172].

Однако вправе ли мы обвинять политика во лжи в том случае, если он использует в своей речи метафору? Ведь метафора не подтверждает истинность или ложность его высказываний, но, скорее, делает их бессмысленными в логическом отношении, помещая в другой семантический контекст. «Если обычный контекст детерминирует слово внутри его значения, то детерминация при метафорическом контексте происходит вне значения. Таким образом возникает напряженность между значением и вне его лежащим представлением. Эта напряженность составляет очарование метафоры» [5, с. 67]. Она заставляет нас расценивать речь политика уже, скорее, с точки зрения ее эстетической значимости: нельзя сказать, лжет ли нам этот человек или нет, но мы можем оценить, насколько красиво он говорит и уместно ли в данном случае использование той или иной метафоры. Политик оказывается недостижим для критики, поскольку к сообщению, построенному на основе и «вокруг» метафоры (будь то идеологическая доктрина или политическая программа) невозможно предъявить конкретные претензии, равно как и требовать «реализации» самой метафоры на практике. Единственный способ реализации, который становится здесь возможен, это сам акт предъявления / представления метафоры, разворачиваемый как некоторый «спектакль» в медиа-пространстве и ориентированный на при-

влечение внимания как можно большей части аудитории. В таком случае «субъект сам структурирует путем выбора и репрезентации авторитетные и значимые для себя инстанции и оценивает себя самого, но уже без экспликации оснований собственной оценки. Медиация ценностей произведена. Жизнь победила неизвестным ей способом» [6, с. 393]. Аминь.

Литература:

1. Анкерсмит Ф. Р. *История и тропология: взлет и падение метафоры*. — М.: Прогресс-традиция, 2003. — 496 с.
2. Арутюнова Н. Д. *Метафора и дискурс // Теория метафоры*. — М.: Прогресс, 1990. — 512 с. — С. 5–32.
3. Барабаш Н. А. *Телевидение и театр: игры постмодернизма*. — М.: МПГУ, 2003. — 182 с.
4. Бурдые П. *Социология политики*. — М.: Socio-Logos, 1993. — 336 с.
5. Вайнрих Х. *Лингвистика лжи // Язык и моделирование социального взаимодействия*. М.: Прогресс, 1998. — С. 44–87.
6. Гудков Л. Д. *Метафора и рациональность как проблема социальной эпистемологии*. — М.: РУСИНА, 1994. — 432 с.
7. Крюкова Н. Ф. *Метафора как прагматическое средство при построении художественного текста // Языковое общение: процессы и единицы: Межвуз. сб. науч. трудов / Калининск. гос. ун-т*. — Калинин, 1988. — 132 с. — С. 81–86.
8. Ленуар Р. *Социальная власть публичного выступления // Поэтика и политика: Альманах Российско-французского центра социологии и философии Ин-та социологии Российской Акад. наук*. — СПб.: Алетейя, 1999. — 351 с. — С. 167–192.
9. *Метафора в языке и тексте*. — М.: Наука, 1988. — 176 с.
10. Тихомирова Е. А. *Метафора в политическом дискурсе // Методология исследований политического дискурса: актуальные проблемы содержательного анализа общественно-политических текстов*. Вып. 1. — Мн.: БГУ, 1998. — 283 с. — С. 214–221.
11. Фернандес Д. *Эйзенштейн: психоаналитический этюд*. — СПб.: ИНАПРЕСС, 1995. — 208 с.

ДЕМОНТАЖ ГОСУДАРСТВА ВСЕОБЩЕГО БЛАГОСОСТОЯНИЯ

Татьяна Чулицкая

Государство всеобщего благосостояния (*welfare state*) — проект государственного устройства, подразумевающий обеспечение необходимого уровня благосостояния, по возможности, для всех граждан страны. Подобная трактовка этого понятия сразу же порождает множество вопросов. Критерии? Размер «необходимого уровня»? Источники обеспечения? Ответы на эти вопросы пытаются найти в государствах, которые придерживаются этой модели развития: в Швеции, Германии и др. Или же, наоборот, пытаются доказать несостоятельность подобного проекта и на основе этого развивать «минимальное» государство, которое оставляет проблемы благосостояния для самостоятельного решения каждого человека, провозглашая «равенство возможностей» для всех. Может ли государство всеобщего благосостояния функционировать в современном мире?

С середины 70-х гг. XX в. вследствие социальных, политических, экономических изменений в Западной Европе стали звучать высказывания о снижении доверия к государству всеобщего благосостояния, к его способности эффективно проводить внутреннюю и внешнюю политику, решать проблемы, возникающие перед его гражданами. Некоторые исследователи говорят о кризисе или даже демонтаже государства всеобщего благосостояния, о необходимости пересмотра и реформации его экономической основы. Другие, напротив, считают жизненно важным сохранение такого государства, поскольку только оно может выступать гарантом социальной защиты граждан.

В современных условиях существования свободного рынка труда и капитала каждый человек все больше подвергается определенным рискам, влияющим на его благосостояние и возможности социальной мобильности. Характерные черты современного типа рисков: риски не являются результатами деятельности тех групп, которые от них страдают, соответственно, эти группы не воспринимают риски как объективные обстоятельст-

ва; они могут вызывать опасные последствия для всего общества. Справиться с их последствиями может только государство, поскольку иные акторы не обладают достаточными ресурсами для такого вида деятельности. Для этого оно (государство) должно не только признавать, но и иметь соответствующую институциональную систему для предотвращения рисков [4, р. 184–185].

Гипотеза данной статьи: современное государство всеобщего благосостояния пребывает в кризисе, вызванном влиянием как внешних, так и внутренних социально-экономических и политических факторов, и если не будут приняты решительные меры реагирования в отношении этих кризисных тенденций, то вероятным видится постепенное вытеснение, а затем и демонтаж государства всеобщего благосостояния.

Определение понятий. В научной литературе ведется дискуссия относительно самого понятия государства всеобщего благосостояния и его содержания. Джон Вейт-Уилсон пишет о том, что нет общепринятого определения *welfare state*, и вообще сам английский термин практически лишен смысла [9]. Но для данной работы важно не столько точное определение самого понятия, сколько выявление признаков и критериев, по которым можно было бы оценивать функционирование государства всеобщего благосостояния. К таким критериям можно отнести:

- 1) То, насколько государство обеспечивает минимум реального дохода или социальную интеграцию для всех граждан на каждом этапе человеческой жизни;
- 2) Соблюдение государством соглашений о правах человека;
- 3) Насколько гражданам государства обеспечивается предоставление социальных благ;
- 4) Обеспечение каждому гражданину уровня благосостояния, совместимого с представлениями о минимальном достойном уровне жизни, и соблюдение прав человека [9].

Механизмом взаимодействия отдельного гражданина с государством в сфере обеспечения социальных гарантий является деление всего населения государства на три категории:

1. Граждане, не получающие право на дополнительную поддержку со стороны государства, поскольку они уже имеют необходимый уровень благосостояния, обеспеченный через рынок труда, товары, семью. Право на поддержку определяется по критерию минимального прожиточного минимума и стандартов уровня жизни, устанавливаемых каждым отдельным государством самостоятельно.
2. Граждане, которые не могут в достаточной степени обеспечить сами себя, и вследствие этого нуждаются в предоставлении того или иного рода дополнительных гарантий. Этим людям обеспечивается адресная поддержка, исходя из конкретных нужд и потребностей каждого отдельного человека.
3. Оставшиеся граждане, не попавшие ни в первую, ни во вторую группу. Они не могут обеспечить сами себя, но не соответствуют критериям, необходимым для того, чтобы государство признало их в качестве субъектов предоставления дополнительной помощи. Сюда же можно отнести и категорию граждан, которые получают помощь со стороны государства, но она является недостаточной для обеспечения их существования [4, p. 188].

Типология *welfare state*.

Либеральная, или англосаксонская, модель (Великобритания, США): в ней государственные обязательства сведены к минимуму, т. е. нуждающиеся сами должны защищать себя от бедности. Важная роль отводится индивидуальной предпринимательской деятельности и свободному рынку как средствам обеспечения благосостояния для большинства граждан.

Скандинавская, или социал-демократическая, модель (Швеция, Дания, Норвегия) представляет базисное обеспечение всем гражданам, которое финансируется за счет налогов. Признаки этой модели: универсализм и перераспределение доходов с помощью налоговой прогрессии. Ее цели: борьба с бедностью и обеспечение достойного жизненного стандарта всем гражданам, если они задействованы в системе занятости.

Континентально-европейское социальное государство (Германия, Италия), где действует система социального страхования, основанная на долевом отчислении взносов работающими и работодателями [17].

Г. Эспин-Андерсон предлагает иную типологию государств всеобщего благосостояния [1, p. 28–30]:

Универсальное, или социал-демократическое, *welfare state*. Его характеристики: универсальность и эгалитарный характер, предоставление социальных благ всем нуждающимся (Дания, Финляндия, Норвегия, Нидерланды и Швеция). В политической и экономической сферах эта модель выражается в следующих институтах: универсальная и пропорциональная система представительства, многопартийность; значительная доля государственного регулирования экономики; проведение политики обеспечения полной занятости.

Корпоративистское консервативное государство благосостояния. Признаки этой модели: историческая взаимосвязь с консервативной государственной традицией, программой социального страхования (Австрия, Бельгия, Франция, Германия и Италия). В политике и экономике — высокий уровень социального корпоративизма и электорального участия. Достаточно сильное регулирование отдельных секторов экономики. Распространение практики заключения трудовых соглашений между работодателями и рабочими на уровне отдельных предприятий.

Либеральное *welfare state* характеризуется умеренной или незначительной практикой государственного социального страхования, наряду с существованием хорошо развитой частной системы социального страхования, низким уровнем обеспечиваемой правительством социальной поддержки (Япония и Британия). Как правило, при этой модели существуют мажоритарная избирательная система, рыночная экономика, небольшой класс бюрократии. Государство такого типа обладает высокой способностью адаптации к экономическим изменениям [7, p. 61–68].

Функции *welfare state*:

1. Компенсаторная функция, или функция возмещения, которая подразумевает возможность компенсации населению неравенства в доходах и имущественном положении;
2. «Инвестиционная функция, которая служит созданию социальных предпосылок модернизации, развитию общественной инфраструктуры, образования и науки» [17]. При выполнении этой функции государство благосостояния выступает в качестве гаранта последующего развития социальной сферы;
3. Защитная функция, предусматривающая защиту от экономических рисков;

4. Функция распределения и перераспределения, обеспечивающая определенную долю благосостояния каждому отдельному гражданину;
5. Интегративная функция, обеспечение гомогенизации и единства общества. Необходимо отметить неоднозначность процессов гомогенизации, поскольку они могут приводить к стиранию всех различий. Но при существовании развитого гражданского общества эта опасность в значительной степени уменьшается.

Признаки государства всеобщего благосостояния. Признаки государства всеобщего благосостояния различаются в зависимости от политической системы каждой отдельной страны. Как пишет Ф. Фабрициус, «государство всеобщего благосостояния гарантирует, по крайней мере, минимум существования для каждого» [19, с. 49]. В качестве общих признаков можно выделить: перераспределение богатства; демократизацию; полную занятость; социальное партнерство; систему социальной защиты.

По определению шведского ученого Г. Майрдэла, «государство всеобщего благосостояния включает обязанности и обязательства государства во многих сферах экономического развития, например полную занятость, равные возможности для каждого, социальное обеспечение, т. е. гарантирование определенных уровней дохода, питания, жилья, здравоохранения и образования людей» [19, с. 47].

Внутренние противоречия развития современного *welfare state*. Государство всеобщего благосостояния, по мнению многих авторов, начинает утрачивать свою силу с середины 70-х гг. XX в. Можно выделить следующие явления, подтверждающие эту точку зрения:

Переход власти от социал-демократов к либеральным и консервативным силам. Это принципиально важная тенденция, поскольку эти силы, господствуя в политическом пространстве, проводят идею о том, что *welfare state* становится «слишком тяжелым» для экономики. Следовательно, провозглашается необходимость сокращения расходов на социальные нужды; уменьшение степени вмешательства государства в экономику, а по возможности, и замена государства благосостояния свободной конкуренцией и рынком как инструментами обеспечения благосостояния.

Разрыв между реальными потребностями и уровнем благосостояния, обеспечиваемым государством в процессе перераспределения, вызвал массовое недовольство и ряд социальных действий, направленных против подобного положения:

забастовки, снижение доверия со стороны адресных групп социального государства и др.

Кроме того, в группу граждан, которым государство обязано обеспечивать поддержку, *перестали включаться новые категории*. К. Оффе пишет, что в *welfare state* долгое время преобладала тенденция к «включению» различных категорий граждан в сферу своего действия, но в настоящее время эта тенденция не может продолжаться. Причинами невозможности дальнейшего проведения такой тактики являются: изменение характера рынка труда, безработицы; демографическое положение (старение населения); необходимость для государства покрывать растущий дефицит бюджета; неоднозначность при оценке экономического и социального эффекта социальной помощи. В силу этих и ряда иных причин электоральная поддержка программ, предлагающих расширение социальной базы государства благосостояния, маловероятна.

В последние десятилетия усилилась тенденция *реприватизации* и желания работодателей платить меньше налогов с доходов, а следовательно, снижаются налоговая база и поступления в бюджет.

Большое значение имеет *маргинализация*, или «*принцип дистанции*», при предоставлении социальной помощи. «Это касается патернализма, который включен в большинство систем социального обеспечения, в соответствии с которым от реципиента ожидают не обладания (привилегированными) гарантиями социального обеспечения, но следование «нормальному» стилю жизни» [4, р. 192–193].

В высокоразвитых индустриальных обществах имеет место размывание общности интересов, сплоченности и однородности рабочего класса. Это происходит в силу роста неравенства возможностей рабочих, обусловленного работой в менее или более престижных секторах экономики, регионом, где находится предприятие, и пр. Ввиду подобного неравенства пропадает общность интересов, следовательно, становится сомнительной возможность политического единства данного класса. В отношении перспективы политического участия следует отметить особую уязвимость людей, оказавшихся «за бортом» и своего класса, и государства, соответственно, никто не стремится выражать или поддерживать их интересы (правда, здесь нужно сделать оговорку о возможности выражения своих же интересов ими самими, без пассивного ожидания «руки помощи»). Современное общество в развитых индустриальных государствах становится все более гетерогенным, что также снижает возможность

социальной мобилизации и коалиций между различными социальными группами.

Кроме того, постоянно растет численность высокооплачиваемого среднего класса, представители которого не рассматривают государство как безальтернативный источник предоставления социальных благ и гарантий. Они пытаются найти альтернативные и менее затратные источники обеспечения своих социальных потребностей (обращение к частным пенсионным фондам, частной медицине и пр.). Интересна закономерность: чем выше статус и доход, который обеспечивает человеку *welfare state*, тем меньше этот человек хочет быть привязанным к этому государству. Получив свою порцию благ, он стремится отделиться от государства, которое требует от него помощи менее успешным согражданам. В политическом плане это выражается в тенденции поддержки партий, выступающих за ограничение государственного вмешательства в экономику, свободный рынок, уменьшение налогов для социальных нужд. Возможно, этой закономерностью частично объясняется снижение популярности социал-демократического проекта и возвышение неолиберального.

Наблюдается утрата доверия как к целям государства всеобщего благосостояния (предотвращение бедности, гарантии социальной безопасности, обеспечение общественного здравоохранения, образования и иных социальных благ), так и к средствам, используемым для их достижения (бюрократическому управлению и профессиональному вмешательству). Эти средства начинают восприниматься как попытка правящих групп укрепить свое положение и обеспечить свои потребности. Говорят об утрате государством всеобщего благосостояния «моральных» притязаний на право называться «прогрессивным» социально-политическим проектом, потому что оно не решает должным образом тех социальных проблем, ради которых создавалось: безработицы, предоставления социальных благ и гарантий и т. д. Растет разрыв между наиболее бедными и наиболее богатыми членами общества. То есть не происходит качественного улучшения уровня благосостояния всех граждан, развития проекта *welfare state*.

Можно выделить некоторые наиболее часто встречающиеся аргументы, которые звучат со стороны противников и критиков *welfare state*:

- чрезмерно высокая доля расходов на поддержание системы социальной защиты;
- порождение иждивенчества, завышенных ожиданий у граждан, получающих социальную защиту;
- экономическая неэффективность государства благосостояния;

- критика перераспределения как основного инструмента распределения доходов в обществе.

В ответ на критику государства благосостояния немецкий ученый Х. Ламперт, не отрицая, что оно нуждается в реформировании, дает следующие комментарии: обвинения в иждивенчестве отдельных социальных групп звучат, как правило, со стороны наиболее обеспеченных граждан, которые могут позволить себе прибегнуть в случае необходимости к альтернативным источникам предоставления социальных услуг. Неолиберальная установка на экономическую эффективность содержит в себе опасность экономизации общества, не принимает во внимание внеэкономическую сферу. При замене принципа распределения установкой на стартовое равенство возможностей для всех создается основа для признания неравенства как «нормального» момента экономического развития [17].

Можно сказать, что *welfare state* как достижение послевоенных обществ утрачивает политическую поддержку вследствие совокупности структурных изменений в экономической, политической, социальной, финансовой, культурной и иных сферах, а также вследствие утраты доверия к социальной политике как общественному благу. Граждане теряют доверие к этому институту, оценивая его практическую деятельность, что выражается в отказе от электоральной поддержки программ, выдвигающих идею всеобщего благосостояния.

Государство всеобщего благосостояния в условиях глобализации. Современное государство всеобщего благосостояния существует в условиях глобализации, влияние которой на государство оценивается разными исследователями диаметрально противоположно. Например, Д. Хелд выделяет три основных направления рассмотрения процесса глобализации и, соответственно, роли государства:

«Гиперглобалисты», с точки зрения которых в современном мире практически отсутствует необходимость существования государства. «Национальным правительствам отводится роль чуть ли не приводных ремней, обслуживающих мировой капитал, или, главным образом, всего лишь посреднических институтов, обеспечивающих связь между все более крепнущими местными, региональными и глобальными механизмами управления» [20]. В рамках такого подхода К. Охмае делает громкое утверждение, что «старое мнение — правительство должно защищать людей от эксплуатации — умирает очень медленно» [5, р. 190].

Согласно подобной позиции, в мире без границ больше нет необходимости в социальной защите, а попытки оградить государства от вхождения в мировой глобальный рынок, введение каких бы то ни было протекционистских мер для национальных производителей бессмысленны. Государство благосостояния не имеет смысла, поскольку мир радикально изменился.

«Скептики» говорят о преувеличении значения и роли глобализации. Ни государства, ни правительства не утратили своей роли, напротив, они являются основными акторами современного мира. Соответственно, ничего не говорится об изменении функций социального обеспечения.

«Трансформисты» придерживаются позиции, что государство по-прежнему обладает всей полнотой власти на своей территории, но все большее значение начинают приобретать нормы международного права и институты международного правления. Происходит трансформация и приспособление государства к новым условиям, вследствие чего будут изменены и адаптированы к новым условиям и его функции по обеспечению благосостояния [20].

Некоторые авторы придерживаются позиции, что государство всеобщего благосостояния как таковое в современном мире не только не утрачивает своего значения, но, наоборот, происходит его укрепление как гаранта соблюдения прав граждан. Происходящие в мировой системе процессы представляют угрозу только для так называемой «либеральной модели государства всеобщего благосостояния», а при других моделях («неоконсервативной» и «социал-демократической») государство ни в коей мере не перестает играть своей роли [7]. Глобализация не приводит к уменьшению роли государства благосостояния там, где существует государственное регулирование экономики, в то время как в неуправляемых рыночных экономиках доля социального обеспечения становится все меньше [7, р. 158]. Взаимосвязь международной экономики и государства всеобщего благосостояния различается в случае каждого конкретного государства.

Еще одна позиция — это признание кризисного положения современного государства благосостояния, которое проявляется в его уменьшающейся способности оградить национальную экономику от глобальной, а также в стагнации и инфляции, когда предпринимаются попытки это сделать [2, р. 30]. Вследствие кризиса происходит замена *welfare state* на нелиберальное *competition state* (конкурентное государство), а соответственно, и отказ от политики обеспечения социальных потребностей.

При анализе роли государства всеобщего благосостояния в современном мире необходимо принимать во внимание следующие положения.

Во-первых, в настоящее время имеет место двойственная тенденция в отношении суверенитета государства. С одной стороны, происходит отказ государства от полноты суверенитета и выполнения своих традиционных функций, а с другой, те государства, которые обладают достаточными ресурсами, активно противостоят тенденции девальвации суверенитета. Это означает, что изменение функций государства под влиянием процессов развития современной мировой системы (в том числе и в сфере социального обеспечения) происходит в большей степени в слабых и зависимых государствах периферии, чем центра. Государства центра в своих внутренних делах придерживаются идеологии проповедуемого ими «свободного рынка», только когда им это выгодно, в остальных же случаях возможной и даже необходимой выступает политика протекционизма. Государства периферии вынуждены под давлением со стороны господствующих государств следовать законам «рыночного развития», отказываясь при этом от проведения социальной политики, а соответственно, и от возможности позиционировать себя в качестве государств всеобщего благосостояния.

Во-вторых, усиливается влияние новых транснациональных акторов на функционирование государства. Эта тенденция также имеет две стороны: способствует ослаблению государств, но в то же время нуждается в них как в гарантах возможности своего существования и стабильности. ТНК не являются полностью надтерриториальными, они привязаны к определенным странам. Как пишет Н. Хомский, «ТНК в значительной мере опираются на государственные субсидии и внутренние рынки, а их международные сделки, включая торговые сделки, производятся преимущественно в пределах Европы, Японии и США» [22, с. 159]. В подтверждение этому можно привести тот факт, что 90% штаб-квартир ТНК находятся в странах Севера, а из пятидесяти крупнейших ТНК 27 (то есть 54%) имеют американское происхождение.

Необходимо отметить, что влияние ТНК на государство и его социальную сферу также носит противоречивый характер. Транснациональные корпорации рассматриваются и как способ распространения эксплуатации по всему миру, отказа от всяких социальных гарантий для работников, и как фактор, способствующий экономическому развитию, привлечению инвестиций и созданию новых рабочих мест в государстве. Однако бес-

печение социальных гарантий своим работникам со стороны корпораций, как правило, не является добровольным, происходит под давлением разного рода общественных объединений (профсоюзов, ассоциаций производителей, правозащитных организаций) и предпринимаемых ими активных действий (забастовок, манифестаций, судебных исков и пр.). Но все же на сегодняшний день наиболее вероятным сценарием поведения ТНК при приходе в развивающиеся страны является пренебрежение социальными гарантиями и экологическими нормами. Отсюда вытекает необходимость принятия политических решений для предотвращения подобного сценария. Основным субъектом, способным принимать такие решения в современном мире, является государство при поддержке институтов гражданского общества.

Само возникновение государства всеобщего благосостояния является результатом серьезной классовой войны. Оно формировалось в контексте борьбы трудящихся за свои права и, по всей видимости, будет существовать до тех пор, пока такого рода борьба будет вестись. «Свой нынешний вид «социальное государство» приобрело под воздействием крупнейшей во второй половине минувшего столетия стачечной войны и «контркультурных» бурлений молодежи на рубеже 1960–1970-х гг.» [15]. Только в условиях современного мира эта борьба вынуждена выходить за пределы национальных государств, противостоять транснациональной буржуазии, не имеющей различий по странам, абсолютно индифферентной к теме социальной защиты.

Тревожной тенденцией является происходящая кооптация элит Юга в мировую элиту. Складывается ситуация, в которой правительства *LDC* (*Least developed countries* — наименее развитые страны, терминология, принятая, в частности, ООН. — *Прим. ред.*), вместо защиты своих граждан, предпочитают вхождение в «высшие слои» мирового капитала, результатом чего является полная социальная незащищенность населения страны.

Под влиянием процесса глобализации можно говорить об изменении соотношения между территориальностью и привязанностью и возникновении феномена множественности гражданства. Если рассматривать эти явления в контексте государства благосостояния, это будет означать, что все больше людей живет за пределами государств, гражданами которых они являются, выпадая, таким образом, из сферы социального обеспечения. Конечно, эти граждане могут получать пенсионное обеспечение и некоторые иные социальные выплаты, проживая за пределами государства, но по большому счету обеспечением их благосостоя-

ния будет заниматься или не заниматься государство проживания. То есть **изменяется социальная база государства всеобщего благосостояния** вследствие частичного или полного исключения из нее проживающих за пределами этого государства своих граждан. Параллельно с этой тенденцией существует проблема возможности получения социальных благ для проживающих в нем граждан других государств, в первую очередь, мигрантов.

Одним из важнейших фактов, который становится очевидным при анализе влияния процесса глобализации на государство благосостояния, является то, что помимо государства в мире на сегодняшний день нет ни одного субъекта, который способен выступать гарантом социальных прав для своих граждан. Только государство может позволить себе такую экономически «неэффективную» деятельность как обеспечение благосостояния.

Заключение. Важной проблемой является то, что *welfare state* существует только в наиболее развитых индустриальных государствах Европы и Северной Америки. По сути, государства, не имевшие возможности для создания *welfare state* в период его возникновения и становления в развитых странах, сегодня точно так же не имеют такой возможности. Такое положение дел связано с тем, что, с одной стороны, у *LDC* нет достаточных внутренних ресурсов (как экономических, так и политических) для создания государства благосостояния. С другой, господствующая в мире неолиберальная модель глобализации, сложившееся мировое разделение труда и иные особенности современной мировой системы предполагают и навязывают этим странам принципиально иные модели социального, политического и экономического развития. Существование государства благосостояния требует поддержки национального производителя, обеспечения высокого (в идеале — полного) уровня занятости, возможности предоставления социальной помощи гражданам, социал-демократической (или, по меньшей мере, не неолиберальной) политики. Соблюдение этих условий для *LDC* в современном мире не представляется возможным.

Что касается *Most Developed Countries* (наиболее развитых стран) и существующих в них моделей *welfare state*, то очевидны тревожные тенденции, свидетельствующие о кризисном их состоянии (в каких-то странах — более, в иных — менее глубоко). На сегодняшний день кризис государства благосостояния наиболее остро проявляется в странах либеральной модели. Этот кризис менее выражен в социал-демократической и

корпоративистско-консервативной моделях. Но схожие явления прослеживаются везде, что выражается в снижении уровня жизни даже в странах-гегемонах (США, Японии, государства Западной Европы).

Пассивность и раздробленность наиболее нуждающихся в социальной поддержке общественных групп, а также растущая разнородность интересов рабочего класса и иных социальных групп, которые составляли (и в какой-то степени составляют) электорат социально-демократических сил, является опасной тенденцией. Поскольку без активной поддержки со стороны общества выход государства благосостояния из кризиса невозможен, альтернативой социал-демократическим партиям, вероятно, выступят новые социальные движения и партии неклассического типа, которые будут способствовать преобразованию и дальнейшему развитию государства благосостояния.

Что касается влияния глобализации на состояние современного государства, то оно имеет наиболее негативные последствия для государств периферии (правда, в этом случае речь не идет о государствах благосостояния). Государства центра в лице своих правящих классов получают выгоду от глобализирующегося мира — распространение своих ТНК, использование ресурсов и дешевой рабочей силы стран Юга. Правда, при этом государство всеобщего благосостояния подвергается все большей критике, поскольку своими требованиями перераспределения «тормозит» процесс получения прибыли. Следовательно, элита (так называемая «транснациональная буржуазия») пропагандирует и предпринимает всевозможные усилия для сокращения социальных расходов и гарантий. Если деятельности этих сил не будет противопоставлено сопротивление, то государство всеобщего благосостояния действительно будет демонтировано. Но нельзя сказать, что только транснациональный капитал несет ответственность за ослабление *welfare state*, поскольку (как было проанализировано в главе 2) в нем самом имеются кризисные тенденции, которые необходимо исправлять посредством проведения реформ.

Литература:

1. Esping-Andersen G. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. — Cambridge, UK: Polity Press, 1990.
2. *Global political economy: contemporary theories*. — London; New York: Routledge, 2000.
3. Hardt M. *The Empire*. — Harvard: Harvard University Press, 2000.

4. Offe C. *Modernity and the state: East, west*. — Cambridge: Polity Press, 1996.
5. Ohmae K. *The borderless world: power and strategy in the interlinked economy*. — New York: McKinsey and Company, Inc., 1999.
6. Sassen S. *Globalization and its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money*. — New York: The New Press, 1988.
7. *States in the global economy: Bringing domestic institutions back in*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
8. *The Study of Welfare State Regimes*. Ed. by J. E. Kolberg. — New York: Armonk, 1992.
9. Вейт-Уилсон Дж. Государство благосостояния: проблема в самом понятии // *Pro et Contra*. Т. 6. 2001. № 3.
10. Ильин М. В. Политические аспекты глобализации // *Проблемы глобализации. Материалы международного исследовательского проекта*. Т. 7. — М., 2001.
11. Иноземцев В. За пределами экономического общества. — М.: Academia; Наука, 1998.
12. Калас Ф. Дж. Собака, которая не залаяла: экономическое развитие и послевоенное государство благосостояния // *Pro et Contra*. Т. 6. 2001. № 3.
13. Кеннеди П. *Вступая в двадцать первый век*. — М.: Весь мир, 1997.
14. Коллонтай В. О неолиберальной модели глобализации // *МЭМО*. № 10. С. 3–13.
15. Левин И. Глобализация и демократия. <http://www.politstudies.ru/fulltext/2003/2/5.htm>
16. Мартин Г., Шуманн Х. *Западная глобализация: атака на процветание и демократию*. — М.: Альпина — Паблишер, 2001.
17. Мацонашвили Т. Проблемы перестройки социального государства в Западной Европе // *Pro et Contra*. Т. 6. 2001. № 3.
18. Пшевворский А. *Демократия и рынок. Политические и экономические реформы в Восточной Европе и Латинской Америке*. — М.: РОССПЭН, 1999.
19. Фабрициус Ф. *Права человека и европейская политика. Политико-правовое положение трудящихся в Европейском Сообществе*. — М.: Изд-во МГУ, 1995.
20. Хелд Д., Макгрю Э. Глобальные трансформации. <http://www.politizdat.ru/fragment/16/>.
21. Хомский Н. *Классовая война*. — М.: Праксис, 2003.
22. Хомский Н. *Прибыль на людях*. — М.: Праксис, 2002.

РЕВОЛЮЦИОННОЕ ПОДСОЗНАНИЕ БЕЛОРУССКОЙ ЭЛИТЫ

Юрий Чаусов

Предпосылки

В настоящее время среди независимых политических аналитиков в Беларуси постоянно дискутируется вопрос о влиянии мировой конъюнктуры на нефтяном рынке на политическую ситуацию в Беларуси. Отмечается, что устойчивость существующего в Беларуси политического строя находится в сильной зависимости от общемировых цен на энергоносители. Такая концепция требует постоянного учета этого фактора в разработке прогнозов развития политической ситуации и в выработке стратегий политических акторов. Уже сейчас вопрос о цене на нефть упоминается в реальных политических дискуссиях как один из ключевых для белорусского политического процесса вопросов. В частности, распространенными являются следующие тезисы:

- Современное устойчивое экономическое состояние белорусской власти достигнуто в значительной степени благодаря высокому спросу на товары белорусских предприятий в России. Получающая сверхдоходы за счет экспорта газа и нефти Россия покупает в Беларуси больше товаров, вследствие чего повышается рентабельность белорусских производителей и растут прибыли. В результате перераспределения этих вторичных прибылей растет белорусская экономика, растут доходы населения, а особенно — доходы государственных предприятий, ориентированных на экспорт в Россию.
- Одновременно высокие цены на нефть оказывают и обратное влияние на белорусскую экономику — предприятия несут большие издержки за счет высокой стоимости энергоносителей. В этой ситуации в выигрыше оказываются предприятия сферы услуг и иных сфер, которые мало зависят

от цен на нефть, но могут предлагать свои товары и услуги на российском рынке.

- В политическом измерении ситуация проявляется в постоянном стремлении белорусской правящей элиты к получению российских энергоносителей по внутрироссийским ценам. Такая политика направлена на поддержание дисбаланса между выгодами, получаемыми белорусской экономикой от высоких цен на нефть за счет экспорта товаров в Россию, с одной стороны, и высокими затратами на покупку энергоносителей — с другой. Одновременно и внутренняя политика правящей администрации находится в зависимости от мировой экономической конъюнктуры (например, сокращение перекрестного субсидирования и повышение тарифов на коммунальные платежи для граждан). Предпринимаются шаги по уменьшению энергетической зависимости от России — ищутся новые источники импорта энергии, в том числе внутри страны (такие же дорогие, эти источники не влекут за собой жестких политических обязательств).
- Даже повышение цен на энергоносители (высокие цены на нефть) мало влияет на балансы белорусской экономики в целом, поскольку основную тяжесть несут рядовые внутренние потребители товаров и услуг (негосударственные предприятия и частые фирмы, граждане и домохозяйства). Зарплаты белорусских граждан постоянно повышаются (в соответствии с обещаниями президента), но одновременно население страдает от постоянного роста цен, особенно в коммунальном секторе. Таким образом, рост мировых цен на нефть обогащает государственные предприятия и государственный бюджет, в то время

как негативные последствия ложатся на частный бизнес и граждан.

- Успешная сейчас белорусская экономическая модель основывается на высоких общемировых ценах на нефть и сравнительно низких ценах на энергоносители, импортируемые из России. При этом прогнозируется снижение цен на нефть во второй половине 2005 года. Это может привести к экономическому кризису в Беларуси в 2006 году, что поставит под угрозу успех Лукашенко на президентских выборах. Поэтому в целях опередить экономический кризис власти могут пойти на досрочное проведение президентских выборов в 2005 году, когда экономическая конъюнктура еще благоприятная.

