

© Т. Щитцова

**УСТАНОВКА СОВРЕМЕННОСТИ  
ИГНАТА АБДИРАЛОВИЧА:  
БЕЛОРУССКОЕ ПОГРАНИЧЬЕ КАК ЭКЗЕМПЛЯРНАЯ  
ПОЧВА ФИЛОСОФСКОГО УНИВЕРСАЛИЗМА**

*Ключевые слова:* Беларусь, эвристика пограничья, льющаяся форма, междоуцарствие, субъектность, модерн, феноменология

В статье анализируется эссе белорусского мыслителя Игната Абдираловича *Адвечным шляхам. Дасьледзіны беларускага сьветагляду (Извечным путем. Исследования белорусского мировоззрения)* (1921). В первой части проясняется место размышлений Абдираловича в исторической динамике модерна; во второй — выявляется оригинальный характер предложенного им толкования социально-исторического опыта белорусов. В центре внимания находятся концептуальные и методологические новации Абдираловича, связанные с анализом пограничного положения белорусов между восточноевропейской и западноевропейской цивилизациями. Автор показывает, что развитая Абдираловичем *эвристика белорусского пограничья* основывается на идее *текущей субъектности* и как таковая позволяет выйти за рамки как традиционного концепта “опоздавшей нации”, так и оппозиции “примордиализм—конструктивизм”.

**DOI:** 10.31857/S086954150001474-1

Посвящение: Владимиру Мацкевичу в честь его 60-летия

*Все то, с чем пришли к народу нежданные опекуны,  
все это уже стало прахом и совсем негодно для живого.  
Ибо главного условия гражданской жизни —  
возможности творить — мы не имеем.*  
Игнат Абдиралович

Предметом обсуждения в данной статье<sup>1</sup> станет социально-философское эссе Игната Абдираловича (Кончевского<sup>2</sup>) (1896–1923) *Адвечным шляхам. Дасьледзіны беларускага сьветагляду (Извечным путем. Исследования белорусского мировоззрения)* (Абдзіраловіч 1993 [1921]; далее по тексту — *І.А.*). Игнат Кончевский родился в Вильнюсе в семье судебного служащего, учился в Петербурге и Москве, после армии работал в различных кооперативных организациях в Смоленске и Вильнюсе, последние годы жизни провел в Минске. Кончевский писал стихи и публицистические статьи; вместе с тем его исключительное место в истории белорусской мысли и становления белорусского национального самосознания связано с написанием названного выше эссе, которое было опубликовано в Вильнюсе в 1921 г., после чего все советское время оставалось “арестованным” в спецхранах. Второе издание книги появилось в белорусском самиздате в 1989 г. (после чего работа неоднократно переиздавалась), а в 1990 г. в журнале “Нёман” вышел ее русский перевод.

**Татьяна Щитцова** | <http://orcid.org/0000-0003-0014-3856> | [tatiana.shchytsova@ehu.lt](mailto:tatiana.shchytsova@ehu.lt) | д. филос. н., профессор | Европейский гуманитарный университет (Савичяус 17, Вильнюс, 01127, Литва)

*Этнографическое обозрение.* 2018. № 5. С. 13–27. <https://doi.org/10.31857/S086954150001474-1>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://journal.iea.ras.ru>

Идеи, развернутые Абдираловичем в интересующей нас работе, будут проанализированы здесь в совершенно определенном ракурсе, кратко обозначенном в подзаголовке статьи. Я намереваюсь показать, что эссе белорусского мыслителя является оригинальным исполнением того, что Мишель Фуко определил как “установку современности”, и как таковое строится на эвристичном сочетании социально-антропологической, социально-философской и философско-антропологической перспектив. По своей структуре статья делится на две части: в первой проясняется место размышлений Абдираловича в исторической динамике модерна; во второй — обсуждается эвристика предложенного им анализа социокультурного опыта белорусов. В завершение будет сделано несколько выводов, касающихся актуальности его исследования сегодня.

## 1. От Просвещения к нациетворчеству

В качестве предварительной ориентации (в духе истории идей) можно сказать, что размышления Абдираловича занимают промежуточное место между кантовским осмыслением “настоящего момента” в знаменитой работе “Ответ на вопрос: что такое Просвещение?” (Кант 1966) и фуколдианской реактуализацией кантовской мыслительной установки как репрезентативной для “современности” (*modernité*) в целом (Фуко 2002: 335–359). Основанием для такой интерпретации является не просто целый ряд аллюзий на указанную работу Иммануила Канта в тексте Абдираловича (одна из них содержится во фрагменте, взятом в качестве эпиграфа к данной статье), а значимая концептуальная преемственность и связанная с ней структурная гомология между этими двумя текстами. Кант, отвечая на вопрос, “что такое просвещение?”, адресует свое сочинение королю и гражданам Пруссии, при этом его аргументация носит универсалистский характер: локальная социально-политическая ситуация становится почвой (исторической мотивацией) для формулирования тезисов, программных как в локальном, так и в общеевропейском масштабе. Абдиралович своим эссе словно отвечает на вопрос, “что такое нациетворчество?”, исходя из фактической белорусской ситуации (из актуальности задачи самоартикуляции и самоутверждения белорусов как нации) и формулируя при этом свои положения таким образом, что их применимость к белорусскому народу одновременно предполагает их универсальную значимость.

Отмеченная выше концептуальная преемственность между названными текстами связана с тем, что в рамках исторической логики эпохи модерна Просвещение выступает не переменным условием нациестроительства. Примерно через столетие после публикации текста Канта эпохальный вопрос о возможности самостоятельно пользоваться собственным разумом обретет не менее весомый исторический разворот в вопросе о возможности построения собственной (“моей-нашей”) нации. Эта динамика выводит на первый план иной образ субъекта: если размышления Канта сосредоточены на *индивидуальной* способности — решимости и умения — мыслить самостоятельно в публичном пространстве, то для Абдираловича (как для любого теоретика национального самосознания) ключевым — можно сказать программным — субъектом выступает соответствующий народ *как* суверенная нация. При этом неверно было бы говорить, что коллективный субъект приходит на смену индивидуальному, скорее, процесс нациетворчества (как предпочитает формулировать Абдиралович) выступает новой исторической рамкой — и одновременно социально-исторической задачей, — причастность которой позволяет отдельному индивиду (*адзінке*) реализовать себя как полноценного субъекта истории, *сбыться*. Соответственно этому происходит и переформулирование ключевого условия развития

общества: если в эпоху Просвещения, согласно Канту, таковым провозглашалась индивидуальная интеллектуальная автономия, то в эпоху нациестроительства, согласно Абдираловичу, — совместное (*супольное*) творчество. Здесь уместно еще раз вернуться к словам, вынесенным в эпиграф данной статьи. Они фиксируют как раз историческое изменение в тематизации субъекта, с одной стороны, и *программного* условия социального развития — с другой, и тем самым точно схватывают существо “настоящего момента”, исходя из которого мыслит Абдиралович.