Многие из указанных политико-экономических тезисов являются спорными и в экономическом, и в политическом плане — сомнительный анализ состояния белорусской и мировой экономики ведет к неправильным выводам относительно характера белорусской политики и устойчивости правления. Однако эти тезисы постоянно обращаются не только в независимой прессе (в виде краткосрочных политических и экономических прогнозов, текущей аналитики и публицистики), но и в официальной прессе и на телевидении (в виде трансляции парадигмы белорусского экономического чуда и критики в адрес России), в выступлениях президента (часто в них проскальзывают незапланированные высказывания, явно приоткрывающие характер принятия решений и, возможно, вдохновленные предоставляемыми ему аналитическими материалами), в передачах российских телеканалов (которые дезавуируют понятие белорусского экономического чуда и говорят о том, что рост белорусской экономики основан на дешевой российской нефти). Можно только догадываться, насколько указанные тезисы действительно влияют на характер принимаемых белорусской администрацией политических решений. Таким образом, эти «нефтяные» концепции влияют на массовое сознание и могут опосредованно изменить стратегии политических субъектов. Например, уже сейчас оппозиция учитывает возможность проведения президентских выборов в 2005 году и пытается выработать соответствующий сценарий реагирования. Ситуация усугубляется постоянным обсуждением на международном информационном рынке фактора ископаемых энергоносителей в мировой политике.

Поэтому мы не будем акцентировать внимание на уязвимости этих тезисов, ограничившись лишь констатацией их непригодности для кратко-

и среднесрочного прогнозирования развития белорусской политической ситуации, в том числе и при разработке стратегий оппозиционных политических акторов. Ошибочность сведения устойчивости белорусской власти к экономическому (энергетическому) фактору уже была продемонстрирована в период сравнительно низких цен на нефть: тогда был распространен тезис о том, что белорусская модель держится исключительно на поставках дешевых российских энергоносителей и иных мерах экономической поддержки со стороны России. Отмечалось, что, как только повысятся мировые цены на нефть и Россия заставит Беларусь платить за энергоносители цену, близкую к реальной рыночной, Беларусь окажется в жестком экономическом кризисе, за которым неизбежно последует кризис политический. Сведение белорусской политики к фактору экономики служит только оправданием неудач белорусской оппозиции и по продуктивности ничем не лучше вульгарной геополитики или социальной психологии (вроде «Беларусь всегда будет с Россией уже в силу географического положения», «Беларусь всегда находится в центре Европы», либо «Белорусский народ исторически не приемлет демократического правления»). Раздувание какого-либо из факторов неизбежно ведет к неправильному политическому анализу и влечет за собой принятие ошибочной стратегии (тем более, когда этот фактор является внешним по отношению к политической системе и не зависит от самих субъектов политики).

Тем не менее мы считаем, что сами по себе тезисы, которые мы отметили выше (отметили достаточно произвольно, для обозначения общих рамок существующих дискуссий), оказывают свое влияние на белорусскую ситуацию скорее в долгосрочном плане. Позиционирование зависимости экономической и политической ситуации в Беларуси от мирового нефтяного рынка оказывает влияние на общественное сознание и особенно влияет на сознание белорусской правящей элиты. Можно сказать, что в настоящее время, когда белорусский режим стремится почти к полной экономической и политической изоляции, массовое сознание и элиты воспринимают белорусское экономическое чудо (и вообще развитие белорусской экономики) в значительной степени как производную от внешнеэкономических факторов. Устойчивость политической власти, экономическое благосостояние, возможности личного обогащения и вероятные угрозы этим благам ставятся в зависимость от цен на энергоносители — и такое восприятие может влиять на политическое поведение и на политическую ситуацию в стране.

Подобное мировосприятие белорусской правящей элиты, на наш взгляд, может привести к драматическим изменениям в общественных настроениях. Для моделирования возможного хода событий в белорусском обществе мы предлагаем провести аналогию с теми процессами, которые происходили в советском обществе в 1970–1980-е годы.

Резюме: несмотря на стремление к экономической и политической изоляции государства от внешнего мира, массы и значительная часть правящей элиты осознают цепочку зависимостей между (1) внешним экономическим положением Беларуси; (2) внутренним экономическим благополучием Беларуси; (3) устойчивостью существующего политического и экономического строя; (4) проводимой государством внутренней и внешней политикой. Фактор мировых (и экспортных российских) цен на газ и нефть в этой концепции приобретает характер фетиша. Такое состояние массового сознания может влиять на политику, проводимую правящей частью элиты, и на динамику политической системы в целом.

Параллели в обоснование

Состояние советского общества в 1970-е годы и состояние современного белорусского общества имеют некоторые сходные черты — сравнение этих двух объектов сейчас производится аналитиками по самым различным поводам. Властные полномочия правящей элиты, пришедшей к власти не в результате плюралистической электоральной борьбы, а в результате революционного переворота (электоральной «революции» Лукашенко в случае белорусской элиты) не зависят от воли народа. Народ ощущает отчуждение от некогда народной власти, однако не видит перспектив в политической борьбе. Власть всячески подчеркивает свой народный и имперский (универсальный) характер. Оппозиция существует только как идеологический миф, воплощение внутреннего врага — как политическая альтернатива она не воспринимается массовым сознанием. Выборы являются театрализованной постановкой, выполняющей функцию идеологической индоктринации. Государственная идеологическая программа, далекая от устойчивых идеологических систем, направлена на оправдание политического курса. Элита, очевидно, теряет харизму и популярность, всё более опираясь на традиционный и бюрократический ресурс легитимности, в том числе делая ставку на разные формы национализма. Прежние интернационализм, панславизм и стратегии экспорта собственной оригинальной модели разви-

тия забыты — на их место пришли национализм и стремление к автаркии и «опоре на собственные силы». Проблема внешней изоляции (экономической и политической) становится всё более острой. Гуманитарное измерение и критика извне по проблемам прав человека, казалось бы, совершенно не опасные для режима, начинают приносить определенные неудобства. В целом власть отвергает состояние собственной оторванности от современного мира, всячески подчеркивая свою интегрированность в мировую систему, свою «нормальность». Реально же страна полноценно взаимодействует только с теми внешними партнерами, которые не проявляют претензий к плачевному состоянию гражданских свобод внутри страны, — в 1970-е это был могущественный «социалистический блок», сейчас же Беларуси приходится довольствоваться только странами СНГ и третьего мира.

Советская правящая элита (ядро которой составляла так называемая «номенклатура») в 1970-е годы окончательно сформировалась в особый правящий класс. Он являлся классом в марксистском понимании, поскольку имел особую позицию по отношению к собственности на средства производства — как в феодальном обществе оказались смещены понятия «собственность» и «владение», так и в советском обществе так называемая «общенародная собственность» оказалась в руках группы лиц, связанных с управлением этой собственностью. Можно провести параллель с так называемой «революцией менеджеров», поскольку советская номенклатура являлась именно корпусом менеджеров — в высших партийных школах их учили именно эффективно управлять собственностью, которая им лично не принадлежала. Фактически, в значительной мере номенклатура распоряжалась государственной собственностью (в том числе и средствами производства) как своей личной. Чем выше был уровень власти, тем более хозяйское отношение к общенародному достоянию проявлялось со стороны управляющего. Так, на низовом уровне (мастер в цеху, работник предприятия, сотрудник отдела, колхозник) постоянно проявлялись бесхозяйственность и стремление незаконно присвоить часть общенародной собственности (пример — государственная кампания борьбы с «несунами» — людьми, которые уносили к себе домой для личных целей имущество предприятия или колхоза.). На более высоком уровне (директор завода, директор института, председатель колхоза) ситуация выглядела несколько иначе — большой начальник зачастую чувствовал себя уже не временщиком, но хозяином (точнее, менеджером с долей в капитале

предприятия). Он уже не расхищал «социалистическую собственность», а скорее присваивал себе прибавочный продукт. Он стремился эффективно управлять доверенной ему собственностью, рассчитывая не только на 1) материальные и нематериальные легальные поощрения, но и на 2) солидную долю сопутствующих «полуофициальных» благ (льготы, пайки, связи, возможности карьерного роста, влияние), а также и на 3) нелегальные прямые вознаграждения (взятки, доходы от коррупции, откаты и доли от продаж, а также и то, что расценивалось ОБХСС как хищения). С развитием советского общества доля и значение благ третьей категории возрастали, а менеджеры постепенно начинали ощущать недовольство от собственного отчуждения от доверенных им средств производства. Они всё более испытывали тягу к легализации своего статуса хозяев общенародной собственности, к возможности открыто получать и использовать свои доходы — и в конце концов это давление сломало идеологические и политические рамки. Система начала процесс структурного изменения (точнее, приспособления к уже сформировавшимся общественным отношениям), который привел к распаду этой системы. Номенклатурная революция второй половины 1980-х и начала 1990-х была похожа на Великую Французскую революцию: под лозунгами свободы и социальной справедливости для всего советского народа произошел передел власти и ресурсов в пользу класса буржуазии-номенклатуры-менеджеров. В Беларуси же та революция окончилась неудачей — номенклатура пошла по реформистскому пути и достаточно быстро сдала свои позиции перед лицом сильного лидера, обещавшего, среди прочего, вернуть народу то, что у него было отнято обманом. Белорусская ситуация была даже не контрреволюцией в рамках классической революционной динамики, а скорее напоминала реставрацию сильного режима после временной смуты.

Тем не менее, на наш взгляд, сейчас белорусская элита начинает входить в то состояние, в котором находилась общесоветская правящая элита («номенклатура») в начале 1980-х. Большинство отмеченных выше черт характерны для сегодняшней белорусской элиты, либо она демонстрирует устойчивую тенденцию к приобретению этих черт. Этому способствуют достаточно высокие показатели белорусской экономики, находящейся (и в виде государственной собственности, и в виде так называемого «частного сектора») под полным контролем государственной администрации.

Именно тут следует вспомнить роль нефтяного фактора в развитии советской правящей элиты, как он понимается некоторыми аналитиками, ис-

следующими процесс трансформации советского режима. Советская экономика в 1970-е годы получила сверхдоходы от роста мировых цен на нефть — экспорт энергоносителей стал той иглой, которая поддерживала равновесие в советской экономике, стагнацию и даже экстенсивный экономический рост. Выполнение планов (культовое ритуальное понятие советского режима) было возможным благодаря решению экономических проблем при помощи нефтедолларов. За эти доллары покупался хлеб, недоступные технологии и перспективные промышленные образцы. Внешняя политика страны была направлена на поддержание высоких мировых цен на нефть (например, напряженность и конфликты на ближневосточном направлении объективно формировали благоприятную экономическую конъюнктуру для советского экспорта энергоносителей). Внутри же страны значительная часть доходов использовалась нерационально — по политическим и идеологическим мотивам деньги вкладывались в военно-промышленный комплекс. Это вызывало недовольство большей части элиты, которая чувствовала себя обделенной. Но до падения цен на нефть в 1980-е годы нефтедолларов (в широком смысле, включая влияние сверхдоходов на общее состояние экономики) хватало в общем всем представителям элиты. Недоразвитая экономика получала достаточно субсидий для продолжения своего существования. В общем, советский мир демонстрировал свой особый симптом «голландской болезни», специфически выраженный в презрительном отношении элиты к проявлениям этой болезни. Положение номенклатуры как верхушки советского общества (со всем набором соответствующих благ) всё более зависело от поддержки народного хозяйства за счет экспорта энергоносителей.

По большому счету, закрыв глаза на негативные тенденции в развитии экономики, значительная часть номенклатуры сосредоточилась на пополнении собственного благосостояния. Советская номенклатура стремительно богатели, «громкие» коррупционные дела советских времен и меры, принятые Юрием Андроповым, — только верхушка айсберга роста капитала, присвоенного менеджерами. При этом у номенклатуры росли запросы, потребности, которые она могла уже удовлетворить финансово, но не имела права это сделать по правовым, политическим и экономическим причинам — ценности системы переставали соответствовать реальным потребностям номенклатуры. Не последнюю роль в начале изменений сыграла и необходимость легализовать передачу номенклатурных благ по наследству. Ранее это было малодоступно и усложнено, принадлеж-

ность к клану номенклатуры сама по себе не гарантировала приобщения к распоряжению собственностью и ресурсами.

Таким образом, та элита хотела показать свои доходы как легальные и использовать их вне зависимости от идеологических догм и политических ограничений; реализовать и формализовать свою собственность на средства производства и преодолеть отчуждение от них; передать свою собственность прямым наследникам; пользоваться собственностью и расходовать личные средства в рамках альтернативной системы ценностей. И драматическое снижение поступлений от экспорта энергоносителей, сопряженное с огромным внешним давлением и общим кризисом экстенсивной экономики, стало катализатором, который подтолкнул элиты к изменению правил игры. Начатые сверху реформы быстро переросли в революционные изменения на среднем уровне управления и в сфере права собственности, а также вызвали реализацию революционного творчества всего населения. Советологи отмечают, что в 1985–1993 годах произошла самая настоящая Великая бюрократическая революция — это была не просто смена вывески на фасаде властного дома, а реальный переход власти от партийной идеологической номенклатуры к государственной бюрократии, владеющей средствами производства.

Резюме: в настоящее время развитие белорусского общества напоминает развитие советского общества на стыке 1970–1980-х годов. Народ чувствует собственное отчуждение от власти и принимает это отчуждение. Выборы и оппозиция являются только декорациями и на распределение власти не влияют. Правящая элита распоряжается государственной собственностью, снимает с нее экономическую и политическую ренту. Но при этом элита чувствует отчуждение от «своей» государственной собственности, поскольку (1) не может легализовать значительную часть своих доходов; (2) имеет трудности с передачей своего благосостояния по наследству; (3) чувствует постоянный страх перед санкциями со стороны лидера государства. Возможно, что такие (пока латентные) недовольства элиты проявятся в политической плоскости в связи с ухудшением нефтяной конъюнктуры и одновременным ухудшением состояния экономики.

Революционный и реформистский потенциал элиты

Параллели указанного состояния с современным состоянием белорусского общества очевид-

ны. Кадровая политика Лукашенко, направленная на разрушение элитной системы советского происхождения, привела к определенным успехам — старая структура номенклатуры как системы территориально-отраслевых кланов была ослаблена, но ей на смену пришли новые кланы, аналогичные по способу своего функционирования, хоть и отличающиеся по способу формирования. Постоянные кадровые перестановки, назначение на руководящие посты лиц, чуждых данной отрасли и оторванных от своего окружения, показательное привлечение должностных лиц к уголовной ответственности, дискредитация в СМИ элитных группировок — все эти методы борьбы со старой системой не привели к ее исчезновению. Клановые приспособились действовать в условиях авторитарного стиля управления, однако это не значит, что эти условия их удовлетворяют. При этом реальные заговоры, направленные на коренное изменение политической системы либо на смену персоны верховного правителя, в этих условиях маловероятны. Скорее, как в советские времена, мы будем иметь дело с бессознательным, инстинктивным движением правящей элиты в сторону изменения положения.

Распоряжаясь государственной белорусской собственностью, с риском для жизни пополняя собственный карман за счет этой собственности, испытывая нестерпимое чувство отчуждения от подконтрольных средств производства, белорусская номенклатура тайно мечтает (а скорее, видит в своих снах) о легализации своего властного статуса, экономического капитала и о его конвертации в капитал политический. И опять же совершенно естественное человеческое недовольство ограниченностью возможности использования богатств, отсутствием чувства личной безопасности, невозможностью непосредственно передать потомкам большую часть нажитого капитала вызывает вполне объяснимую фрустрацию. Особым фактором является приход во властные структуры нового поколения молодых прагматиков-управленцев, для которых далека революционная фразеология середины 90-х, но которые ощущают в антикоррупционных высказываниях президента некоторую опасность. Эти «новые управленцы» подсознательно чувствуют ситуацию: «Безопасное обогащение возможно только при изменении политического расклада». Существование современной политической и экономической системы в данном контексте превращается скорее в помеху.

Происходит то, что называется формированием революционного сознания, а на данном этапе — революционного подсознания. Элита зреет, и рано или поздно ее инстинктивные (и естествен-

ные) классовые стремления (вызванные несоответствием между реальным и легальным статусом собственности на средства производства) начнут просачиваться в реальные политические решения. От того, как быстро это произойдет, зависит развитие белорусской ситуации.

(а) Если элита осознает свои интересы, но не сформируется как политический класс, в Беларуси на смену виртуальным номенклатурным заговорам придут заговоры уже реальные. В пользу этого варианта говорят постоянные кампании по устрашению директорского корпуса и чиновничества — «посадки» лидеров неформальных элитных групп и кланов должны вызывать не только страх, но и постоянную ненависть. Чувство самосохранения представителей элиты вполне может оформиться в виде политической воли — но те же самые репрессии препятствуют ее превращению в политический класс (расчет на этот вариант уже неоднократно подводил белорусских политических технологов от оппозиции). В любом случае, уровень неприятия Лукашенко в среде элит пока еще явно недостаточен для реальных личных действий по изменению системы — но это неприятие постоянно растет, поэтому в долгосрочной перспективе этот вариант не следует сбрасывать со счетов.

(б) Если же элита осознает свои интересы, ощутит возможность их политического решения и обнаружит сходство этих интересов и решений со стремлениями всего белорусского народа — ситуация станет по-настоящему революционной. Тут мы можем ожидать свершения революции по бархатному либо классическому образцу, но это будет именно революция, со сменой режима правления, сопротивлением части старого режима, поддержкой со стороны народных масс. В пользу этого варианта говорит пример соседних стран, где в результате революционных процессов владельцы средств производства могут осуществлять свои права без оглядки на идеологические догматы и оторванные от реальности нежизнеспособные ценностные установки. Новая «весна народов» — Словакия, Сербия, Грузия, Украина и так далее — стучится в окошко белорусской номенклатуры и предлагает легкий выход из создавшейся ситуации. Также фактором, способствующим подобному развитию событий, является и «спрессованность» белорусского политического времени — период стагнации и застоя не может продолжаться долго.

(в) Если элита так и не сможет осознать свои интересы, ситуация будет развиваться примерно так, как это было в Советском Союзе. То есть противоречия между действиями элит как хозяев го-

сударственной собственности и номинальным положением этой собственности достигнут той стадии, когда система сама по себе начнет трансформироваться в сторону легализации реально существующего положения. Режим расширения президентского домена до пределов всей страны (с сопутствующим подавлением очагов инакомыслия и экономической самостоятельности) не будет препятствовать личному обогащению элит. Верховная власть уже ясно продемонстрировала, что, несмотря на все репрессии против представителей правящей верхушки, она по-прежнему опирается на определенный слой лояльной номенклатуры. Подсознательные брожения внутри этой лояльной, но неудовлетворенной номенклатуры будут подспудно готовить почву для изменения правил игры. На наш взгляд, катализатором для такого изменения может стать психологическое воздействие снижения мировых цен на нефть — угроза уменьшения «пирога» прибыли от контролируемой государственной собственности может повлечь ускоренную дележку этого «пирога» между заинтересованными лицами. При этом номенклатурная приватизация возможна как по инициативе Лукашенко, так и против его воли.

Естественно, тут необходимо сделать поправку в связи с масштабами явления — инерция и размеры Советского Союза несравнимы с белорусскими масштабами, поэтому ситуация в Беларуси развивается намного быстрее (приход новой «революционной» власти, властное противостояние, вытеснение политических оппонентов с официальной сферы и стагнация режима заняли тут всего десять лет). Так же и национальный фактор в Беларуси имеет меньшее значение, чем в Советском Союзе (хотя белорусское национальное Возрождение и может играть роль национальных движений, способствующих революции как дополнительный фактор дестабилизации обстановки). Подобное сравнительное моделирование содержит массу допущений и упрощений, однако мы позволим себе сделать на основании этой модели некоторые выводы.

Пути решения стоящих перед белорусской правящей элитой проблем не обязательно влекут за собой сознательные действия. Возможен вариант, обозначенный нами как (в), когда элита как единый субъект будет преодолевать стоящие перед ней проблемы через неосознанное стремление к определенному рода решениям. Этот вариант более вероятен, чем распространение заговоров и революционное развитие событий (последнее требует кроме революционизации элит еще и революционизации масс, смычки этих двух центров недовольства на политическом уровне). На наш

взгляд, это неосознанное стремление будет прежде всего сфокусировано на разрешении проблемы собственности, находящейся во владении лиц, принадлежащих к правящей элите (политико-административной, военной, хозяйственной).

Поэтому в условиях постоянного и неосознанного стремления к легализации собственности властной элиты на общенародное достояние в виде государственной собственности на средства производства прогнозируемое снижение мировых цен на нефть может не вызвать электоральную революционную угрозу для Лукашенко. Но оно может способствовать реализации тайных мечтаний части правящей элиты о легализации собственного имущественного статуса. Это будет проявляться не только в «ползучей» приватизации (с отсечением от нее зарубежных и особенно российских капиталистов). Подобный ход событий неизбежно потянет за собой и политические изменения. Речь идет не о «либерализации режима», но о его трансформации по образцу Южной Кореи в режим кланово-государственного капитализма.

Таким образом, белорусская правящая элита не целиком удовлетворена сегодняшним состоянием белорусского общества. Вопрос собственности приобретает для нее все больший интерес. Именно экономическая заинтересованность элиты может вызвать в ее среде формирование революционных, консервативных и умеренно реформистских блоков. Представляется, что эти процессы внутри элиты в долгосрочной перспективе более значимы для белорусского общества, нежели усилия по изменению ситуации, прилагаемые политической оппозицией.

Резюме и выводы: кадровая политика Лукашенко ослабила позиции «номенклатуры», но не до конца разрушила ее структуры. Сейчас в среде номенклатуры нарастает скрытое недовольство существующим политико-экономическим строем, который мешает элите достигнуть желаемого. Часть элиты в условиях ухудшения эко-

номического состояния может осознать свои экономические и политические интересы и придать им форму политической воли. Эта воля может быть реализована через (1) заговоры; (2) «номенклатурную» революцию. Более же вероятным является развитие по советскому образцу (3) — поступательные реформы с «номенклатурной» (закрытой от народа и внешних инвесторов) приватизацией без артикулирования политической воли к реформам.

Катализатором изменения ситуации по вариантам (1) или (2) может стать психологическое воздействие очень резкого снижения мировых цен на нефть и/или существенный и резкий кризис в белорусской экономике. В сценарии (2) вероятно влияние существующей оппозиции.

Если экономическая ситуация не изменится либо будет ухудшаться медленно, более вероятен вариант (3). В этом случае наиболее вероятно, что Лукашенко выступит в качестве инициатора реформ, однако после передела экономической власти может наступить передел власти политической, что для него может обернуться отстранением от власти.

В данной наброске мы попробовали проанализировать один из возможных факторов, влияющих на развитие белорусского общества. Естественно, наши выводы далеко не бесспорны, поскольку базируются на достаточно шатком фундаменте вольной аналогии и простой экстраполяции тех тенденций, которые, на наш взгляд, доминируют в мировоззрении правящей элиты. Тем не менее мы полагаем полезным обращаться к таким точечным попыткам векторного политического прогнозирования с упрощением социальной и идеологической истории для последующей выработки развернутых, синтетических моделей возможного развития событий. Подобные более широкие сценарии, синтезированные на материале анализа многих факторов, могут быть положены в основу разработки долгосрочной стратегии политических действий.

МОЛАДЗЬ І ВАЙНА Ў СЬЕРА-ЛЕОНЕ

Джулія Макстэд

Уводзіны

Маргіналізацыя моладзі была вырашальным фактарам пачатку, а таксама чыннікам, які вызначаў ход грамадзянскай вайны ў Сьера-Леоне. Менавіта таму ігнараванне моладзі з'яўляецца контрпрадуктыўным для дасягнення міру. Трываласць мірных дамоваў шмат у чым залежыць ад таго, ці прыме іх наступнае пакаленне, наколькі гэтае пакаленне было сацыялізаванае падчас міратворчага працэсу і як успрыняло той мір, які быў дасягнуты. Гэты артыкул разглядае розны кантэкст і ідэнтычнасць моладзі, якая была ўцягнутая ў канфлікт у Сьера-Леоне, а таксама побытавы бок гэтае праблемы, які трэба браць пад увагу ў працэсах пасляваеннага замірэння і рэканструкцыі. Як і ў выпадку з насельніцтвам увогуле, моладзь робіць розны выбар у адносінах да ўласнае ітэграванасці ў грамадства ці адсутнасці такой ітэграванасці. Нават у выпадку самых экстрэмальных канфліктаў некаторыя лічаць за лепшае стаць бежанцамі і наўпрост схвацца. У той час як іншыя пад ціскам розных абставінаў далучаюцца да ўзброеных фарміраванняў.

У пасляваенны перыяд трэба памятаць пра адрозненне ў патрэбах тых, хто быў прымусова рэкрутаваны, і тых, хто ваяваў валанцёрам. Тых, хто ваяваў з падтрымкаю і для абароны сваіх супольнасцяў, і тых, хто быў часткаю сілаў, якія тэрарызавалі цывільнае насельніцтва. Тых, хто дэмабілізаваўся ў сваю родную супольнасць, і тых, хто трапіў у лагеры бежанцаў. І трэба адрозніваць патрэбы юнакоў і дзяўчат у такой сітуацыі.

Частка 1 артыкула прасочвае працэс палітычнае і эканамічнае маргіналізацыі моладзі Сьера-Леоне ў 1970-я і 1980-я гады. Частка 2 даследуе ўдзел няпоўнагадовах ва ўзброеных фарміраваннях гэтае краіны. Вайна пачалася ў 1991 годзе, калі не больш за 400 паўстанцаў супрацьстаялі агульнай колькасці 2 500 урадавых сілаў. Перад дэмабілізацыяй ацэнкі агульнае колькасці ўзброеных фарміраванняў вагаліся паміж 50 000 і 70 000 чалавек. Прыкладна палова байцоў RUF/SL былі ва ўзросце ад 8 да 14 гадоў. Значная колькасць мо-

ладзі, малодшай за 18 гадоў, была ў нерэгулярных узброеных фарміраваннях і сілах грамадзянскае абароны. Прычыны маштабнага ўключэння дзяцей ва ўзброены канфлікт на Афрыканскім кантыненте ўжо былі падрабязна разгледжаны (Maxted 2002). Фактычна моладзь знаходзіцца ў надзвычай двухсэнсоўным становішчы паміж аўтаномным вольным суб'ектам і падпарадкаванай лёсу (over-determined) ахвяраю.

Многія маладыя людзі былі далучаны да вайска супраць іх волі, галоўным чынам гэта практыкавала RUF/SL. Калі браць пад увагу гэтую акалічнасць, то для значнае колькасці ўдзел у вайне стаў вынікам свядомае маніпуляцыі з боку старэйшых людзей, якія мелі ўладу. Але многія няпоўнагадовыя далучыліся да вайсковых фарміраванняў добраахвотна, частка — шукаючы помсты, іншыя — адчуваючы дэпрывацыю ў выніку пазбаўлення магчымасці атрымання адукацыі, што часам называецца галоўнаю падставаю рашэння пайсці ваяваць (Peters and Richards 1998).

Маладыя людзі маюць правы ў адпаведнасці з Канвенцыяй пра правы дзіцяці, якая адсылае да шэрагу фундаментальных асноваў устойлівага міру, больш дакладна — да першаснае патрэбы ў бяспецы, вызначэнні ідэнтычнасці і наяўнасці прасторы для развіцця. Праблема ў тым, як забяспечыць маладым людзям спецыфічную абарону і пашырыць іх удзел у працэсе палітычнай і сацыяльнай рэканструкцыі, які фармуе будучыню.

Заняпад дзяржавы і маргіналізацыя моладзі

У першыя гады пасля абвяшчэння незалежнасці ў 1961 годзе Сьера-Леоне мела досвед сапраўднага шматпартыйнага палітычнага працэсу, які быў адкрытым, рэпрэзентатыўным і падкантрольным, з дзяржаваю як вартавым грамадзянскае супольнасці (Abraham 2000: 13). Апазіцыйныя партыі дзейнічалі свабодна, судовая ўлада была незалежнаю, а мясцовае кіраванне складалася са старастаў (chiefdom¹) і рэгіянальных радаў.

¹ Самая малая адміністрацыйна-тэрытарыяльная адзінка Сьера-Леоне, мае каланіяльнае паходжанне і ў значнай ступені да гэтага часу звязана з племяннымі і родавымі сувязямі (ад ангельскага chief – правадыр, кіраўнік племені). — *Зав. перакл.*

Эканоміка ўзрастала больш чым на 4% у год. Экспарт устойліва павялічваўся, а беспрацоўе было дастаткова нізкім. З канца 1960-х пачынаецца ўстойлівы працэс цэнтралізацыі ўлады, які быў ініцыяваны кіраўніком Усенароднага кангрэсу (All People's Congress, APC) Сякай Стэвэнсам (Siaka Stevens). Стэвэнс прыйшоў да ўлады ў выніку выбараў 1967 года. Маючы моцныя пазіцыі перш за ўсё на поўначы краіны, апазіцыйны APC атрымаў хісткую і супярэчлівую перамогу. Практычна палова краіны галасавала супраць Кангрэсу, падтрымаўшы кіраўнічую Народную партыю Сьера-Леоне (Sierra Leone's People's Party, SLPP), у якой дамінавала самая значная этнічная група краіны, мендэ. Найбольш моцныя пазіцыі SLPP мела на паўднёвым усходзе².

У выніку Стэвэнс змяніў дэмакратычную прыроду дзяржавы, значна абмежаваўшы аўтаномію грамадзянскае супольнасці. Старасты (правадыры, chiefs) былі кааптаваны ці рэпрэсаваны і перасталі прадстаўляць свае мясцовыя грамады. Дзяржаўнае ўмяшанне ў выбарчы працэс, як на мясцовым, так і нацыянальным узроўні, прыйшло на змену спаборніцтву і палітычнай адказнасці. Апазіцыя, адпаведна, была элімінаваная. Парушэнне выбарчага працэсу было дасягнутае праз выкарыстанне палітычна матываванага гвалту і запалохванне апазіцыі і групаў грамадзянскае супольнасці. Улады актыўна выкарыстоўвалі для гэтых мэтаў паліцыю, армію і, усё больш і больш, беспрацоўную моладзь з гарадоў і рэгіёнаў здабычы алмазаў (Abdullah 1997). У найбольшай ступені ад гвалту з боку APC пацярпелі дзве геаграфічныя зоны: паўднёвыя і ўсходнія правінцыі краіны (Lavalie 1985), у прыватнасці, багатыя на дыяменты раёны Кона і Кенэма. У адказ SLPP арганізавала кампанію супраць APC. Асноваю для супраціву стала Паро (Poro) – мужчынская сакрэтная супольнасць этнічных групаў тэмне і мендэ — пераважна паўднёва-ўсходняя Сьера-Леоне і паўднёва-заходняя Ліберыя. Грамадскі супраціў паўднёвых і ўсходніх правінцыяў гвалту з боку APC прывёў у рэшце рэшт да ўвядзення ўрадам адмысловага акту «Пра грамадскі парадок» (Davies 2000).

Судовая ўлада была таксама рэарганізавана. Таемны савет (Privy Council) як вышэйшая судовая інстанцыя быў ліквідаваны. А ў 1978 годзе была ўсталявана аднапартыйная дзяржаўная сістэма. У 1971 годзе цэнтралізацыя ўлады прывяла да ліквідацыі мясцовага кіравання, што істотна знізіла даходы мясцовых грамад. Эканамічныя і палітычныя магчымасці ўсё больш станавіліся

прывілеяй абмежаванага кола партыйных функцыянераў і іх кліентаў, што дало пачатак маштабнай карупцыі.

Пасля абрання Стэвэнса адбыўся сапраўдны выбух нелегальнае здабычы дыяментаў, што нібыта адпавядала перадвыбарчым абяцанням Кангрэсу пра тое, што шахты «павінны быць даступнымі для ўсіх». Гэта пры тым, што ў 1950-я Стэвэнс выступаў супраць карпаратыўнага пошуку радовішчаў дыяментаў пад кіраўніцтвам «Sierra Leone Selection Trust», SLST (Davies 2000: 3). Стэвэнс цярпліва ставіўся да крадзяжу алмазаў, якія належалі дзяржаўнай «Diamond Mining Company», што была ўтворана ў 1971 годзе, каб пераняць функцыі SLST. У выніку афіцыйны экспарт дыяментаў з Сьера-Леоне упаў з 2 мільёнаў каратаў да меней чым 200 тысяч у 1984 годзе.

У сельскай мясцовасці жыло 80% насельніцтва, і сельская гаспадарка складала значную частку дабрабыту краіны. Новая ўлада прадставіла гарадскому насельніцтву значныя субсідыі на прадукты харчавання, адначасова экспарт харчавання адбываўся па дэмпінгавым кошце. Сельская мясцовасць была практычна цалкам пазбаўлена паслугаў і інфраструктуры: электрычнасці, каналізацыі, тэлекамунацыі, транспартнага сеціва. Чыгунка, якая звязвала сельскую мясцовасць з Фрытаўнам, была разабраная на пачатку 1970-х і не была заменена ў сельскіх рэгіёнах ніякай іншай транспартнай магістраллю. Сацыяльна-эканамічныя паказчыкі забяспечваюць яшчэ больш доказаў ізаляцыі сельскае гаспадаркі. У 1990 годзе доступ да чыстае вады і санітарнае службы мелі 83% і 59% гарадскога насельніцтва і, адпаведна, 22 і 35% вясковага. Сьера-Леоне аказалася на апошнім месцы ў сусветным індэксе чалавечага развіцця. Прагнозная працягласць жыцця склала 42 гады, інфляцыя — каля 11%, даход на душу насельніцтва быў эквівалентны 250 USD у год. Узровень пісьменнасці быў таксама невысокі, улічваючы практычную адсутнасць бясплатнае пачатковае адукацыі. Ізаляцыя і беспрацоўе выклікалі шырокую міграцыю вясковага насельніцтва ў гарады, што, адпаведна, павялічвала ўзровень гарадскога беспрацоўя.

Спалучэнне карупцыі, скарачэння афіцыйнае здабычы алмазаў і змяншэння аб'ёмаў гандлю ў 1970-х прывяло да падзення росту ВУП з 4% у 60-х да 1,9% у 1970-х і 0,5% у 1980-х. Няздольнасць знайсці дастатковыя прыбыткі, каб забяспечыць патрэбы краіны, сутыкнулася з бясконцым дэфіцытам рысу і паліва, адключэннем электрычнасці і недахопам вады, што суправаджалася рос-

² Мендэ складаюць каля 34% насельніцтва, тэмне — каля 31%. — *Заўв. перакл.*

там беспрацоўя і беднасці. Разам з гэтым адбываўся рост кошту жыцця і інфляцыі. Праграма структурнага пераўладкавання, пачатая ў 1989 годзе, прывяла да ліквідацыі сістэмы субсідыяў на асноўныя віды тавараў і маштабнага скарачэння публічнага сектару. Тэндэнцыя эканамічнага спаду ў 70-х і лютаванне карупцыі ды агульнае дрэннае кіраванне краінаю ў 80-х стварылі вялізарную эканамічную пастку, якая прывяла да немагчымасці дзяржавы функцыянаваць як дзяржава. У гэтай сітуацыі вельмі моцна пацярпелі сацыяльныя і адукацыйныя праграмы; датацыі студэнтам былі таксама скарачаныя, што адбывалася на фоне росту беспрацоўя і скарачэння прыватнага сектару (Abdullah 2000: 105).

Галоўным наступствам скарачэння дзяржаўных даходаў стала драматычнае пагаршэнне адукацыйнае і сацыяльнае інфраструктуры. З 1980-х грошаў на ўтрыманне інфраструктуры адпачынку і рэкрэацыі ў школах і каледжах становіцца ўсё меней. З 1991 года былі нават спынены спартыўныя спаборніцтвы паміж школамі. Арыентаваная на эліту сістэма адукацыі была не здольная забяспечыць неабходныя патрэбы па-за межамі акадэмічных праграмаў, што прывяло да яе крызісу, адсутнасць магчымасцяў выклікала велізарную міграцыю насельніцтва ў гарады. Сістэма вышэйшае адукацыі, якая была створана каланіяльнай уладаю для прадукавання топ-менеджменту краіны, была ў глыбокім крызісе (Rashid 2000: 111).

У дадатак да скарачэння падтрымкі студэнтаў, партыманіяльная сістэма ўлады заблакавала перспектывы для ўсяго насельніцтва краіны, акрамя жмені партыйных босаў. Адсутнасць перспектываў і фізічная дэпрывацыя навучэнцаў спалучаліся з фрустрацыяй беспрацоўнае моладзі гарадоў. Напрыканцы 80-х інфраструктура і камунікацыі: электрычнасць, водазабеспячэнне, — былі практычна разбураны, нават у Фрытаўне. Значная частка эканомікі апусцілася ў андэрграўнд са жвавым чорным рынкам дэфіцытных тавараў. У 1987 годзе пад кіраўніцтвам спадкаемцы Стэвэнса, генерал-маёра Джозэфа Маноха (Joseph Momoh), улічваючы крайнюю эканамічную неабходнасць, урад прыняў шэраг захадаў для пераадолення кантрабанды золатам і дыямантамі, спекуляцыі жыццёва важнымі таварамі і лакальнага назапашвання валютных рэзерваў. У выніку выбухнула серыя страйкаў юрыс-

таў, студэнтаў і беспрацоўных, якія пацягнулі за сабою масавыя выключэнні са студэнцкіх гарадкоў Універсітэта Сьера-Леоне — расадніка агітацыі супраць APC. Групы студэнтаў рэкрутавалі валанцёраў з узрослае арміі патэнцыяльных паўстанцаў — саміх студэнтаў ды гарадское беспрацоўнае моладзі. Валанцёры праходзілі вайсковую падрыхтоўку ў Лівіі для арганізацыі супраціву APC у межах Аб'яднанага рэвалюцыйнага фронту / Сьера-Леоне (Revolutionary United Front / Sierra Leone, RUF/SR). Многія студэнты, аднак, пазней пакінулі навучанне. Гэта дазволіла заняць кіраўнічыя пазіцыі ў руху былому капралу арміі Сьера-Леоне Фадэю Санкоху (Foday Sankoh), які ў свой час быў зняволены APC за ўдзел у спробе дзяржаўнага перавароту. Пазней Ф. Санкох знішчыў усіх інтэлектуалаў, якія пагражалі яго лідэрству (Abdullah 1997).

Моладзь і грамадзянская вайна

RUF пачаў паўстанне ў 1991 годзе, з дапамогаю паўстанцаў Ліберыі і Буркіна-Фасо і пры падтрымцы Нацыянальнага патрыятычнага фронту Ліберыі Чарльза Тэйлара (Charles Taylor, National Patriotic Front of Liberia). Першай мішэнню RUF стаў горад Бамару, які знаходзіўся на ўсходзе, недалёка ад ліберыйскае мяжы, і ўяўляў сабой аддаленую сельскагаспадарчую мясцовасць, адчужаную ад кіраўнічага рэжыму. Надзвычай саманадзейны генерал Джозэф Манох, у адрозненне ад Стэвэнса, пагрэбаваў дзяржаўнай бяспекаю пасля прадстаўлення тэрыторыі для размяшчэння ваенных базаў Інтэрвенцыйных сілаў Заходняе Афрыкі (ECOMOG)³, якія змагаліся супраць паўстанцаў Чарльза Тэйлара ў суседняй Ліберыі. І гэта — нягледзячы на тое, што Ч. Тэйлар пагражаў кіраўніцтву Сьера-Леоне вайной (Richards 1996, Gberie 1999, абодва цытуюцца ў Abraham 2000).

Санкох аб'явіў, што пачынае «народную вайну» для таго, каб вызваліць масы ад карупцыі ды ціску ўраду APC. Трэба адзначыць, што кіраванне Кангрэсу ў Сьера-Леоне сапраўды было карумпаваным (Muana 1997, Abraham 1997, цытуюцца ў Abraham 2000). RUF не меў сацыяльнае і палітычнае праграмы, і яму відавочна бракавала арганізацыйных, ідэалагічных уласцівасцяў і дысцыпліны рэвалюцыйнага руху. RUF нападаў на APC не як на арганізацыю альбо ўрад ці ваеннае фарміраванне. Яго мішэннямі станавіліся мясцо-

³ ECOMOG — Маніторынгавая група эканамічнае супольнасці (Economic Community Monitoring Group), непастаянная ўзброеная сіла, якія складаюцца з узброеных фарміраванняў краінаў — сябраў Эканамічнае супольнасці заходнеафрыканскіх дзяржаваў (Economic Community of West African States, ECOWAS). Група была створана для вырашэння праблемаў бяспекі, якія паўсталі пасля распаду дзяржаўных інстытуцыяў Рэспублікі Ліберыя ў 1990 годзе. — *Заўв. перакл.*

выя старасты-правадыры, традыцыйныя кіраўнікі (traditional office holders), мясцовыя гандляры, зможныя фермеры і нават імамы, якія выступалі супраць публічнага адсякання галоваў, цяслесных пакаранняў, гвалту, прымусовае працы і іншых формаў здзеку і прыніжэння (Abraham 2000: 16).

Ужо на пачатку 1992 года з 400 000, якія жылі на падкантрольных паўстанцам тэрыторыях, 10 000 чалавек былі забіты, 300 000 пакінулі свае дамы, 200 000 з іх сталі бежанцамі ў лагерах Гвінеі.

RUF вызначаўся ідэалагічнай бясплённасцю, нізкім сацыяльным статусам паўстанцаў, якія паходзілі пераважна з беспрацоўнае гарадское моладзі. Частка паўстанцаў раней займалася здабычаю дыяментаў на ўсходзе краіны для ліванскіх і сьера-леонскіх гандляроў. Гэта тлумачыць тое, чаму з самага пачатку вайны RUF ужываў тэрор і непераказальную жорсткасць у адносінах да цывільных. Гэта рабілася ў тым ліку і для таго, каб рэкрутаваць моладзь, а таксама ўтрымаць і прымацаваць яе да ўласных фарміраванняў. У дадатак да гэтага RUF/SL выкрадаў маладых людзей у памежнай зоне, каб потым рыхтаваць у якасці паўстанцаў. Частка выкрадзеных уключылася ў рух, каб захаваць жыццё, але некаторыя ўспрынялі ацэнку RUF прычынаў заняпаду грамадства Сьера-Леоне як вартую ўвагі і з ахвотаю ўдзельнічалі ў вышкатах паўстанцаў (Peters and Richards 1998).

Супраць RUF выступіла дрэнна ўзброеная ўрадавая армія — Узброеныя сілы рэспублікі Сьера-Леоне (Sierra Leone Military Force, RSLMF). Нягледзячы на тое, што недасведчаныя малодшыя афіцэры хутка перанялі партызанскую тактыку RUF/SL, у тым ліку і практыку рэкрутавання няпоўнагадовых апалчэнцаў, RSLMF сутыкнулася з паразамі і вялікай ганьбаю на фронце. 30 красавіка 1992 года капітан Валянцінэ Страсэр (Valentine Strasser) аб'явіў пра звяржэнне ўраду Маноха. Мяркуючы, што гэта павінна радыкалізаваць маладых афіцэраў, RUF чакаў запрашэння ўвайсці ў нейкага кшталту ўрад нацыянальнага адзінства. Але цывільныя колы пераконвалі Страсэра не ўступаць у перамовы з RUF і настойвалі на пераўзбраенні і рэарганізацыі войска. З першапачатковай колькасці каля 2500 на пачатку вайны армія была павялічана да 15000. Асноўная маса жаўнераў складалася з паспешліва трэніраваных рэкрутаў, у мінулым, як паўстанцы RUF, — беспрацоўнай моладзі.

NPRC (National Provisional Ruling Council) — Часовы нацыянальны кіраўнічы савет⁴ хутка

згубіў кантроль над раздутаю і дрэнна ўзброенай арміяй. Выплаты жаўнерам былі мізэрныя і час ад часу ўвогуле не дасягалі франтавых злучэнняў (Peters and Richards 1998). Вайскоўцы і функцыянеры NPRC былі хутка ўцягнуты ў здабычу россыпаў дыяментаў у зоне канфлікту. Шэраг афіцыйных асобаў прадаваў зброю RUF у абмен на дыяменты, у той час як іншыя рабавалі цывільнае насельніцтва пад выглядам паўстанцаў. Ва ўмовах шчыльнае дэзінфармацыі кожны бок абвінавачваў адзін аднаго ў крывавым трызненні і брутальнасці, якая стала ўласцівасцю гэтае вайны. Больш за 70% насельніцтва пазбавіліся сваіх дамоў і сталі бежанцамі. Дзяўчыны пры дасягненні дзесяцігадовага ўзросту становіліся секс-рабынямі, сярод юнакоў былі распаўсюджаны наркатыкі, іх актыўна рэкрутавалі ва ўзброеныя злучэнні. Для таго каб завершыць ініцыяцыю, ці, дакладней, як гэта называлася, «дэінстытуцыялізацыю», рэкруты здзяйснялі першы акт гвалту супраць уласных сем'яў. Было мала спадзеву на абарону з боку NPRC, таму ў сельскай мясцовасці сталі стварацца групы грамадзянскае абароны. Гэтыя групы ствараліся для абароны ад RUF і рэнегатаў з урадавай арміі. На поўдні і ўсходзе гэтыя групы называліся “kamajo” (мн. л. — “kamajoisa”), на поўначы — “tamaboro”. Менавіта гэтыя сілы грамадзянскае абароны, маючы перавагу ў веданні мясцовасці, тэхнікі выведкі і раскладвання пастак, прадухілілі захоп усёй краіны сіламі RUF. Значную частку — прыблізна 4 000 — гэтых байцоў складалі падлеткі, маладзейшыя за 18 гадоў. У інтэрв'ю з маладым апалчэнцам kamajo (Peters and Richards 1998) было відавочна народнае (grass-roots) паходжанне гэтага фарміравання, якое склалася задоўга да таго, як у 1996 годзе ўрадам Кабаха (Kabbah) апалчэнцы пераўтварыліся ў паўафіцыйную «этнічную» міліцыю. Апалчэнец расказаў, як пачаў ваяваць пасля атакі RUF на горад Кона, у выніку чаго навучанне ў школах было спынена. Накіраваўшыся ў якасці бежанца ў Гвінею, ён вярнуўся ў сваю вёску, каб «прадстаўляць» свайго бацьку — уладальніка пляўнічае зброі — у апалчэнні kamajo па загадзе мясцовага правадыра (chief) і прыняў удзел у збройных аперацыях супраць RUF/SL.

Прыбытковыя алмазныя шахты на ўсходзе тым не менш засталіся пад трывалым кантролем RUF. Сама вайна стала ўсё больш падобнаю на змаганне за дыяменты і кантроль над тэрыторыяй, чым на барацьбу за палітычную ўладу. Прычынаў гэтага было шмат, у тым ліку і ўцягненне ва ўзброены канфлікт многіх замежных інтарэсаў. RUF

⁴ Так стаў называцца ўрад Страсэра. — *Заўв. перакл.*

вёў жорсткую вайну, практычна не звяртаючы ўвагу на кіраванне тэрыторыямі ды мабілізацыю народнае падтрымкі. RUF меў уладу, таму што быў узброены. Без зброі, як паказалі выбары 2002 года, RUF не меў колькі-небудзь заўважнае падтрымкі. Пасля шасці вайсковых пераваротаў і трох няўдалых спробаў вярнуць цывільнае кіраванне ў 1996 годзе былі праведзены шматпартыйныя выбары, у выніку якіх прэзідэнтам краіны стаў Ахмад Тэджан Кабах (Ahmad Tejan Kabbah)⁵. У адпаведнасці з мірнай дамоваю 1996 года RUF была гарантавана амністыя, яму было дазволена пераўтварыцца ў палітычную партыю. Санкох адмовіўся ад гэтае прапановы і заклікаў сваіх людзей працягваць атакі. У хуткім часе сталі агульнавядомымі патаемныя сувязі паміж RUF і RSLMF, таму ўрад Кабаха вырашыў рэарганізаваць войска і ачысціць яго ад нелаяльных элементаў. У выніку праз год Кабах быў скінуты са сваёй пасады кааліцыяй афіцэраў RSLMF і паўстанцаў RUF. Паўстанцы вызвалілі з-за кратаў Джоні Паула Карому (Johnny Paul Koroma), ветэрана, які быў зняволены па абвінавачанні ў падрыхтоўцы змовы супраць улады. Карома быў абвешчаны старшынёй хунтападобнай Кіраўнічай рады ўзброеных сілаў (Armed Forces Ruling Council, AFRC), сябрам якой у тым ліку стаў і Санкох. Сам Санкох у гэты час знаходзіўся ў нігерыйскай турме, куды ён трапіў за незаконнае адкрытае нашэнне зброі. Узброеныя сілы Сьера-Леоне і RUF былі абвешчаны Аб'яднанай народнаю арміяй (United People's Army).

На працягу наступных дзесяці месяцаў Сьера-Леоне стала княствам тэрору і гвалту, што выклікала асуджэнне ўсяго свету. Было зроблена некалькі спробаў рэстаўрацыі канстытуцыйнага ладу, але хунта выступала супраць, імкнучыся любымі сродкамі падоўжыць сваё знаходжанне ва ўладзе. У рэшце рэшт у 1998 годзе справакаваныя AFRC/RUF сілы ECOMOG пачалі наступленне і скінулі хунту, аднавіўшы паўнамоцтвы дэмакратычна абранага прэзідэнта Кабаха. У сваю чаргу AFRC/RUF, рэарганізаваўшыся пры падтрымцы Чарльза Тэйлара, планавалі самае бязлітаснае ў гісторыі вайны наступленне. Гэта быў штурм Фрытаўна — аперацыя «Ні жывое душы» (Operation No Living Thing) — студзень 1999 года. Штурм быў спланаваны і прафінансаваны міжнародным крымінальным картэлем, які спадзяваўся атрымаць вольны кантроль над дыямантамі Сьера-Леоне і іншымі рэсурсамі. Сярод тых, хто атакаваў Фрытаўн, былі ліберыйцы, украінцы, італьянцы, грамадзяне Буркіна-Фасо, паўднёваафрыканцы, тайцы ды ізраільцыяне. Усход і цэнтр

Фрытаўна былі захоплены. За дзесяць дзён было забіта 6 300 чалавек, выкрадзена 300 дзяцей, 1/3 насельніцтва пазбавілася сваіх дамоў. Парушэнне чалавечых правоў было значным і надзвычай брутальным, асаблівы выклік кідала практыка штурмавікоў адразуць вушы, насы, кісці рук, ногі ў цывільнага насельніцтва, у тым ліку дзяцей і старых (Reuters, 26 February 1999).

Чарговая мірная дамова, заключаная ў 1999 годзе з лідэрам RUF Санкохам, была парушана ў 2000 годзе. У выніку канфлікту паўстанцамі былі захоплены прадстаўнікі ўзброеных сілаў ААН і Брытаніі. Аднак сам Санкох быў схоплены ўрадавымі войскамі ў Фрытаўне. У выніку спецыяльнай аперацыі ААН на пачатак 2002 года былі паспяхова раззброены 45 000 паўстанцаў, што падрыхтавала пляцоўку для абрання ў траўні 2002 года Кабаха прэзідэнтам краіны.

Высновы

Найбольш значным фактарам удзелу дзяцей у грамадзянскай вайне ў Сьера-Леоне стала дэградацыя адукацыйных і працоўных магчымасцяў у выніку неадэкватнага кіравання эканомікай, палітычнай карупцыі і наступстваў палітыкі структурнае перабудовы. Нягледзячы на падобны сацыяльна-эканамічны статус, досвед дзяцей, якія былі ўцягнутыя ва ўзброены канфлікт, быў вельмі розным і залежаў ад шэрагу фактараў. У прыватнасці, ад таго, ці далучыліся яны да ўзброеных фарміраванняў добраахвотна, ці былі рэкрутаваны прымусова, ці мелі падтрымку з боку супольнасці, ці не.

У значнай ступені падтрымка залежала ад таго, ці былі яны ўцягнутыя ў напады і акты тэрору ў адносінах да цывільнага насельніцтва, ці толькі ўдзельнічалі ў абароне сваёй мясцовай супольнасці. Гэтая разнастайнасць патрабуе асаблівага падыходу да вывучэння моладзі ў пасляваеннай сітуацыі. Тым не менш высновы артыкула збольшага адпавядаюць пазіцыі Абдулаха (Abdullah's, 2000: 105): «Праект, які адпавядае патрабаванням моладзі ўвогуле, з чулівасцю да розных катэгорыяў моладзі, мае больш шанцаў на поспех, чым той, які прызначаны для асобнае групы былых удзельнікаў канфліктаў». Увага да трэнінгу і адукацыі з'яўляецца істотнай, што павінна суправаджацца рэкрэацыяй і гарантыямі фізічнае бяспекі. Маладыя людзі таксама жадаюць і маюць правы ў адпаведнасці з Канвенцыяй па правах дзіцяці на розныя формы рэальнага палітычнага ўдзелу. Дзеці, якія пацярпелі ад вайны, павінны быць

⁵ Кабах прадстаўляў SLPP (Народную партыю Сьера-Леоне) і атрымаў 59,9% галасоў. — *Заўв. перакл.*

уцягнутыя ў мірны працэс і ў палітыку развіцця і
распрацоўку праграмаў рэабілітацыі, рэінтэгра-
цыі і адукацыі, а таксама развіцця супольнасці, да
якой яны належаць.

Выкарыстаныя крыніцы:

1. *Abdullah, I. 1997. Bush path to destruction: the origin and character of the Revolutionary United Front (RUF/SL), African Development 22(3/4).*
2. *Abdullah, I. 2000. Youth, culture and violent change, in Engaging Sierra Leone, London: Centre for Democracy and Development: 101–8.*
3. *Abraham, A. 2000. The quest for peace in Sierra Leone, in Engaging Sierra Leone, London: Centre for Democracy and Development: 12–36.*
4. *Davies, V. 2000. Sierra Leone: Ironic Tragedy, Addis Ababa: Economic Commission for Africa.*
5. *Lavalie, A. M. 1985. Government and opposition in Sierra Leone, 1968–78, in A. Jones and*

P. K. Mitchell (eds) Sierra Leone Studies at Birmingham, Centre of West African Studies, University of Birmingham.

6. *Maxted, J. 2002. Africa's children in war, in O. Badsha, J. Maxted and G. Tillum Amulets and Dreams: Youth, War and Change, Pretoria: Unisa Press/ISS/SAHO.*
7. *Peters, K. and Richards, P. 1998. Why we fight: voices of under-age youth combatants in Sierre Leone, Africa v. 68(2).*
8. *Rashid, I. 2000. Students and rebellion, in Engaging Sierra Leone, London: Centre for Democracy and Development: 108–17.*

Пераклаў з англійскай Андрэй Казакевіч наводле:
Maxted Julia. *Youth and war in Sierra Leone.*
AFRICAN IDENTITIES. Volume 1. 2003. № 1. P. 69–79.
Друкуецца з ласкавай згоды аўтара з нязначнымі
скарачэннямі.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РЕВОЛЮЦИОННЫХ СИТУАЦИЙ

Павел Усов

Революция, восстание, бунт — это наиболее радикальные, организованные или стихийные формы политического действия со стороны общества или какой-то его части в отношении государства и его институтов. Целью революции является, прежде всего, захват политической власти, устранение правящей элиты и установление новой, а также изменение всей политической системы.

Как правило, причиной революции является социально-политический кризис, нарастание общественных противоречий внутри государства и неумение правительства разрешить возникшие в обществе проблемы.

Существуют различные подходы и оценки в анализе причин и движущих факторов революции. Так, в представлении Карла Маркса базисом революции, или ее движущей силой, являются социально-экономические противоречия между правящей группой и подчиненными, между классом пролетариев и буржуазии. Революция понималась как естественный процесс исторического развития, в ней усматривался основной механизм изменения общественных и политических отношений. Результатом революции, по мнению Маркса и его последователей, должна стать смена господствующего класса.

В оценках революционных процессов далеко не всегда учитывались психологические стороны этого явления. Психологические изменения в сознании масс могут определять революционные процессы в гораздо большей степени, нежели социально-экономические аспекты жизни общества. В истории человечества существует множество примеров, когда социально-экономический кризис достигает своих пределов, однако попыток со стороны общества выступить против политической власти не наблюдается. Наоборот, мобилизация масс вокруг власти остается на высоком уровне. И это связано не только с политическими репрессиями против противников государственного строя, жестким контролем институтов власти за всеми сферами общественной жизни. Причина та-

кого поведения кроется в формировании особого рода психики, через призму которой воспринималась окружающая действительность и строилось отношение к ней, к политической власти и своему собственному положению в социальной системе. Примерами таких государств могут служить Куба, КНР, Иран, до недавнего времени Ирак, Пакистан, Туркменистан, Казахстан.

Нарастание недовольства властью, политическими лидерами и вождями, как и их обоготворение, безоговорочное подчинение, также связано с психологическими изменениями в сознании отдельных индивидов и целых социальных групп. Процессы, которые касаются кардинальных изменений формы и состояния общественного и индивидуального сознания, можно назвать психологической трансформацией. Психологическая трансформация включает в себя модификацию оценок, ценностей, мнений и традиционно сложившихся представлений в отношении политической действительности.

В процессе психологической трансформации происходит распад сдерживающих, психологических факторов, таких как традиции и стереотипы, вера и страх перед политической властью.

Поэтому прежде чем открыто выступить против государства, политической элиты, общество должно пройти через ряд изменений, связанных с психологическими процессами, происходящими внутри сознания масс и отдельных индивидов. После чего, если для этого сложились благоприятные внешние условия, эти изменения могут перерасти в открытое восстание — революцию. Трансформацию внутренних качеств, психологического состояния общества и внешних, социально-политических условий можно назвать психологическими уровнями революции. Ими являются:

I. Ломка традиционных общественных ценностей в сфере общественного сознания.

II. Понимание необходимости социальных и экономических перемен.

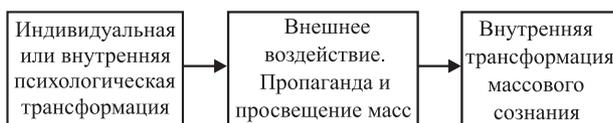
III. Возрастание чувства групповой солидарности и ослабление карательного-репрессивной функции государства. Этот уровень соединяет внутренние революционные изменения в психике с возможностями их внешней реализации.

I. Первый уровень связан с изменением системы политических, общественных, религиозных ценностей. По-другому этот уровень можно назвать «революцией в головах людей». Общественные ценности играют важную роль в формировании индивидуального и массового сознания, они определяют поведение людей и их отношение к политической власти или государственному устройству. «Ценности представляют собой фундаментальные идеи и образцы деятельности и отношений, приобретшие общеобязательные значения»¹.

При устойчивой системе социальных и политических ценностей и их беспрекословном принятии со стороны общества представляется невозможным мобилизовать его с целью радикального изменения политического строя.

Такая ситуация сохраняется до тех пор, пока эти ценности и представления, основанные во многом на вере, не будут разрушены, так как вместе с изменением системы ценностей изменится и поведение людей. Процесс переоценки социально-политических ценностей проходит три фазы.

СХЕМА 1



Первоначально изменения наблюдаются в индивидуальном сознании, когда отдельные представители общества осознают, что существующие порядки противоречат людской природе, реальным потребностям и желаниям человеческого сообщества. Трансформация идей и ценностей, происходящая внутри индивидуального сознания, связана с ожесточенной психологической борьбой между традиционными представлениями, которые являются жизненными ориентирами, и новыми взглядами, знанием. Эта борьба ввергает сознание в хаос, в состояние внутреннего психологического напряжения. Примером внутреннего психологического становления личности может служить реформатор Мартин Лютер. Гер-

хард Брендлер, анализируя причины Реформации, так писал о Лютере: «Мартин Лютер достиг зрелости и обрел самого себя. Эта зрелость была достигнута в ходе продвижения по ступеням знания при одновременном освобождении от тех данных природой и духовных авторитетов, которые сопровождали его и претендовали на свою значимость при каждом его рывке вперед»². В дальнейшем именно такие люди становились идейными отцами революций, просветителями масс. В «идейном оформлении» революции во Франции огромную роль сыграли философы-просветители: Ж. Ж. Руссо, Д. Дидро, Ф. Вольтер, Э. Кондильяк. Отрицание самого себя в старой системе ценностей становилось первопричиной отрицания всего традиционного уклада общества.

Второй фазой в психологической трансформации социально-политических взглядов и ценностей является распространение новых идей во всем обществе, или, другими словами, «просвещение масс», которое выражается в критике и ниспровержении старых мифов, идей, «богов», а также политических претензий правящей элиты. Просветители являются движущей силой в процессе разрушения традиционных представлений о действительности, они — ядро революций, которое притягивает к себе остальных людей. Как правило, просвещенные, образованные люди являются передовой частью общества, которая, так или иначе, находится в оппозиции правящей группе. Поэтому они одни из первых подвергаются репрессиям или гонениям со стороны власти имущих. Так, например, Сократ был приговорен к смерти по обвинению в «растлении добрых нравов молодых людей». Инквизиция сжигала на кострах всех тех, кто мог быть угрозой для сложившихся устоев, представлений о жизни, мире, политике. Чтобы опорочить провозглашаемые ими идеи, церковные власти объявляли их еретиками и отступниками от Святой Христовой Церкви. Еретиков заставляли публично отказываться от своих убеждений, признавать греховными и противоречащими «божественной истине». Отречение от собственных взглядов и идей приводило последние к дискредитации в глазах общества, в результате чего подавлялось стремление остальной части общества следовать им. Идеи требуют жертв, и правильность предлагаемой идеи, ее ценность подтверждается мученичеством.

В Советской России в начале 20-х гг. были предприняты все усилия для того, чтобы уничтожить старую интеллигенцию (знаменитый «Паро-

¹ Зеркин Д. П. Основы политологии. Ростов-на-Дону, 1996. С. 72.

² Брендлер Г. Мартин Лютер. Теология и революция. М., 2000. С. 71.

ход философов»), которая была потенциальной угрозой для зарождавшегося строя, и создать новую.

Ключевыми факторами массового просвещения являются, прежде всего, учебные заведения, школы, университеты. Недаром студенты становились благодатной почвой для восприятия новых идей, а университеты — рассадником революции. Кроме того, сами студенты очень скоро становились распространителями новых веяний среди широких масс общества, активными и радикальными участниками акций, направленных против властей.

В современном мире важными факторами в трансформации общественного сознания являются СМИ. Возможность доступа масс к информации и информации к массам — необходимое условие успешного воздействия на общественное сознание.

Ярким примером ломки старых ценностей при помощи СМИ может служить «перестройка», в процессе которой политическая власть параллельно с социально-экономическими реформами попыталась провести «урезанную реформу сознания». Такие печатные издания как «Огонек», «Смена», телепрограммы «Взгляд», «60 секунд» стали вбрасывать в массовое сознание «новую правду» о вождях революции и о многих других неизвестных страницах советской истории. Тем самым был дан внешний толчок для внутренней психологической трансформации граждан СССР, начался процесс распада политических мифов, веры в коммунистические идеи и политическую, партийную элиту, что стало одним из ключевых факторов гибели Советского Союза.

Ломка традиционных воззрений, восприятие новых идей в массовом сознании является третьей фазой в психологической трансформации общественных и политических ценностей. Когда общественно-политические ценности теряют свою значимость для большинства членов общества, для власти становится проблематичным контролировать и управлять общественным сознанием, начинается процесс демифологизации и деиндоктринации населения, что, в свою очередь, приводит к потере легитимности политическим режимом, который в своей деятельности опирался на созданные им самим ценности, мифы и доктрины.

Таким образом, уничтожение существующих в обществе ценностей, обеспечивающих политическому режиму устойчивость, является первым уровнем в революционном процессе. Кроме того, на этом этапе формируются ключевые элементы в лице отдельных индивидов и целых социальных групп, которые способствуют разрушению старой системы ценностей и установлению новой.

II. Процесс трансформации системы ценностей связан со вторым уровнем, который можно определить как осознание населением необходимости социально-политических перемен.

Переосмысление своего положения может происходить по следующим причинам: 1. В процессе сравнения своего материального положения с положением людей, которые живут гораздо лучше; 2. Ввиду появления на рынке новых, качественных и необходимых товаров, которые люди не в состоянии приобрести в силу низкого материального обеспечения.

С одной стороны, рост потребности населения в улучшении материального обеспечения, стремление людей повысить свое социально-экономическое положение ведут к осознанию необходимости в экономических и политических изменениях. С другой стороны, если уровень материальных потребностей в обществе крайне низок, а ситуация воспринимается как должная, то осознания необходимости в экономической трансформации не наступит. Низкий уровень жизни еще не означает, что человек будет стремиться его изменить до тех пор, пока он не осознает, что его уровень жизни действительно низкий и что он может и должен жить лучше.

В обществах, где практически все группы людей живут на одном уровне, то есть существует своеобразное равенство бедных, и где нет явного и видимого разрыва между незначительной частью населения, сосредоточенной в политической элите, и основной массой граждан, революционной ситуации не возникнет. Примером могут служить такие страны как СССР, Китай, Северная Корея, где политическая элита старалась не выпячивать свое благосостояние и тем самым не раздражала общество. Таким образом создавалась относительно стабильная социально-экономическая и психологическая ситуация, которая выражалась в таком принципе: «Я живу, как все — все живут, как я».

Осмысление своей экономической ситуации происходит в процессе сравнения уровней жизни, когда появляются противоречия между тем, что есть, и тем, как могло бы быть. Одним из наиболее радикальных воздействий на социально-экономические представления о состоянии своей жизни является посещение тех стран, где уровень благосостояния значительно выше. Примером того, как изменяется представление об экономической и политической ситуации, как происходит процесс осознания необходимости преобразований политической и экономической системы, может служить восстание «декабристов». Многочисленная группа офицеров царской армии, во время наполеоновских войн 1812–1814 гг. побывав за границей

Российской Империи, радикально изменила свои представления о ситуации внутри государства Российского. Один из русских мыслителей XIX в., Н. И. Тургенев, писал: «Именно с момента возвращения русских армий в свою страну либеральные идеи, как говорили тогда, начали распространяться в России. Кроме регулярных войск, большие массы народного ополчения также видели заграничные страны: эти ополчения всех рангов, переходя границу, возвращались к своим очагам и рассказывали о том, что они видели в Европе. Сами события говорили громче, чем любой человеческий голос. Это была настоящая пропаганда»³.

Пример лучшей жизни является весьма убеждающим и наталкивающим на определенные размышления и действия. Может быть, поэтому во избежание проникновения «западного духа» на территорию Российской Империи ее жителям было крайне тяжело выехать за границу. Для такой поездки необходимо было получить соответствующее разрешение и иметь заграничный паспорт. Такая же политика проводилась и в СССР. «Железный занавес» служил прочной преградой для «тлетворных веяний» того, чуждого мира. Может быть, с целью дискредитации советского строя на экраны телевизоров хлынули красочные фильмы мексиканских, бразильских и американских производителей. Их живая, динамичная реальность завораживала зрителей и манила к себе. В этих фильмах люди увидели то, как можно жить и как они могли бы жить, если бы не коммунизм.