Теперь можно дать более точную характеристику “установки современности”, реализуемой в эссе белорусского автора. Напомним сначала определение “установки современности”, данное Фуко в его отклике на работу Канта. Французский философ толкует ее как способ мышления, который проблематизирует одновременно отношение к настоящему, способ исторического существования и конституирование самого себя как автономного субъекта (Фуко 2002: 348). В означенной тройственной констелляции (связывающей настоящее, историю и субъекта) у Абдираловича происходит пересмотр последнего элемента — “субъекта”. С позиции белорусского мыслителя — в соответствии с исторической повесткой — речь идет в первую очередь о конституировании народом себя как суверенной нации. Вопрос о человеческом субъекте подлежит в этой связи важному реформатированию: индивидуальная автономия перестает рассматриваться как самодостаточная ценность, но обретает историческую убедительность только в той мере, в какой индивид понимает ее в терминах принадлежности к нации. Соответственно акцент смещается с индивидуального самоконституирования на индивидуальную причастность “делу” такого нового сообщества, каким выступает нация. Суть этого реформатирования состоит в том, что отдельный индивид понимает (и открывает) себя как *субъекта истории* через призму национального вопроса, задачи нациестроительства. Таким образом, можно сказать, что размышления Абдираловича — это пример того, как работает “установка современности” в эпоху формирования национального самосознания.

Прослеженная выше историческая и концептуальная преемственность между двумя вариациями “установки современности” может быть подкреплена также важной аналогией в понимании Просвещения и нациетворчества как ключевых концептов модерна. Как известно, у Канта Просвещение имеет двойкий статус: оно одновременно понимается и как уже происходящий процесс, и как цель социального развития. Аналогичным образом рассматривается Абдираловичем и нациетворчество, выступая и как актуальный процесс, и как задача для реализации. Этот двоякий статус, в котором настоящее и будущее обуславливают друг друга, примечательным образом вычитывается уже из самого термина нациетворчество, если принимать во внимание имеющий здесь место двойной генитив. Выражение “творчество нации” можно понимать в соответствии с двумя разными грамматическими формами: или *genitivus objectivus*, или *genitivus subjectivus*. Если же сложить обе формы вместе, то получится, что нацию как “объект” творит нация как “субъект”. Уйти от упрека в *circulus vitiosus* здесь возможно, если понимать субъекта в терминах диалектики данности и заданности, что значит связать субъектность с определенной процессуальностью, в ходе которой субъект сам является для себя задачей, актуализация которой удостоверяет его собственную действительность (самоданность в качестве задачи). При этом историческая континуальность задачи нациетворчества размыкается у Абдираловича благодаря более нюансированным формулировкам, в которых различаются народ (как *terminus a quo*) и нация (как *terminus ad quem*).

Еще одна значимая аналогия, связывающая две исторические версии исполнения “установки современности”, касается формулирования *политического условия* осуществления субъектности (в первом случае субъектности отдельного индивида; во

втором — субъектности отдельного народа). У Канта это политическое условие формулируется в жанре дипломатического оговаривания возможности предоставления монархом права на публичное пользование собственным разумом. Просвещенная монархия мыслится им, таким образом, как институт (и способ) политической легитимации публично удостоверяемой свободы мысли и слова. Абдиралович, в свою очередь, просто постулирует, что политическая независимость является “первым основанием для народа быть самим собой”<sup>3</sup> (I.A.: 34). Сопоставление двух небольших работ Канта и Абдираловича позволяет тем самым высветить, что динамика модерна была нацелена на нахождение такой формы политической жизни, которая обеспечивала бы комплементарность индивидуальной и коллективной субъектности, то есть такую их взаимосвязь, при которой свобода индивида и свобода сообщества развивались как взаимообусловленные элементы<sup>4</sup>. Если у Канта монархическая власть выступает как “внешнее” политическое обстоятельство, способное воспрепятствовать — и, в сущности, препятствующее — реализации современной субъектности в двух ее (потенциально комплементарных) модальностях, то центральная политическая идея Абдираловича — идея нациетворчества — предполагает органичную связь индивидуальной и коллективной самореализации.

Историческая дистанция между высказываниями Канта и Абдираловича обусловила также значимое отличие в философской понятийности, являющейся ключевой для рассматриваемых авторов. В то время как Кант говорит на языке разумности (мышления) и автономии, Абдиралович осмысляет новую констелляцию современной субъектности в терминах жизни (живого) и творчества. В качестве локального манифеста эпохи нациестроительства эссе Абдираловича появилось позже родственных по своей политической миссии текстов других европейских наций и питалось, соответственно, иным идейным контекстом (включая марксизм, большевизм и анархизм). Что же касается собственно философских идей, то следует отметить прежде всего тот факт, что в первые десятилетия XX в. интеллектуальным мейнстримом в Европе была отнюдь не “философия Просвещения”, а “философия жизни”, которая прокладывала путь существенному переосмыслению классического новоевропейского концепта субъекта. В этом отношении “припозднившийся” с точки зрения истории становления национального самосознания текст Абдираловича именно благодаря своей отклонившейся хронологии оказывается уникальным в том плане, что вопрос национального самоопределения — как нового способа связывания индивидуального и коллективного — осмысляется на существенно иной философской основе. Говоря формально, именно отмеченная отсроченность обусловила особую эвристичность размышлений белорусского мыслителя, которая, как будет показано в дальнейшем, открывает возможность актуального прочтения его проекта нациетворчества.