Осознание необходимости социальных, экономических и политических перемен — это важная предпосылка для действий. Как уже отмечалось, в основе психологического понимания необходимости перемен лежат материальные потребности. Материальное благополучие является главной целью, к которой стремится большинство людей. Примерно 60% жителей всех стран соединяют свои политические мнения и требования с экономическими надеждами. К основным материальным потребностям относят потребности в пище, крове, безопасности и сексе.

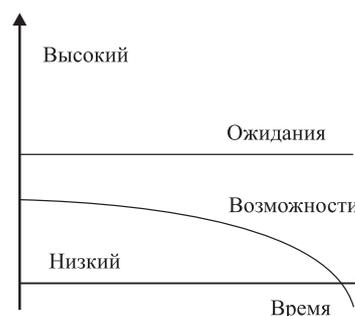
Американский политолог Теодор Гурр в своей книге «Почему люди восстают?» сделал попытку объяснить причины революции, опираясь на внутренние психологические процессы и их соотношение с реальной материальной действительностью и потребностями общества. Причину социальных и политических потрясений он видел, прежде всего, в противоречиях между внутрен-

ним, психологическим элементом — ожиданием — и внешним — реальными возможностями общества. Внутренняя мотивация людей, согласно Т. Гурру, обусловлена психологическими факторами, так как люди стремятся к воплощению внутренних надежд и ожиданий в реальной жизни. «Ожидания — это вещи или условия жизни, которые люди, с точки зрения большинства, заслужили и в которых они должны жить. Кроме того, ожидания — это не только отношение к тому, что люди хотят иметь, но и к тому, что они уже имеют и не хотят потерять»⁴. Реальное состояние вещей и условий жизнедеятельности людей определяются Т. Гурром как возможности, «возможности — это вещи или условия жизни, которые, как считают люди, они в состоянии получить или обязаны получить»⁵.

Неисполнение ожиданий или утрата возможности получить определенные материальные блага приводит к тому, что люди изменяют свое мнение по поводу правильности той политики, которую проводит политическая власть. Меняется и их поведение, которое становится более агрессивным в отношении государственных институтов. В случае возникновения противоречий между психологическими элементами, ожиданиями, надеждами и реальной ситуацией формируется всеобщее недовольство и негативное отношение к существующему политическому строю, а в результате постоянного ухудшения экономической ситуации может произойти социальный взрыв. Противоречие, возникающее между ожиданиями и надеждами, которые сосредоточены и выражены через общественное мнение либо поведение, обозначается как «депривация» (англ. *deprivation* — потеря, лишение).

Наиболее распространенный вариант, при котором возникает негативное отношение к власти, — это понижение уже установившегося уровня политической и экономической жизни.

СХЕМА а): Ухудшение



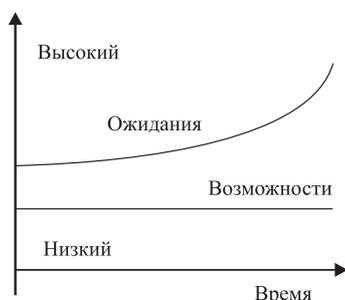
³ Русские мемуары 1800–1825. М., 1989. С. 271–272.

⁴ Gurr. T. Why men rebel. Princeton, New Jersey, 1970. P. 24.

⁵ Ibidem. P. 24.

В данной ситуации происходит резкое изменение поведения в силу того, что индивиды потеряли возможность реализовывать свои потребности. Ухудшение реальных условий существования индивидов связано, прежде всего, с общим социально-экономическим кризисом, в результате чего политическая власть теряет поддержку со стороны общественного мнения. Политическая нестабильность и недовольство со стороны общественного мнения правлением Б. Ельцина в России в 1993–2000 гг., Л. Кучмы в Украине в 2001–2004 гг., после убийства журналиста Г. Гонгадзе могут служить примерами описанной ситуации. В конечном итоге процесс постоянного ухудшения социально-экономической и политической ситуации привел к «Оранжевой Революции» в Украине в конце 2004 г.

СХЕМА b): Ожидание



В данной ситуации в общественном мнении происходит возрастание уровня ожиданий, связанных с всесторонним улучшением условий жизнедеятельности или увеличением потребляемых ценностей. Однако в результате бессилия власти реальных изменений не происходит.

Ожидания могут носить как политический, так и экономический характер. В первом случае это выражается в возможности участвовать в политических процессах, например, выборах, в требованиях граждан соблюдать или расширить права человека, свободу мнений и др. Экономические и социальные ожидания касаются увеличения заработной платы, получения места работы, снижения налогов, обеспечения безопасности. Ярким примером общественных взрывов, когда политическая власть была не в состоянии пойти навстречу общественным ожиданиям, могут служить выступления в Венгрии в 1956 г., в Чехословакии в 1968 г.

Необходимо отметить, что процесс приобретения новых потребностей приводит к тому, что возрастает уровень ожиданий и надежд на обладание еще большим количеством разного рода благ. Высокий же уровень владения определенными потребностями может привести к тому, что потеря любых из них может стать причиной недовольства

политической властью, ослабления доверия и поддержки правительства со стороны большинства членов общества.

Неудовольствие может возникнуть в результате популистских обещаний отдельных политиков, которые благодаря этому получают доверие со стороны большинства, но, придя к власти, не в состоянии реализовать своих обещаний в силу объективных экономических условий.

СХЕМА c): Улучшение

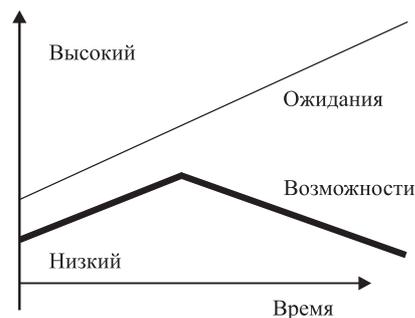


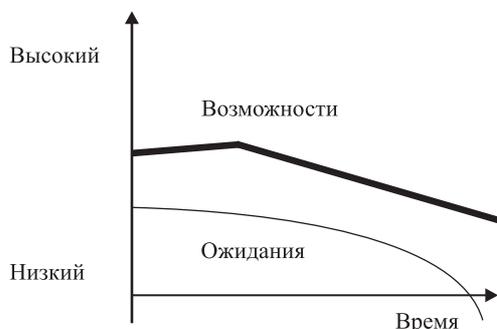
График С показывает ситуацию, когда взрыв недовольства со стороны общества наступает в силу того, что на протяжении длительного времени по объективным причинам имел место экономический подъем и наблюдалось повышение жизненного уровня населения, после чего вдруг наступает резкий и болезненный экономический спад, в результате которого люди теряют возможности получения тех благ, которые они хотели бы иметь. Примером может служить экономический кризис 30-х гг. в Западной Европе и США, кризис 70-х гг. в Западной Европе, а также экономический и политический кризис в начале 80-х гг. в Польской Народной Республике.

Однако американский политолог упускает из виду два важных момента. Первый связан с формированием в обществе исключительного типа социального и политического мышления, которое выражается в том, что люди ожидают ухудшений. Второй момент — для открытого бунта необходимо существование в государстве и внутри общества благоприятных условий для выражения недовольства в практической форме.

Рассмотрим эти замечания по отдельности. Т. Гурр считал, что людские ожидания направлены, прежде всего, на приобретение новых благ или сохранение того уровня жизни, при котором существовала возможность удовлетворять все насущные потребности. Однако ожидания большинства людей могут иметь и другую направленность, а именно, люди могут ожидать не улучшения ситуации и условий для благополучной жизни, а ухудшения. Формирование в сознании боль-

шинства устойчивого представления о том, что социально-экономическая ситуация будет ухудшаться, приводит к тому, что люди приготавливают себя не к лучшему, а к худшему, и в момент реального ухудшения жизни социального взрыва или революции не происходит. Такую ситуацию можно назвать «ожиданием ухудшения». Ожидание ухудшения держит людей в психологической зависимости от собственной убежденности в том, что изменить ничего не удастся. Поэтому и политические власти заинтересованы в формировании этой психологической доминанты, которая ликвидирует потенциальную угрозу восстания еще в сознании людей. Так, А. Г. Лукашенко говорит: «Надо всегда готовиться к худшему. А будет лучше — и хорошо. Человек должен закалять себя и готовиться к худшему»⁶.

СХЕМА d): Ожидание ухудшения



Ситуация, при которой общество не реагирует на ухудшение своего социально-экономического и политического положения, происходит в тех случаях, когда:

1. В обществе функционирует ограниченная система ценностей и нужд, не выходящая за рамки минимальных материальных потребностей, и существует низкий уровень осознания политических ценностей.
2. Основной психологической доминантой является политическая апатия, опирающаяся на уверенность в невозможности каких-либо политических изменений, или в сознании людей существует уверенность в неизбежном ухудшении экономической ситуации.

Второй момент, упущенный из виду Т. Гурром, — это необходимость существования или установления в обществе и государстве таких условий, которые бы обеспечили перерастание внутренних психологических изменений в политические действия. Эти условия в совокупности составляют третий уровень в психологии революции.

III. Внешние и внутренние условия, о которых пойдет речь, являются результатом не только взаимоотношений между обществом и государством, но и тех процессов, интеграционных или дезинтеграционных, которые происходят внутри самого общества.

Как уже отмечалось, человеческим поведением движут такие психологические мотивы, как:

1. Стремление к приобретению новых благ;
2. Стремление сохранить имеющиеся блага, то есть избежать их потери.

Сильное воздействие государства на общество, с одной стороны, атомизация и потеря чувства солидарности внутри общества, с другой, приводят к установлению таких политических и экономических условий, при которых приобретение новых материальных благ, а также какие-либо действия, направленные против властей, практически невозможны. Более того, осознание большинством факта того, что усилия, которые направлены на силовое давление на власть, могут привести к потере имеющихся благ, будет удерживать людей от любых действий. Такая психологическая дилемма, в которой доминирующим элементом является страх потерять последнее из того, что осталось: работу, кров, жизнь, — становится причиной общей пассивности. Кроме того, в условиях атомизации общества растет уверенность в том, что в случае конфликта между властью и индивидом последний останется один на один с государственной машиной.

Этим фактом можно объяснить поведение заключенных в фашистских концлагерях, где при ухудшении условий жизни люди сохраняли пассивность до тех пор, пока оставались возможность и надежда на сохранение последней ценности — безопасности и жизни. Немецкий психолог В. Франкл назвал этот процесс социальным регрессом, он писал: «Мы имеем дело с внутренним привыканием, когда все события достигают нашего сознания в приглушенном и неясном виде. То, что раньше привлекало и возбуждало человека, вызывало негодование и осуждение, толкало на определенные действия, сейчас перестало иметь какое-либо значение. Все ограничивается удовлетворением наиболее необходимых потребностей»⁷. Этим можно объяснить политическую пассивность большинства членов белорусского общества, которые, несмотря на видимое социально-политическое ухудшение во всех сферах жизни, продолжают сохранять спокойствие и держаться вне политики.

⁶ О состоянии идеологической работы и мерах по ее совершенствованию. Мн., 2003. С. 30.

⁷ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1996. С. 137.

Таким образом, пока существует сильный репрессивно-карательный аппарат, всякие возмущения и выступления в обществе невозможны. Новые идеи, желания, ценности подавляются страхом. Люди будут сохранять пассивность до тех пор, пока будут убеждены в том, что в случае неповиновения могут потерять больше, чем получить.

И наоборот, ослабление государства под воздействием внутренних факторов (экономических и политических, например, реформ) или внешних (войны) создает условия для реализации психологических изменений в сознании в форме открытых бунтов.

При одновременном падении уровня жизни населения и ослаблении давления со стороны политической власти создаются благоприятные условия для социальных бунтов и революций.

Таким образом, условия, при которых происходит психологическая трансформация общих представлений о действительности, возникают, когда:

1. Социально-экономическая жизнь общества реально ухудшается.
2. Ослабляется карательно-репрессивная функция центральной власти.
3. Общество солидаризируется и ясно артикулирует свои интересы и цели.

4. Появляются политические лидеры, способные повести за собой массу.

Поэтому любое политическое послабление в государственной системе, которая управлялась централизованно, и солидаризация общества на основе новых представлений, ценностей и интересов автоматически ведут к гибели политического строя. Примером могут служить революции в Венгрии, в ГДР, в Польше в 1953–1956 гг., где после осуждения «культы личности» и ослабления контроля со стороны центрального аппарата власти начались социальные движения с надеждой на то, что возникшую ситуацию удастся изменить. Другой пример — это мощная волна национальных движений в советских республиках времен «перестройки».

Таким образом, можно утверждать, что любая революция базируется не только на социально-экономических факторах, но и на психологических, таких как страх или бесстрашие, политическая активность или апатия, чувство солидарности или конформизма. От того, какие элементы и мотивы преобладают в сознании индивидов и целых сообществ, зависит их способность противостоять государственной власти, создать революционную обстановку и изменить существующее в государстве положение вещей.

НАЦЫЯ І ГРАМАДЗЯНСКАЯ СУПОЛЬНАСЬЦЬ

Ежы Мачкув

Новая папулярнасць старога панятку

Тое, што мы зноў і зноў сутыкаемся ў сьвяточ-ных прамовах, навуковых працах і публіцыстыцы зь нейкім паняткам, які належыць да галіны сацыяльных навук, не абяцае нічога добрага ў пляне нашага яго разуменьня. Празьмерна частае выкарыстаньне нейкага тэрміну ёсьць адназначным сыгналам таго, што для многіх ён ужо пераўтварыўся ў пусты гук. Гэткі лёс напаткаў у апошнія гады словазлучэньне «грамадзянская супольнасць». І ў найменшай ступені гэта мусіць цешыць тых, хто зрабіў яго такім папулярным. Бо новае жыцьцё гэтаму панятку далі менавіта прыгнечаныя, і перадусім — прыгнечаныя сацыялістам. Візія грамадзянскае супольнасці была менавіта той ідэяй, што побач зь імкненьнем да дэмакратыі натхняла людзей на супраціў савецкаму сацыялізму.

Разуменьне грамадзянскай супольнасці, якое пераважала тады ў асяродку антыкамуністычнага супраціву, можна асэнсаваць толькі ў кантэксце савецка-сацыялістычнай сыстэмы. Яно грунтавалася на жорсткім проціпастаўленьні — з аднаго боку, таталітарнай дзяржавы разам з афіцыйным «палітычным грамадзтвам» і «выспаў грамадзянскай супольнасці», што — у Польшчы аж да 80-х гг. — уяўлялі сабой асяродкі т. зв. дысыдэнтаў. Атаясамленьне свабоды ад дзяржаўнага панаваньня зь ідэяй грамадзянскае супольнасці прыводзіла да занядбаньня рэфлексіяў што да цэнтральнага значэньня адзяржаўленай эканомікі дзеля захаваньня таталітарызму й што да ідэі праўнай дзяржавы як асноўнай апоры грамадзянскае супольнасці¹.

Дзеля посткамуністычнага разьвіцьця ўсё гэта было неістотным, так што адзін інтэлектуал ужо ў

1994 г. збэсьціў самую ідэю грамадзянскае супольнасці, як «апошнюю ідэалёгію старой інтэлігенцыі» альбо «рэальную ўтопію» камуністычных часоў, дзеля таго каб пасяля пакпіць з таго, што, маўляў, *civil society* «пасяля распаду зьненавіджанай дыктатуры аказалася ілюзіяй, далёкай ад рэальнасці»². Усё-ткі варта ўдакладніць: не паўсюль інтэлектуалы ненавідзелі камуністычную дыктатуру ў роўнай ступені. Што ж датычыцца меркаванай наяўнасці ілюзіяў, зьвязаных з грамадзянскай супольнасцю, дык сапраўды існуюць посткамуністычныя краіны, у якіх ёсьць, можа, і ня надта дынамічная, але тым ня менш жывая *civil society*. Не заўжды падобная на свае аналягі ў краінах «асьвечанага Захаду», гэтая грамадзянская супольнасць (яшчэ?) не перакормленая і не адрозьніваецца цынічнасьцю. Але, не зважаючы на ўсё гэта, адзначым, што *civil society* магла падацца вартай кпінаў нерэальнай ілюзіяй хіба што толькі тым людзям, якія параўнальна абьякава паставіліся да распаду камунізму ды ўдалага разьвіцьця некалі заціснутых сацыялістычных грамадзтваў.

Паказальным у гэтым пляне ёсьць здзіўленьне, выказанае расейскім аўтарам М. А. Чэшкавым з нагоды таго, што заходнія інтэлектуалы да сямідзясятых гадоў амаль не дыскутавалі наконт ідэі грамадзянскай супольнасці. Да распачацьця гэтых спрэчак іх падштурхнула дэмакратызацыя аўтарытарных рэжымаў Паўднёвай Эўропы, Лацінскай Амэрыкі, Усходняй Азіі, а гэтаксама абшараў, дзе панавалі камуністычныя таталітарныя рэжымы³. Многія прыхільныя да марксісцкай мысьленчай традыцыі заходнія інтэлектуалы адкідалі прэч асноўныя прынцыпы заходняе грамадзянскае супольнасці, перадусім аўтаномію эканомікі й палітыкі, альбо востра яе крытыкавалі. Ужо цягам многіх дзесяцігодзьдзяў яны дэ-

¹ На гэты конт гл.: Jerzy Szacki. Liberalismus nach dem Kommunismus. Frankfurt am Main, 2003. S. 118–178.

² Klaus von Beyme. Systemwechsel in Osteuropa. Frankfurt am Main, 1994. Адпаведна с. 60 і с. 100.

³ Болодин А. Г. и др. Гражданское общество. Мировой опыт и проблемы России. Институт мировой экономики и международных отношений Российской академии наук, Москва, 1998. С. 23.

манстравалі сваю гатовасць ушанаваць любую дзяржаву, якая ў іх уяўленьні мае мадэрнізацыйныя намеры. Працэсы дэмакратызацыі часьцяком разглядаюцца імі не як шанец дзеля стварэньня сыстэмы, што добра паказала сябе на Захадзе, але як магчымасьць дзеля экспэрымэнтаў з новаўвядзеньнямі нейкага «трэцяга шляху». «Трэці шлях», на іх думку, павінен дазволіць постаўтарытарным і посттаталітарным грамадствам пазьбегнуць загану «капіталізму». Накіраваная супраць дзяржавы перспэктыва антыкамуністычнага супраціву выкарыстоўвалася й выкарыстоўваецца безь вялікіх роздумаў дзеля аналізу канстытуцыйнай дзяржавы, быццам бы на Захадзе мы таксама маем справу з сыстэмай, што пагражае грамадзкай аўтаноміі й вольнасьці. Арпат Зэльтэр (Arpad Sölter) падсумаваў у 1993 г.:

Выкарыстоўваючы гэты (рэ)імпорт тэорыі, зьняможаныя марксізмам і ўтапічным мысьленьнем інтэлектуалы, выступаючы ў якасьці левых прадстаўнікоў грамадзянскай супольнасьці на Захадзе, спрабуюць распрацаваць новую мадэль радыкальнае дэмакратыі... На гэта накладваецца дыз'юнкцыя паміж грамадзянскай супольнасьцю (Zivilgesellschaft) і буржуазным грамадствам (bürgerliche Gesellschaft), прычым апошняе мае быць ператворанае ў першую дзеля таго, каб сапраўды ажыццявілася «праўдзівая» дэмакратыя. Гэтае пачынаньне спалучанае з крытыкай лібэралізму наагул і ўказаньнямі на недахопы лібэральнае праўнае дзяржавы ў прыватнасьці. Няроўнасьці гэтае ідэі згладжаныя празь безнадзейнае абяцаньне буйнамаштабнага штурыка ў бок дэмакратызацыі.

Калі Габэрмас цьвердзіць нават пра патрэбу заходняе «перабудовы» (!) і ў зьвязку з аб'яднаньнем Нямецчыны крытыкуе «каардынацыю (Gleichschaltung) СМІ» (!) у новых фэдэральных землях... дык мы маем права зрабіць выснову пра існаваньне квазітаталітарнага становішча, зь якім, вядома, трэба змагацца і якое неабходна пераадолець⁴.

Насамрэч, сьцьвярджэньне, што «ўсходнеэўрапейскія інтэлектуалы» зрабілі ідэю грамад-

зянскае супольнасьці сваёй «ідэалёгіяй», шмат больш слушнае ў дачыненні да інтэлектуальнай лямбды на Захадзе.

Самае позьняе ў выніку гістарычнага пералому 1989 г. і наступнай за ім посткамуністычнай сыстэмнай трансфармацыі высветлілася, што краіны Сярэдняе Эўропы і нават Расея прынялі рашэньне не на карысьць трэцяга шляху. Перш за ўсё, вернымі ідэі грамадзянскае супольнасьці засталіся абноўленьня цэнтральнаэўрапейскія эліты⁵. Гэта істотна паўплывала і на тое, што ў інтэлектуальных дыскусіях на Захадзе дамінантныя да таго часу марксісцкія тэарэмы былі крок за крокам замененыя на канцэпцыю грамадзянскае супольнасьці. Зьвязанае з гэтымі пераменама рэзкае пазбаўленьне ад ілюзіяў, што часьцяком заканчвалася адкрытым цынзізмам, мела месца адначасова зь нярэдка неўсьвядомленымі намаганьнямі захаваць-такі марксісцкія крытэры крытыкі грамадства. Не ў апошнюю чаргу гэта выявілася ў тым, што грамадзянская супольнасьць супрацьпастаўляецца дзяржаве, як быццам бы яна наагул ня можа без тае існаваць.

Тыя, хто зьвяртаўся да развагаў наконт палітычнай супольнасьці грамадзянаў у часы антычнасьці і сярэднявечча, займаліся перадусім праблемамі палітычнага аўтарытэту, права й маралі. Тое, чым у мысьленьні антычнасьці, сярэднявечча й Асьветніцтва было палітычна арганізаванае (то бок проста палітычнае) грамадства, зьяўляецца, на думку сёньняшніх гісторыкаў палітычных ідэяў, адпаведнікам грамадзянскае супольнасьці (bürgerliche Gesellschaft). Палітычна арганізаваным грамадства было тады, калі ў ім была палітычная ўлада, легітымізаваная рэлігійным ці сьвецкім чынам. Пры тым не заўжды ў гэтым выпадку ішлося пра існаваньне дзяржавы, пагатоў, сучаснай нам нацыянальнай дзяржавы.

Гэтае шырокае разуменьне ўласнага грамадства, што ахоплівала гэтаксама й дзяржаву, панавала ў Эўропе аж да XVIII ст. Праўда, зь цягам часу яно зьмянілася, і гэтыя зьмяненні былі адлюстраваньнем як зьменаў саміх грамадзкіх актараў, гэтак і дачыненняў паміж імі. Часьцяком прыхарошванае камунітарнае супольніцтва антыч-

⁴ Arpad Sölter. Zivilgesellschaft als demokratietheoretisches Konzept // Jahrbuch für Politik. Jg. 3/1993. Halbband 1. S. 145–180, s. 148.

⁵ Франсуа Фурэ (Furet): «With all the fuss and noise, not a single new idea has come out of Eastern Europe in 1989» (анг. «Нягледзячы на ўсе турботы й шум, ніводная ідэя не прыйшла з Усходняе Эўропы ў 1989 г.»), цытуецца паводле: Ralf Dahrendorf. Reflections on the Revolution in Europe. A Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Warsaw. New York/Toronto, 1990. P. 27. Глядзі таксама меркаваньні Дарэндорфа на той самай старонцы. У рэшце рэшт, тыя, хто жыў пад камунізмам, мелі няшмат магчымасьцяў ствараць новыя ідэі для Захаду, тыя зь іх, хто не супрацоўнічаў з бальшавісцкай сыстэмай, зьбольшага займаліся абаронай забароненай спадчыны заходніх ідэяў. Здаецца, ня ўсе інтэлектуалы на Захадзе здатныя зразумець гэткае стан рэчаў.

насьці — поліс — не гарантавала аніякіх індывідуальных свабодаў, нават нягледзячы на тое, што ў яго аснове палягалі прынцыпы ўдзелу грамадзянаў і страх перад дэспатыяй. Справа ў тым, што асоба ў гэтым грамадстве была бездапаможная перад ціскам з боку грамадзкіх рытуалаў і групаў. Гэтая рэчаіснасьць знайшла сваё выяўленьне ў палітычнай думцы старажытных грэкаў, перш за ўсё ў Плятона.

Толькі з хрысьціянствам да нас прыйшоў падзел рэлігіі й дзяржавы, які пракладаў дарогу да свабоды асобы⁶. Праўда, хрысьціянства не адмовілася ад намеру ўлучыць грамадзкі парадак у склад Боскіх плянаў што да пабудовы Ўнівэрсуму. Аднак, нягледзячы на ўсе намаганьні, стварыць на Захадзе тэакратычнае грамадства так і не атрымалася.

Адметна, што ўласнае грамадства ў мысленьні Заходняга сьвету вызначалася празь выразнае адмежаваньне яго ад пагрозылівага навакольнага, населенага «барбарамі». Гэткае гледжаньне было ўласцівае яшчэ нават Адаму Фэргюсану ў ягоным «Накідзе гісторыі грамадзянскай супольнасьці» (*bürgerliche Gesellschaft*) — першай сучаснай працы, цалкам прысьвечанай разгляду гэтай тэмы, хаця ён падкрэсьлівае пазытыўныя бакі «дзікуноў», альбо «барбараў», у параўнаньні з сучасным «выкшталцёным» (*polished*) чалавекам⁷. Забясьпечаная апаратам прымусу палітычная ўлада мела першачарговую задачу клапаціцца пра бясьпеку супольніцтва. Пад аховай гэтае ўлады людзі арганізоўваліся ў асацыяцыі. І хаця ані Фэргюсан, ані іншыя шатляндзкія маралісты наўпрост не казалі пра значэньне праўнай дзяржавы для *civil society*, але ім усё ж было зразумела, што безь яе ані правы ўласнасьці, ані роўнасьць перад законам гарантаваныя ня будуць. Дзяржава, такім чынам, спрыяе наладжаньню «цывілізаваных» узаемнаў паміж грамадзянамі, якія разглядаліся шатляндцамі як азнака цывілізацыі⁸.

Найвялікшая перамена ў самаразуменьні заходняга грамадства прыйшла з эпохай Асьветніцтва і пераходу да сучаснасьці. Гэтаму новаму самаразуменьню было ўласцівае тое, што гэтае грамадства ўсё часцей пачалі называць

менавіта *civil society*, альбо грамадзянскай супольнасьцю (*bürgerliche Gesellschaft*) — гэта заўважна ўжо ў творах Джона Лока, то бок яшчэ да Фэргюсана. Гэтае грамадства мела эксклюзіўны характар. Лок ня меў жадных праблемаў з тым, каб абгрунтаваць, чаму «пэўны від слугаў, якіх мы пазначаем асаблівым словам, як *рабоў*», ня могуць належаць да гэтае супольнасьці: «З прычыны таго, што яны знаходзяцца ў стане рабства і ня могуць валодаць аніякай уласнасьцю, яны ня могуць разглядацца ў гэтым стане як частка грамадзянскае супольнасьці, бо яе мэтай зьяўляецца захаваньне ўласнасьці»⁹.

Civil society, падобна да сваіх папярэднікаў, зьяўляецца палітычна арганізаванай: як і раней, яна складаецца з палітычнай улады і мноства грамадзкіх актараў. Але самае позьняе з XVIII ст. абодва гэтыя складнікі зазналі прынцыповыя зьмяненьні. Каралеўскія і княскія дынастыі саступілі сваю палітычную ўладу сучаснай цэнтралізаванай дзяржаве, абсалютысцкай, пасля нацыянальнай. Замест альбо ў дадатак да існых ужо гільдыяў, сем'яў, сходаў і радаў на арэне зьявілася незлічонае мноства грамадзкіх актараў.

Каб даць рады з правядзеньнем адпаведнага аналізу гэтае новае разнастайнасьці аб'яднаньняў, сучасныя аналітыкі ўводзяць у выкарыстаньне панятак *civil society* у вузкім сэнсе гэтага выразу, г. зн. — паводле трапнай фармулёўкі Эрнэста Гельнэра — «рэшты грамадства, што застаецца пасля таго, як мы вылучым зь яго дзяржаву»¹⁰. Гегель, праўдападобна, быў першы, хто вызначаў панятак грамадзянскае супольнасьці праз аддзяленьне дзяржавы ад грамадства, а менавіта як сфэру паміж дзяржавай і сям'ёй. Перакажам ягоную непараўнальную фармулёўку:

Грамадзянская супольнасьць (bürgerliche Gesellschaft) ёсьць рознасьцю, што ўзьнікае паміж сям'ёй і дзяржавай, хаця ўзьнікае тая пазьней за дзяржаву; бо як рознасьць яна вымагае папярэдняга існаваньня дзяржавы, якая павінна самастойна існаваць да яе, каб гэтая супольнасьць захавалася. Зрэшты, стварэньне грамадзянскай супольнасьці (bürgerliche Gesellschaft) належыць да

⁶ Болонин и др., тамсама, с. 12.

⁷ Adam Ferguson. Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Herausgegeben und eingeleitet von Zwi Batscha und Hans Medick. Frankfurt am Main, 1988. S. 305.

⁸ Гл.: Christopher G. A. Bryant. Civil Nation, Civil Society, Civil Religion, in: John A. Hall (выдавец). Civil Society. Theory, History, Comparison. Cambridge, 1995. P. 136–157, p. 143. Гэткую ж ацэнку можна знайсці ў Адама Б. Сэлігмана. Маўляў, акурат «маральныя сантымэнты» (сымпатыя, увага й прыняцьце) цывілізуюць грамадства: Animadversions upon Civil Society and Civic Virtue in the Last Decade of the Twentieth Century, у: тамсама, p. 200–223, p. 205–210.

⁹ John Lock. Zwei Abhandlungen über die Regierung. Herausgegeben und eingeleitet von Walter Euchner. Frankfurt am Main, 1977. S. 252. (Вылучэньні ў арыгінале.)

¹⁰ Ernest Gellner. Die Bedingungen der Freiheit. Die Zivillgesellschaft und ihre Rivalen. Stuttgart, 1995. S. 223.

сучаснага сьвету, які ўпершыню прызнаў слушнасць усіх аспэктаў гэтага ідэі¹¹.

Гэтае азначэньне грамадзянскае супольнасці, што грунтуецца на мысьленчым падзеле дзяржавы й грамадства, пераважае ў цяперашні час.

Віктар Пэрэс-Дыяс (Victor Pérez-Díaz) у сваім бліскучым дасьледаваньні наконт значэньня грамадзянскае супольнасці ў працэсе пераходу Гішпаніі да дэмакратыі пашырае вузкі панятак грамадзянскае супольнасці на грамадзкія інстытуцыі і задзіночаньні, а таксама грамадзкасьць, за выключэньнем дзяржавы. Аднак існаваньне падобнай грамадзянскай супольнасці, дадае ён, магчымае толькі тады, калі дзяржава паважае законы. Калі ж гэтая ўмова адсутнічае, гэтыя інстытуцыі й задзіночаньні застаюцца недаразьвітымі¹².

З аднаго боку, інстытуцыі й нормы вузка вызначанай грамадзянскай супольнасці ня змогуць быць зразуметыя без панятку грамадзянскай супольнасці ў шырокім сэнсе слова. Гэтая шырока зразуметая грамадзянская супольнасць ёсьць рэальнай грамадзкай велічыняй, узьніклай спачатку ў Вялікай Брытаніі й Злучаных Штатах Амэрыкі ў XIX ст., чыё паўставаньне, разьвіцьцё й асаблівасьці спрабуюць растлумачыць сацыёлягі, гісторыкі, філэзафы й палітолягі. Інакш выглядае становішча з вузкім паняткам грамадзянскае супольнасці, які ўяўляе зь сябе выключна мысьленчую канструкцыю. У рэчаіснасьці яна можа існаваць толькі разам / у супрацьпастаўленьні альбо побач з палітычнай уладай, аднак ніколі безь яе. Бо гэтая вузка вызначаная грамадзянская супольнасць зьяўляецца часткай арганічнага адзінства, ад якога дзяржаву можна «адняць» хіба што толькі ў думках.

Зь іншага боку, гэтаксама немагчыма абмяжоўваць азначэньне сучаснай грамадзянскай супольнасці, падкрэсьліваючы толькі разнастайнасць грамадзкіх актораў, бо гэта проста прыпадобніць грамадзянскую супольнасць да плюралістычнага грамадства. Але ў выпадку сучаснай грамадзянскай супольнасці ідзецца — паводле Эрнэста Гельнэра — пра «інстытуцыйны плюралізм пэўнага віду»¹³, а задача кожнага аналітыка сучаснай заходняй грамадзянскай суполь-

насьці акурат і палягае ў тым, каб дасьледаваць гэты «пэўны від».

[...]

Азначэньне і пачаткі грамадзянскае супольнасці

Сучаснае буржуазнае грамадства (*bürgerliche Gesellschaft*) (у шырокім сэнсе слова) зьяўляецца тым тыпам грамадства, што ўпершыню напоўніцу быў уасоблены ў жыцьцё ў Эўропе і Злучаных Штатах па заканчэньні эпохі Асьветніцтва. Яно складаецца з канстытуцыйнай праўнай дзяржавы, грамадзянскай супольнасці ў вузкім сэнсе гэтага слова (недзяржаўных актораў) і пасіўнай грамадзкай сфэры. Пад пасіўнай грамадзкай сфэрай мы разумеем тую групу людзей, што ня могуць альбо ня здольныя артыкуляваць свае прэфэрэнцыі й мэты ў грамадзкасьці. У структурным пляне буржуазнае грамадства вылучаецца аўтаноміяй эканомікі адносна палітыкі й наяўнасьцю грамадзкага плюралізму. Хаця цяжка сабе яго ўявіць без адначасовай прысутнасьці побач аўтарытэту канстытуцыйнай праўнай дзяржавы, аднак у той самы час гэтая дзяржава ёсьць усяго толькі адным з аб'яднаньняў. Гэта значыць, што яна ня толькі выконвае ў інтарэсах грамадства шэраг заданьняў, але й мае на ўвазе свае ўласныя інтарэсы. Аўтаномныя грамадзкія акторы, што імкнуцца да сваіх мэтаў, могуць супрацоўнічаць зь дзяржавай, знаходзіцца зь ёй у канфлікце альбо нэўтральна паводзіць сябе ў дачыненні да яе. У культурным пляне сучасная грамадзянская супольнасць уяўляе зь сябе процілегласьць любой ідэякратыі — яна адмаўляе ўсякае абсалютнае ідэалягічнае дамінаваньне. Гэтаксама важным для буржуазнага грамадства зьяўляецца канстытуцыйна падмацаваны кансэнсус што да нормаў узаемадачыненьняў паміж грамадзкімі актораў — адрознымі асобамі, інстытуцыямі, задзіночаньнямі. Ён патрэбны дзеля таго, каб жвавы плюралізм ня вырадзіўся ў своеасаблівую вайну ўсіх супраць усіх.

Асобам, інстытуцыям і задзіночаньням зусім не абавязкова мець беспасярэднія дачыненні зь дзяржавай дзеля таго, каб разглядацца ў якасьці актораў грамадзянскае супольнасці. Дастаткова, каб яны публічна выяўлялі свае інтарэсы й мэты.

¹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen in seinem Handexemplar und den mündlichen Zusätzen. Herausgegeben und eingeleitet von Helmut Reichelt. Frankfurt am Main/Berlin/Wien, 1972. S. 169 (ä. ç'â'âó 1).

¹² Victor M. Pérez-Díaz. The Return of Civil Society. The Emergence of Democratic Spain. Harvard/Cambridge (Mass.)/London, 1993. P. 54–61.

¹³ Gellner, тамсама, s. 69.

Палітычныя партыі займаюць пры тым асаблівае становішча. Іх — у залежнасці ад кожнага канкрэтнага выпадку — даводзіцца прылічваць альбо хутчэй да дзяржавы і яе органаў, альбо да грамадзянскай супольнасці ў вузкім сэнсе гэтага слова. Вырашальным крытэрам пры гэтым зьяўляецца аўтаномнасць іх становішча адносна дзяржавы.

Сённяшняя грамадзянская супольнасць уяўляе зь сябе фэномэн, што склаўся цягам гісторыі й амаль не назіраецца па-за межамі краінаў заходняга сьвету. Найважнейшай асновай аўтаноміі ейных актараў здавён-даўна зьяўляецца існаваньне эканомікі, незалежнай ад дзяржавы. Гэтую незалежнасць немагчыма сабе ўявіць безь існаваньня прыватнай уласнасьці. Важнай прасторай для дзейнасьці вузка зразуметай грамадзянскай супольнасці зьяўляецца грамадзкасьць і галоснасць.

У сучаснай заходняй грамадзянскай супольнасці заўважныя і слаі, што могуць уважацца адпаведнікамі даўнейшых рабоў, практычна бяспраўных сялянцаў і немаёмных у традыцыйных грамадзтвах. Значную частку пасіўнай сфэры складаюць прадстаўнікі ніжніх слаёў грамадства (у Нямецчыне, напрыклад, надта слаба інтэграваныя іншаземцы альбо асобы зь нізкім роўнем адукацыі, а ў Злучаных Штатах гэта, зь большага, чарнаскурыя грамадзяне). Фармальнае валоданьне грамадзянскімі правамі амаль не адыгрывае ў гэтым зьвязку аніякай ролі. У цяперашніх заходніх грамадзтвах часам даходзіць да таго, што сацыяльная дзяржава настолькі татальна забяспечвае ў сацыяльным пляне значныя групы пасіўнай сфэры, што ў выніку сярод тых фармуецца пасіўная пазыцыя чаканьня ўсяго ад дзяржавы, якая падобная да таго «апякунства» над падданымі, што існуе ў традыцыйных альбо сацыялістычных грамадзтвах.

Актыўныя актывы грамадзянскае супольнасці дзейнічаюць зазвычай ва ўласных інтарэсах і не зважаючы на агульнае дабро ўсяго грамадства. Бясспрэчна, у грамадзянскай супольнасці існуе нарматыўная палітычная культура, сфармаваная наступнымі фундамэнтальнымі ідэаламі й нормаўмі: усеагульная роўнасць перад законам і абарона права прыватнай уласнасьці, павага да асобы, яе правоў і яе ўдзелу ў грамадзкім жыцьці. Але здаецца малаверагодным, што маральная абьякавасць, бессаромнае імкненьне да нажывы, улады й кар’еры, апартунізм ды схільнасць да карупцыі (зьявы, уласцівыя ня толькі Захаду, але і

ўсяму сьвету) некалі цалкам зьнікнуць з рэчаіснасьці заходняе грамадзянскае супольнасці.

У сваёй выдатнай кнізе «Уласнасць і вольнасць» Рычард Пайпс указвае на тое, што жаданьне браць удзел у палітычным жыцьці тыповае менавіта для тых грамадзтваў, якія прызнаюць прыватную ўласнасць. Гэта датычыцца ўжо нават качавых грамадзтваў і плямёнаў, якія — нягледзячы на тое, што ў іх нярэдкамі ёсьць таксама прыклады тыраніі — у сваёй аснове арганізаваныя на падставе прынцыпу ўдзелу іх чальцоў у прыняцьці рашэньняў. У антычных Атэнах мы ўпершыню сустракаем з аселасьцю, палітычным аўтарытэтам, прыватнай уласнасцю на зямлю, палітычна актыўнымі грамадзянамі й дэмакратычнымі інстытуцыямі. У Спарце ж, дзе свабоднага продажу зямлі не было, грамадзкае жыцьцё выглядала, як вядома, па-іншаму. Урэшце Рымская імперыя зьяўлялася, паводле Пайпса, першай дзяржавай, у якой існавала паўнаўладная праўная сыстэма, што рэгулявала жыцьцё грамадзяніна й грамадства³⁵. Спасылаючыся на Джэрэмі Бэнтама й Гіда дэ Ругерыё (Guido de Ruggerio), амэрыканскі гісторык выводзіць гэтую дасканаласьць рымскага права з патрэбы абараніць прыватную ўласнасць³⁶.

Узаемадзеяньне падобных чыннікаў Пайпс знаходзіць гэтаксама ў фэўдальнай Эўропе. Дарма што тады зямля фармальна належала сувэрэну — фактычна яна знаходзілася ў валоданьні фэўдальных уладароў і зь цягам часу — перадусім дзякуючы ўкараненьню права на перадачу ў спадчыну — сапраўды ператварылася ў іхнюю прыватную ўласнасць. Гэткаму разьвіцьцю паспрыяла й далейшае ўдасканаленьне прынамсі рудымэнтарнай юстыцыі, што пільнавала ўзаемныя правы ды абавязкі васала й сувэрэна.

На думку Пайпса, менавіта з правоў, якія здабылі і атрымалі месцічы сярэднявечных гарадоў ад фэўдальных уладароў альбо (і) манархаў, паступова разьвіліся сучасныя грамадзянскія правы, як то асобная юрысдыкцыя самакіраваньня, права на аб’яднаньні (у гільдыі), права на ўдзел у прыняцьці рашэньняў (камунальныя сходы), абмежаваная пэўным тэрмінам выбарнасць пасадаў у адміністрацыйнай сыстэме кіраваньня месцам. Гэтыя правы гэтаксама былі шчыльна злучаныя з прыватнай уласнасцю. У гарадох, дзе квітнелі гандаль і таварная вытворчасць, яна ўзьдзейніча-

³⁵ Пайпс з сваёй інтэрпрэтацыяй упісваецца ў старую традыцыю. Ужо Макіявэлі бачыў прычыны заняпаду Рымскае рэспублікі ў зьвязках з-за ўласнасьці на зямлю, што нібыта й разбурылі тыповую для грамадзянскае супольнасці раўнавагу ў сфэры грамадзкіх інтарэсаў, палітычнага кіраўніцтва й палітычных установаў.

³⁶ Pipes, тамсама, р. 103.

ла на камэрцыйныя, ды і на грамадзкія стасункі наагул, яшчэ мацней, чым у вёсцы. Тое, што менавіта гарады нарадзілі эўрапейскага «грамадзяніна», можна ўгледзець ужо ў этымалёгіі французскага слова «*citoyen*», якое паходзіць ад «*cité*» і першапачаткова выкарыстоўвалася выключна для пазначэння гарадзкіх жыхароў³⁷.

На падставе адносінаў паміж прыватнай уласнасцю і капіталізмам у Ангельшчыне Пайпс аналізуе ўзор існавання заходняга грамадства ў, як ён яе называе, сучаснай, альбо нацыянальнай, дзяржаве³⁸. Пры канцы IX ст. тэрытарыяльная арганізацыя ангельскае манархіі прыходзіць на змену племянному грамадству. Сутыкнуўшыся з праблемай сталага росту аб'ёму каралеўскіх выдаткаў, карона дала рады фінансаваць іх праз продаж сваіх земляў толькі на працягу пэўнага адрэзку часу. Яна становілася ўсё больш залежнай ад згоды маёмных слаёў насельніцтва на ўвядзенне ўсё новых і новых падаткаў. Аднак землеўладальнікі пагаджаліся на гэтыя выплаты толькі тады, калі ў якасці сустрэчнага кроку ім давалася магчымасць кантролю праз парламэнт за выдаткамі кароны, з чаго, уласна, і пачалася перадагісторыя ангельскага парламентарызму. Інстытуцыяналізацыя гэтага кантролю цягнула за сабой забеспячэнне гарантыяў для правоў грамадства і ўмацаванне палітычнай культуры, згодна зь якой сутнасцю свабоды зьяўляецца прыватная ўласнасць. Ангельшчына зьяўляецца толькі клясычным узорам такога развіцця. У іншых краінах заходняга сьвету яно праходзіла, нягледзячы на ўсе адрозненні ў дэталях, падобным жа чынам. Інакш адбывалася ў патрыманняльных манархіях Сярэдняга Ёсходу і ў Маскоўскай Русі, чый імперскі ўздых распачаўся ў XIV ст. — яны ня ведалі прыватнай уласнасці³⁹.

Рычард Пайпс піша гісторыю свабоды і прыватнай уласнасці. Панятку «*civil society*» ў ягоным дасьледаванні ня знойдзеш. Але ён ня можа абыйсці маўчаннем і падрабязна разбірае пытанні, роднасныя панятку грамадзянскае супольнасці: палітычную ўладу, дзяржаву і нацыянальную дзяржаву, палітычнае супольніцтва, права і канстытуцыю, грамадзянскія цноты, удзел у грамадзкім жыцці і аўтаномію. Праўда, тое, што гэтыя тэмы ўвесь час суправаджаюць кожную дыскусію наконт палітычна арганізаванага грамадства, не павінна ўводзіць нас у зман, бо ў

сучаснасці заходняй грамадзянскай супольнасці ўласцівыя якасна новыя праявы.

Гістарычная тэорыя Пайпса процістаіць сацыялагічнаму тлумачэнню Гельнэрам грамадзянскай супольнасці. Паводле яе, сучасная грамадзянская супольнасць утварылася ў выніку пераходу ад традыцыйнага (аграрнага) саслоўнага да індустрыяльнага грамадства. З аднаго боку, рэфармацыя і котррэфармацыя, пераможцамі зь якіх ня выйшлі ні каталіцызм, ні пратэстантызм, затое былі значна паслабленыя прэтэнзіі на рэлігійную манаполію — з пункту гледжання любой уммы, непрымальны стан ідэалагічнага плюралізму. З другога боку, індустрыялізацыя, урбанізацыя, а таксама ліквідацыя непісьменнасці былі працэсамі, што абумоўлівалі адзін аднаго і часцяком апынаюцца аб'яднанымі ў панятку «мадэрнізацыя».

Паводле Гельнэра, гэтыя працэсы вымагалі вызвалення асобы ад усіх путаў, што абмяжоўвалі дагэтуль свабоду ейнае палітычнае дзейнасці, якой была, напрыклад, вызначаная па нараджэнні прыналежнасць да нейкага грамадзкага слоя, якая ў большасці выпадкаў спалучалася з прывязкай да пэўнай вызначанай мясцовасці, пэўнай прафэсіі і пэўнага ладу жыцця. Пазней нарадзіўся, калі казаць словамі Гельнэра, «мадулярны чалавек». Ён валодае наборам фундаментальных ведаў, які ўважаецца ў ягоным грамадстве за ўнівэрсальны і які дазваляе яму як наладжваць камунікацыю зь іншымі, гэтак і займацца сваёй далейшай адукацыяй, непазбежна неабходнай у сучасным мабільным грамадстве. Задачами нацыянальнай дзяржавы зьяўляюцца пасярэдніцтва ў перадачы гэтых фундаментальных ведаў і кіраванне грамадзкімі працэсамі. Дзяржава клопацца пра тое, каб мадулярныя людзі атрымлівалі супольную ідэнтычнасць. Паводле Гельнэра, у гэтым выпадку ідзецца пра нацыянальную ідэнтычнасць. Мадулярны чалавек зьяўляецца нацыяналістам⁴⁰. Калі традыцыйнаму грамадству наагул невядомая адзіная для ўсіх ідэнтычнасць і яно хавала ў сабе мноства разнастайных, звязаных з саслоўнай і прафэсійнай прыналежнасцю ідэнтычнасцяў, дык абсалютная бальшыня чальцоў сучаснай грамадзянскай супольнасці разглядае сябе найперш менавіта як прадстаўнікоў нейкае нацыі.

[...]

³⁷ Тамсама, р. 105–113, р. 109.

³⁸ Пайпс азначае дзяржаву як «інстытуцыю, што прэтэндуе на валоданне палітычнай уладай на пэўным абшары». Гэткае азначэнне дадзенага панятку відавочна зьяўляецца занадта агульным, бо ўлучае, напрыклад, таксама антычныя Атэны альбо Рымскую імперыю — а яны ня ёсць прыкладамі «сучаснай», альбо «нацыянальнай дзяржавы». Тамсама, р. 125.

³⁹ Тамсама, р. 120–158.

⁴⁰ Gellner, тамсама (заўвага 10), s. 96–118.

Нацыяналізмы, утварэнне нацыяў ды грамадства

Найбольш вядомым зьяўляецца класычны падзел нацыяналізмаў, зроблены ў 1940-я гг. Гансам Конам (Hans Kohn). Паводле яго, Рэйн аддзяляе «заходні» нацыяналізм ад «усходняга», выразнымі прыкладамі якога Кон лічыць Нямеччыну, Расею й Індыю. Маўляў, калі заходні нацыяналізм грунтуецца на разуменьні нацыі як прадукту дзейнасці грамадзкіх і палітычных сілаў, дык ягоны ўсходні адпаведнік шукае апраўданьня свайго існавання ў нібыта натуральна існым супольніцтве. Тое, у сваю чаргу, грунтуецца не на волі сваіх чальцоў альбо іх дамоўных абавязаньнях, але на традыцыйных повязях племянной прыналежнасці й статусу. Заходні нацыяналізм турбуецца пра будучыню нацыі, спрабуючы ўдасканаліць грамадства. Усходнія ж нацыяналізмы канструююць зь мітаў мінуўшчыны сваё ўяўленьне аб ідэальнай бацькаўшчыне, аддаленае ад існага грамадства. Калі на Захадзе нацыяналізм спалучаецца з канцэпцыямі лібэральнага індывідуалізму й рацыянальнага касмапалітызму, дык усходні нацыяналізм схіляецца да калектывізму ды ірацыянальнай ксэнафобіі.

На Захадзе нацыі паўстаюць як задзіночаньні грамадзянаў, што выяўляюць сваю волю ў адпаведных дамовах, хаўрусах і ўсенародных раішэньнях. Яны гуртуюцца вакол пэўнае палітычнае ідэі і ўглядаюцца ў супольную будучыню, якая будзе вынікам іх супольных намаганьняў. Нямецкі нацыяналізм падчас свайго ўздыму ня меў нейкага зборнага пункту (Sammel punkt) у грамадстве альбо нейкім вольным нацыянальным парадку, але знаходзіў яго ў прыродзе й гістарычнай мінуўшчыне, не ў палітычным акце, але ў існым натуральным стане, а менавіта ў народнай супольнасці (Volksgemeinschaft), што ўзьнікла дзякуючы повязям надта далёкае даўніны, а паводле пазьнейшае рэдакцыі, гэтаксама вызначанай дагістарычнымі й біялягічнымі чыньнікамі. Гэтая натуральная аснова, аднак, не ўспрымалася як голы факт, але ўзводзілася ў ранг ідэалу ці нават нейкае містэрыі. Замест палітычнага задзіночаньня вакол пэўнае рацыянальнае мэты тут на сцэне зьяўляецца містычнае задзіночаньне ў рамках ірацыянальнага, дацывілізацыйнага разуменьня нацыі (Volksbegriff)⁶⁹.

Энтані Д. Сьміт аспрэчвае гэтую жорсткую геаграфічную дыхатамію Кона. Геаграфічна заходні ірляндзкі нацыяналізм варта, тым ня менш, уважаць за цалкам «арганічны», і, наадварот, усходні па сваім паходжаньні нацыяналізм Томаша Масарыка грунтуецца на (скарываемся Коनावымі паняткавымі катэгорыямі) палітычным задзіночаньні (*associational nationalism*). Гэтаксам Сьміт ставіць пад сумнеў прапанаваную Конам ацэнку ролі буржуазіі, якая быццам бы зьяўлялася на Захадзе манапольным носьбітам рацыянальнага нацыяналізму. Нягледзячы на гэтую крытыку, Сьміт гэтаксама адрозьнівае заходнюю й незаходнюю мадэль, альбо канцэпцыю, нацыі. На Захадзе нацыя — гэта грамадзянскі (*civic*) панятак, а на Ўсходзе — этнічны⁷⁰.

На Захадзе традыцыйна прынята ўважаць гістарычную тэрыторыю, супольнасць права ды інстытуцыяў, палітычную волю ды супольную грамадзянскую (*bürgerliche*) культуру й ідэалёгію за атрыбуты нацыі. Але ва Ўсходняй Эўропе (Нямеччыну Сьміт да яе не прылічвае) і ў Азіі перавага аддаецца разуменьню нацыі, якое падкрэслівае ейныя меркаваньня племянныя карані, нацыянальную мабілізацыю, а таксама тубыльную мову, рэлігію, культуру й традыцыі⁷¹. Пры гэтым Сьміт не адмаўляе вырашальнага значэньня этнічнага чыньніка (*Ethnie*) як дзеля «ўсходняга», гэтак і дзеля «заходняга» нацыяўтварэньня. Аднак заходні грамадзянскі (*westlich-bürgerlich*) нацыяналізм разьвіваецца ў «арыстакратычных» этнасаў, тады як усходні ўласьцівы «плебэйскім» этнасам.

Каб не дапусьціць пры тым узьнікненьня аблудных геаграфічных асацыяцыяў, Сьміт праводзіць дадаткова яшчэ розьніцу паміж «тэрытарыяльным» і «этнічным» нацыяналізмамі. Гэтае адрозьненьне ў далейшым яшчэ больш дыфэрэнцыюецца пры дапамозе крытэру палітычнае незалежнасці, і такім чынам у рамках адпаведнага асноўнага тыпу можна вылучыць яшчэ па два падтыпы нацыяналістычных рухаў. У дачыненні да тэрытарыяльнага нацыяналізму, паводле Сьміта, гэта выглядае так:

- 1) Да-незалежнасьцевыя (*Vor-Unabhängigkeits*) рухі, якія ёсьць антыкаляніяльнымі ў тым сэнсе, што яны імкнуцца да таго, каб замяніць каляніяльную ўладу ўласнай нацыянальнай дзяржавай.

⁶⁹ Тамсама, s. 476.

⁷⁰ Anthony D. Smith. *National Identity*. Reno/ Las Vegas/ London, 1993. P. 80.

⁷¹ Тамсама, p. 8.

2) Пасьля-незалежнасьцевыя (*Nach-Unabhängigkeits*) рухі, якія можна ўважаць за інтэграцыйныя нацыяналізмы, бо яны імкнуцца да аб'яднаньня размаітых этнічных (нацыянальных) групаў у рамках новае «тэрытарыяльнае нацыі».

Этнічны нацыяналізм ён, адпаведна, падзяляе на:

- 1) Да-незалежнасьцевыя (*Vor-Unabhängigkeits*) рухі, што паўсталі як дыяспарныя альбо сэцэсійныя нацыяналізмы ды імкнуцца да стварэньня «этнічнае нацыі» (*Ethno-Nation*).
- 2) Пасьля-незалежнасьцевыя (*Nach-Unabhängigkeits*) рухі, якія намагаюцца далучыць да нацыі супляменьнікаў, што знаходзяцца па-за межамі «этнічнае нацыі» (*Ethno-Nation*) разам з тэрыторыяй, на якой тыя пражываюць. А з прычыны таго, што гэтакія рухі дзеля дасягненьня сваёй мэты могуць пайсьці на стварэньне палітычнага хаўрусу, дык іх у такім разе трэба прылічваць да ірэдэнтэцкіх нацыяналізмаў, альбо пан-нацыяналізмаў⁷².

Тыпалёгія, прапанаваная Сьмітам, зусім не замахваецца на ўнівэрсальнасьць і закліканая толькі падштурхнуць да больш дэталёвага разгляду канкрэтных нацыяналістычных дактрынаў, ідэяў, сымбалаў і рытуалаў. Аднак тэрміналёгія, якой ён паслугоўваецца, ня можа ня выклікаць да сябе пытаньняў. Выкарыстаньне паняткаў накіталт «тэрытарыяльны нацыяналізм», «тэрытарыяльная нацыя» й «этнічная нацыя» прымушае нас дапуськаць, што нацыяналізмы ды нацыі могуць насіць і не-этнічны характар. Як часта здараецца, гэтая словатворчасць ня так спрыяе высьвятленьню пытаньня, як хутчэй прыводзіць да блытаніны ў панятках, ад якой і без таго ўжо даўно пакутуюць дасьледаваньні нацыяў ды нацыяналізмаў.

Прыкладам паняткавага хаосу зьяўляецца спроба Крыстафэра Г. А. Брайяна (Christopher G. A. Bryant) праз спалучэньне тыпалёгіяў нацыяналізмаў, распрацаваных Конам і Сьмітам, вывесці новую тыпалёгію нацыяў. Паводле яе, асаблівасьці «нацыяналізму задзіночаньняў — *associational nationalism*» (паводле Коны) і тэрытарыяльнага нацыяналізму складаюць аснову грамадзянскай нацыі (*civic nation*), тады як прыкметы «арганічнай нацыі» й «этнічнага нацыяналізму» характэрныя для «этнічнай нацыі» (*ethnic nation*). Грамадзянская (*bürgerlich*) нацыя ў сваёй сут-

насьці больш грамадзейская (*gesellschaftlich*), чымся вызначаная сваім адметным «супольным» (*gemeinschaftlich*) характарам этнічная нацыя⁷³.

Блытаніна з паняткамі нацыі й нацыяналізму тыповая для тых аўтараў, якія, відаць, спадзяюцца абыйсьціся бязь яснага азначэньня панятку «нацыя». Яны не бяруць пад увагу той факт, што нацыя паўсюдна — як на «Ўсходзе», гэтак і на «Захадзе», як у сучаснасьці, так і стагодзьдзямі раней — заўжды ўяўляе зь сябе этнічнае супольніцтва (*Gemeinschaft*). Ніводная нацыя як такая ня ёсьць лепшай ці горшай, больш ці менш лібэральнай, грамадзейскай і г. д. у параўнаньні зь іншымі. Зусім інакш выглядае справа з нацыяналізмам. Менавіта тыя нацыяналістычныя ідэалёгіі, што дамінуюць унутры той ці іншай нацыі, акурат і тлумачаць вытокі й духоўную сутнасьць гэтага этнічнага супольніцтва больш ці менш рацыянальным, талерантным ды адпаведным маральным нормам чынам і спосабам. А ўжо чальцы гэтае нацыі могуць выявіць свой нацыяналізм больш ці менш выкшталцёным, талерантным і адпаведным маральным прынцыпам чынам і спосабам. Тая акалічнасьць, займаліся альбо займаюцца яны гэтым у дамадэрную эпоху альбо ў сучаснасьці, на Захадзе альбо на Ўсходзе (няважна, прылічваем ці не прылічваем мы да яго Нямеччыну), ня мае вырашальнага значэньня ў пляне канцэптальнага разуменьня нацыі.

З прычыны таго, што нацыяналізм ня ёсьць зьявай, уласьцівай толькі сучаснасьці, немэтазгодна выводзіць яго азначэньне й клясыфікаваць яго праз разгляд сучасных заходніх нацыяў. Пры клясыфікацыі нацыяналізмаў было б больш карысна зьвярнуць увагу на крытэры, якія даюць магчымасьць незалежна ад эпохі прааналізаваць, якім чынам яны інтэрпрэтуюць і разумеюць гісторыю, а таксама своеасаблівасьць той ці іншай нацыі. Улічваючы вырашальную важнасьць адмежаваньня датычна навакольнага сьвету для кожнага нацыянальнага калектыву, варта зьвярнуць увагу й на тое, што нацыяналізмы, вызначаючы, хто належыць да нацыі, могуць быць больш ці менш адкрытымі. У гэтым сэнсе мы можам казаць пра інклюзіўныя й эксклюзіўныя нацыяналізмы. Нацыяналістычная ідэалёгія можа гэтаксама адлюстроўваць тую акалічнасьць, што этнас уяўляе сабой канвэнцыю ўжо праз тое, што ён амаль заўжды зьяўляецца прадуктам этнічнага зьмяшаньня. Калі нацыяналізм адмаўляе гэтую акалічнасьць і пастулюе «нацыянальную чысьціню», дык гэта значыць, што ён пачынае

⁷² Тамсама, р. 82.

⁷³ Bryant, тамсама (заўвага 8), р. 146.

дрэйфаваць у бок эксклюзіўнасьці — нярэдка афарбаванай альбо падмацаванай расізмам. Калі ж, наадварот, нейкі нацыяналізм адмаўляецца ад прынцыпу «этнічнае чысьціні» і лічыць сутнаска важным для захаваньня адзінства нацыі не паходжаньне, а абавязаньні адносна этнічнае супольнасьці, дык такім чынам ён можа ў выніку набыць цалкам інклюзіўныя рысы. А з прычыны таго, што нацыяналізм адыгрывае вырашальную ролю ў фармаваньні нацыянальнае ідэнтчнасьці, адпаведна, і гэтая самая ідэнтчнасьць будзе насіць больш інклюзіўны ці эксклюзіўны характар. Практычным наступствам гэтага ёсьць той факт, што прадстаўнікі іншых этнасаў параўнальна лёгка могуць быць абсарбаваныя (асыміляваныя) нацыямі зь інклюзіўнай ідэнтчнасьцю бяз страты ўласнае адметнасьці.

У Гельнэра атрымліваецца стварыць ясную тыпалёгію эўрапейскіх нацыяналізмаў, бо ён у лепшых традыцыях Кона выразна разьмяжоўвае нацыю й нацыяналізм. Ён не шукае прычыны адрозьненняў паміж «заходнім» і «ўсходнім нацыяналізмамі» ў культуры, а хутчэй уважае, што гэтыя адрозьненні трэба тлумачыць палітычнымі й сацыяльнымі чыннікамі⁷⁴. Пры гэтым ён вяртаецца да высунутай Конам тэзы, згодна зь якой ва Ўсходняй Эўропе межы нацыянальных культураў і дзяржаўных межы на працягу доўгага часу не былі ўзгодненыя паміж сабой. Але на «атлянтычным узьбярэжжы Эўропы», якое, паводле Гельнэра, зьяўляецца першай, як ён яе называе, заходняй «часовай зонай» Эўропы, абсяг пашырэння (нацыянальнай) высокай культуры супадаў зь межамі сучаснай цэнтралізаванай дзяржавы. У гэтай зоне задача нацыяналізму палягала ў тым, каб ператварыць «сялянцаў», якія размаўлялі на розных гаворках, у «грамадзянаў нацыянальнай дзяржавы, носьбітаў стандартнае мовы» (Гельнэр, праўда, зыходзіць пры гэтым з аблуднага дапушчэння, што на захадзе Эўрапейскага кантынэнта дыялекты былі выражаныя слабей, чымся на Ўсходзе. Вядома, аднак, што моўныя адрозьненні на захадзе былі такімі вялікімі, што да ініцыяванай дзяржавай уніфікацыі мовы справа там дайшла толькі ў XIX ст.).

У адрозьненне ад Кона, Гельнэр зьмяшчае Нямецчыну разам зь Італіяй у другую, пралеглую паміж Захадам і Ўсходам, «часавую зону». Што праўда, там на працягу надта доўгага часу не існавала адзінай дзяржаўнай улады, аднак як нямецкая, так і італьянская высокая культура артыкулявала нацыяналістычнае імкненьне да стварэння ўласнае

дзяржавы. Трэцяя эўрапейская «часавая зона», якая пралягла на ўсход ад Нямецчыны й Італіі, дасягнуўшы Расеі, уступіла ў эру сучаснага нацыяўтварэння, ня маючы ані высокае культуры, ані дзяржаўных кардонаў, дапасаваных да этнічных межаў. Тамтэйшы нацыяналізм мусіў спачатку стварыць культуру, а таксама дзяржаву, «сапраўды складанае заданьне. Нацыяналізм пачынаецца з этнаграфіі, напалову апісальнай, напалову нарматыўнай, так бы мовіць, спалучэння выратавальных работаў з канструяваньнем культуры». Падобным чынам ішло разьвіцьцё «чацьвэртай часовай зоны» (Расеі), дзе пасля падзення імперыі Раманавых была створаная імперыя сэкулярнай уммы — Савецкі Саюз, які цягам дзесяцігодзьдзяў рабіў выгляд, што пераадолеў нацыяналізм⁷⁵.

У кожнай зоне існавалі свае спэцыфічныя перадумовы для разьвіцьця нацыяналізму, перш за ўсё, зьвязаныя з этнічнай аднастайнасьцю дынамічнасьцю высокіх культураў. Але, паводле Гельнэра, нацыяналізм таксама фармуецца праз доступ этнасу да ўлады й адукацыі. Агулам ён вызначае восем тыпаў нацыяналізму, што паўстаюць кожны пры пэўнай этнічнай і палітычнай раскладцы, як паказана ў наступнай табліцы.

Тыпы нацыяналізму паводле Эрнэста Гельнэра

Нацыяналізм	Грамадзкая раскладка
Нацыяналізм раньняй індустрыяльнай эпохі	У этнічна аднародным грамадзтве, дзе доступ да адукацыі і ўлады мае толькі меншасьць.
Габсбургскі, альбо «паўднёва-ўсходні», нацыяналізм	Грамадзтва этнічна неаднароднае. Доступ да адукацыі й дзяржаватворнай высокай культуры забясьпечаны для ўладных слаёў, усе астатнія абыходзяцца сваёй уласнай «народнай культурай». Гэтая апошняя можа кінучь выклік пануючай высокай культуры, калі інтэлектуальна-нацыяналісты адкрыюць і выкарыстаюць яе як аснову дзеля стварэння нацыянальнай высокай культуры.
Нацыяналізм разьвітай індустрыяльнай эпохі	Грамадзтва этнічна неаднароднае. Улада належыць нямногім, але адукацыя даступная ўсім. У гэтым выпадку ідзеца пра сучаснае заходняе грамадзтва, у якім у прынцыпе ўсе падзяляюць адну — нацыянальную — высокую культуру.
Клясычны, лібэральны, заходні нацыяналізм	У этнічна неаднародным грамадзтве ўсе маюць доступ да адукацыі, але не да мэханізму ўлады.

⁷⁴ Гл.: Ernest Gellner. Nations and Nationalism. New York, 1983. P. 101.

⁷⁵ Gellner. Die Bedingungen... (заўвага 10), s. 123–128.

Дыяспарны нацыяналізм	У этнічна неаднародным грамадстве прысутнічае этнічная меншасць, што не прысутнічае ў сыстэме ўлады, але лепш адукаваная за ўладную эліту й ахвотная стварыць уласную дзяржаву.
Адсутнасць нацыяналізму пры наяўнасці рэвалюцыйнай сытуацыі	Уладная неадукаваная эліта ў этнічна неаднародным грамадстве, што кантрастуе з палітычна слабой, але эканамічна прывілеяванай групай, якая імкнецца да палітычных пераменаў.
Нетыповая перад-нацыяналістычная сытуацыя	Дамадэрновае этнічна аднароднае грамадства — выключная зьява для традыцыйных грамадстваў. Ні ўладная эліта, ні падуладныя масы не бяруць удзелу ў стварэнні высокае культуры.
Тыповая перад-нацыяналістычная сытуацыя	Тыповая этнічная разнастайнасць традыцыйнага грамадства. Ні ўладная эліта, ні падуладныя масы не бяруць удзелу ў стварэнні высокае культуры.

(Складзена паводле: Ernest Gellner.

Nations and Nationalism.