В последнее время несколько ведущих белорусских интеллектуалов высказались в том ключе, что работа Абдираловича сегодня удивительным образом является даже более актуальной, чем во время ее написания. В этом отношении необходимо подчеркнуть, что среди прочих моментов, обуславливающих актуальное звучание эссе, важную роль играет его уникальная концептуальная констелляция, в рамках которой вопрос национального самоопределения осмысляется с помощью теоретических ресурсов “философии жизни”. Абдиралович прямо ссылается в этой связи на французского философа Анри Бергсона, чье сочинение “Творческая эволюция” (1907), сочетающее феноменологический подход с идеями эволюционизма, является одним из ключевых текстов этого течения мысли и получило широкую известность не только в Европе.

В основе бергсоновской онтологии жизни лежит идея длительности (*durée*) — непрерывного и не имеющего завершения становления, — которая позволяет ему (до-

статочно революционным для того времени образом, если вспомнить его критику механицизма и спенсеровского эволюционизма) пересмотреть такие классические философские понятия, как форма и материя, дух и реальность. Философско-антропологическое ядро книги Бергсона состояло в том, что человек может понять истинную природу жизни (*ergo* и себя самого как *живое существо*), только преодолев ограничения, накладываемые интеллектом как определенным функционально обусловленным способом познания. Суть его позиции заключалась в том, что человеческий интеллект схватывает жизнь только в виде фрагментарных *застывших* форм, между которыми он устанавливает соответствующие отношения (в первую очередь каузальность). При этом жизнь как *поток*, который по самому способу своего бытия является непрерывным *творчеством*, остается (для интеллекта) непознаваемой тайной. В этой связи Бергсон заявляет о необходимости создания “философии, для которой длительность есть сама ткань реальности” (Бергсон 1998: 120), т.е. философии, которая могла бы говорить, исходя, так сказать, из самого жизненного потока, и тем самым показывать “реальность в ее зарождении и росте” (Там же).

В философском отношении эссе белорусского мыслителя является попыткой применить теорию Бергсона в социальной плоскости. В этой связи важно напомнить, что аналогичный ход мысли — только несколько позднее — прослеживается и у самого Бергсона, опубликовавшего в 1932 г. не менее известную в философских кругах работу “Два источника морали и религии”, в которой социальные вопросы рассматриваются в соответствии с базовыми принципами его философии жизни. Не ставя здесь целью осуществление сравнительного анализа этих двух попыток, я хочу лишь еще раз подчеркнуть, что Абдиралович перенимает и по-своему развивает бергсоновскую феноменологию жизни в контексте вопроса об основаниях и способах национального *самавызначэння* (самовыявления, самоопределения) белорусов. Ниже приводятся три цитаты из “Творческой эволюции” Бергсона, которые позволяют отчасти навести фокус на ту взаимосвязь идей, которая имела принципиальное значение для Абдираловича.

Всякое человеческое произведение, содержащее известную долю изобретения, всякое произвольное действие, содержащее известную долю свободы, всякое движение организма, свидетельствующее о спонтанности, приносит в мир что-то новое. Правда, это только творение формы. Но как могло это быть чем-нибудь иным? Мы не представляем собой самого жизненного потока; мы являемся потоком, уже отягченным материей, т.е. застывшими частями его субстанции, которые он уносит с собой на своем пути (Бергсон 1998: 106).

Реальность — дух или материя — предстает нам как непрерывное становление. Она создается или разрушается, но никогда не является чем-то законченным (Там же: 120).

...становление есть нечто большее, чем сменяющие поочередно друг друга формы, ... эволюция формы есть нечто большее, чем формы, реализовавшиеся одна за другой (Там же: 139).

Осмывая конкретный социально-исторический опыт белорусского народа, Абдиралович вводит понятие “*люющей формы*”, которое имеет заслуживающий внимания эпистемологический статус: с одной стороны, оно толкуется прежде всего в социально-антропологическом ключе как парадигматический принцип *самавызначэння* белорусского народа; с другой стороны (в духе Бергсона), обозначает онтологический принцип жизни как таковой<sup>5</sup>. В следующей части мы вернемся к это-

му наложению сингулярного и универсального, составляющему методологическое ядро философской эвристики Абдираловича.

В завершение первой части следует ввести еще одну значимую точку референции, которая оттеняет созвучность подхода Абдираловича нашей современности. Имеется в виду концепция “текучего модерна” Зигмунта Баумана. Соотнесение размышлений Абдираловича с баумановским видением современной социальной жизни также имеет свою интригу, связанную с тем, что белорусский мыслитель вводит идею текучести в социальную аналитику до того, как произошли социальные трансформации, позволившие Бауману определить/опознать современное состояние модерна общества как текучее. Складывается любопытная картина: то, к чему Бергсон пытался проложить путь с помощью внерассудочных способов познания и что было переосмыслено Абдираловичем в терминах *социального* ориентира для “своего народа”, а именно, текучесть жизни, требующая для себя релевантных форм проявления, — эта, новая для модерна, фигура мысли, лишаящая субъектность устойчивости, чтобы наделить ее модусом (и мотивом) становления, возобновляется в социологическом воображении Баумана как констатация того, что на уровне глобальной социальной динамики режим “текучей социальности” стал реальностью. Для темы данной статьи очерченная констелляция означает, в частности, обоснованность формулирования совершенно определенного запроса на актуальное прочтение эссе Абдираловича, а именно — запроса на то, чтобы прочитать его *глокально*. Данная статья делает несколько подготовительных шагов в обозначенном направлении, показывая, в частности, в какой мере такое прочтение обосновывается оригинальным способом концептуализации, предложенным белорусским мыслителем.

## 2. Эвристика пограничья

Оригинальность исследования Абдираловича связана с тем, как он интерпретирует пограничное положение белорусов “между Востоком и Западом”<sup>6</sup>. Собственно, как будет показано далее, именно культурно-историческая особенность этой пограничности осмысливается автором как уникальный способ выявления и (ре)актуализации определенного онтологического принципа, составляющего универсальный смысловой горизонт всего исследования. Как напишет Абдиралович в завершение работы:

Эти эскизы имели целью не проведение неких групповых взглядов, а выявление той сущности жизни, которая существовала с самого начала человечества и делала попытки реализоваться в разных направлениях: эллинской культуре, христианстве, гуманизме, в демократическом и социалистическом движениях, среди прочего и в анархизме, пока все эти движения не умертвила застывшая форма (I.A.: 43).