New York, 1983. P. 94 і наступныя старонкі)

Гэтая і іншыя тыпалёгіі нацыяналізму могуць выклікаць крытыку, але яны выражаюць тое перакананне, што негатыўнае разуменне нацыяналізму несправядлівае ў дачыненні да рэчаіснасці існых нацыяў. Ужо простае прызнанне, што нацыяналізм можа прадстаўляць грамадзянскія (*bürgerlich*) ідэі, ставіць пад пытанне пашыранае меркаванне аб нацыяналізме як выключна разбуральнай сіле.

Кожны этнас паўстае ў выніку падзелу ці аб'яднання іншых этнасаў. Энтані Д. Сьміт вылучае тры шляхі этнічнага будаўніцтва праз аб'яднанне (*“coalescence”*): хаўрус існых этнасаў (*“amalgamation”*), асыміляцыя й абсорбцыя. Этнічнае будаўніцтва праз падзел, у сваю чаргу, адбываецца ў выніку расколу альбо расьсейвання⁷⁶. Ніякае «чысьціні этнічнага паходжаньня», такім чынам, існаваць ня можа.

Калі ж мы зьвернемся да адрозьнення паміж этнічнымі катэгорыямі й этнічнымі супольніцтвамі ў разуменні Сьміта, дык этапы фармаваньня нацыі (нацыяўтварэньня) можна апісаць за пасярэдніцтвам наступнага ланцужку паняткаў: этнічныя катэгорыі (нясьпелыя этнасы) могуць разьвіцца ў этнічныя супольніцтвы (сьпелыя этнасы), а тыя, у сваю чаргу, — ператварыцца ў нацыі. Этнасы выспяваюць па меры таго, як даюць рады

выкрышталізаваць з этнічнае сьвядомасьці этнічную ідэнтычнасьць. Сьпелыя ж этнасы ператвараюцца ў нацыі, як толькі ўзбагачаюць сваю этнічную ідэнтычнасьць уяўленьямі аб палітычным сувэрэнітэце.

Але адначасова мы мусім адзначыць розніцу паміж утварэньнем нацыяў у дасучаснасьці і сучаснасьці. Паводле Сьміта, у сярэднявеччы існавала два тыпы этнічных супольніцтваў. «Гарызантальныя супольніцтвы» (*“laterale Gemeinschaften”*) складаліся з арыстакратыі й царкоўных гіерархаў, часам з уключэньнем у гэты шэраг дзяржаўных службоўцаў, высокапастаўленых вайскоўцаў і заможнай знаці, уяўляючы сабой этнічнае ядро сярэднявечнай дзяржавы. Паводле Сьміта, дасучаснае нацыяўтварэньне грунтуецца менавіта на гарызантальных этнасах. Усё больш выразная сыстэма дзяржаўнага кіраваньня, усё больш густыя сеткі рынкавых камунікацыяў і дзяржаўнае адукацыі спрыялі пашырэнню арыстакратычнае культуры як у сярэдніх слаях грамадства, так і ва ўскраінных раёнах дзяржаўнае тэрыторыі тае самае Ангельшчыны, Францыі й Гішпаніі яшчэ перад Францускай рэвалюцыяй.

Інакш, паводле Сьміта, адбывалася разьвіццё так званых вэртыкальных этнічных супольніцтваў. Ім былі ўласьцівыя народніцкія (*demotic*) рысы, бо іх этнічная культура была закаранёная ў ніжніх слаях насельніцтва. Яе культурныя адзнакі ў значнай ступені былі рэлігійна афарбаванымі. У XIX ст. інтэлектуалы й палітычныя правадыры ўважалі, што змаглі адкрыць у гэтых этнасах нацыі, аднак гэтае меркаванне ёсьць аблудным. Бо, паводле Сьміта, ня кожнае этнічнае супольніцтва ўяўляе зь сябе нацыю, бо дзеля гэтага яно мае быць падобным да сучасных заходніх нацыяў зь іхнымі грамадзкімі й палітычнымі структурамі⁷⁷.

Сьміт відавочна схіляецца да канструктывісцкай пазыцыі, разважаючы пра паўстаньне нацыяў на аснове «вэртыкальных» этнасаў, ды дрэйфуе ў бок канцэпцыі першапачатковага існаваньня нацыяў (*прымардыялізму*), калі ідзеца пра «гістарычныя нацыі» Эўропы. Значэньне нацыяналізму ў працэсе паўстаньня нацыі слаба асьвятляецца ў абодвух выпадках, хаця выкарыстаная Сьмітам тэрміналёгія здаецца карыснай для растлумачэньня працэсу ўтварэньня нацыі.

Не існуе нацыянальнае ідэнтычнасьці і не існуе нацыяў, не зьвязаных з этнічнай рэальнасьцю (то бок супольніцтвам, зьяднаным паходжаньнем альбо пэўнай сутнасьцю). Дзеля вылучэньня асобных этнасаў важнымі былі перадусім тыя ме-

⁷⁶ Smith, тамсама (заўвага 70), р. 24.

⁷⁷ Акурат такую выснову можна зрабіць зь ягоных разважаньняў на старонках ад 43 да 70, тамсама.

жы, што былі спазнаныя ў кантакце з навакольным сьветам⁷⁸. Ідэнтычнасьці этнічных супольніцтваў Эўропы вырабляліся — не заўжды, але зазвычай — у канфліктным адмежаваньні ад іншых супольніцтваў і групаў. Чым мацней чальцы пэўнага этнасу адчуваюць сваю ўнікальнасьць, то бок чым мацнейшай зьяўляецца іх уласная ідэнтычнасьць, тым больш сьпелым ёсьць гэты этнас.

Нацыя ўяўляе зь сябе разнавіднасьць этнасу. Аднак апроч таго яна зьяўляецца яшчэ і палітычным грамадствам у тым сэнсе, што яна валодае альбо хоча валодаць уласным палітычным сувэрэнітэтам. У сярэднявеччы й на пачатку Новага часу нацыі безь дзяржавы — нават калі з сучаснага пункту гледжаньня больш дарэчна казаць пра нетрывалу дадзяржаўную структуру ўлады — узьнікнуць не маглі. Толькі пануючы слой гэтай структуры ўлады меў культурныя й тэхнічныя перадумовы, неабходныя для таго, каб разьвіваць і пашыраць нацыянальную ідэнтычнасьць.

Інакш выглядае становішча з сучаснымі нацыямі, якія ахопліваюць ня толькі кіроўны альбо вышэйшы слой грамадства, але і ўсё этнічнае насельніцтва. Яны ўтвараюцца ў грамадствах, якія, на падставе свайго адукацыйнага ўзроўню і імкненьня да ўдзелу ў працэсе прыняцьця грамадзка важных рашэньняў, здатныя да разьвіцьця і ўмацаваньня ўласнай нацыянальнай ідэнтычнасьці ды адстойваньня патрабаваньня палітычнага сувэрэнітэту, нават у супрацьстаяньні з пануючай нацыянальна чужой дзяржавай. Нацыяналізм акурат і ёсьць прайвай гэтага патрабаваньня⁷⁹.

Стасункі паміж нацыяй і грамадствам належаць да адной з найцікавейшых тэмаў нацыянальных дасьледаваньняў, бо лінія падзелу паміж гэтымі дзьвюма застаецца непазьбежна размытай. Калі, напрыклад, падчас дыскусіі наконт непадатнасці да рэфармаваньня сацыяльнае дзяржавы ў Нямецчыне згадваецца сыстэма сацыяльнага забеспячэньня ў Злучаных Штатах Амэрыкі, дык зазвычай адзначаецца, што, маўляў, «амэрыканцы» маюць іншы, чым «немцы», мэнталітэт. Гэты мэнталітэт нібыта і дазволіў «амэрыканцам» менш (у параўнаньні зь «немцамі») разьлічваць на дзяржаву, напрыклад у галіне мэдычнага абслугоўваньня ці клопату пра старых. Адрозна адначым, што больш дарэчна ў зьвязку з гэтым было б казаць пра адрозныя пункты гледжаньня й паводзіннавыя мадэлі ў амэрыканскім і нямецкім грамадствах. Бо нацыянальны мэнталітэт амэрыканцаў альбо немцаў, як нам здаецца, мала ўплы-

вае на тое, як яны вырашаюць праблемы са здароўем. Аднак правесьці выразную рысу паміж нацыянальным і грамадзкім немагчыма, калі мы кажам пра насельніцтва пэўных абшараў, чья дамінантная калектыўная ідэнтычнасьць ёсьць адначасова й нацыянальнай ідэнтычнасьцю.

І ўсё-ткі дасьледаваньні нацыі й грамадства ня проста дапаўняюць адно аднаго — яны маюць розныя прадметы аналізу. Кожнае грамадства зь нетаталітарнай структурай больш складанае й шматслойнае, чымся любая магчымая нацыя. Нацыя імкнецца да, так бы мовіць, аднароднасьці — у сэнсе адзінай ідэнтычнасьці, якую наўрад ці можна дасягнуць без сумнеўных спрашчэньняў у самаацэнцы і ўяўленьнях пра іншых. Сказ «Мы, немцы, працуем асабліва старанна» зьяўляецца, напрыклад, часткай нацыянальнай ідэнтычнасьці немцаў, бо большасьць зь іх перакананыя ў слухнасьці гэтага выказваньня. Але яно ані зьяўляецца бясспрэчна слухным, ані зважае на існаваньне цэлага спектру меркаваньняў, што прагучалі на гэтую тэму ў часе ўнутрынямецкіх грамадзкіх дыскусіяў. З прычыны таго, што нацыянальная (этнічная) ідэнтычнасьць інтэрпрэтуе гісторыю й сутнасьць нацыі простым, некрытычным і сьцьвярдзальным чынам і спосабам, яна акурат і зьяўляецца даступнай амаль усім чальцам грамадства, незалежна ад сацыяльнага статусу й адукацыйнага ўзроўню. Гэта, зрэшты, і ёсьць адной з прычынаў таго, што нават нашыя адукаваныя сучасьнікі зазвычай досыць мала ведаюць пра структурную складанасьць і ідэалігічную шматстайнасьць свайго грамадства.

Калі аналіз нацыі ў першую чаргу павялічвае нашыя веды пра калектыўную самасьвядомасьць насельніцтва, дык аналіз грамадства перадусім асьвятляе культурную, эканамічную й сацыяльную шматстайнасьць. Толькі пасля ўсьведамленьня гэтых адрозьненняў паміж нацыяй і грамадствам можна распачынаць дасьледаваньне цесных сувязяў, што існуюць паміж імі абодвума. Ператварэньне нацыянальнае ідэнтычнасьці, напрыклад, спрыяе зьмяненню самога грамадства — яго структураў і субкультураў. Калі нацыянальная ідэнтычнасьць ператвараецца ва «ўласнасьць» усіх слаёў грамадства і такім чынам утвараецца сучасная нацыя, дык гэта адначасова садзейнічае і працэсам грамадзкай дэмакратызацыі. Структурныя й культурныя перамены ў грамадстве адбываюцца, у сваю чаргу, на нацыянальнай ідэнтычнасьці. Відавочна, што, напрыклад, падвышэньне

⁷⁸ На гэты конт гл.: Liah Greenfeld. *Five Roads to Modernity*. Cambridge, 1992.

⁷⁹ Падобна ў: John Armstrong. *Nations before Nationalism*, у: Hutchinson/Smith (выдаўцы). *Nationalism*. Oxford/ New York, 1994. P. 140–147.

адукатыйнага ўзроўню спрычыніцца да пераменаў у нацыянальнай ідэнтычнасці. Калі ж, апроч таго, мы звернем увагу на тое, што дзяржава таксама сваёй палітыкай больш ці менш свядома бярэ ўдзел у кшталтаванні грамадства і нацыі, дык варта прызнаць, што ў аналізе нацыяў нам часцяком проста не абыйсціся без разгляду ўзаемных зменлівых уплываў, што чыняць адзін на аднаго грамадства, нацыя і дзяржава.

.....
: Пераклаў зь нямецкай Сяргей Богдан паводле:
: Jerzy Maćków. *Am Rande Europas? Nation,*
: *zivilgesellschaft und außenpolitische integration in Belarus,*
: *Litauen, Polen, Russland und der Ukraine.* — Freiburg;
: Basel; Wien: Herder, [2004]. — 328 s.
: (1. *Civil society, Nation und supranationale Integration*)

.....
: Друкуецца са скарачэннямі і з ласкавага дазволу
: аўтара і выдавецтва “Herder”.

«ЧАСТКА СЪВЕТУ», ЯКОЙ БОЛЬШ НЕ ІСНУЕ

Размова зь нямецкім дасьледнікам Ежы Мачкувам

— Уплывовыя ідэалыгічныя праекты сучаснасьці маюць рэвалюцыйную скіраванасьць, але на злome тысячагодзьдзяў у навуцы зноўку пашырыліся канцэпцыі пра «канец гісторыі», пра адыход эпохі рэвалюцыяў і далейшае эвалюцыйнае разьвіцьцё. На вашу думку, ці існуе ў сучасным грамадстве будзь-які рэвалюцыйны патэнцыял? Наколькі верагодныя новыя глябальныя альбо лякальныя імпульсы да радыкальнай зьмены паноўных грамадзкіх сыстэмаў?

— Як і вы, я ўважаю рэвалюцыю за радыкальную сыстэмную зьмену. Увогуле, ня ёсьць прынцыпова важным, ці ўжываецца падчас гэтай зьмены гвалт. У той самы час я бачу рэвалюцыю не ў любой сыстэмнай дынаміцы, а толькі ў трансфармацыі сыстэмы радыкальным чынам. На жаль, большасьць рэвалюцыяў XIX і XX стагодзьдзяў вызначаліся бязьмежным ужываньнем гвалту. Акурат гэтыя гвалтоўныя эксцэсы і ствараюць адмоўнае сучаснае разуменьне рэвалюцыі як абавязкова гвалтоўнай зьявы. Але ж масавае ўжываньне гвалту падчас рэвалюцыяў заўжды шкодзіць магчымасьці выкарыстаньня пазытыўнага грамадзкага патэнцыялу пераменаў. І менавіта таму гвалтоўныя рэвалюцыі заўжды выклікаюць пытаньне пра тое, ці ня будзе іх вынікам рэстаўрацыя старога ладу і нават узмацненьне самых адмоўных рысаў старога рэжыму. Досьвед эўрапейскай сучаснасьці відавочны: большасьць рэвалюцыяў ня маюць абсалютна нічога супольнага з прагрэсам — хаця, безумоўна, пра значэньне гэтага панятку можна спрачацца. Праўда, гэта ня мае значэньня для тых мірных рэвалюцыяў, што пачаліся ў 80-х гадах мінулага стагодзьдзя ў Цэнтральнай Эўропе і якія, безумоўна, палепшылі жыцьцё і пэрспектывы гэтых грамадстваў.

Што ж датычыцца «канца гісторыі», дык наўрад ці я чуў на працягу апошніх некалькіх дзесяцігодзьдзяў нешта больш змрочнае за гэтую

тэзу. Фукуяма прагназаваў пасля заканчэньня камунізму надыход эры лібэральнага грамадства, якое, на ягоную думку, было здольнае вырашыць асноўныя грамадзкія праблемы — свабоды, бясьпекі, роўнасьці, дабрабыту. Але асноўныя праблемы чалавека і грамадства ня ёсьць такімі ўжо простымі, а магчыма, і наагул зьяўляюцца невырашальнымі, бо людзі, відаць, заўжды будуць незадаволенымі пэўнымі акалічнасьцямі свайго грамадства. Апроч таго, менавіта посткамуністычныя грамадствы атрымалі пасля каляпсу сацыялістычнай сыстэмы шанец аднавіць сваю перарваную камунізмам гісторыю. У зьвязку з гэтым, калі мы кажам пра «канец гісторыі», дык гэта будзе значаць, што мы не разумеем важнасьці гісторыі для таталітарна збудаваных грамадстваў.

Што ж датычыцца рэвалюцыйнага патэнцыялу «сучаснага грамадства», дык у сёньняшнім сьвеце няма ў чыстым выглядзе сучасных грамадстваў. Але побач з «сучаснымі» заходнімі грамадствамі таксама існуюць — з заходняга пункту гледжаньня — зусім дамадэрныя грамадствы іншых культурных абшараў. Бясспрэчна, ані мусульманскія, ані посткамуністычныя грамадствы Усходняй Эўропы ня могуць без агаворак уважацца за «сучасныя». Мне падаецца, што ісламскія грамадствы маюць пільную патрэбу ў мірнай рэвалюцыі, якая прынцыпова зьменіць іх састарэлыя структуры. Тое самае датычыцца добра вам вядомых посткамуністычных грамадстваў з аўтарытарнай сыстэмай.

— У сваёй кнізе «Am Rande Europas?»¹ вы аналізуеце палітычную гісторыю і сучаснасьць у нашай частцы сьвету — у Польшчы, Літве, у Беларусі і Ўкраіне. Як вы лічыце, ці маем мы права выкарыстоўваць у дачыненні да рэзкіх зьменаў палітычнага рэжыму ў Сэрбіі, Грузіі, а нядаўна і ва Ўкраіне, тэрмін «рэвалюцыя»? Якое вашае бачаньне гэтых працэсаў?

¹ «На ўскрайку Эўропы?»

— Маштабныя падзеі ва Украіне, у Сэрбіі і Грузіі адбываліся мірным чынам. Тыя рухі, якімі яны былі выкліканыя, напісалі на сваіх сьцягах лезунгі дэмакратыі, свабоды і нацыянальнай незалежнасці. І гэтыя падзеі могуць выклікаць працэсы, якія прывядуць да фундаментальных унутры- і знешнепалітычных сыстэмных зменаў. Менавіта так выглядае сытуацыя зь мірнымі рэвалюцыямі: яны выклікаюць паступовыя і часьцяком вельмі балючыя і непапулярныя сярод большасці народа рэформы. Калі гэткае пераблытанасць «Рэвалюцыі» і «Рэформы» здаецца парадоксам, дык я ўсё адно цешуся тым, што нарэшце ў Эўропе існуюць такія тэрміналагічныя праблемы, а не праблемы смяротных ахвяраў гвалтоўных рэвалюцыяў.

Я, зразумела, хацеў бы, каб было інакш, аднак сёння Беларусь і Украіна не належаць да той часткі сьвету, да якой належаць Польшча і Літва. Зрэшты, Украіна, калі яна паслядоўна скончыць сваю мірную рэвалюцыю, празь некалькі дзесяцігодзьдзяў (20–30 гадоў) можа стаць часткай эўрапейскай рэчаіснасці, у якой ужо знаходзяцца Літва і Польшча. Беларусь жа сёння яшчэ далёкая ад гэтага. Я напісаў кніжку пра «частку сьвету», якой больш не існуе. Я зрабіў гэта са спадзяваньнем і ўсьведамленьнем таго, што названыя вамі краіны, якія на працягу стагодзьдзяў уяўлялі сабой шматкультурнае палітычнае адзінства, цяпер усе маюць добрыя шанцы на разьвіцьцё, калі зноў стануць часткай шматкультурнага палітычнага задзіночання. Гэтае задзіночаньне сёння называецца Эўразьвяз, і тыя краіны гістарычнай Рэчы Паспалітай — Рэспублікі Абодвух Народаў, — якія яшчэ да яго не належаць, могуць стаць яго чальцамі, калі прысьпешаць свае працэсы нацыябудаваньня.

Акурат той нацыянальны рух, які мы сёння назіраем ва Ўсходняй Эўропе, уяўляе сабой тое зьвяно, якое зьвязвае рэвалюцыйныя рухі XIX стагодзьдзя з сучаснымі падзеямі ва Украіне, Сэрбіі і Грузіі.

— **Як, на ваш погляд, зьвязаныя сучасныя зьмены палітычнага ладу ў гэтых краінах зь іх нацыянальнай гісторыяй і культурай? Ці слушная тэза пра тое, што «памаранчовая рэвалюцыя» стала магчымай менавіта з-за асаблівасьцяў нацыянальнай палітычнай культуры ўкраінцаў? Наколькі гісторыя беларусаў, літоўцаў, украінцаў зараз вызначае іх становішча ў сыстэме каардынатаў Заходняга Сьвету?**

— «Памаранчовая рэвалюцыя» ва Украіне зьяўляецца ўзорам таго, як дэмакратызацыя залежыць ад «зьменаў нацыянальнай сьвядомасьці». У выпадку гэтых зьменаў вядзецца пра

нацыятварэньне і пашырэньне нацыянальнай (альбо нацыяналістычнай) ідэі, якая сьцьвярджае, што нацыі маюць права на палітычны суверэнітэт. У постсавецкай рэчаіснасці гэткае разьвіцьцё падзеяў пазначае разрыў зь мінуўшчынай камуністычнага ладу, што грунтаваўся на доўгім маршы да сьветлае будучыні нібыта ў адпаведнасьці з унівэрсальнымі законамі гісторыі. Гэткіх законаў папросту не існуе, а канец сьвету можа надыйсьці ў любы час (толькі ў гэтым эсхаталягічным сэнсе можна казаць пра «канец гісторыі»).

Для ўкраінскага нацыябудаваньня важным ёсьць тое, што «памаранчовая рэвалюцыя» зьяўляецца першай падзеяй ва Украіне, што ахапіла ўсе часткі краіны, усе слаі грамадства і этнічныя групы, даўшы грамадзянам шанец вырашыць лёс краіны. Падобнай падзеі ва ўкраінцаў, заўжды разьяднаных у культурным, рэлігійным, нацыянальным, этнічным, сацыяльным і эканамічным пляне, дагэтуль не было.

Дарма, што гэтыя падзеі адбываліся ў розных умовах і ў розныя часы, але для мяне польскае лета 1980 году і «памаранчовая рэвалюцыя» ёсьць цалкам супастаўляльнымі зьявамі. У абодвух выпадках гаворка ідзе пра народны рух, які ў больш ці менш простаі форме імкнецца да дэмакратызацыі палітычнае сыстэмы і дзяржаўнай незалежнасці. Гэтая сувязь паміж нацыянальнай і буржуазна-дэмакратычнай ідэямі часьцяком ігнаруецца заходнімі назіральнікамі і амаль заўжды ўспрымаецца імі неадэкватна. Але гэтка альянс зьяўляецца зусім заходняй зьяваю, бо і заходнеэўрапейскія дэмакратыі разьвіваліся ў рамках незалежных нацыянальных дзяржаваў.

Заходнеэўрапейскае і амэрыканскае грамадзтва так моцна адрозьніваюцца ад постсавецкіх грамадстваў, што амаль не адзначаецца ўплыву апошніх на разьвіцьцё Захаду. Нацыяналізацыя постсавецкай прасторы, аднак, бясспрэчна азначае эпахальныя перамены, якія вельмі моцна адаб'юцца на краінах Захаду ў знешнепалітычным пляне. Перадусім, Захаду варта перафармуляваць сваю палітыку ў дачыненні да Расеі. Ён робіць гэта неахвотна, бо звыкся і зьмірыўся зь не-свабодай народаў, што даўно, ужо на працягу стагодзьдзяў, жывуць пад расейскім панаваньнем. Варта было б дасягнуць пэўнага разуменьня ў дачыненні да гэтай акалічнасці, ніякім чынам не апраўдваючы гэтай здрады свабодзе.

— **Ці можна казаць пра «станаўленьне ўкраінскай нацыі» падчас «памаранчовай рэвалюцыі», альбо хутчэй наадварот, «памаранчовая рэвалюцыя» стала вынікам дасягненьня пэўнага ўзроўню «нацыянальнай самасьвядомасьці»?**

— Я сказаў бы, што «памаранчовая рэвалюцыя» зьяўляецца новым імпульсам да паўстання новае ўкраінскае нацыі. Нават калі яна не дасягне сваіх мэтаў, яна застанеца ў калектыўнай свядомасці ўкраінцаў, што жывуць у сённяшніх межах сваёй дзяржавы, як найважнейшая падзея ў іх гісторыі. Паверце, што зусім ня кепска для нацыі мець у якасці найважнейшай падзеі сваёй гісторыі магутны мірны рух супраць хлусьні і фальшаванняў, мафіі і палітычных забойстваў, за чалавечую годнасць, свабоду і незалежнасць. І ў гэтым пляне ўкраінцы пасля падзеяў лістападу – сьнежня 2004 году сталі іншай нацыяй. Адбылася нацыянальная рэвалюцыя. Што ж датычыцца палітычнай і грамадзкай рэвалюцыяў, дык яны зацягнуцца на дзесяцігодзьдзі.

— Кажуць, што насамрэч украінскія падзеі былі гульнёй знешніх суб'ектаў (Расей, Захаду), у той час як сама нацыя зьяўлялася толькі матэрыялам.

— Сапраўды, існуюць людзі, якія лічаць, што ў падзеях «памаранчовай рэвалюцыі» галоўную ролю адыгрывалі Запад і Расея — зрэшты, заўсёды ёсць людзі, якія цьвёрда вераць у існаваньне змоваў. Аднак, хоць палітычнае кіраўніцтва ўкраінскага руху за свабоду не адмовілася прыняць матэрыяльную і тэхнічную падтрымку з Захаду (наколькі гэта была дапамога ад прыватных асобаў), прынамсі ня менш значнай была ідэйная падтрымка з Захаду. Ідэя кампрамісу, якая грунтавалася на незалежнасці рашэння Вярхоўнага суда, сыходзіла з Польшчы. Я б ніколі ня думаў, што посткамуніст Квасьнеўскі здольны распрацаваць такую фантастычную задуму — але, як бачыце, я памыляўся. Фактычна гэта азначае, што Ўкраіна распачала разам з правядзеньнем вольных выбараў пабудову канстытуцыйнай і прававой дзяржавы — цяжка ўявіць сабе лепшы пачатак для дэмакратычнай рэвалюцыі.

Але ані матэрыяльная, ані ідэйная падтрымка Захаду ня здолелі б падштурхнуць людзей на працягу тыдняў мірна выходзіць на мароз, на вуліцы, каб прадэманстраваць сваю гатоўнасць абараніць дзяржаву ад дзяржаўнай мафіі, калі б яны не адкрылі для сябе сваю ўласную годнасць. Украінскія падзеі былі рэвалюцыяй перш за ўсё ў гэтым маральным вымярэнні. І наўрад ці магчыма дамагчыся маральных пераменаў у людзях дзякуючы імпарту ідэяў.

Такім чынам, нягледзячы на пэўную матэрыяльную і тэхнічную падтрымку з Захаду, на пэўную рэцэпцыю ў ходзе рэвалюцыі заходніх ідэяў і лезунгаў, аснова рэвалюцыі, ейны маральны і духоўны стрыжань належаць выключна самай украінскай нацыі.

— Увогуле, наколькі ў сучасным свеце сумяшчальныя «нацыянальны» і «дэмакратычны» праекты?

— Нягледзячы на ўсю блізкасць паміж нацыяналізмам і дэмакратыяй, мы не павінны забывацца пра тое, што эксклюзіўны нацыяналізм, то бок той, які дэскрымінуе прадстаўнікоў іншых этнасаў і адлучае іх ад грамадзкага жыцця, здольны разбурыць дэмакратыю. Але дакамуністычная традыцыя ўкраінцаў і беларусаў ні ў якім разе не звязаная з эксклюзіўным нацыяналізмам. Таму я перакананы і спадзяюся, што абодва народы схіляюцца да дэмакратызацыі.

— Існуе меркаваньне, што зараз ва Ўсходняй Эўропе рэвалюцыйныя праекты ажыццяўляюцца ня нейкімі палітычнымі клясамі альбо нацыянальнымі рухамі, а сіламі грамадзянскай супольнасці.

— Я ня думаю, што грамадзянская супольнасць адыгрывала вырашальна важную ролю для дэмакратыі ва Ўкраіне альбо ў Сэрбіі. Калі людзі выходзяць на вуліцы, гэта далёка не заўжды ёсць праявай грамадзянскай актыўнасці, як гэта разумеецца ў «структурах грамадзянскай супольнасці». Безумоўна, гэта датычыцца і Ўкраіны, дзе грамадзянская супольнасць у лепшым разе яшчэ толькі нараджаецца. Структуры грамадзянскай супольнасці яшчэ вельмі слабыя, нават у посткамуністычных дэмакратыях, як то ў Польшчы, Літве, Чэхіі, Славацкіне альбо Вугоршчыне. У посттаталітарных аўтарытарызмах Усходняй Эўропы ў лепшым выпадку мы можам назіраць анклявы грамадзянскай супольнасці ў акіяне збольшага пасіўнай і ў культурным пляне звыклай да дзяржаўнай усемагутнасці «неграмадзянскай супольнасці».

— Шмат хто зараз спрабуе прадказаць, які з аўтарытарных рэжымаў напаткае лёс Украіны альбо Кыргызстану. Наколькі верагодна, што ў нашым рэгіёне спрацуе «прынцып даміно» і паўстане новая хваля дэмакратызацыі? Ці прыйдзе новая «Вясна Народаў»?

— Увогуле, я з засьцярогай гляджу ў будучыню, аднак я амаль перакананы, што «прынцып даміно» пакажа сваю дзейнасць і на ўсходзе Эўропы. Гэтак жа, як тое было ў сярэдняй Эўропе: пасля Польшчы была Вугоршчына, пасля — НДР, пасля — Баўгарыя, Чэхаславацкіна... Але гэтыя перамены ва Ўсходняй Эўропе ня будуць ісьці гэтак жа хутка, бо нацыятворчыя працэсы, што палягаюць у іх аснове, у большасці ўсходнеэўрапейскіх краінаў яшчэ ня скончаныя. З-за гэтага апанэнты аўтарытарных рэжымаў сутыкаюцца з вялікімі праблемамі ў супольным вызначэнні сваіх прынцыповых мэтаў, у фармаваньні

супольнага палітычнага кіраўніцтва апазыцыяй і ва ўсенароднай мабілізацыі супраць рэжыму пры дапамозе ідэі агульнанацыянальных інтарэсаў. Таму перш за ўсё неабходна, каб стала такой відавочнай разбэшчанасьць усходнеэўрапейскіх уладароў, каб простым людзям надакучыла панаваньне крымінальнікаў. Калі яны тады пачынаюць выходзіць на дэманстрацыі супраць разбэшчанай эліты і ахвяруюць сабой у барацьбе супраць яе, то ім раптам робіцца зразумелым, што яны ёсьць часткай большага і менавіта нацыянальнага задзіночаньня, якое ўжо больш ня хоча быць кіраваным людзьмі, што дзейнічаюць толькі дзеля сваіх уласных інтарэсаў.

— У сувязі з гэтым, якімі вы бачыце пэрспэктывы існай у Беларусі палітычнай мадэлі?

— Дзякуючы своеасаблівым гістарычным перадумовам, савецкі чалавек у Беларусі сапраўды ўяўляе сабой архетып палітычнай культуры. Савецкі чалавек — гэта падданы, які чакае ад дзяржавы вырашэньня сваіх фундаментальных праблемаў, але пры гэтым не выстаўляе да дзяржавы вялікіх прэтэнзіяў. Вядома, гэта ня толькі беларускі фэномэн — усе посткамуністычныя дэмакратыі маюць справу з гэткай спадчынай. Але з-за таго, што беларускі прэзыдэнт сам зьяўляецца савецкім чалавекам і не падзяляе грамадзянскія каштоўнасьці, ня кажучы ўжо пра разуменьне буржуазнай дэмакратыі, то дзякуючы гэтаму ў вашай краіне існуюць выдатныя ўмовы для захаваньня савецкага чалавека. Аднак я перакананы, што нават у Беларусі савецкі чалавек ня мае будучыні, таму што краіна ня можа ў доўгатэрміновым пляне супрацьстаяць разьвіцьцёвым тэндэнцыям свайго атачэньня. Самае позьняе пасля заканчэнь-

ня аўтарытарнага рэжыму ў Расеі ў Беларусі таксама зьявіцца попыт на актыўных грамадзянаў.

— Вы знаёмыя зь беларускім становішчам, з нашай грамадзянскай супольнасьцю. Размовы пра будучы рэвалюцыйны праект паўстаюць у Беларусі практычна перад кожнай электаральнай кампаніяй. Як вы ацэньваеце пэрспэктыўнасьць падобных сцэнараў?

— Я ўжо ўзгадаў пра першы варыянт — новую палітыку Масквы ў дачыненні да Беларусі. Але ў гэтым выпадку вашаму грамадзству давядзецца яшчэ досыць доўга чакаць гэткага разьвіцьця падзеяў. Іншай пэрспэктывай зьяўляецца путч супраць Лукашэнкі ў апарате кіраваньня. Я не магу ацаніць, наколькі верагодная такая хада падзеяў — з адлегласьці я ня бачу ейных адзнакаў. Аднак мы ня мусім забывацца на тое, як прэзыдэнт Кучма быў пакінуты сваім апаратам бясьпекі яшчэ перад падзеямі лістападу — сьнежня 2004 году. Трэці варыянт палягае ў пасьпяховай рабоце апазыцыі. Гэта адыграла галоўную ролю ва ўкраінскіх падзеях. Безумоўна, перадумовай посьпеху ў гэтым выпадку зьяўляецца наяўнасьць у апазыцыі бясспрэчнага лідэра. Правадыр апазыцыі павінен быць гатовы да рэпрэсіяў і замаху з боку рэжыму, але ён не павінен адступаць перад гэтай рызыкай. Другой перадумовай ёсьць цягнёне. Бязглузда верыць, што Лукашэнку можна скінуць дзякуючы адным толькі выбарам. Трэба думаць пра пэрспэктыву некалькіх гадоў паслядоўнай і руплівай апазыцыйнай дзейнасьці. Гэтак ужо рабіў Віктар Юшчанка. Зьнешнепалітычныя перадумовы дзеля гэтага выглядаюць зусім някепска — у адрозьненне ад зрынаньня камуністаў у Сярэдняй Эўропе, Беларусі ўжо не даводзіцца баяцца нейкай вайсковай інтэрвенцыі.

ДЭКАНЦЭПТУАЛІЗАЦЫЯ КРЭОЛЬСТВА

Андрэй Казакевіч

Владимир Абушенко. *Креольство как ино-модерность Восточной Европы (возможные стратегии исследования)* // *Перекрестки*. 2004. № 1–2.

Артыкул Уладзіміра Абушэнкі, які быў надрукаваны ў першым нумары часопіса даследаванняў усходнеёрапейскага памежжа «Перекрестки», з’яўляецца постпрэзентацый адносна шырокай і плённай дыскусіі на тэму «крэольства» ў коле беларускіх інтэлектуалаў і часткова публіцыстыкі. Пік дыскусіяў прыпадае на 2001–2002 гады. Іх акадэмічным «цэнтрам» становіцца сумесны метадалагічны семінар інстытутаў філасофіі і сацыялогіі НАН Беларусі, а публіцыстычным — часопіс «Arche» і газета «Наша ніва».

Першы варыянт тэксту У. Абушэнкі пра «крэольства» быў прадстаўлены ў 2001 годзе пад назваю «Мицкевич как «креол»: от «тутэйшых генеалогий» к «генеалогии тутэйшасці»¹. З таго часу ён набыў некалькі іншае канцэптualaнае афармленне, былі ўзмоцнены рэгіянальныя акцэнтны, ды і сам артыкул з «рэфлексіўнага» стаў пераважна «метадалагічным», што і было адлюстравана ў назве — «магчымыя стратэгіі даследавання». «Метадалагічная» перспектыва дамінуе ў тэксце і мае фармат, які дысцыплінарна можна хутчэй аднесці да «філасофіі», нягледзячы на тое, што сам тэкст быў напісаны вядомым сацыёлагам.

Надалей мы паспрабуем зрабіць пашыраны аналіз даследавання «крэольства». Наша мэта — не толькі рэцэнзаваць пазначанага артыкула, але і агульныя ўводзіны ў канцэпт «крэольства» і, прынамсі часткова, яго выпраўленне і размяшчэнне ў шэрагу магчымых праграм даследавання беларускай сітуацыі.

Дыскусія пра крэольства вызначаецца пэўнай неакрэсленасцю канцэптualaных пазіцыяў. Шмат у чым такое рознае ўспрыняцце «крэольства» было звязана з адрознай семантыкай слова ў розных гуманітарных дысцыплінах, а таксама ў побытавым і публічным ужыванні. Таму варта пачаць менавіта з аналізу этымалогіі канцэпту «крэол», значэнне якога некалькі шырэй за вылучанае ў рэцэнзаваным артыкуле.

Слова «крэол» увайшло ў большасць еўрапейскіх моваў з французскай (creole), куды яно трапіла з іспанскай (criollo — чалавек, які з’яўляецца мясцовым для пэўнае тэрыторыі) ды партугальскай (crioulo — чалавек, асабліва слуга, які вырастае ў нечым доме). Слова мае этымалогію ад лацінскага creare — ствараць, вытвараць — тая ж аснова, што ў словах «крэатыўны», «крэацыя» (анг. creation) і г. д. Як бачна з этымалогіі, умоўна «іспанскай» і «партугальскай», слова «крэол» мела вельмі рознае значэнне, але першапачаткова не было звязана з колерам ці расаю.

У Лацінскай Амерыцы крэоламі з’яўляліся нашчадкі перасяленцаў з Іспаніі, гэта значыць еўрапейцы, народжаныя ў калоніях. Менавіта «крэолы», як мясцовая эліта, вялі войны з метраполіяй і сталі стваральнікамі незалежных лацінаамерыканскіх дзяржаў у XIX ст. У Аргенціне прыметнік «крэольскі» да гэтага часу семантычна блізкі да слова «нацыянальны»². Крэоламі таксама называліся французскія каланісты ў Паўночнай Амерыцы: як тыя, што былі амерыканізаваны

¹ Электронная версія артыкула была змешчана на web-старонцы часопіса «Фрагменты»: <http://frahmenty.knihi.com/sem-abuzenka.htm>

² Южная Америка. Страны и народы. М., 1983. С. 171. Выданне гэта навукова-папулярнае, але адлюстроўвае агульную сітуацыю.

ў Луізіяне, так і продкі сучаснага франкафоннага насельніцтва Квебека. Гэтае значэнне ўжывалася і для еўрапейскага насельніцтва Маскарэнскіх выспаў у Індыйскім акіяне (Рэюн'ён, Маўрыкій і г. д.). Такім чынам, слова «крэол» выкарыстоўвалася для азначэння сацыяльнае групы, якая мела прывілеяваны статус у калоніях, але звычайна другасны ў метраполіях. Адначасова крэолы мелі праблемы з нацыянальнай ідэнтыфікацыяй, кшталту — «ці быць іспанцам, ці быць лацінаамерыканцам». Такая традыцыя ўжывання тэрміна натуральным чынам увайшла ў лацінаамерыканскае мысленне, літаратуру і пазней вылілася ў розныя версіі інтэлектуальнага вызвалення, у тым ліку і філасофію «вызвалення». Гэтай «семантычнай лініі» і прытрымліваецца, натуральна, з аўтарскімі варыяцыямі, У. Абушэнка.

Але гісторыя тэрміна «крэол» гэтым не вычэрпваецца, і ў іншых кантэкстах ён меў іншае, практычна супрацьлеглае, значэнне. У Бразіліі, былых брытанскіх, галандскіх і французскіх калоніях Лацінскае Амерыкі і Вест-Індыі «крэоламі» называлі народжаных у Амерыцы неграў-рабоў. І тут сацыяльная семантыка «крэольства» ўказвала на нізкія прыступкі ў сацыяльнай іерархіі калоніі. Акрамя гэтага, у Афрыцы крэоламі называлі групы змешанага, еўрапейска-мясцовага паходжання ды нашчадкаў рабоў, якія атрымалі свабоду. Гэтае слова нават ужывалася для азначэння дзяцей ад змешаных расійска-індзейскіх шлюбаў на Алясцы. Ва ўсіх гэтых прыкладах тэрмін «крэол» меў ужо значэнне «змешанага, нячыстага паходжання» і дастаткова «негатыўныя» сацыяльныя канатацыі.

У прыцыпе, менавіта другая («партугальская») традыцыя ўжывання слова «крэол», звязаная са змешаным ці нееўрапейскім паходжаннем, замацавалася ў лінгвістыцы («крэольская мова», «крэалізацыя піджына»), а таксама дамінуе ў побытавай мове³. Крэольская мова — мова, створаная на аснове піджына⁴, калі апошні становіцца родным для пэўнае супольнасці, звычайна змешанага паходжання. Большасць крэольскіх моваў былі створаны на еўрапейскай аснове для патрэбаў камунікацыі нееўрапейскага насельніцтва.

Такім чынам, дзве традыцыі ўжывання тэрміна вельмі розныя, што ўскладняе яго канцэптуальнае выкарыстанне. Разуменне дыхатаміі дзвюх

традыцыяў «крэольства» з'яўляецца вельмі важным для асвятлення эвалюцыі гэтага тэрміна ў беларускай інтэлектуальнай і публічнай прасторы. Яшчэ раз нагадаем, што У. Абушэнка прытрымліваецца «іспанскае» традыцыі.

Як было пазначана вышэй, артыкул У. Абушэнкі прысвечаны не столькі аналізу феномена ўсходнееўрапейскае «інша-мадэрнасці», колькі выкладанню «магчымых стратэгіяў даследавання», гэта значыць з'яўляецца хутчэй метадалагічным і праектыўным. Большасць канцэптаў і мадэляў толькі пазначаюцца, але не разгортваюцца ў поўнай ступені, напрыклад: «інша-мадэрнасць» (ино-модерность), «лакальная ўніверсальнасць», «падключаныя да ўніверсальнасці інтэлектуальныя традыцыі» і г. д. Менавіта «раскрыцця», асабліва ўлічваючы вялікую канцэптуальную насычанасць тэксту, па-сапраўднаму не хапае, хоць тэкст адкрывае «шмат напрамкаў» («ходов» — у тэрміналогіі аўтара).

Прадметам разгляду У. Абушэнкі выступае перш за ўсё лацінаамерыканская схема культурных адносінаў былых калоніяў з метраполіяй і прыдатнасць гэтае мадэлі для аналізу палітычнай і культурнай сітуацыі Усходняй Еўропы.

Метадалагічная частка артыкула пачынаецца з увядзення ў кантэкст «крэольства» канцэпту «тутэйшасці», як блізкіх паняткаў, непарыўна звязаных з «месцам знаходжання». З гэтым вельмі цяжка пагадзіцца, але нашу пазіцыю па гэтым пытанні мы раскроем пазней, а пакуль спынімся на выкладанні канцэпту «крэольства». Аўтар апісвае тры мадэлі канцэптуалізацыі «крэольства» ў гуманістыцы.

Першая мадэль: канцэпцыя крэольскага нацыяналізму, створаная ў межах так званае «тэорыі нацыяў і нацыяналізму» Б. Андэрсанам для аналізу дзяржава- і нацыятворчага працэсу ў калоніях — перш за ўсё, Лацінскае Амерыкі. Другая: лацінаамерыканская традыцыя «вызвалення» (часткаю якога было «пераадоленне крэольства») — Л. Сэа, Э. Дзюсель. Трэцяя мадэль — аналіз феномена крэольскае ідэнтычнасці (нацыяналізму) у працах украінскіх аўтараў, галоўным чынам М. Рабчука.

У тэксце не пазначана генеалогія гэтых мадэляў, таму мы паспрабуем запоўніць гэты прабел. Дарэчы, аўтар вызначае мадэлі як «спробы

³ Вельмі часта нават у беларускай навуковай літаратуры «крэол» няправільна асацыюецца толькі са змешанымі шлюбаў еўрапейцаў і абарыгенаў розных частак свету. Напрыклад: Мечковская Н. Б. Общее языкознание. Структура и социальная типология языков. Мн., 2000. С. 203.

⁴ Моўная сістэма ствараецца пры кантакце паміж рознымі этнічна далёкімі групамі. Звычайна піджын складаецца з невялікае колькасці словаў, якія служаць для паразумення ў гандлі, камерцыйных справах і г. д. Гл.: Перехвальская Е. В. Языковые контакты и «прагматический код». Лингвистические исследования. Социальное и системное на различных уровнях языка. М., 1986.

пераінтэрпрэтацыі» канцэпту «крэольства», што не зусім карэктна, бо не паказвае вельмі розныя мэты і сутнасць гэтых «пераінтэрпрэтацыяў» (інтэрпрэтацыяў), якія мелі вельмі розны сацыяльны ды інтэлектуальны background⁵. Працы Б. Андэрсана — акадэмічная тэорыя, філасофія Лацінскае Амерыкі — шырокі і доўгі праект культурнага і інтэлектуальнага вызвалення, рэфлексіі М. Рабчука — спроба нетрывіяльнага (шмат у чым публіцыстычнага) аналізу палітычнае ды культурнае сітуацыі ва Украіне. Мы пачынаем разгляд з другой мадэлі, якая і храналагічна, і генетычна была першаю.

Лацінаамерыканская «філасофія вызвалення» прадстаўлена ў гэтым двума знакавымі персонамі — Л. Сэа і Э. Дзюсель. Для Л. Сэа «крэол» — гэта праблема суб'екта, які не можа «ад-рэфлексаваць сваю кантэкстуальнасць як роўную іншым». Ён знаходзіцца ў культурна несамастойным стане і не мае ўласнае трывалае ідэнтычнасці. Таму крэольскія культурныя праекты XIX ст. складаюцца з запазычвання існых канонаў. Самымі значнымі культурнымі праектамі для Лацінскай Амерыкі выступалі «неіспанская іспанскасць», стварэнне ўласнае культуры па стандартах «метраполіі» і імпартаванне «найбольш прагрэсіўных» канонаў Захаду, перш за ўсё французскага і паўночнаамерыканскага, якія паступова выціскалі Іспанію на культурную перыферыю. Натуральная эвалюцыя «крэольскае сітуацыі» прывяла ў XX ст. да паўстання праекта культурнага «вызвалення» Лацінскай Амерыкі, часткай якога стала «пераадоленне крэольства знутры». У 1960–70-я гг. Лацінская Амерыка, як вядома, канчаткова абвясціла пра свой «культурны суверэнітэт».

Э. Дзюсель разглядаў «вызваленне» з перспектывы філасофіі, перш за ўсё, праз аналіз «татальнасці» еўрапейскага мыслення, якая не прадугледжвала альбо рэпрэсавала сваіх *іншых*. Праект вызвалення Э. Дзюселя палягаў менавіта ў парушэнні еўрапейскае татальнасці і разбурэнні яе прэтэнзіяў на ўніверсальнасць, што дасягаецца, у тым ліку, праз «старонняе» (з перспектывы Лацінскае Амерыкі) прачытанне еўрапейскае спадчыны. Такім чынам, вызваленне — гэта перш за ўсё вызваленне ад «цэнтра» і ўсяго, што з ім звязана (імперыялізму, каланізатарскага капіталізму і г. д.⁶). З аднаго боку, «цэнтр» з'яўляецца рэп-

рэсіўнай сілаю, з другога — аб'ектам жадання, таму яго «татальнасць» патрабуе дэканструкцыі і іншых практыкаў непадпарадкавання (напрыклад, канструяванне *сябе ў* межах кантэкстнасці — *тут*). «Філасофія вызвалення», у прынцыпе, заклапочаная не столькі аналізам «крэольства» самога па сабе, колькі генеалогіяй вызвалення і яго рэфлексіўнымі практыкамі. «Вызваленне ад дамінавання» ў гэтай перспектыве цікавае значна больш за «аналітыку падпарадкавання», і праблема «палітычнага» змагання больш важная, чым праблема ідэнтычнасці.

Б. Андэрсан у сваёй да гэтага часу папулярнай (перш за ўсё з ідэалагічных прычынаў) працы «Уяўныя супольнасці» (1991)⁷ сярод іншых версіяў нацыяналізму вылучае асобны тып «крэольскага нацыяналізму». Крэольскі нацыяналізм выступае асобнай формай працэсу канструявання нацыі (nation building), якая мае спецыфічнае адозначэнне ад «класічнага» дзяржаўнага (грамадзянскага) і культурнага (моўнага) нацыяналізмаў. Грамадзянскі нацыяналізм быў характэрны для Францыі і Брытаніі, моўны — для Германіі і Італіі, крэольскі — для краінаў Лацінскай Амерыкі XIX ст. У рамках крэольскага нацыяналізму лацінаамерыканская эліта вырашала складанае пытанне пабудовы нацыі пры адсутнасці традыцый дзяржаўнасці, як і моўнае, культурнае своеасаблівасці. Таму асноваю крэольскага нацыяналізму стала рэгіянальная самадастатковасць, а таксама адміністратыўная і эканамічная еднасць. З культурнага і моўнага пункту гледжання новыя краіны былі лакальнымі копіямі метраполіі, што не замянала ім ваяваць з апошняй. Для разбудовы дзяржавы вырашальнае значэнне мела нацыятворчая актыўнасць элітаў, якія займаліся не столькі «абуджэннем народа» (што рабілі эліты еўрапейскія), колькі яго канструяваннем, у тым ліку і праз стымуляванне іміграцыі з Еўропы. Можна ўзгадаць пашыраны палітычны лозунг Аргенціны XIX ст.: «Кіраваць — значыць засяляць».

З выхадам працы Б. Андэрсана яго канцэпцыя набылі ўстойлівую папулярнасць, у тым ліку і на постсавецкай прасторы. Канцэпцыя Б. Андэрсана «крэольскага нацыяналізму» як асобнай формы нацыятворчых практыкаў у краінах Лацінскай Амерыкі была перанятая шэрагам украінскіх інтэлектуалаў (перш за ўсё М. Рабчуком) для аналізу

⁵ «Філасофія вызвалення» і тэорыя нацыяналізму Б. Андэрсана, строга кажучы, з'яўляюцца хутчэй «інтэрпрэтацыямі».

⁶ Гл. у прыватнасці: Кельнер Дуглас. Крытычная тэорыя, постструктуралізм і філзафія вызвалення // Фрагменты. Вясна 2000. № 8. С. 227.

⁷ Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London. 1991. Праз дзесяць год выйшла па-руску: Андерсен Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001.

посткаланіяльнай / імперскай сітуацыі ва Украіне. У гэтым вузкім сэнсе, натуральна, набываючы новыя, перш за ўсё публіцыстычныя формы, гэтая канцэпцыя функцыянавала ва ўкраінскім мысленні, адкуль і трапіла ў беларускія інтэлектуальныя колы⁸. Праграмнай для актуалізацыі канцэпту «крэольства» стала праца ўкраінскага даследчыка М. Рабчука «Від Малоросіі до Украіні: парадокси запізнiлого нацiетворення»⁹. Кніга прыцягнула значную грамадскую ўвагу, стала сапраўдным інтэлектуальным бестселерам і прадметам вострых дыскусіяў. У 2000 г. выданне нават стала «кнігай года» ў адной з намінацыяў.

У адпаведнасці з канцэпцыяй, закладзенай Б. Андэрсанам, М. Рабчук акрэслівае ў якасці «крэолаў» значны пласт украінскага грамадства, які прыняў ідэі дзяржаўнай незалежнасці Украіны, але не прыняў да канца «украінскасць», украінскую мову, гістарычную спадчыну і міфалогію ў яе «галіцкім» варыянце. Канцэпт быў уведзены для пераасэнсавання традыцыйнае дыхатоміі «ўкраінамоўныя» — «расійскамоўныя», «дзяржаўнікі» — «савецкія людзі» і пазначэння новага, але часта ігнараванага, феномена сучаснае ўкраінскае рэальнасці. Як вызначае М. Рабчук, «крэолы» паводле культуры з'яўляюцца расійскамоўнымі, спажываюць пераважна прадукты расійскай мас-культуры і арыентаваны на рускую культуру ўвогуле (для іх А. Пушкін можа быць значна бліжэй за Т. Шаўчэнку). Але яны трывала стаяць на пазіцыі дзяржаўнае незалежнасці Украіны і адчуваюць выразную розніцу паміж Украінаю і Расіяй.

Менавіта як праява крэольскага нацыяналізму інтэрпрэтаваўся палітычны і культурны рэжым, складзены ў час прэзідэнтства Л. Кучмы і прапанаваны дзяржаўнай элітаю ў гэты час варыянт нацыянальнае ідэнтычнасці (з Украінай-Руссю, але без УПА). Пэўным сымбалам гэтае ідэнтычнасці можа выступаць кніга Л. Кучмы «Україна — не Россия»¹⁰, сама назва якой паказвае недастатковасць нацыянальнае ідэнтычнасці і неабходнасць самасцвярджэння. Гэты нацыянальны феномен сапраўды некалькі падобны на крэольскі нацыяналізм, апісаны Б. Андэрсанам, які будзецца не на ўсведамленні культурнае асаблівасці («украінскасці»), але на падставе адміністра-

тыўнае і палітычнае агульнасці. Крэол, без сумневу, патрыёт Украіны, але без звыклага культурнага і палітычнага зместу, а яго прыхільнасць да расійскай культуры можа вагацца ад шчырай адданасці да звычайнага «прагматызму»¹¹. Менавіта ў гэтым значэнні — калі-нікалі ў пазітыўным, калі-нікалі ў негатыўным — «крэольства» стала функцыянаваць у публіцыстыцы і інтэлектуальных дыскусіях для апісання спецыфічнага феномена постсавецкае Украіны. Паступова была знойдзена і больш глыбокая генеалогія феномена крэольства, са сваімі праявамі ў XIX і пач. XX ст.

Натуральна, што падобны феномен «дзяржаўнага нацыяналізму» можна назіраць і ў Беларусі, як і ў большасці іншых постсавецкіх краін ад Эстоніі да Казахстана (асабліва гэта датычыцца рускамоўных груп), што з'яўляецца адным з наступстваў палітычнага распаду савецкай імперыі, якая не знікла без следу і працягвае сваё замагільнае жыццё ў культурных кантэкстах новых краінаў.

Але сам гэты феномен так і не быў адэкватна прааналізаваны, замест гэтага беларускія публіцысты і інтэлектуалы пачалі выкарыстоўваць тэрміналогію «крэольскасці» для зусім іншых феноменаў, што набывае часам дзіўныя формы. У варыянце «публіцыстычнае дыскусіі» канцэпцыя «крэольства» трапіла ў Беларусь, але ў некалькі «варварызаваным» выглядзе. Рэцэпцыя была моцна звязаная з інфармацыйнай хваляй, якая была выклікана кнігамі М. Рабчука, але рэцэпцыя гэтая была своеасабліваю і толькі ўскосна звязаная са зместам украінскіх дыскусіяў. Паняцце «крэольства» ўжывалася ў адпаведнасці з іншай семантыкай, блізкай да побытавай, гэта значыць практычна выключна негатыўнай — звязанай са змяшэннем, культурным пагаршэннем і г. д. Фактычна, як слухна пазначае У. Абушэнка, «крэольства» пачынае функцыянаваць як субстытут «дрэннага народа».

У прыватнасці, В. Булгакаў, аналізуючы культурны і палітычны фон прэзідэнцкае кампаніі 2001 г., вызначае «крэолаў» не толькі як «этнічных беларусаў, якія дагэтуль не набылі акрэсленае нацыянальнае ідэнтычнасці», але і шырэй — «носьбіты ідэнтычнасці, сфарміраванай яшчэ за

⁸ Відаць, з'яўленне праблематыкі «крэольства» ў Беларусі можна лічыць вынікам непасрэднага знешняга ўплыву, нягледзячы на тое, што асобныя версіі такога рэфлексіі прадукваліся аўтаномна.

⁹ Рябчук Микола. Від Малоросіі до Украіні: парадокси запізнiлого нацiетворення. Київ: Критика, 2000. Сваё значэнне мела таксама кніга: Рябчук Микола. Дилема українського Фауста: громадянське суспільство і «розбудова держави». Київ: Критика, 2000, а таксама больш позняя: Дві Украіні: реальні межі, віртуальні вiйні. Київ: Критика, 2003. У прынтцыпе, праблематыка «крэольства» была ўведзена ва ўкраінскую сітуацыю менавіта праз гэтыя працы.

¹⁰ Кучма Леонид. Украина — не Россия. М., 2003.

¹¹ Грабоўскі Сяргей. Украина наша крэольская // Arche. 2001. № 5. С. 429.

часоў нацыянальнага грамадства». Такім чынам, «крэолы» па незразумелай прычыне становяцца тоеснымі «несвядомым» і ў больш разгорнутай перспектыве — «тутэйшым»¹². Прычыны ўвадзення новага тэрміна застаюцца незразумелымі. Яшчэ больш паказальным з’яўляецца параўнанне «трасянкі» з паджынам, якое не мае пад сабою ніякіх падставаў¹³.

Маюць месца і памылкі ў разуменні самога паняцця «крэольства». Напрыклад, у рэцэнзіі на том 4 серыі «Беларусы» адзначаецца, што «білінгвізм» і існаванне «крэольскага жаргону», магчыма, — традыцыйная сітуацыя для Беларусі (маецца на ўвазе доўгае існаванне змешанае балцка-славянскае моўнае і культурнае сітуацыі пасля славянскае каланізацыі тэрыторыі Беларусі). На што робіцца спасылка: «Пра паняткі «крэолы» і «крэольскі» ў дачыненні да беларускае сітуацыі гл.: Булгакаў, 2001». У той час як у дадзеным тэксце В. Булгакаў пад «крэоламі» разумее зусім іншае: праявы не змешанае, але «данацыянальнае» свядомасці сучаснае Беларусі¹⁴.

Публіцыстыка прыняла да ўжытку агульнае значэнне словаў «крэол», «крэольскі», якое ў побытавай мове мае канатацыі, звязаныя не толькі з культурнай ідэнтыфікацыяй, але і з паходжаннем і сацыяльным статусам. «Крэол» практычна заўсёды асацыюецца з «пагаршэннем», «змяшэннем» і «трэцім светам» разам са словамі «індзеец», «метыс», «туземец» і г. д. Значэнне, якое «крэольства» прыняло ў беларускай публіцыстыцы, вельмі добра прасочваецца ў семантычным шэрагу, пабудаваным В. Акудовічам пры разглядзе «негатыўнай» тэрміналогіі для акрэслення беларускае сітуацыі: «балота», «жлобская нацыя», «саветыкусы», «хамскі народ», «калгаснікі», «тутэйшыя», «крэолы», «намады»¹⁵. У гэтым кантэксце варта параўнаць В. Акудовіча і выказванні Адама Глёбуса пра журналіста Дракахруста (2002)¹⁶.

У гэтым сэнсе тэкст У. Абушэнкі выразна адрозніваецца і дыстанцуецца ад публіцыстыкі, бо заснаваны на метадалагічнай традыцыі лацінаамерыканскіх інтэлектуалаў. У адрозненне ад большасці беларускіх публіцыстаў, цікаваць У. Абушэнкі да тэмы «крэольскасці» выклікана не

папулярызатарскім уплывам Украіны, але сталаю ўвагаю да лацінаамерыканскага мыслення, якое «раптам» аказалася прыдатным для апісання рэальнасці Усходняе Еўропы¹⁷. Таму бясспрэчнай вартасцю артыкула У. Абушэнкі з’яўляецца зварот да першакрыніцаў феномена «крэольства». Дарэчы, у больш ранніх варыянтах тэксту аналітыцы лацінаамерыканскай сітуацыі надавалася большая ўвага.

Трошкі адыходзячы ад тэмы, зазначу, што, на нашу думку, лацінаамерыканскі кантэкст надаецца значна больш адэкватным для аналізу беларускае сітуацыі, чым стандартныя варыянты «postcolonial studies», якія зараз атрымоўваюць усё большую папулярнасць.

Такім чынам выглядае кантэкст «канцэптуалізацыі крэольства». А зараз вернемся да метадалагічнае часткі артыкула. Пры разглядзе ўласцівасцяў «крэольскасці» У. Абушэнка звяртаецца да аналізу канцэпта «тутэйшасці», а дакладней, спрабуе атаясаміць «крэольскасць» і «тутэйшасць» з-за іх шчыльнай прывязанасці да «месца знаходжання» і лакалізацыі ў прасторы ўвогуле.

«Тутэйшасць», як вядома, мае непасрэдную сувязь не толькі з сучаснай беларускай рэальнасцю, але і з інтэлектуальнай традыцыяй канца XIX – пачатку XX ст., таму, каб пазбегнуць тэрміналагічных праблемаў, каратка спынімся на практыках ужывання гэтага паняцця. Доўгі час слова «тутэйшыя» было саманазваю значнай колькасці этнічных беларусаў. «Тутэйшасць» прэзентавала форму данацыянальнае свядомасці, а дакладней, імкненне пазбегнуць нацыянальнае ідэнтыфікацыі. «Тутэйшыя» выразна адрознівалі сябе ад іншых — перш за ўсё, рускіх і палякаў, — але не ідэнтыфікавалі сябе з уласным этнасам ці нацыяй. Для беларускага нацыянальнага руху «тутэйшасць» з’яўлялася важнай праблемай і прадметам дыскусіяў. Ацэнкі гэтага феномена былі розныя, але збольшага атрымалі ў публіцыстыцы пачатку XX ст. негатыўны змест. Тэкстам-сімвалам, які рэпрэзентуе разуменне тутэйшасці пачатку XX ст., можна лічыць вядомую п’есу Я. Купа-

¹² Булгакаў Валерка. Выбары прэзідэнта крэолаў // Arche. 2001. № 4.

¹³ Больш за тое, у тэксце, у прыватнасці, ёсць фраза «расійска- і паджынамоўныя крэолы з пашпартамі грамадзян Рэспублікі Беларусь». Проста з фармальнага пункту гледжання, «паджынамоўным» быць нельга. Калі паджын становіцца сродкам штодзённых зносінаў, то гэта ўжо крэольская мова.

¹⁴ Корбут Віктар. Па слядох яшчэ аднаго міту. *Беларусы. Т. 4: Вытокі і этнічнае развіццё / Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАНБ.* — Мн.: Бел. навука, 2001. — 433 с. http://gegaruch.org/rec_pilip.html

¹⁵ Акудовіч Валянцін. Як сакралізаваць Беларусь? // NIHIL. 2002. № 4.

¹⁶ <http://www.litara.net/forum/90/all>

¹⁷ У прыватнасці, для аналізу культурных працэсаў новых дзяржаваў і наступстваў распаду імперскае палітычнае і культурнае прасторы.

лы «Тутэйшыя» (1922). Беларуская савецкая культура цалкам пераняла «адрэджэнскае» разуменне «тутэйшасці» як нацыянальнага феномена. У 90-я гг. узнікаюць новыя інтэрпрэтацыі «тутэйшасці». З аднаго боку, данацыянальны ўласцівасці беларускае свядомасці пачынаюць успрымацца як ключ да разумення беларускага нацыятворчага працэсу, з другога — з’яўляюцца адлюстраваннем сучаснае нацыянальнае тоеснасці.

«Тутэйшая» ідэнтыфікацыя мае вельмі моцную повязь з месцам (*тут*), таму У. Абушэнка практычна злівае гэты канцэпт з «крэольствам», які, у сваю чаргу, мае моцную прывязку да кантэксту. Механічнае збліжэнне гэтых двух феноменаў, як падаецца, павінна забяспечыць угрунтаванасць канцэпцый у беларускую рэальнасць. На нашу думку, такі падыход з’яўляецца памылковым. «Тутэйшасць» і «крэольскасць», калі штучна не прыдумляць ім дадатковую семантыку, маюць хутчэй супрацьлеглую прыроду.

«Крэольская» ідэнтычнасць, калі трымацца звыклага значэння гэтага слова, паўстае ў выніку прасторавага расшчаплення свядомасці метраполіі («цэнтра»). Расшчапленне, у сваю чаргу, наступае ў выніку перамяшчэння, міграцыі. Што тычыцца «тутэйшасці» як беларускага феномена, то яна практычна не ўтрымлівае ў сабе метраполію ці нейкі іншы знешні цэнтр і ніякім чынам не звязаная з расшчапленнем ідэнтычнасці. Для «тутэйшае» свядомасці «сваё месца», «тут» выступае ў якасці цэнтра, гэта свайго роду «самацэнтрычны» погляд на наваколле¹⁸. «Крэольскасць» перажывае адарванасць ад метраполіі, што спалучаецца з жаданнем альбо «ўз’яднання», альбо «набыцця новае радзімы». З гэтага пункту гледжання, «крэол» мае вельмі моцную повязь з метраполіяй і знаходзіцца ў стане палітычнай і культурнай залежнасці ад «цэнтра». «Тутэйшасць» мае ў адносінах да метраполіі выключна спажывецкае стаўленне.

Спецыфіка «крэольства» ў падвойнай ідэнтычнасці, якая не тоесная сама сабе («неіспанская іспанскасць» Лацінскае Амерыкі) і ўласнай «тоеснасці-нятоеснасці» метраполіі. З аднаго боку, свядомасць і светагляд сфармаваны культурай метраполіі, але яна не можа быць цалкам *сваёй* з-за тэрытарыяльнае аддаленасці і мясцовых сацыяльных і культурных асаблівасцяў. У сваю чаргу, метраполія разглядае рэгіянальную (каланіяльную) культуру як «пагаршэнне» і «варварызацыю» ўласных узораў. Такі статус мясцовага кан-

тэксту з’яўляецца для «крэола» праблемай, бо становіцца важным адлюстраваннем «мясцовага» ды «лакальнага». Такі прамежкавы стан, няпэўнасць, нявызначанасць і складае праблему «крэольскасці» як культурнага і палітычнага феномена. У. Абушэнка прыводзіць два асноўныя напрамкі эвалюцыі крэольскае ідэнтычнасці. Першы — знішчэнне ці рэпрэсаванне крэольскасці — «ліквідацыя» ў тэрміналогіі аўтара. У якасці прыкладаў аўтар называе ўз’яднанне ўсходніх і заходніх немцаў, а таксама інтэграцыю алжырскіх французаў. Алжырская ідэнтычнасць французаў, як вядома, была знішчана праз ліквідацыю іх «месца прыбыцця». Другі напрамак эвалюцыі — «пераадоленне крэольскасці з яе самой» — Лацінская Амерыка, асабліва ў кантэксте практыкаў культурнага вызвалення 70-х гг. мінулага стагоддзя. Такім чынам, прамежкая сітуацыя «крэольскасці» заканчваецца альбо ліквідацыяй «тутэйшых генеалогій», альбо паўстаннем «генеалогіі тутэйшасці».

«Тутэйшыя генеалогіі» — гэта лакальныя гісторыі і спробы рэфлексіі кантэксту, «генеалогія тутэйшасці» — гэта ўжо рэфлексіі самой «ідэі» кантэксту, якая вырываецца з «месца нараджэння» і «становіцца здабыткам больш універсальнае сістэмы веды» (с. 151). Напрыклад, дзейнасць гісторыкаў і палітыкаў па стварэнні нацыянальнае гісторыі з’яўляецца канструяваннем «тутэйшых генеалогій», а практыкі «філасофіі / тэалогіі / вызвалення» як пераадолення татальнасці і еўропацэнтрызму — паўстаннем «генеалогіі тутэйшасці».

У. Абушэнка ўзгадвае ў беларускім кантэксте пра дзве спробы прарыву з «тутэйшых генеалогіяў» да «генеалогіі тутэйшасці» — кнігі В. Акудовіча «Мяне няма. Роздумы на руінах чалавека» (1998) і У. Мацкевіча «Белорусская демократия: вопреки очевидности» (1996), але па якіх крытэрах і чаму адабраныя менавіта гэтыя кнігі, у тэксце не раскрываецца, як і сутнасць такога «прарыву» (с. 155).