В плане общей логики эссе подразделяется на четыре части. В первой на основе пунктирного обзора десятивековой белорусской истории констатируется, что (1) отличительной чертой всего этого периода было географически обусловленное *межевание* (т.е. непрекращающиеся поиски приоритетного ориентира) между восточноевропейским и западноевропейским социокультурными типами и что (2) попытки белорусов определиться с выбором одного из направлений в итоге свидетельствуют о том, что ни к одному из них они не смогли “искренне примкнуть”. Восток и Запад конкретизируются при этом в соответствии с ближайшей геополитической ситуацией белорусов — т.е. как Россия и Польша. В результате ключевая причина культурного несовпадения белорусов как с Востоком, так и с Западом устанавливается одна и та же, а именно — “насильственный мессианизм”, или, в другой тер-

минологии, националистический империализм восточной и западной соседок. Таким образом, при всей разнице представляемых ими культурных типов (целенаправленно отслеживаемой Абдираловичем) Восточная Европа и Западная Европа выказывают себя вариациями одной и той же формы социально-политической жизни, отличительной чертой которой является системное (возведенное в государственный принцип) насилие в отношении *другого* народа. Вывод, который делает автор в первой части, звучит совершенно в духе балибаровского различения национализмов освобождения и национализмов доминирования (*Балибар* 2004: 59)<sup>7</sup>: надо, пишет Абдиралович, создавать собственные, белорусские формы жизни, исходя при этом из императива “не сотворим же насилия и страдания ни для других, ни для самих себя: не должно быть белорусского мессианизма” (*И.А.*: 17).

Во второй части Абдиралович интерпретирует социальную историю Восточной и Западной Европы в терминах создания и приверженности твердым формам жизни, которые поработают человека и потому периодически приводят к протестам и революциям, каковые, будучи насильственными актами, в свою очередь не могут привести ни к чему другому, как торжеству очередной твердой формы. Под формами имеются в виду преимущественно социальные институты; вместе с тем в порядке обобщения – для характеристики восточного и западного культурных типов – может определяться и соответствующая им генерализированная форма жизни (своего рода форма форм). Самым выразительным высказыванием автора в этом отношении является, на мой взгляд, следующее: “В обеих культурах Европы над жизнью издается форма: в одной – монолит, в другой – рассыпанная в кристаллы” (*И.А.*: 25). Таким образом, в этой части намечаются контуры социальной критики, сформулированной на языке философии жизни. Диагностика насилия как социальной патологии осуществляется в конечном счете в плоскости выявления его онтологических (а не только, например, политических, социологических или психологических) причин. Соответственно и преодоление патологии мыслится как возможное не на пути контрнасилия, а на пути приведения социальных реалий в соответствие с самой феноменологией (онтологией) жизни: “...требуется льющаяся, меняющаяся, всегда отсвечивающая жизненным проявлениям форма” (*И.А.*: 21).

Ключевым понятием третьей части является *творчество* (как наиболее аутентичное проявление жизни), а центральной проблемой – возможность в Беларуси социального творчества в сложившихся социально-политических условиях. Среди основных причин, которые задерживают развитие социального творчества (т.е. создание новых форм совместной жизни), Абдиралович указывает на заинтересованность господствующих классов в консервировании некоторых социальных форм, а также на отсутствие среди имеющихся политических течений и партий таких, которые демонстрировали бы понимание непременных условий успешного “творчества масс” и способность обеспечить их выполнение<sup>8</sup>. В этом контексте формулируется тезис о круговой взаимообусловленности социального и индивидуального творчества, имеющий принципиальное значение для работы в целом, т.к. Абдиралович изначально и через весь текст удерживает параллельно – в стратегической для “установки современности” двойственности – интерес/запрос сообщества и интерес/запрос индивида (принадлежащего этому сообществу). Подчеркнем еще раз, что у него эта двойственность опирается на феноменологию жизни, у которой есть определенный теоретический иммунитет против тупиков методологического индивидуализма и вытекающего из него онтологического противопоставления индивида и общества.

Последняя часть эссе при своей относительной краткости имеет примечательную композиционную драматургию: Абдиралович увязывает в одном мыслительном такте финальную патетику общечеловеческого “извечного пути” (стремления

к преодолению возобладавшей формы, препятствующей человеческому творчеству) и единственное в своем роде партикулярное свидетельство того, что “непринудительные формы социального объединения” действительно возможны. Таким свидетельством является для него современная кооперация, в сфере которой, как мы помним, он сам работал и в которой усматривал структурное исключение всякого — в т.ч. идеологического — давления (как по отношению к членам кооперации, так и по отношению к внешним лицам) при ясном следовании *текущим* задачам жизни.

К этому краткому обзору следует добавить, что размышления Абдираловича, конечно же, весьма полемичны, а в некоторых аспектах могут быть дезавуированы как элементы уже неактуальных идеологий. Исторические реконструкции, культурные типологии, политические оценки — все эти тесно переплетенные фактические нити его исследования заслуживают отдельного рассмотрения на предмет допустимой доли абстрагирования и схематизирования, а равно и с целью выявления “предвзятостей” автора в соотношении с позициями других белорусских интеллектуалов по вопросу национального самоопределения. Задача, на которой я хочу далее сосредоточиться, лежит в другой плоскости и касается собственно методологической стороны исследования Абдираловича, или его способа концептуализации культурно-исторического и социально-антропологического опыта белорусов. Я намерена показать, что, какими бы спорными ни были историографические или политологические суждения Абдираловича, предложенный им способ концептуализации позволяет осмыслить белорусскую ситуацию в существенно новом свете по сравнению с популярным в то время мнением о неспособности белорусского народа к самостоятельному развитию<sup>9</sup>, которое (мнение) впоследствии трансформировалось в тезис об “опоздавшей нации”, ставший общим местом современных исследований по белорусскому нацистроительству<sup>10</sup>.

Узловым моментом в исследовании Абдираловича является мыслительный ход, при котором историческая фактичность конкретного народа выступает поводом и почвой для формулирования новой стратегии социального развития, притязающей не только на локальную, но и на универсальную (общечеловеческую) значимость. Эвристический потенциал его подхода оказывается при этом связан в первую очередь с тем, каким образом обосновывается названное пересечение/наложение единичного (локального) и универсального. Или в другой формулировке: на каком основании принцип самоартикуляции (*самавызначэння*), обозначаемый как парадигматический для белорусского народа (принцип “люющей формы”), одновременно выявляется как парадигматический для любого сообщества? Традиционное объяснение следовало бы в данном случае категориальной (логической) связи всеобщего и единичного или ее кантовской трансформации в виде соотношения трансцендентального и эмпирического. Так это, в частности, и происходит в кантовской работе о Просвещении. Исходя из универсальной (трансцендентальной) идеи самозаконодательного разума, Кант, обращаясь к гражданам Пруссии, формулирует моральный принцип самостоятельного пользования разумом и на конкретных примерах рассматривает способ его осуществления. Принимая во внимание значение философии Бергсона для размышлений Абдираловича, могло бы, вероятно, возникнуть искушение выстроить аналогичное категориальное отношение между бергсоновским “потокотом жизни” как квазитрансцендентальной идеей (в кантовском духе) и “люющей формой” Абдираловича как принципом устройства жизни индивида и общества в Беларуси (соответственно между бергсоновским “творческим порывом”, с одной стороны, и социальным/индивидуальным творчеством в анализе Абдираловича, с другой<sup>11</sup>). Однако такого рода интерпретация вводила бы в заблуждение, поскольку она упускает и специфичность феноменологического подхода (как



он был развит Бергсоном), и методологическую новацию, осуществленную Абдираловичем.

Размышления Абдираловича разворачиваются, так сказать, снизу вверх: “любящая форма” как универсально значимый принцип выявляется через анализ исторического опыта конкретного народа. При этом прояснение всеобщего принципа осуществляется им не индуктивным и не дедуктивным образом, а способом, который может быть, скорее, назван феноменологическим. Несмотря на то что у самого Абдираловича нет специальных методологических рефлексий в этом отношении, он был знаком со своеобразием феноменологического подхода в философии по меньшей мере через Бергсона и использовал этот подход для конкретной практической (социально-политической) цели. Действительно, ключевые тезисы его работы вытекают из своего рода “сущностного усмотрения” (*Wesensschau*), касающегося соответствующего показания (манифестации) самой жизни, говоря точнее – фактической исторической жизни конкретного народа, проживаемой автором через проживание-понимание самого себя как белоруса. Способ, которым он выявляет особый тип сцепления сингулярного и универсального, может быть соотнесен с “интуитивным познанием” Бергсона или, например, “формальным показанием” (*formale Anzeige*) Мартина Хайдеггера. В этой связи важно подчеркнуть принципиальное методологическое значение того факта, что исходной точкой – *нередуцируемым* “*a quo*” – размышлений Абдираловича выступает его собственная принадлежность исторической жизни белорусского народа.

Отмеченная нередуцируемость соответствующей сингулярной фактичности является принципиальной для понимания эвристики Абдираловича. Если в случае традиционной категориальной связи всеобщего и единичного теоретически *любой* народ может быть взят для демонстрации валидности некоего всеобщего принципа, то в подходе Абдираловича сама специфика фактичности “единичного” – сам характер его сингулярного жизненного исполнения – выявляет, так сказать *in actu*, некую существенную всеобщую истину (как самопоказание жизни). Специфика, о которой идет речь, обусловлена цивилизационным местоположением белорусского народа и для краткости может быть определена одним словом – *междущарствие*. В этом отношении подход Абдираловича совмещает в себе, если говорить современным языком, сразу несколько дисциплинарных перспектив: от социальной географии и геополитики до исторической и социальной антропологии. Концептуальная новация Абдираловича связана с тем, что он философски продумывает междущарствие белорусов как уникальный хронотоп, обуславливающий не только трагическую историческую судьбу народа, но и возможность (ре)актуализации народом собственного аффирмативного (жизнеутверждающего) потенциала.

Возможно двоякое понимание хронотопа междущарствия – временное и пространственное. Первое – традиционное (восходящее к древнеримскому *interregnum*) – рассматривает междущарствие в порядке времени, а именно – как промежуточный период при переходе от одной власти к другой (например, при смене императора). В современной социальной мысли сначала Антонио Грамши и вслед за ним Зигмунт Бауман (*Бауман* 2011) использовали понятие *interregnum*, подчеркивая элемент неопределенности во всяком переходном состоянии, открытость непредсказуемым возможностям, связанную с неустановленной субъектностью.

Абдиралович работает с пространственным смыслом междущарствия, а именно – с геокультурным и геополитическим положением Беларуси “между двух цивилизаций”, и показывает, что состояние неопределенности, неустановленной субъектности выступает здесь как конститутивная характеристика той формы жизни,

которая находится в этом “между”: быть “между”, или межеваться (*вагацца*), значит исторически воспроизводить неустановленность/неопределенность. В этой точке анализа и происходит своего рода концептуальное *salto vitale* Абдираловича: он разворачивает перспективу (теоретическую оптику), отличающуюся от традиционной негативной оценки культурной и политической “неустановленности” белорусов. Соответствующий водораздел программно намечается уже в самом начале эссе:

В невыразительности белорусской культуры хотят видеть духовную смерть народа, его неспособность определить свой собственный идеал. Формально мы должны согласиться, что у нас не очерчена культура, что у нас смутные исторические пути, однако в этом нельзя видеть духовной бедности нашего народа, его неспособности самостоятельно идти к созданию собственных форм жизни (I.A.: 8).

Дальнейший ход размышлений Абдираловича строится на альтернативном толковании “неустановленности”, смысл которого можно определить как *эвристику пограничья* (*намежжа*). Альтернативность его способа рассмотрения заключается прежде всего в том, что он “берет в скобки” привычное понимание “неустановленности” как фиксированного негативного состояния (статуса) — т.е. то понимание, которое основывается на классическом модерном представлении о субъектности. Исходя из ситуации междуцарствия, или пограничья, он показывает, что социально-исторический опыт белорусов — как опыт постоянно возобновляющейся не-установленности<sup>12</sup> (через дефис как символ процессуальности, исторической динамики) — выявляет переходность, или межевание, как парадигматическое состояние, свойственное *живому* (индивиду/сообществу). Эта смена перспективы открывает и новую социальную логику, которая аналогичным образом отличается от социальной логики, свойственной темпоральному пониманию междуцарствия. Если при классическом *interregnum* трон (фигурально выражаясь) не может долго оставаться пустым и всякое затягивание с установлением нового субъекта власти делает “царство” уязвимым, то эвристика пограничья выявляет тупиковость мышления в терминах или/или, т.е. в терминах выбора между двумя фиксированными формами субъектности (“монолитом” и “кристаллами”). Новая социальная логика, которую намечает Абдиралович, основывается, таким образом, на своего рода онтологическом повороте, ибо его отказ от восточной и западной форм социально-политической жизни как неподходящих для Беларуси является в сущности отказом от классического принципа субъектности как такового. Мысль, которую развивает Абдиралович, — это не поиск/утверждение некой третьей вариации классического принципа субъектности наряду с двумя другими<sup>13</sup>, а выявление — через эвристику пограничья — иной формы субъектности в принципе.

Новое понимание субъектности, которое мы находим у Абдираловича, имеет два принципиальных момента, каждый из которых активизирует сочетание различных дисциплинарных перспектив. Первый (наиболее значимый в плане тематизации социально-антропологического опыта белорусов как экзemplярной почвы соответствующих онтологических утверждений) заключается в том, что понимание субъектности как становления-субъектом (т.е. как дпящейся не-установленности) предполагает равноисходно и такую характеристику “неустановленного субъекта”, как *ненасильственность*. Этот тезис также коренится в социально-историческом опыте белорусов. Отказ от обеих геокультурных вариаций классического видения субъектности происходит у Абдираловича именно на том основании, что субъект в классическом понимании выступает как источник насилия: утверждать собственную субъектность в социально-политическом поле означает действовать с позиции силы, т.е. подавлять, принуждать, подчинять. Таким образом, этот первый момент, связываю-

ший не-установленность и не-насильственность, выявляет взаимную имплицированность *онтологии субъекта и политики субъектности*.

Последнее, что необходимо подчеркнуть в связи с описанной выше сдвоенной характеристикой новой субъектности, — это конкретную жизненную цену эвристики, с которой работает Абдиралович. Уже в самом начале эссе он пишет о “великой трагедии”, через которую исторически пришлось пройти белорусскому народу, вводя тем самым основополагающее *аффективное измерение* нациетворчества в Беларуси. Под трагедией имеется в виду не то или иное событие, но сам факт неизбежно повторяющегося претерпевания насилия в силу геополитического расположения “меж двух огней”, т.е. факт, имеющий характер *исторического априори* (и валидный для каждого, кто вписывает себя в исторический горизонт воображаемой<sup>14</sup> белорусской нации). Таким образом, экзистенциальной ценой не-установленности как ненасильственной формы субъектности был политический опыт претерпевания насилия, систематического насильственного пресечения возможности развиваться (от запрета говорить и печатать книги на белорусском языке до физического уничтожения белорусов).

Второй принципиальный момент в формулировании идеи не-установленной, или текучей, субъектности не так отчетливо прописан у Абдираловича, но в методологическом отношении имеет не меньшее значение. Имеется в виду способ связывания индивидуального и социального опыта в рассуждениях белорусского мыслителя. Различение индивида (личности) и сообщества у него не дает оснований для гипостазирования противопоставления именно в той мере, в какой ведущей остается философская интуиция жизни как становления, гераклитовского потока, равно касающаяся как индивидуальной человеческой жизни, так и жизни сообщества. В основе этого “как..., так и” просматривается ключевая феноменологическая импликация *субъективности* (в терминологии эссе — “души человека”) как формы жизни, которая открыта для самой себя *через* открытость внешнему миру (имеет опыт самой себя через опыт отношения к внешнему миру). В социальной плоскости это означает как раз не что иное, как взаимную комплементарность текучей формы субъектности и текучих форм общественной жизни:

Нужно помнить, что жизнь течет, что душа человека не стоит, что человек должен налаживать свою жизнь так, как она развивается и льется. <...> В приспособлении форм жизни к этой изменчивости, текучести, в поиске форм жизни эластичных, льющихся, изменчивых — смысл будущего, содержание индивидуального и социального идеала (I.A.: 25).

Отмеченный выше феноменологический способ связывания индивидуально и социального также предполагает сочетание различных дисциплинарных перспектив, включая, в первую очередь, философско-антропологическую. При этом философская антропология “работает” в эссе Абдираловича не столько как отдельная наука о сущности человека<sup>15</sup>, сколько как специальный аналитический фокус, который можно целенаправленно “наводить”, выявляя и акцентируя необходимые содержания, а можно на время оставлять неактивированным, что не отменяет при этом (значимости) сотематического присутствия выявленных философско-антропологических содержаний в рамках проводимого анализа.

\* \* \*

В заключение необходимо еще раз вернуться к определению мыслительной позиции Абдираловича как “установки современности”, соответствующей исторической повестке модерна, а именно — задаче нациестроительства. Абдиралович

в своем эссе развивает подход, позволяющий выявить особую эвристичность, свойственную пограничному существованию белорусов. Описанная выше эвристика составляет, таким образом, конкретное концептуальное содержание его “установки современности”, которое, как мне представляется, и обуславливает актуальность рассмотренного эссе в наши дни.

Пожалуй, самым очевидным аспектом современного звучания эссе является намечаемая в нем концепция белорусского национального проекта, располагающаяся по ту сторону оппозиции примордиализм–конструктивизм. Стратегия социокультурного развития, обосновываемая Абдираловичем посредством эвристики пограничья, не является примордиалистской в традиционном смысле (не строится на субстанциализме этнокультурных характеристик). Вместе с тем она не является и примером чистого конструктивизма, потому что в ее основе лежит конкретный исторический опыт белорусского народа. Таким образом, предложенная стратегия основывается все-таки на этнокультурной почве, но сама эта “почва” не схватывается в эссенциалистских терминах. Эвристика пограничья выявила не “что” белорусов, а “как” белорусов – форму текучей субъектности, которая, будучи сингулярной (в плане своего исторического генезиса и аффективного измерения), имеет одновременно горизонт универсальной значимости.

В методологическом отношении значимой новацией Абдираловича является разработка феноменологии пограничья, причем феноменологии синтетической, сочетающей философскую и эмпирическую дескрипцию. Основывающийся на этом подходе способ концептуализации характеризуется, как мы видели, комплементарностью и своего рода взаимопроникновением различных дисциплинарных перспектив. При этом осуществленная белорусским мыслителем экспликация универсального значения сингулярного социально-антропологического опыта позволяет *релятивировать* традиционную интерпретацию этого опыта в терминах “опоздавшего” нациестроительства. Философский анализ белорусского пограничья выявляет, что дефиниция “опоздавшая” дается в соответствии с категориальной системой классического модерна, которая опирается на “твердое” понятие субъекта и исторически раскладывается на этапы Просвещения и нациетворчества. Как таковая данная дефиниция *расходится* с пограничной не-устойчивой субъектностью на онтологическом уровне. Это означает, в сущности, что стоящая за этой дефиницией социально-политическая реальность воплощает иное понимание субъектности, нежели то, которое выявляет феноменология пограничья. С другой стороны, пограничная форма жизни *дезавуирует* концептуальные основания этой дефиниции как нерелевантные самой жизни<sup>16</sup>. Это двойное расхождение (своего рода геоисторической *différance*) позволяет нам – из перспективы позднего модерна – увидеть не только примечательную несвоевременность концепции нациетворчества Абдираловича, но и то, что эта несвоевременность может быть с равным правом проинтерпретирована как в терминах запаздывания, так и в терминах опережения своего времени<sup>17</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Статья написана на основе доклада “Что такое нациетворчество, или L’attitude de modernité Игната Абдираловича”, прочитанного в рамках конференции “Воображая Беларусь: образы и идеи, проекты и утопии” (11–12 марта 2016 г., Летучий университет, Минск).

<sup>2</sup> Псевдоним “Абдиралович” Игнат Кончевский взял, вероятнее всего, после прочтения повести Максима Горьцкого “Две души” (1919), главный герой которой носил эту фамилию. Название романа указывает на двойственность белорусского мировоззрения, которая раскрывается через драматическую биографию героя в контексте социально-политических событий, происходивших в Беларуси в первые два десятилетия прошлого века.

<sup>3</sup> Здесь и далее перевод на русский язык выполнен мной. — Т.Щ.

<sup>4</sup> Ср.: “Выходит некий заколдованный круг: для социального творчества должна быть творческая единица, однако упоминание этой единицы в значительной степени зависит от развития социального творчества” (I.A.: 30).

<sup>5</sup> Ср.: “...жизнь руководит формами, а не наоборот”; “...нужно помнить, что жизнь течет, что душа человека не стоит, что человек должен налаживать свою жизнь так, как она развивается и льется” (I.A.: 25).

<sup>6</sup> Важно принимать во внимание, что Абдиралович изначально очерчивает зону пограничья — т.е. территорию, по которой проходит размежевание западноевропейской и восточноевропейской цивилизаций — следующим образом: “Граница обоих влияний, разделяя славянство на два стана, проходит через Беларусь, Украину и прячется в балканских краях” (I.A.: 8).

<sup>7</sup> Ср. также: «...понятие национализма постоянно подразделяется. Всегда существует “хороший” и “плохой” национализм: один стремится создать государство или общество, а другой — подчинить и разрушить его; один обращается к праву, а другой обращается к насилию; один признает другие национализмы и даже оправдывает их и включает в ту же самую историческую перспективу (великая мечта о “весне народов”), а другой радикальным образом исключает их, в перспективе империалистической и расистской» (Балибар 2004: 60–61).

<sup>8</sup> Здесь будет оправданным привести одну пространную цитату: “Творчество масс должно победить инерцию заинтересованных классов, и всегда только через переворот и революцию массы идут к социальному творчеству. Такой путь — ненормальный, негармоничный и неэкономный в трате человеческой силы. Массы должны иметь постоянную возможность творчества, однако в современности такой возможности нельзя достичь. Недавнее прошлое учит нас, что одних революций еще далеко недостаточно. Обеспечить социальное творчество может только творческая единица, масса творческих личностей. Творчество масс основывается на творчестве отдельных личностей. Пример России показывает нам, что революция без индивидуального творчества — только большая смута без конца и просвета” (I.A.: 29–30).

<sup>9</sup> Ср.: “На белорусское дело привыкли смотреть как на нечто не очень выразительное, неопределенное, не имеющее в себе духа живого, который может дать белорусам право на законное существование среди других народов” (I.A.: 8).

<sup>10</sup> Самое дипломатичное формулирование этого тезиса принадлежит, пожалуй, Перу Андерсу Радлингу: “Belarusian nationalism was one of the most recent nationalisms to appear in Europe” (Rudling 2015: 116).

<sup>11</sup> В самом эссе некоторые ключевые понятия Бергсона отчасти имплицитно сохраняются в таких мифологических понятиях, как “Мировая душа”, “Мать-Материя” и т.п., которые, с одной стороны, не являются абсолютно чуждыми интеллектуальной стилистике Бергсона, с другой — удерживают и актуализируют важный для белорусской культуры языческий элемент.

<sup>12</sup> Показательным примером артикуляции “неустановленной идентичности” в истории белорусов является такой феномен, как *тутэйшасць*, т.е. самоопределение через простое (формальное) идентифицирование себя с точечным (“тут”) местом проживания. Если учесть, что это “тут” отсылает к существованию в зоне межцивилизационного пограничья, то именно в своей формальности данное обозначение оказывается комплементарно концепции Абдираловича (см.: *Першай* 2012).

<sup>13</sup> Одним из самых ярких примеров поиска “третьего пути” в белорусской культуре было унитарство — отдельное конфессиональное направление в христианстве, которое призвано было нейтрализовать конфликт между католицизмом и православием на белорусских землях.

<sup>14</sup> О трактовке наций как воображаемых сообществ см. классическую работу Б. Андерсона (Андерсон 2001).

<sup>15</sup> В плане отдельных сущностных (философско-антропологических) высказываний позиция Абдираловича отчасти перекликается с классическим гуманистическим дискурсом (“человек-творец”), а также с персонализмом.

<sup>16</sup> Здесь стоит вспомнить, что в плане политики субъектности отмеченная нерелевантность проявляется через применение силы (как *утверждение* субъектности), соответственно — через опыт страдания со стороны не-установившейся формы жизни. Это позволяет понять, почему ключевой принцип политики текучей субъектности строится на исключении насилия и таким образом является одновременно этическим принципом. Формулируется он предельно лаконично: *творя разрушим*. Ср.: “То, что существует теперь: принудительное хозяйство, власти, твердый закон, тюрьма, наказание, есть результат человеческого, гражданского нетворчества. Это все исчезнет не

под принуждением, не будет разрушено силой, а будет разрушено дальнейшим человеческим творчеством” (Л.А.: 42).

<sup>17</sup> Среди моментов, которые свидетельствуют о том, что “установка современности” Абдираловича работает в режиме опережения, следует упомянуть еще как минимум два. Во-первых, это его расхождение с классическим модерном в характере отношения к будущему. Несмотря на то что на уровне риторики у него можно встретить элементы абсолютистской телеологии модерна со свойственным ей дискурсом мобилизации “всех и каждого”, идея текучей субъектности и текучих форм социальной жизни предполагает отказ от чреватого насилия и жертвами идеала “светлого будущего” в интересах ничем не скованного настоящего — актуального совместного творчества. Второй момент — это своего рода *деэтанализация снизу*, а именно: определение стратегии социального развития в терминах самоорганизации сообществ вне (независимо от) государственного аппарата. Оба момента позволяют снова говорить о параллелях между Абдираловичем и Бауманом, а касательно второго момента — и о примечательной комплементарности между ними, поскольку польско-британского социолога интересуют как раз современные глобальные тенденции *деэтанализации сверху*, т.е. самоорганизация поверх национальных государств.

### Научная литература

- Абдзіраловіч І. Адвечным шляхам. Дасьледзіны беларускага сьветагляду. Менск: Навука і тэхніка, 1993 [1921].
- Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2001.
- Балибар Э. Расизм и национализм // Балибар Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. М.: ЛОГО2, 2004. С. 49–80.
- Бауман З. Текучая современность: взгляд из 2011 года // ПОЛИТ.RU. Лекции. 06.05.2011. <http://polit.ru/article/2011/05/06/bauman/>
- Бергсон А. Творческая эволюция. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2001.
- Бергсон А. Два источника морали и религии. М.: Канон, 1994.
- Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Собрание сочинений в 6-ти томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 27–35.
- Фуко М. Что такое Просвещение? // Интеллектуалы и власть. М.: Праксис, 2002. С. 335–359.
- Pershai A. Localness and Mobility in Belarusian Nationalism: The Tactic of *Tuteishaść* // Nationalities Papers. 2008. Vol. 36. No. 1. P. 85–103.
- Rudling Per A. The Beginnings of Modern Belarus: Identity, Nation, and Politics in a European Borderland // The Journal of Belarusian Studies. 2015. Vol. 7 (3). P. 115–127.

### Research Article

Shchytsova, T. “The Attitude of Modernity” of Ignat Abdiralovich: The Belorussian *Borderland* as an Exemplary Ground for Philosophical Universalism [“Ustanovka sovremennosti” Ignata Abdiralovicha: belorusskoe pogranič'e kak ekzempliarinaia pochva filosofskogo universalizma]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2018, no. 5, pp. 13–27. <https://doi.org/10.31857/S086954150001474-1> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Tatiana Shchytsova | <https://orcid.org/0000-0003-0014-3856> | [tatiana.shchytsova@ehu.lt](mailto:tatiana.shchytsova@ehu.lt) | European Humanities University (17 Savičiaus St., Vilnius, 01127, Lithuania)

### Keywords

Belarus, heuristics of borderland, flowing form, interregnum, subjectness, modernity, phenomenology

### Abstract

The article is an analysis of the 1921 essay, *Advechnym shliakham: Daslediny belaruskaga svetagliadu* (“Going the Primordial Way. Studies of the Belorussian Worldview”), by the Belorussian thinker Ignat Abdiralovich. It begins with examining the place of Abdiralovich’s ideas in the historical dynamics of modernity and proceeds to discussing the originality of his interpretation of the social and historical experience of the Belorus-

sians. The article focuses on the conceptual and methodological novelties in Abdiralovich's text, which have to do with his take on the border position of the Belorussians between the Eastern European and Western European cultures. I argue that Abdiralovich reveals a heuristic character of the borderland existence of Belorussians. It is shown that the heuristics of the Belorussian borderland is grounded in the idea of fluid subjectness and is beneficial insofar as it allows us to overcome the limitations both of the traditional concept of the "belated nation", and of the opposition between primordialism and constructivism.

DOI: 10.31857/S086954150001474-1

## References

- Anderson, B. 2001. *Voobrazhaemye soobshchestva. Razmyshleniia ob istokakh i rasprostraneni natsionalizma* [Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism]. Moscow: KANON-press-Ts; Kuchkovo pole.
- Balibar, E. 2004. Rasizm i natsionalizm [Racism and Nationalism]. In *Rasa, natsiia, klass. Dvumyslennye identichnosti* [Race, Nation, Class: Ambiguous Identities], by E. Balibar and I. Wallerstein, 49–80. Moscow: LOGO2.
- Bergson, H. 2001. *Tvorcheskaia evoliutsiia* [Creative Evolution]. Moscow: KANON-press-Ts.
- Bergson, H. 1994. *Dva istochnika morali i religii* [The Two Sources of Morality and Religion]. Moscow: Kanon.
- Kant, I. 1966. Otvét na vopros: chto takoe Prosveshchenie? [An Answer to the Question: "What is Enlightenment?"]. In *Sochineniia v 6-ti tomakh* [Collected Works], by I. Kant, 6: 27–35. Moscow: Mysl'.
- Pershai, A. 2008. Localness and Mobility in Belarusian Nationalism: The Tactic of *Tuteishaść*. *Nationalities Papers* 36 (1): 85–103.
- Foucault, M. 2002. Chto takoe Prosveshchenie? [What is Enlightenment]. In *Intellektualy i vlast'* [Intellectuals and Power], by M. Foucault, 335–359. Moscow: Praksis.
- Rudling Per, A. 2015. The Beginnings of Modern Belarus: Identity, Nation, and Politics in a European Boderland. *The Journal of Belarusian Studies* 7 (3): 115–127.