Далей (ч. 3) аўтар прапануе свой варыянт адказу на пытанне: «Хто такі крэол?» Яшчэ раз падкрэсліваецца значэнне месца, на гэты раз у форме «месца прыбыцця», якое стварае «кантэкст», сітуацыю «тут-і-зараз», якая паступова разрывае, раздвойвае ідэнтычнасць, маналітную свядомасць метраполіі. З аднаго боку, крэол адчувае сваю адрознасць ад чалавека з «цэнтра», з другога (і гэта яшчэ больш важна) — чалавек метраполіі перастае ўспрымаць культуру «перыферыі» як роўную ўласнай. Тое, што ствараецца ў цэнтры,

¹⁸ Альбо нават этнацэнтрычны, гл., у прыватнасці: Радзкі Р. Прычыны слабасці нацыятворчага працэсу беларусаў у XIX–XX ст. // Беларускі гістарычны агляд. Т. 2. Снежань 1995. С. 197.

з'яўляецца для крэола эталонам — аб'ектам жадання (напрыклад, каланіяльныя спробы паўтараць стылі і формы метраполіі). У сваім імкненні імітаваць каноны «метраполіі» крэол пачынае прадукваць «непаўнаважнае мысленне». З іншага боку, «цэнтр» імкнецца да рэпрэсавання праяў адрознасці праз навязванне ўласнае мовы, «універсальных» стандартаў і ўяўленняў пра рэальнасць. «Універсальнае», «правільнае», «эталоннае» прадукваецца «цэнтрам». «Крэольскае», «мясцовае», «лакальнае» спараджаецца кантэкстам, які можна не заўважаць.

Добра вядомыя схемы «postcolonial» можна раскрыць на прыкладзе. Ва Украіне і Беларусі, напрыклад, можна існаваць расійская літаратура, але яе эталоны і нормы зададзены з Расіі. Больш за тое, такая літаратура вельмі часта не прызнаецца за «рускую» і звычайна класіфікуецца як «рускамоўная літаратура краінаў СНД», што адлюстроўвае яе перыферычны статус. Калі такі літаратар пачынае пісаць толькі пра ўласны кантэкст, ён рызыкуе перастаць быць цікавым для «цэнтра», а калі выкарыстоўвае «лакальную» лексіку і выразы, можна быць кваліфікаваны як «варвар». Лакальныя расійскія літаратуры, такім чынам, знаходзяцца ў стане адначасовае залежнасці ад нормаў «цэнтра» і ад кантэксту, які жыве па іншых правілах. Спалучэнне гэтых дзвюх «залежнасцяў» не з'яўляецца простым. Акрамя гэтага, існуюць і рознага кшталту інстытуцыйныя абмежаванні: стаўленне з боку выдавецтваў, фондаў, прыналежнасць да прафесійных карпарацыяў ды аб'яднанняў.

У. Абушэнка адзначае, што такая сітуацыя спараджае, па-першае, «тутэйшыя генеалогіі», па-другое — новае прачытанне сэнсаў «цэнтра».

Калі звярнуцца да Усходняй Еўропы, можна ўзгадаць імкненне часткі беларускае інтэлігенцыі, якая арыентавана на панславізм, да актуалізацыі традыцыі «заходнерусізму» XIX ст. — канструявання ўласнае «тутэйшае генеалогіі» з лініі, якая знікла на пачатку XX ст. Імкненне да канструявання новае «тутэйшае генеалогіі» заўважнае ў корпусе так званае «ідэалогіі беларускае дзяржавы». Прычым крытычнае стаўленне да «метраполіі» паступова ўзрастае — яна перастае быць эталонам і аб'ектам жадання. Для «крэольскага нацыяварэння» (у тэрміналогіі М. Рабчука) ва Украіне таксама канструююцца адпаведныя генеалогіі. Што тычыцца новага прачытання «метраполіі», то яго прыкметы ва Усходняй Еўропе ўжо заўважныя. «Кантэкст», такім чынам, «разбурае канон» і стварае зусім іншую культурную сітуацыю.

Пазіцыя крэола, паводле У. Абушэнкі, — пазіцыя ўмоўна перыферыйнага чытача, «які знаходзіцца ў іншасці (яна не адразу рэфлексуецца як гэтка нават ім самім), якая дазваляе выявіць іншае ў тэксце «цэнтра», першапачаткова ўспрымаючы яго [цэнтр. — А. К.] як іншае ў адносінах да ўласнае сітуацыі крэольскасці і спрабуючы яго выправіць ці замяніць (сваім «ным-інаковым»), утрымліваючы пры гэтым асноўны інварыянтны змест тэксту» (с. 133). Практычна гэта азначае дэканструкцыю «метраполіі». Падсумоўваючы сказанае, У. Абушэнка прапануе разгледзець «крэольскасць» як «першасную (іншую ў полі дадзенай тоеснасці «еўрапейскага цэнтра»), але недастатковую нацыянальна-культурную ідэнтыфікацыю» (с. 134). Еўропацэнтрызм — аснова лацінаамерыканскага досведу крэольскасці (іншыя формы «цэнтрызму», адпаведна, спараджаюць свае варыянтны «крэольскасці»).

Далей аўтар прысвячае некалькі старонак аналізу еўропацэнтрызму, які доўгі час не заўважаў «іншага» і ўсё, акрамя створанага ў «цэнтры», класіфікаваў як маргінальнае. Сярод прычынаў фармавання ўніверсалісцкага светагляду і неактуальнасці кантэкстаў для Еўропы аўтар адзначае існаванне трывалых універсалісцкіх традыцыяў: рымска-антычнай, католіка-хрысціянскай, Асветніцтва, што натуральным чынам трансфармуецца ва ўніверсалізм нацыянальнай ідэнтычнасці еўрапейцаў.

Паводле У. Абушэнкі, разбурэнне еўрапейскага цэнтрызму было звязана з паўстаннем вельмі розных інтэлектуальных традыцыяў. Першая: праект стварэння сацыяльных навук, які быў пакліканы «актуалізаваць дадзенасць», заснаваную на пазітывісцкай метадалогіі. Гэта асабліва відэавочна ў кантэксце паўстання ў XIX ст. розных версіяў «нацыянальных» пазітывізмаў. Другая: «філасофія жыцця» і розныя варыянты сацыяльнага пэсімізму (Ф. Ніцшэ, О. Шпенглер) і культурна-кантэкстуальнае рэфлексіі (М. Вебер). Пасля Першай сусветнай вайны У. Абушэнка адзначае паўстанне марксісцкага ўніверсалісцкага праекта, а пасля Другой — універсалізму заходніх каштоўнасцяў, як працягу «місіі белага чалавека». Разбурэнне гэтых універсалізмаў звязваецца з паўстаннем тэорыяў «цэнтра і перыферыі», «даганяльнага развіцця», паўстаннем дыскурсаў «іншага», «адрознага», крытыкі рацыянальнасці (у прыватнасці, з пазіцыяў «архаікі» К. Леві-Стросам). У ч. 6 артыкула аўтар зноў вяртаецца да праблемы разбурэння еўрапейскага цэнтрызму і адзначае ролю постмадэрнізму ў дэканструкцыі «цэнтра» (с. 143–144).

Разгортваючы генеалогію цэнтрызму, У. Абушэнка вызначае яе як аснову, на якой будаваліся

нацыянальнай ўніверсальнасці Заходняй Еўропы. Для іншых нацыяў, «якія падключыліся» да ўніверсальнасці, праблема разумення ўласнае рэчаіснасці (паводле У. Абушэнкі — кантэксту) расколвае культурную традыцыю на два супрацьлеглыя кірункі» (с. 140) — заходнікаў, якія арыентуюцца на «пазакантэкстныя» ўзоры і імкнуцца да пераадолення рэгіянальных асаблівасцяў, і традыцыяналістаў (почвенников), якія імкнуцца да захавання кантэксту і асаблівасцяў. Трэба прызнаць, што такая дыхатамія сапраўды характэрная для развіцця многіх еўрапейскіх і ў большай ступені нееўрапейскіх краінаў, асабліва калі сітуацыя ўскладняецца наяўнасцю ўласнае «цывілізацыйнае місіі», як у Расіі.

Невялікія нацыі, якія «падключыліся» да ўніверсальнасці, перажываюць свой комплекс праблемаў, галоўная з якіх — існаванне звычайна некалькіх цэнтраў прыцягнення — лакальнага і ўніверсальнага. У. Абушэнка адзначае, што для беларускай сітуацыі гэта супрацьпастаўленне Захаду і Расіі. Дарэчы, цікавая праблема, якую, на жаль, абмінае аўтар, палягае ў вызначэнні таго, калі ў беларускім кантэксце паўстае праблема *Захаду*. Як падаецца, усё XIX ст. Беларусь была месцам сутыкнення двух лакальных цэнтраў — расійскага і польскага, і адпаведна — дзвюх палітычных традыцыяў: Расійскае Імперыі і *Res Polonica*. Запад як праблема і аб'ект жадання трапляе ў нацыянальны дыскурс толькі на пачатку XX ст., а кваліфікацыя вобразу адбываецца ўжо ва ўмовах БССР і эміграцыі¹⁹. Такім чынам, апазіцыя «заходнікі» — «традыцыяналісты» ў «недзяржаўных» нацыях Усходняе Еўропы выглядае зусім не так, як у «дзяржаўных», і, адпаведна, не так, як паказвае У. Абушэнка. Прыклад нетрывіяльнае «траекторыі» ядрэнна паказаны ў артыкуле М. Рабчука, які змешчаны ў гэтым ж нумары «Перекрестков», дзе прааналізаваны асаблівасці ўкраінскага славянафільства, палітычныя ды культурныя механізмы яго пераўтварэння ў «западніцтва»²⁰. Беларускае «адраджэнне» таксама вельмі дрэнна ўпісваецца ў схему «заходнікі — традыцыяналісты». Пытанне пра тое, хто «заходнікі», а хто «традыцыяналісты» ў культурнай гісторыі большасці народаў Усходняе Еўропы, не такое простае, як у Расіі.

Больш за тое, стратэгіі ўбудоўвання ва ўніверсальнасць Усходняе Еўропы і Лацінскае Амерыкі былі вельмі рознымі, у той час як у артыкуле гэтыя стратэгіі практычна атаясамліваюцца (с. 145).

Для большасці нацыяў Усходняй Еўропы гэты працэс выглядаў як «вяртанне», «нармалізацыя» (параўнайце беларускае «людзьмі звацца» ў тэкстах Я. Купалы) уласнае гісторыі. Прычым гэта выступала галоўным рухальным фактарам, а не стратэгіямі, якія «зацямянялі сутнасць справы», пра што кажа У. Абушэнка (с. 145). Досвед Усходняй Еўропы ў гэтых адносінах больш падобны да іспанскага XIX ст. У той час як для ўласна лаціна-амерыканскага ўбудоўвання ва ўніверсальнасць гэта, перш за ўсё, імкненне «авалодаць цэнтрам», упісаць у свой кантэкст і вызваліцца ад яго дамінавання.

Стратэгіі дачыненняў «цэнтраў» са сваім іншым вельмі розныя. У. Абушэнка адзначае, што «цэнтры» для захавання ўласных прывілеяваных пазіцыяў імкнуцца да «выраўноўвання прасторы» і рэпрэсуюць кантэкстуальнасць і лакальныя асаблівасці. Перш за ўсё гэта тычыцца лакальных цэнтраў у межах імперыяў — Расійскай, Аўстра-Венгерскай. Адпаведна, галоўнымі сродкамі супраціўлення «выраўноўванню» для нацыяў становіцца «актуалізацыя інша-кантэкстуальнасцяў», што пастаянна суправаджаецца «вяртаннем да рэканструкцыі-адраджэння... новых ідэнтычнасцяў рознага кшталту» (с. 141), гэта значыць паўстанне рухаў нацыянальнага вызвалення. У гэтых умовах праблема «нацыянальнага» становіцца «асаблівым, часам асноўным прадметам філасофскае рэфлексіі і навуковых намаганняў». У той жа час «цэнтр» ставіцца да такіх тэкстаў і практыкаў падазрона, як да пагрозы свайму дамінаванню. І, трэба зазначыць, зусім не беспадстаўна. Сродкі «цэнтра», як слушна адзначае аўтар, уключаюць у сябе як рэпрэсіі, так і заахвочванне «перыферыі». З аднаго боку, гэта можа быць канцэпцыя «адзінага народа» — у якасці класічнага прыкладу прыводзіцца Францыя (можна дадаць ЗША і Вялікабрытанію). З другога боку, розныя формы «дэнацыяналізацыі» (знішчэння адрознасці). Такім чынам, «кантэкстуальнае» ў асяроддзі ўніверсальнасці (лакальнае) становіцца «этнаграфічным» і заганяецца ў розныя формы «гета», як з'ява дамадэрная і а ргіі не сучасная.

У якасці прыкладу У. Абушэнка згадвае палітыку русіфікацыі ў Расійскай імперыі, якую аўтар называе «адваротнай крэалізацыяй». На жаль, культурны і палітычны змест гэтага канцэпту не развіваецца і застаецца нявызначаным. Як, дарэчы, і пастулат пра тое, што расійскія ўлады ўспрымалі беларусаў як «прыроджаных крэ-

¹⁹ Напэўна, першым тэкстам, дзе Запад канчаткова выступае як акрэсленая сіла, з'яўляецца «Адвечным шляхам» І. Канчэўскага (1921). Абдзіраловіч І. Адвечным шляхам. Мн., 1993.

²⁰ Рябчук М. Западники поневоле: парадоксы украинского нативизма // Перекрестки. 2004. № 1–2.

олаў» (с. 142). Ці значыць гэта, што беларусы ў Расійскай імперыі не ўспрымаліся як «інородцы», ці ў гэты канцэпт укладзены нейкі дадатковы сэнс?

Разглядаючы перспектыву Усходняе Еўропы, У. Абушэнка кранае праблему саветызацыі, якую прапануе апісваць у «тэрмінах спецыфічнае крэалізацыі і дэкрэалізацыі», але якім чынам — застаецца нявызначаным²¹. Дакладна нераскрытымі застаюцца якасныя адрозненні паміж «універсальнасцю» і «лакальнай універсальнасцю», у той жа час, відавочна, гэтыя феномены маюць вельмі розны змест.

Што тычыцца Беларусі, то яе культурная і палітычная сітуацыя, як адзначае У. Абушэнка, цікава як месца сутыкнення некалькіх праектаў цэнтра (цэнтраў) і кантэксту, які дэманструе не толькі разнастайнасць праектаў, але і іх пастаянныя рэінкарнацыі. Для адэкватнага вывучэння тутэйшае сітуацыі патрабуецца «як мінімум сумяшчэнне розных перспектываў і іх бязлітасная крытычная экспертыза на ўзроўні (пост)сучаснага «ўніверсалісцкага» мыслення, што, аднак, ніякім чынам не павінна азначаць адкідванне ўжо напрацаванага, з аднаго боку, і ігнараванне кантэкстуальнасці — з іншага» (с. 146). Перспектыва «цёмная», але цікавая. І далей — «менавіта кантэкстнасць уяўляецца ў святле прапанаванага аналізу тым «месцам», дзе належыць шукаць адказы».

Сам аналіз беларускага кантэксту займае сціплае месца ў тэксце, напрыканцы артыкула (с. 145–150), і з’яўляецца схематычным. У. Абушэнка вызначае, на яго думку, два найбольш значныя аспекты беларускае сітуацыі. Першы — працяглая канстантная прысутнасць «лініі расійскасці», якая дастаткова трывала ўбудавана ў мясцовую рэальнасць. Другі — «нацыятворчыя стратэгіі і праекты», якія ствараюць сам кантэкст, але пастаянна перажываюць астракізм унутры гэтага кантэксту (с. 146). Падаецца, што звязанне культурнае і палітычнае сітуацыі да дыхатаміі «расійскае» і «нацыянальнае» некалькі спрошчанае. Такі падыход пакідае па-за ўвагаю сам феномен постсавецкае крэольскасці, як яго вызначаюць украінскія аўтары (нагадаем, што канцэпт быў уведзены менавіта для злomu апазіцыі «расійскае — нацыянальнае»). Больш за тое, не варта забываць і пра ўласна «тутэйшую», пазаначыянальную культурную ідэнтыфікацыю, якая захоўвае сваю актуальнасць і да гэтага часу. І, акрамя таго, для цэласнасці культурнага ландшафту трэба ўлічваць «краёвую» традыцыю, якая, ня-

гледзячы на тое, што знікла ў 30–40-х гг. XX ст., з’яўляецца важнай для разумення беларускае сітуацыі і, прынамсі, вартай асобнай увагі.

Лінія расійскасці, паводле У. Абушэнка, «прадстаўлена чаргаваннем версіяў», а ключавым для іх разумення застаецца тэзіс пра «тоеснасць і нераспазнавальнасць уласна рускага і беларускага». Трэба зазначыць, гэта вельмі спрэчнае сцверджанне, нават для традыцыі заходнерусізму «тоеснасць» беларускага і рускага ніколі не была такой адназначнаю²². Далей аўтар сцвярджае, што кантэкстуалізацыя беларускага для «лініі расійскасці» «магчыма толькі ў выніку «псавання». Гэта таксама не зусім дакладна, памяркоўны заходнерусізм і саветызм не адмаўляў аўтэнтычнасці беларускіх асаблівасцяў, хоць і зводзіў іх да этнаграфізму. Акрамя гэтага, У. Абушэнка звязвае «лінію расійскасці» з «дыскурсам вызвалення» (ад іншых), які пераплецены з дыскурсам «выпраўлення» (вяртанне да сапраўднае ідэнтычнасці). Апошняя рыса «лініі расійскасці», як яе апісвае У. Абушэнка, — міф пра агульнае гістарычнае мінулае, непадзельнасць лёсу ды «кантроль над гістарычнымі рэканструкцыямі». Усё гэта спалучаецца з непрызнаннем статуснасці беларускае мовы ці, прынамсі, абмежаваннем яе сферы дэкаратыўным гета.

Размова тут, відавочна, ідзе пра шырокае разуменне «расійскасці». Бо адданасць «сапраўднае рускае ідэі» існуе толькі сярод вельмі вузкага кола панславісцка арыентаванае інтэлігенцыі, якую колькасна не параўнаць з «беларусамі». Самастойныя палітычныя праекты панславістаў былі таксама няўдалыя, інстытуцыялізацыі «рускасці» ў палітычнай сістэме так і не адбылося.

Лінія «адраджэння», якая з’яўляецца, паводле У. Абушэнка, другім складнікам беларускае сітуацыі, на жаль, практычна не аналізуецца. Аўтар адразу пераходзіць да выкладання метадалогіі даследавання Беларусі з «крэольскае» перспектывы.

«Вузел для разумення беларускага кантэксту стварае крытычная рэфлексія і аналіз прапанаваных і рэалізаваных тут стратэгіяў і праектаў авалодвання культуртрэгерамі ўласнай кантэкстуальнай прастораю, у якой так ці інакш латэнтна прысутнічае фактар «крэольскасці» (с. 147). Аналіз крэольскасці дапамагае разуменню «пралікаў стратэгіяў адраджэння, а таксама вызначыць магчымыя перспектывы».

Тут мы падыходзім да самае значнае метадалагічнае праблемы тэксту. Аўтар адзначае, што яго разуменне «крэольскасці» «максімальна

²¹ Дарэчы, «саветызацыю», відаць, можна разглядаць як спецыфічны варыянт мадэлі «адзінага народа».

²² Гл., у прыватнасці, пра «прэзюмпцыю адрознасці»: Казакевіч Андрэй. Пра каленію // Палітычная сфера. 2001. № 1. С. 44–47.

пашыранае». Гэта «першаснае ўсведамленне ўласнае іншасці ва ўмовах навязанае і прынятае прасторы тоеснасці з яе маёй і чужой для мяне мадэрнісцкай універсальнасцю ва ўмовах адсутнасці першапачатковых змястоўных крытэрыяў для канструявання ўласнае кантэкстуальнае прасторы і ўпісвання яе ва ўніверсальнасць пры адрэфлексаванасці неабходнасці-жадання спрадукаваць такую ідэнтыфікацыю» (крыху спрошчаны пераклад — с. 147). Сам канцэпт «крэольскасці» выкарыстоўваецца для «азначэння ўсведамлення іншасці кантэкстуальнасці, якая дадзена ў сваёй першаснай «нулявой ступені» («тутэйшасці»).

Тут узнікае некалькі пытанняў. Па-першае, ці варта разумець «крэольскасць» максімальна шырока і наколькі гэта апраўдана з метадалагічнага пункту гледжання. Спецыфіка феномена ў гэтых абставінах становіцца вельмі размытаю, а з’яўшчыны магчымасці — мінімальнымі. Па-другое, наколькі карэктным з’яўляецца спалучэнне «тутэйшасці» і «крэольскасці». Першаснае ўсведамленне іншасці «крэолам» і «тутэйшым» вельмі рознае, і ў беларускім кантэксце можна знайсці адпаведныя сацыяльныя практыкі. Змешванне гэтых паняткаў прыводзіць не толькі да немагчымасці прасачыць дынаміку культурных працэсаў у Беларусі, але і да складанасцяў пры звычайным апісанні культурнага ландшафту. Яшчэ раз нагадаем, што падрабязная аналітыка феномена «тутэйшасці» патрабуе спецыяльнага разгляду, «тутэйшасць» не прывязана да канцэпту «цэнтр» (у адрозненне ад «крэольскасці»), тутэйшая свядомасць вышэй за ўніверсальнасць і наўпрост не залежыць ад яе; яна ўсведамляе сваю іншасць, але іншым чынам, чым крэол. Малаверагодна, каб беларус XIX ст., які выразна разумее розніцу паміж сабою і *іншым* — рускім, палякам, — успрымаў іх як «цэнтр», для такой свядомасці праблема цэнтра ўвогуле няма. У сваю чаргу, крэол Лацінскае Амерыкі першапачаткова не разумее «метраполію» як *іншае* і быў вымушаны рэфлексаваць над праблемаю сваёй адрознасці і залежнасці ад «цэнтра».

У беларускім кантэксце крэольскасць можа быць адэкватна прайнтэрпрэтавана толькі як феномен, паўсталы ў выніку разбурэння ідэнтычнасці расійскага, савецкага ці польскага цэнтраў: беларускія рускія (рускаарыентаваныя беларусы), беларускія палякі, постсавецкая ідэнтычнасць, якую пазбавілі звыклых «цэнтраў».

Паводле У. Абушэнкі, аналіз «крэольскасці» ў яе шырокім разуменні дазваляе выявіць: 1) спосабы і стратэгіі фармавання «тутэйшых» генеа-

логіяў, 2) спосабы і стратэгіі набыцця і канструявання гісторыка-культурнае спадчыны... 5) магчымасці пераходу ад канструявання тутэйшых генеалогіяў да генеалогіі тутэйшасці... Пазначаныя пункты, на нашу думку, выразна дэманструюць, што дасягненне пастаўленых мэтай магчыма толькі пры разуменні «крэольскасці» ў спецыфічным вузкім сэнсе і пры выразным адрозніванні яе ад феномена «тутэйшасці».

Таксама не зусім карэктным падаецца выкладанне крэольскасці ў беларускім кантэксце як «*характарыстыкі*» (вылучана мною. — А. К.) нацыі, якая сацыяльна фарміравалася ў апошняю «хвалю» мадэрнізацыі» (с. 148). Ці ёсць падставы гаварыць тут пра ўласцівасці нацыі? Прынамсі, з папярэдняга аналізу «крэольскасці» вынікае, што гэта, па-першае, культурная пазіцыя, па-другое, гэта пазіцыя, якую займаюць далёка не ўсе культурныя і палітычныя праекты беларускага кантэксту. У любым выпадку апісанне «крэольскасці» як *характарыстыкі* ўсёй нацыі патрабуе дадатковага тлумачэння. З азначаных вышэй прычынаў нельга пагадзіцца і з інтэрпрэтацыямі «крэольскасці» як «механізму культуры, які ўзнаўляецца кантэкстуальнай (якая ідэнтыфікуе сябе з беларускасцю) элітай, якая сканструявала і ўсвядоміла сябе першапачаткова з «агучвання» «тутэйшасці» і дыскурсіўнае нараджэнне «тутэйшых» генеалогіяў і якая рухаецца па шляху нараджэння генеалогіі тутэйшасці» (с. 148)²³. «На гэты час беларускасць спрабуе ўтрымацца ў кантэкстуальнасці «іншага» і артыкулное сваю вылучанасць і адасобленасць іншых сацыяльных групаў... Генеалогія тутэйшасці, такім чынам, застаецца недапраяўленай, а гэта значыць, што беларуская сітуацыя па-ранейшаму можа інтэрпрэтавацца праз механізм «крэольскасці». Зноў адначым неапраўданасць выкарыстання канцэпту «крэольскасці» да ўсяго беларускага грамадства, у межах якога функцыянуюць вельмі розныя ідэнтычнасці.

Не зусім зразумела таксама гучыць тэзіс пра тое, што пачатак генеалогіі беларускай тутэйшасці можна маркіраваць Адамам Міцкевічам і што менавіта гэтая постаць, магчыма, «вызначала рух беларускае культуры па шляху крэольскасці». Усё ж такі сцверджанне, што беларуская культура развівалася ў фармаце «крэольскасці», з’яўляецца значным перабольшаннем. Хутчэй, наадварот, менавіта таму, што А. Міцкевіч быў «крэолам» і шмат у чым не успрымаў «тутэйшасць», ён так і не быў да канца ўпісаны ў беларускі культурны канон.

²³ Далейшы рух у гэтым накірунку, па меркаванні У. Абушэнкі, прывядзе да пераадолення крэольскага праекта.

Агульныя заўвагі

Тэкст У. Абушэнкі прадстаўляе пэўную даследчую перспектыву і мае дастаткова цікавую метадалагічную аснову для аналізу культурных феноменаў сучаснае Усходняе Еўропы.

Тэкст не прапануе гатовую схему прачытання сітуацыі. На нашу думку, гэта не ў апошнюю чаргу выклікана прыдатнасцю выкладзенай метадалогіі «крэольства» для аналізу не «інша-мадэрнасці» Усходняе Еўропы, але толькі яе частак. Прынцыпова нельга пагадзіцца з атаесамленнем феномена «крэольскасці» і «тутэйшасці» ў беларускім кантэксце і тым больш з прачытанням беларускае культуры як «крэольскае» ў сваёй аснове. На гэта няма ніякіх падставаў, калі адкінуць а ргіогі неэфектыўнае наданне звыклым тэрмінам новых, зусім «некантэкстуальных» значэнняў. Тэкст у лепшых традыцыях «тэарэтычнага мыслення» прадстаўляе распрацаваную метадалагічную схему для культуралагічнага аналізу, але дастаткова не ясна раскрывае перспектыву даследавання рэальнасці.

Але вернемся да прымальнасці «крэольскай» метадалогіі для даследавання беларускае сітуацыі. Для навуковае сферы існуе два аспекты праблемы. Па-першае, ужыванне «крэольскае» тэрміналогіі і метадалогіі («крэольскі тып нацыяналізму», «крэольскасць» і г. д.) патрабуе абгрунтавання (кантэкстуалізацыі — у тэрміналогіі У. Абушэнкі), якой пакуль не было²⁴. Па-другое, патрэбна аналітычная лакалізацыя феноменаў «крэольскасці». Зусім не апраўдана, як гэта робіць У. Абушэнка, звязваць гэты феномен з усім беларускім грамадствам і, тым больш, беларускай нацыяй. Гэта надта нагадвае прадукаванне схемаў «заходнееўрапейскае татальнасці», у той час як рэальны культурны і палітычны ландшафт значна больш складаны.

Эфектыўнае выкарыстанне метадалогіі, якая была выкладзена вышэй, магчыма толькі ў дачыненні некаторых сацыяльных групаў і палітыка-культурных феноменаў. У прыватнасці, «небеларускай беларускасці», «краёвасці» і ў значнай ступені «заходнерусізму». Больш шырокае выкарыстанне «лацінаамерыканскае» ды «ўкраінскае» метадалогіі з'яўляецца непрадуктыўным, што і

паказвае досвед апошніх чатырох-пяці гадоў, калі «крэольская» рыторыка ў публічным дыскурсе была зведзена да мінімуму.

Прычым, на нашу думку, для беларускае сітуацыі значна большае значэнне маюць не «практыкі апісання», але «практыкі вызвалення», якія былі прапанаваныя лацінаамерыканскімі інтэлектуаламі²⁵.

Што тычыцца самога феномена «крэольскасці» ў беларускім кантэксце, то ён відавочна мае выключна пераходны характар і не здолее праяўляць сабе дастаткова доўга і тым больш заснаваць пэўную традыцыю. Яго сацыяльная база недастаткова шырокая, а такіх важных падставаў, як «рэгіянальная і адміністрацыйная самадастатковасць», ён ніколі не меў. Высокая шчыльнасць культурнае канкурэнцыі ў рэгіёне хутчэй за ўсё з'яўдзе «крэольскасць» да мінімуму. Пераадоленне «крэольскасці» і дэканструкцыя «цэнтра» ўжо заўважная не толькі ў «нацыянальнай» інтэлектуальнай працы, але і ў дзяржаўнай. Менавіта з гэтага пункту гледжання можна разглядаць ідэалагічны «паварот» у мове ўлады з «панрусізму» да «ідэалогіі беларускае дзяржавы», які адбыўся пасля 2001 года.

Выбраныя крыніцы:

1. Абдзіраловіч І. *Адвечным шляхам*. Мн., 1993.
2. Абушэнка В. *Крэольства как ино-модерность Восточной Европы (возможные стратегии исследования)* // *Перекрестки*. 2004. № 1–2.
3. Абушэнка В. *Мицкевич как «креол»: от «тутэйшых генеалогий» к «генеалогии тутэйшасці»* // <http://frahmenty.knihi.com/sem-abuszenka.htm>
4. Акудовіч В. *Як сакралізаваць Беларусь?* // *NIHIL*. 2002. № 4.
5. Андерсен Б. *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*. М., 2001.
6. Булгакаў В. *Выбары прэзідэнта крэолаў* // *Arche*. 2001. № 4.
7. Грабоўскі С. *Україна наша крэольская* // *Arche*. 2001. № 5.
8. Дюмон Л. *Номо Hiererchicus. Опыт описания системы каст*. СПб., 2001.

²⁴ Для параўнання можна прыгадаць дыскусію пра «касту» ў ЗША. Ці можна называць каставымі расавыя адносіны на поўдні ЗША, ці гэта выключна спецыфіка Індыі. Справа не толькі ў тым, наколькі перанесеная мадэль адэкватная для апісання сацыяльнае рэальнасці, але і ў тым, якія канатацыі выклікае слова «каста» і наколькі яго ўжыванне прымальнае для акадэмічнае супольнасці (у тым ліку і з ідэалагічнага пункту гледжання). Дыскусія пра «касты» ў ЗША — гл., у прыватнасці: Дюмон Луи. *Номо Hiererchicus. Опыт описания системы каст*. СПб., 2001. С. 268–274.

²⁵ Як падаецца, значна больш важны для беларускае сітуацыі не столькі аналіз розных формаў залежнасці, колькі практыкаў вызвалення, пад што падпадае вельмі шырокі спектр з'яваў, ад увядзення 75%-най квоты ў радыёэфіры для беларускіх выканаўцаў да праграмаў па забеспячэнні энергетычнае бяспекі.

9. Казакевіч А. Пра калёнію // Палітычная сфера. 2001. № 1.
10. Кельнер Д. Крытычная тэорыя, постструктуралізм і філязофія вызвалення // Фрагмэнты. 2000. № 8.
11. Кучма Л. Украина — не Россия. М., 2003.
12. Перехвальская Е. Языковые контакты и «прагматический код». Лингвистические исследования. Социальное и системное на различных уровнях языка. М., 1986.
13. Радзік Р. Прычыны слабасці нацыятворчага працэсу беларусаў у XIX–XX ст. // Беларускі гістарычны агляд. Т. 2. Снежань 1995.
14. Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення. Київ, 2000.
15. Рябчук М. Дві України: реальні межі, віртуальні війни. Київ, 2003.
16. Рябчук М. Западники поневоле: парадоксы українського нативізму // Перекрестки. 2004. № 1–2.

Аўтары нумара

Сяргей Богдан,

скасчыў факультэт міжнародных дачыненняў БДУ, вывучае ісламскую тэалогію.

Андрэй Казакевіч,

беларускі палітолаг, аспірант кафедры паліталогіі Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта.

Джулія Макстэд,

сацыяльны географ, рэдактарка часопіса “Journal of Developing Societies”, прафесар Універсітэта Прэторыі (Паўднёва-Афрыканская Рэспубліка).

Ежы Мачкув,

нямецкі філосаф, прафесар паліталогіі Універсітэта Рэгенсбурга (Нямеччына).

Аляксандр Сарна,

беларускі філосаф, кандыдат філасофскіх навук, Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт.

Павел Усаў,

палітолаг, магістр культуралогіі, супрацоўнік кафедры паліталогіі і сацыялогіі Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта.

Гіём Фай,

французскі філосаф, тэарэтык еўрапейскага руху «новых правых».

Юрый Чавусаў,

публіцыст, юрыст Асамблеі няўрадавых дэмакратычных арганізацыяў Беларусі.

Таццяна Чуліцкая,

магістр палітычных навук, эксперт-аналітык Дэпартамента інфармацыйна-іміджавых праектаў ТАА «СПБ» (Масква, Расія).

Андрэй Ягораў,

магістр палітычных навук, аспірант кафедры паліталогіі Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта.