

EX PROFESSO

Ернест Гелнер

**НАЦІЇ
ТА
НАЦІОНАЛІЗМ**

◆

НАЦІОНАЛІЗМ

ТАКСОН ' 2003

EX PROFESSO

E. Gellner

**NATIONS
AND NATIONALISM**

Blackwell Publishers, 1983



E. Gellner

NATIONALISM

Weidenfeld & Nicolson, 1997

Е. Гелнер

**НАЦІЇ
ТА
НАЦІОНАЛІЗМ**



НАЦІОНАЛІЗМ

Переклав з англійської
доктор історичних наук Георгій Касьянов

Київ - Таксон - 2003

ББК 66.1(0)

Г28



ЦЕ ВИДАННЯ ЗДІЙСНЕНО ЗА ФІНАНСОВОЇ ТА ЕКСПЕРТНОЇ
SPONSORED BY THE INTERNATIONAL RENAISSANCE FOUNDATION
ПІДТРИМКИ МІЖНАРОДНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ" В РАМКАХ
IN THE FRAMES OF JOINT PROGRAM WITH THE CENTER FOR PUBLISHING
СПІЛЬНОЇ ПРОГРАМИ З ЦЕНТРОМ РОЗВИТКУ ВИДАВНИЧОЇ
DEVELOPMENT OF THE OPEN SOCIETY INSTITUTE - BUDAPEST
СПРАВИ ІНСТИТУТУ ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА - БУДАПЕШТ

“Nations and nationalism”:

first published 1983,

reprinted: 1984, 1986, 1988 (twice), 1990, 1992, 1993 (twice), 1994,
1996, 1997, 1998, 1999.

Гелнер Е.

Г00 Нації та націоналізм; Націоналізм: Пер. з англ. — К.: Таксон,
2003. — 300 с. — (Ex professo). — Бібліогр.: с. 191–192.

ISBN 966-7128-41-5

До видання увійшли переклади двох найважливіших праць видатного англійського дослідника проблем націй та націоналізму Ернеста Гелнера (1925–1995): “Нації та націоналізм” (1983) і “Націоналізм” (1997). Генеза націй і націоналізму розглядається як наслідок і складова масштабних зрушень у способах пізнання, в культурі і виробництві, пов'язаних з переходом людства від аграрної до індустріальної епохи. Теорія націоналізму Е. Гелнера стала одним з найвпливовіших і найконтроверсійніших варіантів наукового осмислення феномена нації та націоналізму.

Для науковців, викладачів і студентів гуманітарних і суспільствознавчих спеціальностей.

ББК 66.1(0)

Науковий редактор — канд. філос. наук В. Лісовий

Всі права застережені.

ISBN 0-631-13088-8 (pbk) англ.

ISBN 0-297-81612-8 (англ.)

ISBN 966-7128-40-7 (укр.)

ISBN 966-7128-41-5 (укр.)

© Ernest Gellner, 1983

© Ernest Gellner, 1997

© Таксон, 2003

© Г. Касьянов: переклад,
передмова, 2003

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА	7
<i>Ернест Гелнер і теорія націоналізму</i>	7
<i>Біографія</i>	8
<i>Теорія</i>	14
<i>Критика і критики</i>	18
<i>Гелнер і Україна</i>	23
НАЦІЇ ТА НАЦІОНАЛІЗМ	
1. ДЕФІНІЦІЇ	29
<i>Держава і нація</i>	31
<i>Нація</i>	34
2. КУЛЬТУРА В АГРАРНОМУ СУСПІЛЬСТВІ	37
<i>Влада і культура в агрописьменному суспільстві</i>	38
<i>Культура</i>	40
<i>Держава в аграрному суспільстві</i>	42
<i>Типи аграрних правителів</i>	44
3. ІНДУСТРІАЛЬНЕ СУСПІЛЬСТВО	49
<i>Суспільство безперервного зростання</i>	54
<i>Соціальна генетика</i>	61
<i>Епоха загальної високої культури</i>	67
4. ПЕРЕХІД ДО ЕПОХИ НАЦІОНАЛІЗМУ	72
<i>Міркування про слабкість націоналізму</i>	77
<i>Дикі та садові культури</i>	84
5. ЩО ТАКЕ НАЦІЯ?	89
<i>Розвиток справжнього націоналізму не буває</i> <i>безконфліктним</i>	94
6. СОЦІАЛЬНА ЕНТРОПІЯ ТА РІВНІСТЬ В ІНДУСТРІАЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ	100
<i>Перепони для ентропії</i>	101
<i>Розлами та бар'єри</i>	112
<i>Розмаїття варіантів</i>	114
7. ТИПОЛОГІЯ НАЦІОНАЛІЗМІВ	129
<i>Розмаїття націоналістичного досвіду</i>	140

<i>Націоналізм діаспори</i>	144
8. МАЙБУТНЄ НАЦІОНАЛІЗМУ	154
<i>Індустріальна культура — одна чи багато?</i>	159
9. НАЦІОНАЛІЗМ ТА ІДЕОЛОГІЯ	169
<i>Хто має бути в Нюрнберзі?</i>	176
<i>Одна нація, одна держава</i>	181
10. ВИСНОВКИ	184
<i>Про що не було сказано</i>	184
<i>Підсумок</i>	186
ВИБРАНА БІБЛІОГРАФІЯ	191
ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК	193
ПОКАЖЧИК ГЕОГРАФІЧНИХ НАЗВ	195

НАЦІОНАЛІЗМ

1. КУЛЬТУРА І ВЛАДА	199
2. КУЛЬТУРА І ОРГАНІЗАЦІЯ, ДЕРЖАВИ І НАЦІОНАЛІЗМ	202
3. КОРОТКА ІСТОРІЯ ЛЮДСТВА	210
4. СВІТ ІНДУСТРІАЛЬНИЙ І СВІТ, ЩО ІНДУСТРІАЛІЗУЄТЬСЯ	220
5. РОЗМАЇТТЯ ПЛАВИЛЬНИХ КОТЛІВ	226
6. ЕТАПИ ПЕРЕХІДНОЇ ЕПОХИ	232
7. ШЛЮБ ДЕРЖАВИ І КУЛЬТУРИ	243
8. УБИВЧА ВІРУЛЕНТНІСТЬ НАЦІОНАЛІЗМУ	251
9. ТРИ СТАДІЇ МОРАЛІ	254
10. “КОРІННЯ” І РОЗУМ	256
11. “КОРІННЯ” І ЛЮДИНА	261
12. РЕЛІГІЯ І КУЛЬТУРА	264
13. МУСУЛЬМАНСЬКИЙ ФУНДАМЕНТАЛІЗМ І АРАБСЬКИЙ НАЦІОНАЛІЗМ	268
14. МАРКСИЗМ І ІСЛАМ	274
15. ЧИ МАЮТЬ НАЦІЇ ПУПКИ?	278
16. ПРАКТИЧНІ ЗАУВАГИ	290
ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК	296
ПОКАЖЧИК ГЕОГРАФІЧНИХ НАЗВ	298

ПЕРЕДМОВА

Ернест Гелнер і теорія націоналізму

Коли йдеться про постать такого наукового масштабу, як Ернест Гелнер, завжди важко окреслити фахову сферу, в якій найбільше цінується її внесок. Легше просто перелічити галузі знання, аби скласти уявлення про інтелектуальні інвестиції, що вплинули на розвиток західного суспільствознавства: історична соціологія, соціальна історія, соціальна антропологія, етнологія, інтелектуальна історія, лінгвістика, філософія історії. Звісно, вони не всюди були однаковими за впливом, досить часто — доволі суперечливими, однак упевнено можна сказати, що всюди вони збуджували думку і викликали дискусії, які сприяли урізноманітненню інтелектуального простору і появі якісних інновацій. Можна також досить упевнено стверджувати, що теорія націоналізму Е. Гелнера стала одним з найвідоміших, найвпливовіших і найбільш дискусійних варіантів осмислення цього феномена.

Це видання містить дві головні праці Е. Гелнера, присвячені націоналізму, які дають найповніше уявлення про його інтелектуальний доробок у цій царині. Монографія “Нації та націоналізм”, яка вийшла 1983 р. і витримала щонайменше п’ятнадцять перевидань лише англійською мовою, — найбільш повний виклад його теорії. “Націоналізм” 1998 р. — це не так ретельно побудоване монографічне дослідження, як збірка есе та нарисів, в яких Е. Гелнер спробував дати повнішу картину свого бачення націоналізму і врахувати ті критичні зауваження, які він вважав продуктивними. Авторіві не судилося власноруч підписати остаточний варіант до друку, її було видано після того, як він пішов з життя¹.

¹ Хочу висловити подяку всім колегам, допомога яких була надзвичайно важливою і дала змогу значно поліпшити якість тексту: Мирославі Юркевичу (Канада), Василю Лісовому (Україна) і Роману Шпорлюкові, який прочитав перший варіант передмови. Зрозуміло, що відповідальність за всі вади і недоліки перекладу несе лише перекладач.

Біографія

Ернест Гелнер (1925–1995) народився в Парижі, де його батько в той час закінчував дослідження, присвячене Жозефові де Местру. Батько Гелнера, німецькомовний єврей Рудольф Гелнер, поєднував наукові заняття з бізнесом. Брат батька, директор празького Німецького театру, був досить відомою постаттю у колах творчої інтелігенції. Мати, Анна Фантль, походила з асимільованої чеськомовної єврейської родини з Південної Богемії. Її сестра була активною діячкою сіоністського руху. Родина Гелнерів належала до середнього класу — не так за статками, як за культурними запитами і смаками та колом спілкування. Сам Е. Гелнер писав 1994 р.: “...мої предки з обох боків належали до *дрібної* буржуазії і походили з глибинки. Мою родину можна було б віднести до середнього класу, і то з великими застереженнями (і не в економічному сенсі), лише за життя мого батька. Мій батько мав університетський ступінь, так само, як деякі його сестри, але моя мама здобула лише початкову освіту”¹.

Не буде помилкою сказати, що в сім’ї панував культурно-мовний плюралізм: Ернест розмовляв німецькою з батьками, чеською з сестрою та друзями, навчався у празькій англійській гімназії. Прага, столиця новоствореної Чехословаччини, в часи дитинства і юності Ернеста Гелнера була багатокультурним, космополітичним містом. Традиційно тут співіснували чеська, німецька та єврейська культури, місто мало два великих класичних університети — чеський і німецький; з початку 1920-х років Прага стала центром пореволюційної еміграції з просторів колишньої Російської імперії: тут діяли десятки українських, російських, білоруських організацій — від культурних, просвітницьких, релігійних товариств і містичних сект до політичних партій і рухів. Прага була відкрита для всіх — можна сказати, що культурна терпимість, особливо у 1920-ті – в першій половині 30-х років, була частиною державної політики, не в останню чергу завдяки позиції харизматичного першого президента Чехословаччини Т. Г. Масарика.

¹ Gellner E. Reply to Critics // Hall John A., Jarvie Jan (eds.) The Social Philosophy of Ernest Gellner. — Amsterdam – Atlanta, GA, 1996. — P. 624.

З дитинства Ернест Гелнер призвичаївся до розмаїття і співіснування різних культур — варто зауважити, що співіснування означало не лише взаємне збагачення, а й конкуренцію. Можливо, вже тоді він мав нагоду якщо не усвідомити, то принаймні відчутти не лише принади культурного сусідства, а й деякі пов'язані з цим проблеми. Вже у зрілому віці Гелнер пригадував свої почуття, коли в його класі запанувала тиша у відповідь на його пропозицію заспівати чеську народну пісню німецькою мовою (саме в такому варіанті він знав її від своїх батьків)... Зрозуміло, що чеська культура в різних її варіантах — від фольклору до кращих зразків модерної літератури — не могла не позначитися на формуванні особистості Е. Гелнера. Чеський культурний вплив, за його визнанням, прийшов не так через родину, як через сучасну літературу (К. Чапек, Я. Гашек, Е. Кіш, І. Ольбрахт та ін.), і це, як зауважив Е. Гелнер, “очевидно позначилося на моєму ставленні до націоналізму і на всьому іншому...”¹.

Тринадцятирічний Гелнер мусив терміново залишити Прагу і Чехословаччину. Після нацистського вторгнення йому разом з матір'ю і сестрою довелося проїхати гітлерівською Німеччиною, добираючись до Англії (їм пощастило — родині було надано спеціальний дозвіл, і це сталося до повної окупації Чехословаччини в березні 1939 р.). Батько здійснив не менш складну подорож — через Польщу та Швецію.

По закінченні школи Е. Гелнер вступив до коледжу Беліол в Оксфордському університеті. Вибір місця навчання промовляв сам за себе — цей коледж мав славу “найбільш інтелектуального”. В 1944 р. він покинув навчання і вступив до чеської бригади, яку було сформовано у складі британської армії. Саме з цією бригадою Е. Гелнер брав участь у параді переможців у Пльзені та Празі в травні 1945 р. Утім, радість повернення була недовгою: просування Чехословаччини до комуністичного режиму і брутальна депортація судетських німців спонукали його повернутися до Великої Британії. Успішно склавши іспити, Е. Гелнер отримав стипендію ім. Джона Локка в Оксфорді.

¹ Gellner E. Reply to Critics // Hall John A., Jarvie Jan (eds.) *The Social Philosophy of Ernest Gellner*. — Amsterdam – Atlanta, GA, 1996. — P. 624.

Після Оксфорда Е. Гелнер переїхав до Единбурзького університету, а відтак — до знаменитої Лондонської школи економіки. Дослідницька біографія Е. Гелнера розпочалася із захоплення І. Кантом та школою британського емпірицизму. Першим серйозним інтелектуальним випробовуванням стала для нього докторська дисертація, присвячена етнографії берберських гірських племен Атласу (сучасне Марокко). Тут він чи не вперше мав нагоду поєднати теорію з практикою, і саме в цей час захопився методом структурно-функціонального аналізу, який став його інтелектуальним зряддям на все життя. Не менш важливим для подальшої наукової біографії Гелнера було те, що дисертацію він писав у жанрі соціальної антропології — “людський чинник” стає однією з провідних тем усіх його подальших досліджень. Більшість біографів Е. Гелнера відзначають вплив на його творчість одного із засновників соціальної антропології Броніслава Малиновського¹ та методу функціонального емпіризму.

Можливо, іншим важливим моментом, який спричинився до інтелектуального становлення Е. Гелнера, став семінар із соціології розвитку в Лондонській школі економіки, де він мав нагоду ознайомитися з теоретичними міркуваннями щодо націоналізму — саме тут Гелнер уперше зіткнувся з цією проблемою, саме тут він заприятелював з видатним дослідником націоналізму Ілі Кедурі, “Націоналізм” якого щойно вийшов друком (1960).

Перша книга Е. Гелнера “Слова і речі”² (‘Words and Things’, 1959), присвячена критиці логічного позитивізму, спровокувала скандал — щоправда, це був “скандал у шляхетній родині”. Будучи своєрідним взірцем гострої академічної полеміки, праця спрямовувалася проти тогочасного британського філософського істеблішменту та його богів — пізнього Л. Вітгенштайна та Дж. Л. Остіна, — однак найбільше незадоволення викликало не саме “підривання основ”, а тон — їдка іронія, специфічна суміш суто англійського інтелектуального гумору та характерного для сло-

¹ Hann C. Gellner on Malinowski: Words and Things in Central Europe // Hall John A., Jarvie Jan (eds.) Op. cit. -- P. 45–64.

² Можливе інше тлумачення — “Слова і явища”.

в'янських жартів підтексту (згодом один з коментаторів охарактеризував цей стиль як *low humor*, але це вже була справа смаків, а не академічних чеснот). Редактор провідного філософського журналу *Mind* навіть відмовився друкувати рецензію на цю книжку (у персональний спосіб потрактувавши питання свободи академічної думки у вільній країні). Тоді автор передмови до неї, Бертран Рассел, опублікував свій протест у газеті *Times*, що спровокувало запальну дискусію, яка лише сприяла поширенню інтересу до книги Е. Гелнера¹.

Перший систематизований виклад поглядів Е. Гелнера на проблеми націй і націоналізму містився в його наступній книзі “Думка і зміни” (*Thought and Change*, 1965). Якщо раніше він піддав критиці сучасну академічну філософію, то тепер його завданням був виклад своїх поглядів на те, якою вона має бути. Одна з тем — націоналізм (загалом книга — виклад соціально-філософської концепції Е. Гелнера, і націоналізму присвячено один розділ) — залишилася майже непомітною для більшості коментаторів і критиків. Як зауважив Брендан О’Лірі, це можна пояснити або тим, що тема розчинилася в морі ширших міркувань автора, або тим, що політологи, політичні соціологи і філософи сприйняли її як провінційну варіацію дуже впливової теорії американського соціолога Карла Дойча².

Слід згадати й те, що націоналізм у той час не належав до академічних пріоритетів західного суспільствознавства — ця проблема вважалася інтелектуально непривабливою і малоціквою. І в самій книзі націоналізму відведено лише один з останніх розділів — навряд чи хтось, як і сам Е. Гелнер, міг передбачити, що згодом цей розділ перетвориться на одну з найвпливовіших праць з тематики, яка посяде одне з найпочесніших місць у суспільствознавстві.

¹ Hall J. A. Jarvie J. C. *The Life and Times of Ernest Gellner* // *Ibid.*, pp. 15–16.

² O’Leary B. *On the Nature of Nationalism. An Appraisal of Ernest Gellner’s Writings on Nationalism* // *Ibid.*, p. 78. Факт, вартий уваги: Карл Дойч був випускником Празького німецького університету, вважав себе частиною “покоління Масарика”, тобто тих, хто виростав на його ідеях. Інтелектуальне коріння теорії Карла Дойча треба шукати в австро-марксизмі.

З середини 1960-х Е. Гелнер почав цікавитися тим, що відбувалося в країнах “соціалістичного табору” — інтерес цей був спровокований спробами лібералізації політичних систем, побудованих на марксоподібних ідеократіях. Головна тема, яку він виніс з подій “відлиги” кінця 1950-х – 60-х років — можливості та обмеженість реформування комуністичних режимів “зсередини”. Після придушення “Празької весни” Е. Гелнер виявляв значний дослідницький інтерес до комунізму, Радянського Союзу і наукової критики марксизму (розпочатої ще в “Думці і змінах”) як системи пізнання та радянської школи етнографії, представлені академіком Ю. Бромлеєм¹.

У 1983 р. з’явилася книга, якій судилося стати класикою жанру — “Нації та націоналізм”. Лише англійською мовою до 2001 р. цю працю перевидавали п’ятнадцять разів. Її було перекладено німецькою, французькою, польською, чеською, російською, на іврит. Цікаво, що цього разу ідеї, вперше сформульовані майже двадцять років тому і тепер подані в розгорнутому вигляді, детальніше та з новими нюансами і сюжетами, спровокували свого роду дискусійний бум. Погляди Е. Гелнера на націоналізм породили численних прихильників і не менш численних опонентів. Очевидно, інтелектуальний попит на тему цього разу був набагато більший: згадаємо, що саме в першій половині 1980-х з’явилися праці Б. Андерсона, Т. Нейрна, Е. Гобсбаума, Дж. Брулі, переклад англійською М. Гроха — рівень інтелектуальної конкуренції у галузі “націології” був дуже високий.

Теорія націоналізму в цьому випадку не виникла як відосobleна конструкція — вона була і залишилася невід’ємною складовою

¹ Варто пригадати цікавий епізод, про який розповідає Тамара Драгадзе із Школи слов’янських і східноєвропейських досліджень Лондонського університету: “Під час однієї з моїх поїздок до Москви директор Інституту етнографії професор Юліан Бромлей запросив мене до свого імпозантного кабінету. Розмахуючи свіжим російським перекладом “Радянський і дикун” (The Soviet and the Savage, 1974), він сказав мені: “Тамаро, він знайшов наше найслабше і найвразливіше місце. Чому це йому вдалося — тому, що він єврей, чи тому, що він чех? Доки я намагалася подолати обурення від такої постановки питання, я раптом зауважила, що він мені підморгує. “Ну?” — запитав він. — “Просто це — Ернест”, — відповіла я” (Tamara Dragadze Ernest Gellner and the Soviet East // Hall John A., Jarvie Jan (eds.) Op. cit. — P. 65.)

загальної філософії історії Е. Гелнера. Як зазначив один з його учнів (але не послідовників) Ентоні Сміт, професор Лондонської школи економіки, Е. Гелнер був одним з небагатьох, хто сконструював саме *теорію*, на відміну від різноманітних версій, що претендують на це звання.

Він повертався до цієї проблеми до кінця свого життя — загальна неповна бібліографія праць, в яких Е. Гелнер звертається до проблем нації та націоналізму, налічує близько вісімдесяти назв, серед них такі, без яких тепер важко уявити ландшафт західної соціальної філософії: знаменита “Плуг, Меч і Книга” (*Plough, Sword and Book*, 1988) — виклад авторської філософії історії, “Умови свободи” (*Conditions of Liberty*, 1994) — його аналіз причин загибелі комунізму та погляди на природу громадянського суспільства, “Антропология і політика” (*Anthropology and Politics*, 1995) — збірка есе, присвячена відомим постатям соціальної антропології.

У 1984 р. Е. Гелнер переїхав до Кембриджа, де працював професором соціальної антропології аж до виходу на пенсію. У цей період він став одним із засновників Європейської асоціації соціальної антропології, був президентом британського Королівського Інституту антропології. Після падіння комуністичного режиму в Чехословаччині допомагав створювати факультет соціології Центрально-Європейського Університету (який невдовзі перемістився з Праги до Варшави). У 1993–1995 рр. Гелнер очолював празький Центр досліджень націоналізму цього ж університету, безуспішно намагаючись інсталювати його в Карловий університет чи в Академію Наук. Слід зазначити, що досвід життя в посткомуністичному просторі і друге повернення на батьківщину також супроводжувалися досить суперечливими переживаннями. Е. Гелнер став свідком того, що він назвав “убивчою вірулентністю націоналізму” (на прикладі Югославії та деяких інших посткомуністичних країн), і це позначилося на його пізніших працях про націоналізм — в них він змушений постійно сходити з теоретичного Олімпу і поринати в хащі того, що зараз називають політичною філософією. Повсякденне життя в новій Чехословаччині і згодом в Чеській республіці (після “цивілізованого розлучення”

Чехії і Словаччини в 1993 р.) було для Е. Гелнера не надто приємним: за свідченням його колег, він не сприймав суспільно-політичної атмосфери, що утворилася в епоху чеського “економічного дива” і правління правочентристського уряду Вацлава Клауса, атмосфери, яку він в’їдливо охарактеризував як “клаустрофілію”.

Наприкінці життя Е. Гелнер ще раз звернувся до однієї з головних тем своєї творчості: в 1994 р. видав збірку есе “Зустрічі з націоналізмом” (*Encounters with Nationalism*). Він готував до друку свою наступну книгу “Націоналізм під дослідженням: культура і влада”, однак побачити її йому не судилося.

Теорія

Загальна схема філософії історії, в рамках якої Е. Гелнер подає свою теорію, будується на поділі історії людства на три стадії (фази) розвитку: доаграрна, аграрна та індустріальна. Кожній стадії відповідає властивий саме їй домінуючий спосіб виробництва і розподілу — йдеться передусім про *економічну систему*; характерні для неї суспільно визнані способи примусу, які пов’язуються з наявністю чи відсутністю *держави (влади)*; і нарешті, притаманні переважно їй способи спілкування, соціальної поведінки, світосприйняття — *культура* і способи пізнання. Отже, у найбільш спрощеному вигляді еволюція і взаємодія економіки, держави (влади) та культури є тим підґрунтям і чинниками, з яких виростає націоналізм.

Націоналізм — це *політичний* принцип: етнічні, культурні кордони мають збігатися з політичними, тобто державними. Іншими словами, націоналізм вимагає укладення законного шлюбу між національною культурою і національною державою.

На доаграрній стадії історії людства виникнення такого принципу неможливе. Там, де немає держави, не може бути й мови про її законний шлюб з культурою. В агрописьменному суспільстві, де вже є держава, але політичні кордони майже ніколи не збігаються з культурними, націоналізм також не має сенсу.

Суспільство складається з ієрархічно організованих горизонтальних соціальних прошарків на верхніх поверхах і величезної

кількості замкнених локальних спільнот аграрних виробників. Система соціальних взаємин в агрописьменних суспільствах є дуже стабільною, будується на культурі суспільного статусу — культура і держава освячують цю систему і суворо карають вихід за її межі. Соціальні бар'єри цінуються і культивуються. Економіка аграрного суспільства не потребує значної соціальної мобільності й задовольняється екстенсивним розвитком. Аграрні суспільства мають мальтузіанську природу: виробничі потужності забезпечують лише певну межу споживання, за нею починаються голод, війни за перерозподіл виробничих потужностей і територій. Політична лояльність в агрописьменному суспільстві ґрунтується на відданості господареві, сюзеренові, певній релігії. Мова і культура не належать до чинників, які визначають цю лояльність.

Формування та відтворення соціально адаптованих індивідів відбувається на різних щаблях суспільства або в межах замкнених локальних спільнот — на рівні “низької” культури, не пов'язаної з потребами державної чи культурної організації; або в спеціальних осередках — на рівні “високої” культури, яка переважно є транснаціональною і рідко пов'язана з культурним ареалом певної держави. “Низька” культура — це культура відокремлених місцевих спільнот, це мозаїка місцевих діалектів і субкультур, місцевих традицій, переважно самодостатніх, це мова чи радше мови більшості. “Висока” культура — це мова меншості: це або наднаціональна мова освічених верств, спільна для різних держав, або мова окремих держав, де вона все одно залишається надбанням освіченої, письменної меншості.

Націоналізм з'являється там, де виникає індустріальне суспільство. Економіка цього суспільства виростає з потреби невинного розвитку і зростання, воно не може існувати без постійного впровадження технологічних інновацій, невинного обороту капіталів, швидкої зміни у структурі (поділі) праці та перманентного розвитку способів пізнання, які забезпечують інновації. Економіка індустріального суспільства потребує якісно іншого поділу праці: з одного боку, вона не терпить соціальних бар'єрів, що обмежують мобільність, з іншого — дедалі більше потребує професій і спеціальностей, пов'язаних з розумовою працею. Таким

чином, заперечення соціальних бар'єрів породжує егалітаризм (як ідеал), зростання частки розумової праці вимагає "семантизації" праці як такої — вона має базуватися не так на застосуванні фізичної сили, як на оперуванні символами, поняттями, знаками тощо, і це, очевидно, змінює вимоги до індивідів.

Отже, така економіка потребує великої кількості індивідів іншого типу — мобільних, здатних змінювати не лише місце проживання, а й професію і статус. Ці індивіди мають сприймати світ як щось рухоме, плинне, таке, що піддається осмисленню і змінам, вони також мають без проблем розуміти і заступати один одного — для цього вони повинні спілкуватися зрозумілою, спільною для всіх, стандартизованою, упорядкованою мовою.

Основою для неї, природно, може бути вже впорядкована мова "високої" культури. Зробити цю мову основою для масового відтворення соціально адаптованих індивідів, які відповідали б цим вимогам, може лише потужна, централізована освітня система.

Створити і утримати потужну централізовану¹ освітню систему, перетворити мову високої культури з мови меншості на мову всіх здатна лише інституція чи група інституцій з потужними організаційними і фінансовими можливостями, з бюрократичним і політичним центром — держава. Держава, яка в модерну епоху претендує на політичну, й таким чином, і економічну самостійність, має забезпечити умови для власної економічної конкурентоспроможності — отже, вона повинна створити у своїх межах і умови для соціальної мобільності та масового відтворення соціально адаптованих індивідів. Відповідно, держава повинна взяти під свій протекторат певну високу культуру, без якої неможливі ні відтворення, ні відповідна мобільність. Певна висока культура мусять здобути собі державу, щоб зберегти свій статус і забезпечити собі політичний дах — інакше вона має шанси перетворитися на антикваріат чи асимілюватися. Отже, носії цієї високої культури

¹ Термін "централізована" не слід сприймати як натяк на обов'язкову наявність централізованої ієрархії державних органів, що відповідають за освіту. "Централізація" означає стандартизацію базових вимог, освітніх характеристик, що може передбачати наявність відповідних централізованих структур, а може — й ні.

(яку вони успадкували або винайшли) формулюють ідею нації — певної культурної спільноти, яка має стати спільнотою *політичною*, а отже, мати власну *національну* державу. Коло замикається — мовна і культурна однорідність стають економічним імперативом, ідеологічною і політичною вимогою. Кордони держави і культури повинні збігатися, культура і держава мають взяти законний шлюб — націоналізм є тією силою, яка цей шлюб уможливорює.

Націоналізм з'являється на історичній арені в епоху переходу людського суспільства від аграрної до індустріальної епохи, від традиційно-аграрного до модерно-індустріального¹ суспільства, від Аграрії до Індустрії. Саме в цю епоху система ієрархічних соціальних зв'язків і статусних взаємин і бар'єрів, система обмеженої соціальної мобільності і розмаїття взаємно ізольованих локальних діалектів і культур стає перепоною на шляху розвитку індустріальної цивілізації. Виникає вимога культурної гомогенності — сформулювати цю вимогу покликаний націоналізм, реалізувати — національна держава.

Якщо висока культура, яка стає основою певної нації на момент переходу від донаціональної епохи до національної вже має "власну" державу, що користується мовою цієї культури у сферах управління, обліку, фінансів, військових справ, і впроваджує її як мову шкільництва, виникає ідеальна ситуація, в якій націоналістичний принцип конгруентності культури і держави дотриманий.

Націоналізм — це не вияв природних покликів людської натури, це не винахід європейських мислителів, це не ідеологічна аномалія, це — результат взаємодії глибинних, структурних суспільних чинників. Націоналізм зумовлений об'єктивно, незалежно від суб'єктивної волі й бажань окремих людей. У цьому сенсі для Е. Гелнера він є закономірним явищем. Конкретні форми, вияви націоналізму, так само, як і виникнення окремих націй, — випад-

¹ Терміни "індустрія", "індустріальне суспільство" іноді ототожнюють з капіталізмом та епохою Промислової революції. Е. Гелнер вживає ці терміни у ширшому значенні, включаючи до них "епоху раннього торгівельного капіталізму", або, за його власним формулюванням, "ранньої комерціалізації суспільства" — тобто часи, які в сучасній історичній літературі характеризують як "ранньомодерні".

ковість. Націоналізм виконує конкретну історичну місію — він творить нації і національні держави. Водночас націоналізм, безперечно, має антропологічні джерела в тому розумінні, що людина є істотою суспільною і не може бути такою без культури. Е. Гелнер чітко висловлюється щодо генетичних передумов потреби людини в культурі. Людина не може стати людиною без мови, а ширше — без культури.

Хоча виникнення націоналізму і націй Е. Гелнер пов'язує з глибинними потребами суспільного розвитку, шукаючи причину глобальних суспільних зрушень у соціально-економічних умовах, він наголошує на тому, що об'єктивність націоналізму реалізується в діяльності людей. Звідси він переходить до культурних і політичних потреб. При цьому визнає, що індустріалізації передують зміни в системах пізнання, сприйняття світу, в науці (що досить цікаво з огляду на його тезу про інтелектуальну злиденність самого націоналізму). Ці зміни є передвісниками індустріалізації, зрушень в соціально-економічних умовах (початок останніх припадає на ті часи, коли *наука* (в широкому сенсі) вже започаткувала переверот у техніці та способах пізнання), саме вони, в кінцевому підсумку, зумовлюють зміни у виробничій сфері.

Критика і критики

Цілком очевидно, що система узагальнень, яка претендує на теоретичне осмислення такого суперечливого і багатоликого явища, як націоналізм, завжди приречена на критику різних рівнів і спрямувань, особливо тоді, коли невід'ємною рисою інтелектуальної традиції є свобода висловлювань і повага до розмаїття поглядів. Ще до того, як з'явився гелнерівський *opus magnum* у цій галузі, його погляди на предмет, викладені в деяких інших працях, вже спровокували досить запальні дискусії. Очевидно, це змусило Гелнера закінчити “Нації та націоналізм” серією пояснень і чітко сформульованих закликів не спростовувати того, що він не мав на увазі й не казав. Можна припустити, що у такий спосіб Гелнер намагався уникнути зайвих затрат інтелектуальної енергії. Втім, і без цього було зрозуміло, що його теорія — це той пиріг, в який

дуже спокусливо вчепитися зубами. Мабуть, найсильнішою стороною теорії Гелнера є її *теоретичність* у її граничній віддаленості від конкретики і фактографії — автор дуже рідко посилається на конкретні приклади, уникає хронологій, намагається триматися в межах теоретичної аргументації. Водночас саме це створює благодатний ґрунт для критики методом винятків: цілком зрозуміло, що ця теоретично-пізнавальна конструкція (як і будь-яка інша) не може охопити всього розмаїття реальності, отже, завжди можна навести приклади, які “не збігаються”, “заперечують”, “спростовують” цю концепцію, але заперечують лише в рамках цих винятків.

Власне, з цього і починала більшість критиків. Найзагальнішим місцем в контраргументації стали приклади винятків: зазвичай пригадують хоча б грецький націоналізм ХІХ ст. (націоналізм до індустріалізації), націоналістичні рухи Чорної Африки та індійський націоналізм епохи М. К. Ганді (націоналізм без або проти індустріалізації); Британію, Квебек і Північну Європу (індустріалізація без націоналізму чи націоналізм після індустріалізації) та ін. Очевидно, усе це було і є цілком слухним, але водночас є приклади, які *підтверджують* теорію Е. Гелнера — цей аргумент, звісно, має присмак софістики, однак про нього слід пам'ятати. Крім того, будь-який із наведених прикладів не виключає ідеї *опосередкованої, непрямой* взаємодії культури, держави та індустріального розвитку — щоправда, сам Е. Гелнер на цьому не наголошував. Він спробував розширити свою концепцію ідеєю “часових зон” і “етапів” націоналізму (див. книгу другу “Націоналізм”), однак ця спроба залишилася незавершеною і, очевидно, не надто вдалою. Він також спробував пояснити ситуацію “націоналізму без індустріалізації”, акцентуючи, що його трактування індустріалізації є ширшим за те, яке зазвичай ототожнюється з промисловим капіталізмом — йдеться також про ранню комерціалізацію суспільства, отже, й про те, що виникали погляди, варіанти сприйняття світу, способи поведінки, які готували сприятливе суспільно-психологічне, етичне, організаційне підґрунтя для індустріалізації, й водночас отримали потужний стимул для розвитку з її настанням.

Зрештою, згадаємо, що Е. Гелнер сам досить недвозначно окреслив пізнавальні рамки своєї теорії, сформулювавши типологію ситуацій, що породжують націоналізм, і знамениту метафору про Мегаломанію і Руританію: для нього націоналізм — це передусім ідеологія індустріалізації, що запізнилася, це та система вірувань, яка надихає “новоприбульців” індустріального світу на змагання за право належати до когорти розвинених націй і держав. Звісно, це в основі програмує низку ситуацій, які виходять за рамки його теорії. Зрештою, річ, мабуть, не в тому, де теорія “спрацьовує”, а де ні, коли йдеться про конкретно-історичні ситуації: цінність теоретичного осмислення націоналізму, запропонованого Е. Гелнером, полягає в його пізнавальному потенціалі — у цьому випадку завжди буде так, що якісь елементи теорії є чинними, якісь — певною мірою, але не цілком, якісь — непридатні взагалі: але в усіх випадках дослідник має стимул до перевірки, зіставлення, а це щоразу спонукає до осмислення і переосмислення вже відомих сюжетів і пошуку нових.

В усякому разі, розмаїття аргументів *pro* і *contra* було таким, що вимагало б окремого дослідження. Найбільш систематичні й упорядковані версії поглядів на теорію націоналізму Е. Гелнера викладено у двох збірках: одну присвячено соціальній філософії Е. Гелнера як такої (з окремими розділом про націоналізм)¹, другу — виключно націоналізмові². Одна готувалася до друку ще за його життя, і він ще мав змогу відповісти критикам і взяти участь у дискусії, друга стала вже своєрідним пам’ятником авторові, але не його теорії. Зауважимо, що нова хвиля критики і коментарів прийшла як від сучасників Е. Гелнера, так і від учених нового покоління, і це є найкращим свідченням того, що його теорія і далі збуджує думку й викликає дискусії.

Основні аналітично-пізнавальні “гріхи” Е. Гелнера, на які звертає увагу більшість коментаторів і критиків, — функціоналізм, інструменталізм, редукціонізм, модернізм.

¹ Hall John A., Jarvie Jan (eds.) *The Social Philosophy of Ernest Gellner*. — Amsterdam — Atlanta, GA, 1996.

² John A. Hall (ed.) *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge, 1998. Ця книга на сьогодні є найкращим і найповнішим оглядом сучасних дискусій довкола теорії Е. Гелнера.

Брендан О'Лірі, один з найбільш конструктивних і доброзичливих критиків Е. Гелнера, стверджував, що його теорія є “відверто і безсоромно функціоналістською”. Націоналізм у Е. Гелнера, так само, як і деякі інші ідеології чи суспільні чинники і дійові особи, виконує чітко визначені суспільні функції; у цьому немає нічого хибного, і, як зауважував сам Е. Гелнер, “функціоналізм — це термін, яким люди нерідко самі позначають свій метод, отже, незрозуміло, чому це має бути ярликом”¹. Очевидно, коли йдеться про функціоналізм у цьому разі, мається на увазі, що теорія хибує на телеологію, тобто пояснює явище через потреби, які воно задовольняє, а це, як визнає Е. Гелнер, не пасує добрій науці: проблему можна описати, але не можна стверджувати, що вона містить засоби розв'язання, що явище виникає тому, що воно має задовольнити якусь суспільну потребу, тобто є фатально зумовленим, грубо кажучи, що воно є абсолютною необхідністю і з'являється тому, що повинно з'явитися.

Е. Гелнер заперечив трактування своєї теорії як телеологічної конструкції і спробував довести, що вона є радше каузальною у розумінні причини-дії, а не причини-цілі. “Політичні та економічні чинники, — писав він, — прагнення урядів до більшої влади і гін індивідів до більшого добробуту за певних умов породжують світ з надзвичайно розвиненим поділом праці, нестабільною структурою зайнятості, світ, у якому семантична і комунікативна праця переважає фізичну. Ця ситуація, у свою чергу, вимагає впровадження стандартної, кодифікованої, базованої на масовій грамотності (“високої”) мови, коли всі справи ведуться саме цією мовою. І як наслідок — певна частина людей, яка не володіє цією мовою (або не має до неї доступу), потрапляє у становище упослідженого класу, найбільш прийнятний вихід з якого найчастіше шукають у націоналістичній політиці”².

Важко сказати, наскільки ця відповідь була адекватною і достатньою, щоб зняти зауваження щодо телеологічного присмаку

¹ Gellner E. Reply to Critics // Hall John A., Jarvie Jan (eds.) The Social Philosophy of Ernest Gellner. — P. 627.

² Ibid., p. 627–628.

в міркуваннях Е. Гелнера, оскільки межа між каузальністю і телеологією може бути майже невидимою — свого часу це добре продемонстрував класичний марксизм, який Е. Гелнер так дошкульно критикував. Можливо, прочитання теорії націоналізму Е. Гелнера залежатиме від того, що саме в ній шукатиме читач: хтось задовольниться “каузальністю”, комусь більше до вподоби буде “телеологія” — у будь-якому разі навіть тут знайдеться чимало відтінків сприйняття, які неможливо та й, мабуть, не варто прогнозувати. Зрештою, там, де Е. Гелнер знаходить причинність, інші можуть вбачати випадковість: професор Лондонської школи економіки Кенет Майног, один з його найрадикальніших опонентів, стверджував, що “націоналізм та індустріалізація — це два великих і неточно окреслених рухи, які характерні для життя людства впродовж останніх двох століть. Було б дивно, якби між ними не траплялися союзи місцевого значення. Однак важко побачити в цьому щось більше, ніж збіги та перетинання”¹.

Інструменталізм і пов’язаний з ним редуccionізм зазвичай є ознаками більшості так званих модерністських теорій націоналізму, в певному сенсі вони є їхньою родовою ознакою². Цікаво, що в цьому відношенні Е. Геллнер знову-таки нагадує марксистський варіант прочитання історії явища. Пояснення природи і генези явища передусім соціально-економічними чинниками, причому досить специфічними, на думку багатьох критиків, залишає за межами аналізу інші чинники: політичні (держава, міжнародні відносини), соціально-психологічні, особистісні та ін. Е. Геллнер погодився з тим, що його теорія не повністю бере до уваги деякі з названих чинників, приміром роль централізованої держави в генезі націоналізму. Однак він заперечив наявність вульгарно-матеріалістичної логіки у своїй теорії: соціально-економічні чинники розглядаються у нього лише в контексті їх взаємодії та взаємо-

¹ Minogue K. Ernest Gellner and the Dangers of Theorising Nationalism // *Ibid.*, p. 121.

² Модерністські теорії націоналізму досить ґрунтовно критикували (але не заперечували), зокрема й за редуccionізм, Адріан Гастінгс (Університет Лідс, Велика Британія) та Ентоні Сміт (Лондонська школа економіки): Hastings A. *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism.* — Cambridge, 1997; Smith A. D. *Nationalism and Modernism.* — Oxford, 1998.

пов'язаності з культурними, соціально- та індивідуально-психологічними. Як справедливо зауважив В. Лісовий, з поглядів Е. Гелнера іноді роблять справжню карикатуру на редукаціонізм¹ — мабуть, це той випадок, коли разом з водою з ванни вихлюпують дитину. Якщо добиратися до “ядра” теорії і знаходити там самі лише соціально-економічні чинники, чи не означатиме це сприйняття теорії лише через один її базовий постулат і, отже, гріх редукаціонізму? Куди при цьому подіти міркування Е. Гелнера про культуру, зрушення в індивідуальному світосприйнятті, його дискусію про Г. Гегеля та І. Канта, його наголошування на ролі науки?

Очевидно, не варто приписувати теорії Е. Гелнера чеснот, яких вона не має, — цілком зрозуміло, що універсальних теорій в суспільствознавстві поки що ніхто не висунув. Будь-яка теорія, що претендувала на універсальність, перетворювалася на суспільну або наукову релігію з відповідними наслідками для самої себе і для суспільства — згадаймо хоча б пригоди К. Маркса в Росії. Теорія Е. Гелнера не може пояснити всього про націоналізм, але, гадається, її автор і не ставив перед собою такого завдання. Це — *одна з версій* пояснення: струнка, інтелектуально витончена, багатоаспектна і надзвичайно впливова. Тепер уже просто неможливо уявити собі проблемне поле досліджень націоналізму без Е. Гелнера, так само, як неможливо зрозуміти націоналізм лише “за Гелнером”.

Гелнер і Україна

Визнаючи певну банальність самої постановки питання, слід погодитися, що уникнути цієї теми неможливо. Український читач явно не перевантажений працями такого рівня і впливу, присвяченими націоналізму², — явище дуже цікаве з огляду на рівень піз-

¹ Це зауваження сформульоване у приватній бесіді.

² Полиця відомих авторів цих рядків перекладних видань про теорії націоналізму складається з таких праць: Сміт Е. Національна ідентичність. — К., 1994; Шпорлюк Р. Комунізм і націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста. — К., 1998; Андерсон Б. Уявлені спільноти. — К., 2001; Націоналізм. Антологія. — К., 1999. Варто згадати також книгу, присвячену загальному огляду теорій нації та націоналізму: Касьянов Г. В. Теорії нації та націоналізму. — К., 1999.

навального попиту. Українське суспільствознавство в цій галузі (теорії нації і націоналізму) може вкотре опинитися в ситуації, коли йому доведеться “винаходити велосипед”, в той час як на цьому “велосипеді” ще до Другої світової війни їздили деякі українські дослідники — згадаймо хоча б О. Бочковського чи В. Старосольського, С. Рудницького та І. Лисяка-Рудницького.

З іншого боку, цей штучний дефіцит і ще не подолана ситуація інтелектуального провінціалізму можуть призвести до гіпертрофованого сприйняття (як позитивного, так і негативного) тих нечисленних зразків, які доходять до українського читача, — він може або уподібнитися тому персонажу, головним джерелом пізнання якого була стара енциклопедія: коли він висловлювався, всі його родичі знали, до якої літери він дійшов; або наполягати на “своєї мудрості” та “інтуїтивному знанні”.

Існує й інша пастка. Р. Шпорлюк згадує цікаві міркування І. Берліна, якими той ділився зі своїми студентами наприкінці 1950-х років: у демократичних, ліберальних західних суспільствах періодично з’являються наукові теорії (чи такі, що претендують на науковість), які залежно від їхньої якості залишають (чи ні) слід у науці, суспільній свідомості. Елементи цих теорій запроваджуються в інтелектуальний обіг, стають складовою загального культурного поступу. В суспільствах, які не мають відносно тривалої демократичної чи ліберальної традиції, де переважає ідеологічний і світоглядний монотеїзм, де є звичка до панування певної духовної традиції, наукова теорія може перетворитися на символ віри, на універсальне мірило усіх у всього. В Україні, яка шойно позбулася моноідеологічних універсальних конструкцій, де в суспільствознавстві утворилася свого роду методологічна порожнеча, яка де швидко, а де повільно заповнюється модними і не дуже теоріями і теоретичними імітаціями, поки що існує небезпека перетворення тієї чи іншої привабливої теорії (такої, наприклад, як гелнерівська) на певний науковий стандарт — хоча, можливо, це перебільшення. З огляду на інтелектуальну стрункість, логічність та пізнавальну функціональність гелнерівської версії і явний брак представництва інших ва-

ріантів теоретичного осмислення проблеми можна очікувати появи “гелнеристів”, передусім з числа тих учених, які належать до “модерністського” спрямування. Єдине, що заспокоює, — їхня прогнозована нечисленність з огляду на суцільне панування примордіалістських і переніалістських версій національної історії в сучасному українському інтелектуальному просторі.

Можна передбачити принаймні декілька найбільш загальних варіантів прочитання Гелнера в українському контексті. Перший — спроба безпосереднього монтажу української історії (історії в широкому значенні цього слова) в рамках його теорії. В такому разі “підводним каменем” буде вже згаданий редукціонізм і цілковита залежність таких конструкцій від інтелектуальної витривалості базової теорії. Другий — ідентифікація тих епізодів і явищ історії України, які збігаються з певними його міркуваннями і пропозиціями — і тут можна потрапити в обійми есенціалізму або ж надмірно широкого трактування окремих елементів теорії і висмикування їх із цілком конкретної пізнавальної структури. Третій — взагалі не брати до уваги цю теорію, особливо якщо жити переважно принадами примордіалізму. І, зрештою, можна спробувати ідентифікувати окремі базові положення цієї теорії, що можуть спричинитися до пояснення тих чи інших сторінок української історії, які загалом “прочитуються” так само, як подібні сюжети в історіях інших країн.

Цілком зрозуміло, що ці варіанти є спрощенням, яке окреслює можливі тенденції, але не програмує реальних реакцій. Кожний прочитає Е. Гелнера у свій спосіб і, можливо, що потенціал його теорії міститься не в тому, що написано, а в тому, що *не* написано, в тому, що спровокує переосмислення власних і групових стереотипів, дасть змогу розширити теоретичну перспективу й усвідомити місце України саме в європейському і світовому контекстах. У цьому сенсі варто звернутися до найближчого і доступного для нас досвіду прочитання Е. Гелнера та інтелектуальних наслідків цього процесу: читачеві може бути цікаво переглянути присвячене “гелнерівським впливам” есе Р. Шпорлюка — його книга “Комунізм і націоналізм” (яку також перекладено українською) є в певному сенсі саме наслідком творчого

прочитання Е. Гелнера. Це саме той випадок, коли прочитано не тільки те, що написано, а й те, чого *не* написано¹.

Раніше йшлося лише про те, як Е. Гелнера можуть прочитати історики, бо автор передмови належить саме до цього цеху. Фахівці в галузях політичних наук, соціальної філософії, етнології та етнографії, літературознавства та лінгвістики тощо, очевидно, знайдуть свої сюжети і підходи у прочитанні Е. Гелнера — насмілюся стверджувати, що чим далі вони вийдуть за межі гелнерівських міркувань, тим краще.

Оскільки переважна більшість українських суспільствознавців безпосередньо чи опосередковано працює на реалізацію “національного проекту” в Україні (це запрограмовано суспільною і пізнавальною ситуацією, яку, до речі, так елегантно описав наш герой), можна сказати, що Е. Гелнер буде явно на часі. Він видається напрочуд сучасним в Україні. Як, наприклад, не спокуситися ідеєю про освітню систему і культуру як головні важелі модернізації — чи не варто було б нагадати про це тим, хто приймає рішення нагорі? Або реалізація “національного проекту” в сучасній Україні з огляду на роль стандартизованої мови. Таких прикладів можна наводити багато. Головний підсумок, “за Гелнером”, якщо вже йдеться про політичне просвітництво — без національної культури і національної держави вхід у модерний світ закритий, і ті, хто цього не розуміє, приречені залишатися мешканцями Руританії у складі Мегаломанії. Утім, не варто перетворювати Е. Гелнера на джерело для ідеологічних проповідей — будь-яка ідея спрацює лише там, де її прагнуть почути.

Хочеться сподіватися, що Е. Гелнер не перетвориться в Україні на інтелектуальну моду, чи на джерело зручних і влучних цитат, чи на об’єкт скороспілих і неякісних інтерпретацій, як це іноді трапляється в наші дні. Є надія, що в сучасному українському суспільствознавстві вже сформувався нехай невеликий, але достатньо помітний загін фахівців, які будуть вдумливими, критичними і творчими читачами Е. Гелнера. Пропоновані тут праці — передусім для них.

¹ Див.: Шпорлюк Р. Ернест Геллнер та історія націоналізму // Критика. — 1998. — Ч. 3 (5).

НАЦІЇ
ТА
НАЦІОНАЛІЗМ

1. ДЕФІНІЦІЇ

Націоналізм — це політичний принцип, згідно з яким політична та національна одиниці мають збігатися.

Націоналізм як почуття і рух найадекватніше окреслюється в рамках цього принципу. Націоналістичне *почуття* — це або роздратування, породжене порушенням принципу, або задоволення від його реалізації. Наявність якогось із цих почуттів спричиняє появу націоналістичного руху.

Існує чимало варіантів порушення націоналістичного принципу. Політичні кордони держави можуть не охоплювати всіх представників певної нації; або можуть включати не лише їх усіх, а й чужинців; можливим є й змішаний варіант: коли і всіх одноплемінників не охоплено, і до них ще долучаються представники іншої нації. Зрештою нація, що не має домішку чужинців, може жити у різних державах, відповідно, жодна з цих держав не буде для неї національною.

Утім, є один найбільш неприйнятний для націоналістичного почуття варіант порушення принципу: коли правителі політичної одиниці належать до нації, до якої не належить більшість підданих. Для націоналістів такий стан є найнестерпнішим порушенням політичних норм. Подібна ситуація може бути наслідком поглинення певної національної території більшою імперією або наслідком панування чужоземної групи.

Отже, націоналізм — це теорія політичної легітимності, згідно з якою етнічні межі не мають перетинатися політичними кордонами і, зокрема, етнічні кордони в межах певної держави не повинні відокремлювати правителів від решти (можливість цього просто виключається самим принципом).

Націоналістичний принцип може набирати вигляду етичних, “загальнолюдських” ідеалів. Іноді трапляються “абстрактні” націоналісти: проповідуючи доктрину, вони щиро наполягають на її рівній справедливості для всіх, не піддаючись спокусі надати

перевагу окремих, власній нації: нехай усі нації матимуть власний політичний дах, нехай усі вони матимуть право не приймати під цей дах чужинців. У ствердженні такого позбавленого егоїстичних рис націоналізму немає формальної суперечності. Як доктрину його можна підтримати багатьма вагомими аргументами: прагненням збереження культурної розмаїтості, плюралістичної міжнародної політичної системи, послаблення напруженості всередині держав.

Однак на практиці націоналізм зазвичай є занадто далеким від такої поміркованості та збалансованості. На думку Канта, можливо, *головною* слабкістю людської природи є вибірковість, прагнення вважати винятковими себе чи свою справу — і саме на цьому ґрунтуються всі інші людські гріхи; ця головна вада спотворює як національне, так і всі інші почуття, уможливаючи те, що за часів Муссоліні італійці називали *sacro egoismo* (священним егоїзмом) націоналізму. Якщо б націоналісти такою ж мірою були чутливими до кривд, заподіяних їхньою нацією, як до несправедливостей, заподіяних їхній, тоді, можливо, політичні прояви націоналістичних почуттів були б поміркованішими.

Є також інші міркування, що стосуються специфіки світу, в якому нам судилося жити, світу, в якому немає місця для неупередженого, абстрактного, раціонального націоналізму. Вдамося до максимального спрощення. На землі існує величезна кількість потенційних націй. Території планети вистачає для певної кількості незалежних чи автономних політичних одиниць. Будь-який зважений підрахунок доведе, що потенційних націй, мабуть, усе-таки *набагато* більше, ніж потенційно життєздатних держав. Якщо такий підрахунок як аргумент можна вважати небезпідставним, не важко зрозуміти, що неможливо задовольнити водночас амбіції кожного націоналізму. Задоволення прагнень одних призведе до упослідження інших. Цей аргумент значно підсилюється тим фактом, що чимало потенційних націй живуть або донедавна жили не в межах компактних територіальних одиниць, а вперемішку одна з одною. Отже, територіальна політична одиниця може бути етнічно однорідною лише за умови, що всіх чужинців у її межах або знищено, або вигнано, або асимільовано. Небажання ос-

таннях зазнати такої долі робить проблематичною мирну реалізацію націоналістичного принципу.

Цілком зрозуміло, що застосування наведених дефініцій, як і будь-яких інших, потребує достатньої міри здорового глузду. Націоналістичний принцип у запропонованому варіанті не порушується наявністю *малої* кількості іноземців у складі населення чи, скажімо, присутністю випадкового чужинця у складі національної монархічної династії. Скільки має бути чужоземців у складі населення чи провідної верстви, щоб вважати цей принцип порушеним, — визначити важко. Не існує фатальної цифри, відсотка, в межах яких наявність чужоземців є терпимою, вихід за межі яких стає неприйнятним і створює загрозу для безпеки та життя чужинців. Безсумнівно, ця величина залежить від обставин. Утім, неможливість арифметичного визначення такого універсального й чіткого показника не ставить під сумнів придатність самої дефініції.

Держава і нація

Наше визначення націоналізму ґрунтувалося на двох термінах, які ми ще не окреслили: “держава” і “нація”.

Міркування щодо держави можна розпочати із знаменитого визначення Макса Вебера¹: держава — це суспільний інститут, який має монополію на законне насильство. Ідея, покладена в основу такого визначення, є простою і привабливою: у добре організованих суспільствах, в яких більшість із нас живе або хоче жити, особисте чи групове насильство є протизаконним. Конфлікт як такий не є незаконним, але його розв’язання особистим чи груповим насильством не дозволяється. Право на застосування насильства має лише центральна політична влада й ті, кому вона це право делегує. Серед різноманітних засобів підтримання порядку найголовніший — сила — може застосовуватися лише одним, особливим, чітко визначеним, централізованим, добре організова-

¹ Вебер Макс (1864—1920) — німецький історик, соціолог, економіст, автор книг “Протестантська етика і дух капіталізму” (укр. переклад 1994), “Господарство і суспільство”, “Аграрна історія стародавнього світу” та ін., які помітно вплинули на розвиток історичної і соціологічної науки першої половини ХХ ст. (*Прим. перекл.*)

ним суспільним інститутом. Цим інститутом чи групою інститутів і є держава.

Ідея, на якій ґрунтується це визначення, імпонує моральним почуттям багатьох, можливо, більшості членів сучасного суспільства. Однак вона не задовольняє нас цілковито. Існують “держави” або принаймні утворення, які уповні відповідають цій назві й при цьому не користуються монополією на законне насильство в межах більш-менш ефективно контрольованої ними території. Феодална держава не обов’язково заперечує усобиці між своїми феодалами, особливо якщо останні дотримуються своїх обов’язків щодо сюзерена; так само держава, до складу якої входять різні племена, не обов’язково запобігатиме сутичкам між ними, доки вони не становлять загрози решті громадян на транспортних артеріях чи на ринках. Іракська держава часів британського протекторату після Першої світової війни¹ не перешкоджала племінним набігам за умови, що їхні учасники слухняно повідомлятимуть найближчий поліцейський відділок про початок і кінець заходу та подаватимуть докладний бюрократичний звіт про результати експедиції, кількість вбивств і обсяг награбованого. Таким чином, є держави, яким бракує або бажання, або засобів для запровадження монополії на легітимне насильство — при цьому вони залишаються у багатьох аспектах саме “державами”.

Утім, базовий принцип, запропонований Вебером, є цілком слухним у *наші дні*, незважаючи на дивну для загальної дефініції етноцентричність з явною орієнтацією на ідею централізованої держави західного типу. Держава — це дуже специфічний і важливий продукт суспільного поділу праці. Якщо його не існує, не варто й починати розмову про державу. Однак не кожна спеціалізація зумовлює виникнення держави. Держава — це спеціалізація і концентрація засобів підтримання порядку. “Держава” — це інститут чи низка інститутів, головне завдання яких (крім інших обов’язків) — передусім підтримання порядку, закону. Держава існує там,

¹ Ірак з XVI ст. і до 1918 р. входив до складу Османської імперії. Після поразки Туреччини в Першій світовій війні було проголошено номінально незалежну Іракську державу під британським протекторатом з власною династією, що правила з 1921 по 1958 рік. (*Прим. перекл.*)

де від суспільства відокремилися спеціалізовані органи підтримання порядку, такі, як поліція і суд. Саме вони є державою.

Не всі суспільства здобувають державність. З цього можна зробити висновок, що проблеми націоналізму в бездержавних суспільствах не існує. Якщо немає держави, навряд когось цікавити-ме, чи відповідають державні кордони національним. Якщо нема правителів, не існує держави, не постає й питання чи ці правителі належать до тієї ж нації, що й піддані. Коли нема ні держави, ні правителів, нема кому й нарікати на те, що вони не дотримуються принципів націоналізму. Звісно, бездержавність може викликати невдоволення, але це вже інша річ. Зазвичай націоналісти незадоволені фактичним розподілом політичної влади або наявними політичними кордонами, але дуже рідко вони нарікають на цілковиту відсутність влади або кордонів. Націоналізм не виникає там, де взагалі немає держави як такої або, там, де її наявність є сумнівною. Водночас держава у цих випадках була більш ніж dokonаним фактом. Невдоволення стосувалося її кордонів та/або розподілу влади й інших атрибутів.

Цей аспект є надзвичайно важливим. Вихідна, загальновизначна дефініція держави необхідна не лише для формулювання нашої дефініції націоналізму: слід також мати на увазі, що націоналізм виникає лише у тому середовищі, в якому існування держави вже сприймається як даність. Існування політично централізованих одиниць та морально-політичного клімату, в якому наявність таких одиниць сприймається як самозрозуміле, як норматив, є необхідною, але недостатньою умовою націоналізму.

Наведемо кілька попередніх загальних історичних спостережень стосовно держави. Історію людства можна розділити на три фундаментальні стадії розвитку: доаграрну, аграрну та індустріальну. Племінні угруповання мисливців або збирачів були і є надто нечисленними для виникнення політичного поділу праці, необхідного для утворення держави, отже, для них фактично не постає питання про неї як про стабільну інституцію, що спеціалізується на підтриманні порядку. Натомість більшість аграрних суспільств (хоча, звісно, не всі) мають державні форми. Деякі з цих держав були сильними, деякі — слабкими, одні являли собою

деспотії, інші — базувалися на владі закону. Розмаїтість форм тут була досить великою. Аграрна стадія людської історії — це період, коли саме існування держави було, так би мовити, справою вибору і сама форма держави також давала простір для вибору. В мисливсько-збиральну епоху про вибір взагалі не йшлося.

Післяаграрна, індустріальна стадія знову дає приклад відсутності вибору; але у цьому разі вже наявність, а не відсутність держави є обов'язковою. Перефразовуючи Гегеля, можна було б сказати: спочатку держави не було ні в кого, згодом вона з'явилась у декого і нарешті — державу мають усі. Її форми, звісно, є різноманітними. Деякі напрями суспільної думки — анархізм, марксизм — доводять, що навіть в індустріальному суспільстві, а можливо, саме в ньому, можна обійтися без держави, принаймні за сприятливих умов або за умов, що виникнуть з часом. Існують очевидні та вагомні підстави, щоб піддати сумніву ці міркування: індустріальні суспільства є величезними, і рівень життя, звичний для них (чи який вони всіляко намагаються утримати), залежить від неймовірно складного загального поділу праці та системи взаємозв'язків. Певною мірою і за сприятливих умов деякі види взаємодії і взаємозв'язків можуть виникати спонтанно, без втручання центру. Віра в те, що усе це може стабільно існувати й діяти в такому вигляді, без контролю та примусу, потребуватиме від нас надмірної наївності.

Отже, нема держави — нема проблеми націоналізму. Звідси аж ніяк не випливає, що проблема націоналізму виникає у будь-якій та кожній державі. Навпаки, вона постає лише для деяких держав. Залишається з'ясувати, для яких саме.

Нація

Визначення поняття “нація” пов'язане зі складнощами, значно важчими за ті, що виникають при визначенні поняття “держави”. Сучасна людина сприймає централізовану державу (або конкретніше — централізовану національну державу) як даність. При цьому вона здатна без надмірних інтелектуальних зусиль зрозуміти випадковість держави та уявити суспільну ситуацію, коли держави немає. Їй цілком вистачить знань, аби уявити собі “первісний лад”.

Антрополог може пояснити їй, що плем'я — це не обов'язково держава в мініатюрі, що існують форми племінної організації, які можна охарактеризувати як бездержавні. Натомість людина без нації — це вже набагато важче для сучасної уяви. Шаміссо¹, французький емігрант наполеонівських часів, який жив у Німеччині, написав чудовий протокафкіанський роман про людину, яка згубила свою тінь. Безсумнівно, хоча роман побудований на складних і туманних метафорах, важко не помітити, що Людина без Тіні — це Людина без Нації. Коли друзі та знайомі героя роману, Петера Шлеміля, помічають його неприродну прикмету — відсутність тіні, — це викликає огиду, хоча в усьому іншому цьому персонажу не бракувало чеснот. Людина без нації суперечить визнаним нормам.

Ідея, яку обстоював Шаміссо — якщо саме цю ідею він намагався донести, — була цілком слушною, але лише стосовно певного стану людства, а не стосовно людства як такого. Людина повинна мати національність, так само, як вона має ніс та вуха; брак якоїсь із цих ознак не є чимось неймовірним і трапляється, як правило, внаслідок нещастя. Все це здається очевидним, але, на жаль, не є таким. Можливо, основою, стрижнем націоналізму і є те, що все це мусило стати очевидним і самозрозумілим. Наявність націй не є спадковою ознакою людства, проте зараз це сприймається саме так.

Фактично нації, як і держави, є скоріше випадковістю, ніж універсальною необхідністю. Ні нації, ні держави не існують завжди і повсюдно. Скажемо більше, нації та держави не були зумовлені тими ж самими обставинами. Націоналізм твердить, що вони існують одне для одного; що одне без одного не може існувати, і відсутність одного є трагедією для іншого. Проте ще до того, як з'явився цей взаємозв'язок, кожне з цих явищ мало виникнути, і їхнє виникнення не було взаємообумовленим і було випадковим. Держава, звісно, виникла без допомоги нації. Деякі

¹ Шаміссо Адельберт (1781–1838) — письменник, вчений-натураліст. Автор має на увазі його найбільш відомий твір — повість-казку “Неймовірна історія Петера Шлеміля” (1814) про людину, яка обміняла свою тінь на чарівний гаманець, в якому ніколи не закінчувались гроші.

нації, виникли без підтримки власної держави. Проблематичнішим є питання, чи містить нормативна ідея нації (в її сучасному розумінні) положення про необхідність апріорного існування держави.

Отже, якою є ця випадкова ідея, що в нашу епоху стала універсальною нормою, ідея нації? Спробуємо сформулювати своєрідний паліатив, дати два попередніх, робочих визначення, щоб упіймати цей аморфний концепт.

1. Двоє людей належать до однієї нації тоді й лише тоді, коли вони належать до однієї, спільної культури — останнє поняття означає систему ідей, символів, асоціацій, способів поведінки та спілкування.

2. Двоє людей належать до однієї нації тоді й лише тоді, коли вони *визнають* одне одного як таких, що належать до однієї нації. Іншими словами, *нації створює людина*; нації є продуктом певних переконань, прихильностей та взаємного визнання. Певна група людей (наприклад, мешканці визначеної території, носії однієї мови) стає нацією там і тоді, де і коли члени цієї групи однозначно визнають спільні взаємні права та обов'язки завдяки членству в цій групі. Саме наявність таких відносин, а не якісь інші спільні ознаки (хоч якими б вони були) перетворює їх на націю і відокремлює їх від усіх, хто до неї не належить.

Обидві робочі дефініції — культурницька (що ґрунтується на ідеї культурної спільності) та волонтаристська (в основі якої — ідея добровільності) — можуть претендувати на певну цінність. Кожна з них виокремлює один з елементів, який має реальне значення для розуміння націоналізму. Але жодна з них не є достатньою. Поняття культури, запропоноване в рамках першої дефініції, має більш етнологічне, ніж нормативне розуміння, і є надзвичайно ускладненим і неповним. Можливо, нам краще підійти до розгляду проблеми, не переймаючись формальними дефініціями, і звернутися до того, як культура *функціонує*.

2. КУЛЬТУРА В АГРАРНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Серед змін, які відбуваються в аграрну епоху, одна за своїм значенням дорівнює самому утворенню держави: йдеться про виникнення писемності та виокремлення письменних людей в особливий клас чи верству. Не всі аграрні суспільства стають письменними: ще раз перефразовуючи Гегеля, можна сказати: спочатку ніхто не вмів читати; потім дехто навчився грамоті; зрештою, читати можуть усі. Саме так виглядає процес розвитку писемності упродовж трьох епох історії людства. Десь посередині аграрної епохи грамотність є привілеєм небагатьох. Вона є досягненням лише деяких суспільств; і всередині цих суспільств лише частка, а не всі, вмів читати.

Мабуть, писане слово увійшло в історію разом із скарбником та митарем: найдавніші способи записів найчастіше пов'язані з необхідністю обліку. Згодом письмо поширюється на інші сфери — право, торгівлю, управління. Зрештою сам Господь надсилає завіти і заповіді своєму найголовнішому творінню у письмовому вигляді. Теологія, законодавство, судочинство, управління, лікування — усе це множить клас письменних фахівців, який співіснує, але найчастіше — вступає в конкуренцію з неписьменними “позаштатними” волхвами. В аграрних суспільствах письменність посилює розрив між великими та малими традиціями (або культурами). Способи і форми організації письменної верстви у великих та писемних культурах урізноманітнюються, відповідно, глибина розколу між великими та малими традиціями також є різною. Це стосується і внутрішньої організації самої письменної верстви та її відносин з державою: ця верства може бути структурованою чи досить аморфною, може базуватися на системі спадкових взаємин або ж, навпаки, являти собою відкриту гільдію тощо.

Поява писемності, тобто виникнення достатньо стабільної та стандартизованої системи письма, уможливорює процеси накопичення та централізації знання і культурного доробку. Централіза-

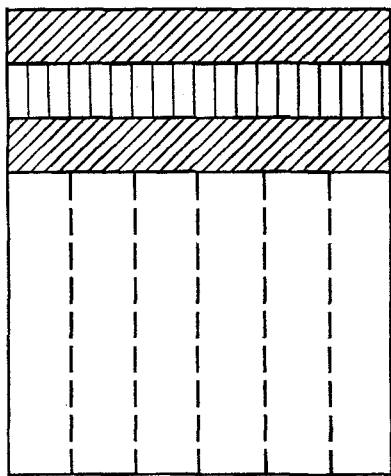
Е. Гелнер

ція і кодифікація знання, яку забезпечує освічена письменна верства, і політична централізація, тобто формування держави, — не обов'язково ідуть поруч. Досить часто вони суперечать одне одному; іноді одне підкоряє собі інше; однак найчастіше Червоне і Чорне¹ — люди меча і люди слова — змагаються одне з одним у відокремлених просторах, які не перетинаються.

Влада і культура в агрописьменному суспільстві

Згадані фундаментальні, специфічні форми поділу праці — централізація влади і централізація культури/пізнання — тісно й специфічним чином пов'язані з типовою соціальною структурою агро-письменного суспільства. Цю взаємодію доцільно розглядати в сукупності, як це показано на схемі 1:

Схема 1.



Стратифіковані, горизонтально відокремлені одна від одної військові, управлінські, духовні та іноді торговельні правлячі верстви

Замкнені латеральні спільноти сільськогосподарських виробників

У типовому агрописьменному суспільстві правлячий клас являє собою невелику меншість населення, жорстко відокремлену від переважної більшості безпосередніх сільськогосподарських виробників, селян. Його ідеологія скоріше культивує, ніж прихо-

¹ Червоне і Чорне — представники військової і церковної верств. (Прим. перекл.)

вує нерівність класів та рівень відокремлення вищих верств від решти. Правляча верства, у свою чергу, поділена на велику кількість більш спеціалізованих прошарків: військові, священники, вище духовенство, адміністрація, бюргери. Деякі з них (наприклад, християнське духовенство) можуть не бути спадковими і поповнюються з кожним новим поколінням, хоча їх формування може безпосередньо залежати від іншої, спадкоємної верстви. Утім, у цьому випадку найважливішим є те, що і для провідної верстви загалом, і для її різноманітних прошарків потребою життя є наголос саме на культурних відмінностях, а не на спільності. Чим більш відмінним у найрізноманітніших аспектах є спосіб життя різних вищих верств, тим менше тертя і непорозумінь у відносинах між ними. Система в цілому культивує горизонтальні культурні бар'єри, і якщо їх бракує, вона винаходить і встановлює їх. Відмінності у походженні та культурі культивуються, щоб узаконити і усталити становище певної верстви. У Тунісі початку XIX ст.¹ провідна верства удавала себе як турків, хоча насправді не розмовляла турецькою мовою і була розмаїтою за походженням, до того ж з домішкою вихідців із нижчих верств.

Поверхом нижче від цієї горизонтально стратифікованої меншості існує інший світ — світ взаємно відокремлених дрібних спільнот нижчих верств суспільства. Тут ми також бачимо значну культурну диференціацію, але з причин цілком інших. Невеликі селянські спільноти зазвичай живуть ізольованим, замкненим життям, їхня територіальна належність визначається як не політичним тиском, то господарською необхідністю. Навіть якщо населення певної території початково має одну спільну мову — насправді це велика рідкість, — досить швидко культурний розвиток спричиняє появу діалектних та інших відмінностей. Ніхто, або майже ніхто, не зацікавлений у збереженні культурної спільності на цьому поверсі суспільства. Держава цікавиться лише збиранням податків і підтриманням миру і не виявляє інтересу до налагодження спілкування між підлеглими їй спільнотами.

¹ Туніс наприкінці XVI ст. був завойований турками і включений до складу Османської імперії. З XVIII ст. країною правила місцева династія Хусейнідів, що підкреслювала свою спорідненість з вищою турецькою аристократією. (*Прим. перекл.*)

Щоправда, зацікавленою у запровадженні певних спільних культурних норм може бути письменна верства. Деякі її представники ставляться до народних звичаїв зверхньо чи байдуже, інші, прагнучи монополії на священне, на спасіння душі, на право лікування тощо, всіляко поборюють і очорнюють народну культуру та породжених нею волхвів і знахарів. Однак, з огляду на загальні умови, що панують в агрописьменних суспільствах, ці зусилля ніколи не матимуть успіху. У таких суспільствах немає засобів, щоб усупільнити письменність і долучити широкі маси населення до високої культури, реалізуючи таким чином ідеал книжників. Найбільше, чого їм вдається досягти, — це ствердження цього ідеалу у свідомості як поважної, але не надто реалістичної норми, яку шанують і періодично навіть підносять як абсолюти, але роблять це здебільшого тоді, коли їй не дотримуються.

Утім, мабуть, найголовнішою, найважливішою ознакою агрописьменного суспільства є те, що майже все в ньому суперечить визначено політичних одиниць культурними кордонами.

Іншими словами, якщо б націоналізм і був винайдений у ті часи, його шанси на загальне визнання були б мінімальними. Можна сформулювати це і таким чином: із двох потенційних партнерів — влади і культури, які згідно з теорією націоналізму призначені одне для одного, — жодний не мав якогось помітного взаємного тяжіння в умовах аграрної епохи. Погляньмо на кожного з них окремо.

Культура

Вищим верствам агрописьменного суспільства вигідно всіляко підкреслювати, загострювати, акцентувати увагу на окремих, особливих, виняткових ознаках привілейованих груп. Тенденція мов богослужіння відокремлювати себе від народної мови є вельми потужною: письменність, яка сама по собі створює бар'єр між священником і простолюдином, поглиблює прірву між ними, коли мова перетворюється не лише на недоступні знаки, а й на незрозумілі звуки.

Створення горизонтальних культурних бар'єрів є не просто привабливим, оскільки відповідає інтересам привілейованих та

можновладців; воно також є досить легкодосяжним. Завдяки відносній стабільності агрописьменних суспільств запровадження та дотримання жорсткого поділу населення на стани, касти чи релігійні секти не породжує критичних суперечностей. Навпаки, конкретизуючи, абсолютизуючи, узаконюючи різновиди нерівності суспільство не лише підсилює її, а й робить прийнятною, надаючи їй ореол необхідності, усталеності та природності. Те, що відповідає природі речей і тому є вічним, не може бути ні приниженням особистості, ні чимось нестерпним.

Натомість у мобільному та нестабільному суспільстві підтримання таких соціальних бар'єрів між різними шарами є неймовірно складним завданням. Потужні потоки мобільності завжди розмивають їх. Всупереч тому, що пророкував марксизм, саме доіндустріальне суспільство культивувало горизонтальну диференціацію між спільнотами, тоді як індустріальне зміцнює кордони між націями, а не між класами.

Те саме, але дещо в іншій формі стосується нижчих шаблів суспільства. Навіть там повага до горизонтальних, часом майже непомітних відмінностей, важливих саме для певної місцевості, може бути дуже серйозною. І навіть коли локальна група є внутрішньо більш-менш однорідною, незначною є вірогідність того, що вона поєднуватиме власну самобутню культуру з якимось політичним принципом, думатиме про політичну легітимність своєї культури. Існує чимало очевидних причин, чому за цих обставин така думка була б неприродною і абсурдною в очах тих, кому її намагалися б втлумачити. Локальна культура є майже невидимою. Замкнена спільнота користується мовою, зрозумілою лише у певному контексті, на відміну від відносно позаконтекстуального схоластицизму книжників. Однак сільська говірка (або знакова система, або "внутрішній код") не претендує ні на нормативність, ані на політичну вагу, скоріше — навпаки. Все, що можна зробити за її допомогою, — це визначити, з якого села походить людина, яка заговорила на місцевому ринку.

Одне слово, цей світ породжує багато культур, але його умови *заввичай* не сприяють тому, що можна було б назвати культурним імперіалізмом, тобто прагненням певної культури до панування та

Е. Геллер

поширення свого впливу на всю політичну спільноту. Культура має тенденцію або ділитися горизонтально (на суспільні касти), або вертикально, в рамках дрібних місцевих спільнот. Чинники, які визначають політичні кордони, є цілком відмінними від тих, що окреслюють кордони культурні. Письменні верстви час від часу намагаються розширити зону культури чи, радше, віри, в якій вони цю культуру кодифікували; держави час від часу заохочують хрестові походи, агресії, релігійну експансію. Однак усе це не є повсякденністю, нормою життя аграрного суспільства.

Слід додати, що культури в такому світі розвиваються у дуже складній взаємодії: в багатьох випадках важко з'ясувати “культурне походження” конкретної людини. Гімалайський селянин, наприклад, в різні пори року і в різних ситуаціях може звертатися до священників, монахів та шаманів різних культів; його каста, клан і мова пов'язують його з різними спільнотами. Носії певної плеємної мови не обов'язково вважатимуться членами племені, якщо вони належать “не до тієї” касты. Спосіб життя, заняття, мова, культурова практика не завжди збігаються. Економічне і політичне виживання родини може залежати від вправності маніпулювання цими невизначеностями, від здатності тримати напоготові різні варіанти. Її члени можуть бути абсолютно байдужими до чіткого, категоричного самовизначення на зразок сучасних уявних націй, що прагнуть внутрішньої однорідності та зовнішньої автономності. У цьому традиційному середовищі ідеал єдиної домінантної культурної ідентичності не має сенсу. Непальські селяни з гірських регіонів часто пов'язані з різними релігійними обрядами і спілкуються мовою касты, клану чи селища (але не нації) — залежно від обставин. Не має значення, культивується однорідність чи ні. Вона просто не знаходить відгуку.

Держава в аграрному суспільстві

За таких умов культури не здатні забезпечити гін до монохромної однорідності та політичної централізації, за що вони починають жорстку боротьбу пізніше, в епоху націоналізму. Але якою ця проблема постає з погляду держави, або більш загально, політичної одиниці?

Аграрна епоха — це колосальне розмаїття політичних одиниць. Умовно їх можна поділити на два класи і розташувати на двох полюсах: з одного боку — це місцеві самоврядні спільноти, з іншого — великі імперії. З одного боку — це міста-держави, рештки родоплеменних общин, селянські общини тощо, які самостійно ведуть власні справи (за вдалим висловом С. Андрескі — з високим коефіцієнтом політичної участі), та поміркованою нерівністю, з іншого — величезні території, контрольовані силою, зосередженою в одному центрі. Найтиповіший варіант, звісно, передбачає поєднання двох принципів: панівна центральна влада співіснує з напівавтономними місцевими спільнотами.

Очевидно, що нас передусім цікавить питання: чи є у цьому світі, який складається з одиниць згаданих двох типів, сили, здатні забезпечити злиття культури і політичної спільноти, що є суттю націоналізму? Наша відповідь — Ні. Функціонування локальних спільнот забезпечується системою особистих контактів, ці спільноти не можуть радикально збільшуватися, не перетворюючись на щось цілком відмінне. Відповідно, вони, доповнюючи одна одну, рідко є цілком сумірними з культурою, частиною якої вони є; вони мають власну, характерну вимову та звичаї, але усе це не більш як варіанти ширшої міжкомунікативної культури, яка містить велику кількість інших подібних спільнот. Міста-держави, наприклад, рідко мають свою власну мову. Безсумнівно, грецькі поліси були щодо цього промовистим прикладом. Вони мали чітке уявлення про спільність грецької культури, протиставляючи її варварському світові (при цьому рівень горизонтальної культурної диференціації серед еллінів був досить низький). Але це почуття єдності не набуло істотного *політичного* втілення навіть на рівні прагнень, не кажучи вже про практичну реалізацію. Коли ж панеллінська держава все ж таки виникла під керівництвом Македонії, вона дуже швидко переросла в імперію, кордони якої виходили далеко за межі еллінізму¹. В Давній Греції, незважаючи на свого роду

¹ Македонська імперія — виникла в північній Греції за правління царя Філіппа II (359–336 рр. до н. е.). Син Філіппа Олександр Македонський (356–323 р. до н. е.) створив світову імперію, яка простяглася від Дунаю до Єгипту і Північної Індії. (Прим. перекл.)

еллінський шовінізм, не могло з'явитися гасло на зразок *Ein Reich, Ein Folk, Ein Fuehrer*¹.

Типи аграрних правителів

Агрописьменна держава — це тип організації, який існує вже не менш як п'ять тисячоліть. Незважаючи на розмаїтість форм, можна визначити певні загальні риси цього суспільства. Більшість його громадян — виробники сільськогосподарської продукції, які живуть у замкнених спільнотах. Головні відмінні ознаки панівної меншості — спеціалізація у таких сферах, як організація насильства, підтримання порядку, контроль за офіційним світоглядом суспільства, який з часом фіксується на письмі. Військово-письменний панівний клас можна представити за допомогою досить приблизної типології, що ґрунтується на низці парних категорій:

1. Централізовані	Децентралізовані
2. Оскоплені	Спадкові
3. Замкнені	Відкриті
4. Змішані	Спеціалізовані

1. І письменна верства, і військовий клас можуть бути як централізованими, так і децентралізованими. Середньовічна католицька церква є чудовим прикладом вдало централізованої письменної верстви, яка визначала моральний клімат цивілізації. Ісламська улема² досягла не меншого, але за умов майже цілковитої відсутності централізованої організації та внутрішньої ієрархії, будучи, причаймні теоретично, відкритим класом. Браміни були водночас і письменною верствою, і закритою кровноспорідненою групою; китайські чиновники — водночас і письменною, і управлінською верствою.

2. З погляду централізованої держави, як про це писав ще Платон, головною небезпекою є перетворення військових чи адміністративних посад на своєрідну спадкову власність певних кровно-

¹ *Ein Reich, Ein Folk, Ein Fuehrer* (одна країна, один народ, один вождь) — офіційне гасло нацистської Німеччини. (Прим. перекл.)

² Улема, улама — назва прошарку мусульманських богословів, представники якого очолювали ісламську спільноту — умма — в країнах Близького і Середнього Сходу. (Прим. перекл.)

споріднених груп, інтереси яких можуть спокушати служилих людей до відхилень від суворого виконання обов'язків і підтримка яких може надати їм надмірну владу.

Існує чимало способів уникнути цієї загрози, але всіх їх можна об'єднати одним терміном — “оскоплення”. Головна ідея — розірвати кровний, спадковий зв'язок, позбавляючи військового/чиновника/священника чи то предків, чи то потомства або того й того водночас. Можна згадати євнухів, яких позбавляли фізичної можливості продовжувати рід; священників, привілеї яких залежали від celibату, що було гарантією відмови від офіційного потомства; іноземців, яких запрошували на службу — їхні родичі були досить далеко, і не становили загрози; членів соціально безправних або сегрегованих груп, які були нічим без державної служби. Іншим варіантом був найм “рабів”, “государевих людей”, які, з одного боку, були наділені владою і привілеями, а з іншого — були “власністю” держави. Вони не мали жодного іншого законного статусу в суспільстві, держава могла будь-якої миті позбавити їх власності й посади, не дотримуючись жодних формальних процедур, унеможливаючи, таким чином, будь-які зазіхання місцевої чи кровноспорідненої групи, до якої належала служила людина.

Використання євнухів було досить поширеною практикою¹. Священники, які дотримувалися celibату, відігравали істотну роль у католицькому світі. Військові бюрократії рабів були помітним явищем у житті ісламських держав після занепаду халіфату. Іноземці часто становили основу елітної придворної гвардії та фінансового апарату імперій.

Утім, “оскоплення” не було універсальною практикою. Лави китайського чиновництва поповнювалися за рахунок “дворянства”, дрібних землевласників; феодальний клас Європи швидко досяг успіху в перетворенні принципу наділення землею за службу на принцип спадкового володіння. Ті еліти, які вибороли формальне право на соціальне самовідтворення і на успадкування своїх посад, можна, на противагу “оскопленням”, назвати *спадковими*.

3. Як *відкритість*, так і *замкненість* письменних верств, бюрократій і військових класів мали свої переваги. Європейське духовенство та китайське чиновництво (так само, як і мусульман-

¹ Hopkins K. *Conquerors and Slaves*. — Cambridge, 1978. — Ch. 4.

ська *улема*) були формально відкритими спільнотами, хоч і поповнювалися передусім за рахунок досить вузького прошарку. В індуїзмі духовна і військова каста — замкнені, відокремлені групи, і їхня взаємна ізольованість, мабуть, є умовою нормального функціонування системи. Це закриті, відокремлені від інших спільноти. В ісламі (за винятком мамелюків¹ та яничарів) ні письменна, ні військова верстви не були об'єктами “оскоплення”.

4. Зрештою, правлячий клас може бути або *змішаним*, тобто поєднувати воєнні та духовні (й, можливо, інші) функції, або ретельно розподіляти їх між *спеціалізованими* групами. Індуїзм формально відокремив їх. Європейський феодалізм іноді змішував їх, як, наприклад, у середньовічних орденах.

Дослідження конкретно-історичних деталей того, як виникають різноманітні комбінації, обумовлені вибором перелічених альтернатив, могло б бути досить цікавим. Утім, нас у даному разі передусім цікавить інше: що є спільного в усіх цих варіантах? Носії влади перебувають у своєрідному силовому полі між локальними спільнотами, які за своїми масштабами є субнаціональними та горизонтально розшарованим станом чи кастою, які є наднаціональними. Вони віддані верстві, яка значно більше зацікавлена у відокремленні себе від нижчих, аніж у впровадженні своєї культури серед них. Межі цієї верстви є надполітичними, вона досить часто виходить за рамки місцевої політичної спільноти і змагається з державою. Дуже рідко (як у випадку з китайським чиновництвом) межі цієї верстви збігаються з кордонами держави (і саме в цьому випадку вона демонструє щось на зразок націоналізму).

Єдина група, про яку можна було б сказати, що вона здійснює культурну політику, — це письменна верства. Іноді, як у випадку з брамініями, така політика полягає у становленні взаємозалежності та комплементарності між собою та іншими кастами. Вони намагаються зміцнити свою роль перетворенням себе на незамінну верству, і взаємне доповнення, взаємозв'язок брамінів і пастви у цьому випадку є далеким від поширення знань письменною кастою.

¹ Мамлюки, мамелюки — військова каста з невольників тюркського, черкеського і грузинського походження, яка становила гвардію султанів Єгипту в 1171–1250 рр і з 1250 по 1517 р. правила Єгиптом, перетворившись на придворну аристократію, висуваючи зі свого середовища верховних правителів. У 1811 р. були винищені турецьким правителем Єгипту Мухамедом Алі. (*Прим. перекл.*)

фактично, він заперечує таке поширення. Прагнучи монопольного авторитету в ритуальній сфері, ця верства не бажає, щоб її повторював хтось інший. Її не цікавлять ані щирі лестощі, ні мавпування, хоча вона й провокує їх появу.

В інших випадках, наприклад в ісламі, письменна верства час від часу також вдається до місіонерства, особливо серед тих братів по вірі, які мають схильність до хитань. Тут не існує жорстких настанов щодо того, хто саме має молитися, хто воювати, а хто працювати. Релігія дозволяє кожному згідно з його здібностями та енергією робити те чи інше або все разом. (Цей прихований егалітаризм уможливив успішну адаптацію ісламу в сучасному світі.) Отже, не існує формальних чи теологічних перепон для здійснення місіонерської культурної політики "до останнього". Однак на практиці проблема існує: якщо насправді кожний має право на вивчення і трактування законів шариату чи Корану, то хто доглядатиме баранів, кіз та верблюдів? У деяких частинах Сахари існують племена, які за міжплемінною домовленістю вважаються Народом Корану. Насправді йдеться лише про те, що саме з них зазвичай набирають служителів культу. Це не означає, що всі вони стають фаховими служителями Аллаха. Більшість і надалі воює і працює. Єдиними спільнотами, в яких значна частина дорослих чоловіків мала своїм обов'язком лише вивчення Закону, були деякі єврейські общини у Східній Європі. Однак це був дуже специфічний і крайній випадок, до того ж ці общини були частиною ширшого і значно складнішого суспільства.

Отже, внаслідок глибоких, вагомих та непереможних причин письменні верстви в агрописьменних суспільствах не здатні поглинути й підкорити собі ціле суспільство. Іноді це суперечить їхнім власним правилам, іноді цьому перешкоджають зовнішні обставини; зрештою, зовнішні обставини загалом і є тією цілком достатньою та ефективною перепорою, навіть якщо правила й не суперечать згаданим прагненням.

Спроба насадження на всіх рівнях суспільства єдиної письменної верстви та однорідної культури з єдиними нормами, кодифікованими у письмі, за аграрного ладу була б лише утопією. Навіть якщо така програма і міститься у деяких богословських доктринах, її ніколи не змогли б реалізувати, оскільки це неможливо — немає ресурсів.

Однак що буде, коли письменна верства одного дня *таки стане* майже суцільною, охопить усе суспільство — і не внаслідок героїчного і чудотворного внутрішнього джихаду самої письменної верстви, а в результаті дії набагато потужніших, глибоких суспільних сил, шляхом трансформації поділу праці, процесів виробництва і пізнання? Відповідь на це запитання й усвідомлення природи такої трансформації є надзвичайно важливим для розуміння націоналізму.

Слід також зауважити, що в аграрному ладі лише частина елітних верств і далеко не в усіх суспільствах є об'єктом систематичного “оскоплення”. І навіть коли ця практика є сталою, дуже важко (як і передбачав Платон) дотримуватися її вічно. Охорона, мамелюки чи яничари — не важливо, чиновники чи пребендарії¹ — усі вони втрачають первинну “незайманість”, у них з’являються інтереси, зв’язки та послідовники, вони піддаються спокусі слави, багатства та збереження цих набутків. Людина аграрного суспільства зроблена з металу, який піддається корозії².

Її нащадок, людина індустріального світу, вироблений з більш стійкого, хоч і не абсолютно чистого, металу. Що трапляється, коли приходить суспільний лад, за якого письменна верства стає універсальною, коли письменність перетворюється із спеціальності на передумову набуття спеціальності, коли фактично всі заняття перестают бути спадковими? Що відбувається, коли соціальне “оскоплення” стає майже повсюдним і дуже успішним, коли кожна людина стає мамелюком за визначенням, який змушений виконувати свій службовий обов’язок без огляду на родинні зв’язки? В епоху суцільної письменності та “мамлюкізму” відносини культури і держави істотно змінюються. Висока культура охоплює все суспільство, визначає його межі і потребує підтримки держави. *Саме в цьому* полягає таємниця націоналізму.

¹ Пребенда — в системі феодальної держави винагорода представникам знаті чи придворній бюрократії у вигляді грошових прибутків або натуральної продукції з певного господарства чи території, наданої їм для управління. (*Прим. перекл.*)

² Можливо, алюзія на Платона, у якого різні суспільні верстви в “Державі” були нібито зроблені із золота, срібла і бронзи. (*Прим. перекл.*)

3. ІНДУСТРІАЛЬНЕ СУСПІЛЬСТВО

Питання про походження індустріального суспільства й дотепер є об'єктом наукових дискусій. Мені здається, що так буде завжди. Надзвичайно масштабна трансформація відбулася у величезному, розмаїтому суспільстві з неймовірно складною структурою, і цей процес був справді унікальним: жодну вторинну індустріалізацію не можна вважати подією, рівнозначною первинній індустріалізації, через дуже просту обставину: всі інші були повторенням, копіюванням, вони здійснювалися вже на основі попереднього практичного знання і досвіду, які засвідчували, що цей шлях є можливим і має цілком очевидні та зрозумілі переваги (хоча запозичений ідеал, ясна річ, змінювався у найрізноманітніший спосіб). Отже, ми ніколи не зможемо відтворити оригінальну подію, авторами якої були люди, несвідомі того, що вони роблять, — між іншим ця остання обставина також визначала суть події. Ми не зможемо зробити цього через низку цілком очевидних причин: уже сам факт повторення відрізняє його від оригінального явища; за будь-яких умов ми не зможемо відтворити всі обставини життя Західної Європи в ранньомодерний період; зрештою, експеримент такого масштабу задля з'ясування теоретичного питання навряд чи є можливим з морального погляду. У будь-якому випадку для того, щоб зрозуміти всі причинні хитросплетіння такого складного процесу, нам би довелося повторювати його не один раз, а такої можливості у нас ніколи не буде.

Утім, якщо ми не в змозі чітко з'ясувати етіологію індустріалізму, є надія на те, що ми можемо просунутися вперед, створюючи загальні моделі функціонування індустріального суспільства. Справжнє значення знаменитого твору Макса Вебера "Протестантська етика і дух капіталізму"¹ полягає, на мій погляд, не у при-

¹ "Протестантська етика і дух капіталізму" — найвідоміша книга Макса Вебера (див. примітку 1 до розділу 1).

вабливій, але суто умоглядній та бездоказовій гіпотезі про походження духу капіталізму, а в його міркуваннях щодо тих базових загальних рис, якими відрізнявся новий суспільний лад. Хоча загальне зміщення акценту з походження капіталізму на походження індустріалізму (дуже корисне) сталося вже після Вебера як наслідок появи некапіталістичних індустріальних суспільств, саме особлива увага Вебера до бюрократії та підприємницького духу свідчать, що він уже був готовий до такого переосмислення. Якщо централізована бюрократія уособлює новий дух тією ж мірою, як і бізнесмен-прагматик, цілком очевидно, що ми маємо справу саме з індустріалізмом, а не капіталізмом як таким. У веберівському і, на мій погляд, у будь-якому іншому серйозному дослідженні нового духу поняття розумності має перебувати в центрі уваги й відігравати істотну роль. Сам Вебер не вирізнявся вправністю щодо чітких і вичерпних дефініцій, особливо в даному випадку, однак, знаючи контекст, в якому він вживав поняття розумності, можемо зрозуміти, що саме він мав на увазі й наскільки воно є важливим для предмета дослідження. Це поняття з неперевершеною глибиною філософського осмислення розкривали й два найвидатніші філософи XVIII ст. — Девід Г'юм та Іммануїл Кант; перебуваючи в полоні ілюзії, що аналізують людський дух як такий, *an sich*, поза часом і простором, вони насправді запропонували глибинне розуміння загальних принципів існування нового духу, прищестя якого було характерною ознакою їхньої епохи. Те, що поєднувало цих мислителів, було не менш важливим, ніж те, що їх роз'єднувало.

Веберівське поняття розумності містить два важливих елементи. Перший — повторюваність і послідовність або взаємопов'язаність, однотипне трактування подібних явищ, упорядкованість, тобто все, що пасує душі та честі справжнього бюрократа. Другий — ефективність — зважений, раціональний вибір найбільш придатних засобів для досягнення чітко визначеної, зрозумілої мети; іншими словами — це дух ідеального підприємця. Впорядкованість та ефективність можна розглядати як бюрократичний і підприємницький елементи всеохопного духу розумності.

Я не вважаю, що ці два елементи насправді незалежні один від одного. Вибір ефективних засобів для досягнення мети містить

ідею, згідно з якою дійова особа завжди розв'язуватиме одну й ту саму проблему в один спосіб, незалежно від "другорядних" міркувань; отже, ефективність означатиме і бюрократичну повторюваність підходу. Ця подібність підходу аж ніяк не гарантує ефективності (як засвідчує практика, бюрократи, зокрема особливо чесні чи сумлінні, не завжди відзначаються ефективністю, як зауважував і сам Вебер); утім, будь-яке послідовне і реальне запровадження впорядкованості і повторюваності передбачатиме використання загальноновизнаної та нейтральної мови для визначення як мети, так і явищ реальності, тобто того середовища, в якому досягається ця мета. Лише така мова, яка чітко визначає мету і засоби, дає можливість реально оцінити результат, відповідність вибору засобів у досягненні поставленої мети.

В підґрунті двох елементів духу розумності, про які говорив Вебер (упорядкованість та ефективність), є щось більш глибоке, про що добре писали Г'юм і Кант, які щиро вірили, що вони досліджують чистий розум: йдеться, власне, про єдиний масштаб реальності, універсальну єдину систему понять для загальної характеристики сутностей; і про *esprit d'analyse*, який проповідував і описував Декарт. Кожний з цих елементів визначається розумом саме в тому сенсі, що цікавить нас, тобто як загадка духу сучасності. Говорячи про єдину систему понять, я маю на увазі, що всі явища існують в єдиному, безперервному логічному просторі, що всі згадки про них можуть співвідноситися одна з одною, вони загальною взаємопов'язані, таким чином, у принципі світ описує одна спільна, внутрішньо єдина мова як єдина система; або ж, якщо поглянути на зворотний бік медалі, немає якихось особливих, привілейованих, замкнених явищ чи просторів, захищених від змішування чи взаємного заперечення, таких, що існують у замкнених, самодостатніх логічних просторах. Саме в цьому полягала найбільш вражаюча особливість домодерних, дораціоналістичних світоглядів: у співіснуванні в спільних межах розмаїтих, не цілком уніфікованих, але ієрархічно підпорядкованих підсистем, в наявності особливих, виняткових, сакралізованих і виведених за межі повсякденного розуміння явищ.

У традиційному суспільному устрої мови полювання, жнив,

обрядів, магістрату, кухні чи гарему є автономними системами. Спроба зіставити висловлювання з цих різних сфер, виявлення розбіжностей між ними, намагання поєднати їх — усе це було б порушенням суспільних норм або ще гірше — можливо, блюзнірством чи святотатством, і в будь-якому вигляді незрозумілим. Натомість у нашому суспільстві прийнято вважати, що всі ситуативні варіанти вживання мови загалом стосуються єдиного, спільного світу і можуть бути зведені в єдину систему; отже, є всі підстави поєднувати їх. “Усе взаємопов’язане” — зрозумілий і прийнятний ідеал. Сучасні філософії знання часто являють собою вислів та кодифікацію цієї ідеї і прагнення, яка, у свою чергу, не є філософською витівкою, а має глибоке суспільне коріння.

Зрівняння та гомогенізація явищ будуть неповними, якщо вони не супроводжуватимуться тим, що можна було б назвати відокремлюванням усього, що піддається відокремлюванню, *esprit d’analyse*, поділом усіх складних структур на їх складові (навіть якщо це можна зробити лише в уяві) і небажанням миритися з наперед установленими концепціями. Саме усталюючи зв’язок між явищами, традиційні світогляди усталюють себе і свої пересуди; і саме наполягаючи на розриві цих зв’язків, ми визволяємося від них. У сфері ідей ці усталені концепції та дискретні понятійні простори є еквівалентами тих стабільних соціальних груп і структур, що існують у матеріальному світі. Так само уніфікований і стандартизований, нібито впорядкований єдиною метричною системою світ явищ, яким він постає у філософських системах Г’юма і Канта, є аналогом світу деперсоналізованих і рівних людських спільнот у величезному суспільстві. В нашому випадку нас більше цікавлять люди та їхні колективи, ніж ідеї, але об’єднання їхніх ідей в цілісні нерозривні системи пов’язане саме з перегрупуваннями людей у внутрішньо нестійкі, культурно-цілісні спільноти.

Індустріальне суспільство — це єдине суспільство, саме існування якого засноване на тривкому і безперервному зростанні, на безупинному і очікуваному вдосконаленні. Не дивно, що це було перше суспільство, яке винайшло ідею та ідеал прогресу, постійного руху вперед. Найприйнятніший спосіб суспільного контролю

в такому суспільстві — суцільний підкуп, гарантія матеріального добробуту за відмову від соціальної агресії; найбільша його слабкість — нездатність пережити будь-яке тимчасове зменшення фонду соціального підкupu і втрату законності, яка настає, коли рік достатку тимчасово порожніє і потік припиняється. Багато суспільств минулого іноді винаходили і впроваджували щось нове, самовдосконалюючись у такий спосіб; іноді нововведення приходили не як окремі розвідники, а цілими батальйонами. Проте таке вдосконалення ніколи не було сталим, і цього, власне, ніхто й не очікував. Мало статися щось надзвичайне, щоб такі незвичайні очікування стали реальністю.

І надзвичайне сталося. Погляд на світ як на гомогенний простір, підпорядкований певним системним і непорушним законам, відкритий для безкінечного пізнання, надав безмежні можливості нових комбінацій засобів без заздальгідь жорстко встановлених очікувань і меж: жодна можливість не виключається, і нічого, крім очевидності, не визначає, якими є явища та яким є спосіб їхнього комбінування для досягнення бажаного результату. Це був цілком новий погляд. Старі світи, кожний окремо, були, з одного боку — всесвітами: ієрархічними, доцільними, “значущими”; з іншого боку, вони були не зовсім цілісними, склалися з менших світів, адже кожний з них мав власну мову і логіку буття, що не підлягали єдиній категоризації. Новий світ був, з одного боку, морально нейтральним, з іншого — унітаристським.

Філософія Г'юма є одним із найважливіших варіантів кодифікації цього уявлення. Найвідоміша її частина — це теорія каузальності (причинності), яка виходить із загальних постулатів та головних узагальнень. Її суть можна подати так: ніщо внутрішньо не пов'язано з чимось іншим. Справжні зв'язки у цьому світі встановлюються лише відокремленням в уяві того, що можна мислити відокремленим — отже, можна буде виділити окремі складові, а потім експериментально з'ясувати, що насправді з чим сполучається.

Чи насправді світ є таким? Наш світ — такий. Це обов'язкова умова, ціна за можливість безкінечного відкриття. Пізнання не може обмежуватися природними зв'язками та співвідношенням речей,

які закріплено певним поглядом чи способом життя. І, звісно, теорія причинності Г'юма — це не лише чудовий образ, вічного і нічим не обмеженого дослідника; вона також дає версію поведінки його економічного двійника — сучасного підприємця. Злиття праці, техніки, матеріалу і форми, визначені звичаєм та підпорядковані соціальному порядку і ритму, — усе це не для торговця чи промисловця віку розуму; його власний розвиток і поступ економіки, частиною якої він є сам, нагадаємо ще раз, залежать від необмеженості вибору засобів на основі лише практичного досвіду для досягнення чітко визначеної мети, якою в даному випадку є максимальний прибуток. (Його попередникові або навіть ще сучасникові, якому-небудь феодалу, було б дуже важко визначитися з єдиним критерієм успіху. Поняття прибутку для нього пов'язане з великою кількістю інших цінностей, таких, наприклад, як підтримання свого авторитету у спільноті. Адам Сміт дуже добре розумів різницю між міщанином з Глазго та, скажімо, Камероном з Лохієля¹. Теорія причинності Г'юма відображає світогляд першого.)

Такий погляд на суспільство, яке потрапило в залежність від наукового та економічного розвитку (що, безумовно, взаємопов'язані), приваблює тому, що нас передусім цікавлять наслідки цього неспинного, безперервного розвитку. Наслідки цього перманентного зростання вражають нагадують світогляд, який власне його зумовлює.

Суспільство безперервного зростання

Якщо поступ наукового знання базується на припущенні, що жодний елемент не пов'язаний з іншими апріорно і що все піддається переосмисленню, то й економічний і технологічний поступ вимагає відповідного ставлення до людської діяльності та соціальних ролей. Ролі стають предметом вибору та впливу на ситуацію. Стабільність старої структури соціальних ролей стає несумісною з розвитком і нововведеннями. Нововведення, або оновлення, означає творення нових явищ, межі яких не збігаються з контура-

¹ Камерон з Лохієля — шотландський феодал, який жив у першій половині XVII ст., у гірській частині Шотландії на північ від Глазго. Відзначився жорстокістю методів правління, що властиві традиційним старовинним шотландським нормам, але був явним анахронізмом у XVIII ст. (*Прим. перекл.*)

ми тих видів діяльності, місце яких вони заступають. Безсумнівно, більшість суспільств здатна час від часу змінювати структуру зайнятості чи межі професійних спільнот подібно до того, як футбольна команда може експериментувати зі складом гравців, не порушуючи при цьому сталості існування. Одна зміна не створює прогресу. Але що відбудеться, коли самі зміни стануть постійними і безперервними, коли вимога зміни видів діяльності сама стане постійною ознакою суспільного устрою?

Коли ми знайдемо відповідь на це питання, значною мірою буде вирішено і проблему націоналізму. Передумови націоналізму — у певному виді поділу праці, дуже складному і надзвичайно мінливому.

Висока продуктивність, як стверджував Адам Сміт, потребує складного поділу праці. Постійне зростання продуктивності потребує, щоб цей поділ був не лише складним, а й таким, що постійно й нерідко дуже швидко змінюється. Ця постійна і швидка зміна системи економічних ролей і поділу праці всередині неї має швидкі та надзвичайно важливі наслідки. Люди вже не можуть усе життя перебувати в одних і тих самих звичних нішах і дуже рідко можуть знаходитися в них, так би мовити, поколіннями. Посади дуже рідко (з цієї чи іншої причини) передаються у спадок від батька до сина. Адам Сміт звертав увагу на примхливість буржуазної фортуни, хоча саме він помилково приписував стабільність соціальних позицій пасторальним спільнотам, приймаючи їхні родові міфи за реальність.

Безпосереднім наслідком цього нового виду мобільності стає своєрідний егалітаризм. Сучасне суспільство є мобільним не тому, що воно егалітарне; воно егалітарне тому, що є мобільним. Навіть більше, воно повинно бути мобільним, хоче воно того чи ні, оскільки постійно має забезпечувати фатальний і нездоланий гін до економічного зростання.

Суспільство, що приречене на безкінечну гру в музичні стільці¹, неспроможне будувати високі бар'єри посади, касти чи стану

¹ Гра, учасники якої ходять довкола поставлених колом стільців під музику. Коли музика припиняється, всі кидаються до стільців. Оскільки місць завжди на одне менше, ніж учасників, той, хто не встиг вийти з гри, відповідно, забирають один стілець. Перемагає той, хто утримається до кінця. (Прим. перекл.)

між різними рядами стільців. Це перешкодило б мобільності й, отже, створило б неймовірне напруження. Люди можуть терпіти нерівність, якщо вона є усталеною і освяченою звичаєм. Камінь, що котиться з гори, не обростає мохом, так само, як мобільне населення не має можливості усталити стратифікацію. Розшарування та нерівність існують, часом — у крайніх формах; однак вони приглушені, пом'якшені, затінені м'якістю переходів між ступенями добробуту і становища, відсутністю соціальної дистанції та зближенням способів життя, певною неформальністю й випадковістю відмінностей (на противагу жорстким, абсолютизованим і непереборним відмінностям, типовим для аграрного суспільства), їх нейтралізовано ілюзією чи реальністю соціальної мобільності.

Ця ілюзія є надзвичайно важливою і не може існувати, якщо хоча б частково не відповідає реальності. Яка саме частка реальності міститься у цій картині перемішень нагору і згори, залежить від різних чинників, і це питання залишається відкритим, але немає сумніву, що ця частка є доволі великою: коли сама система ролей настільки змінюється, ті люди, що посідають певне становище в ній, вже не можуть, як стверджують ліві соціологи, бути пов'язаними з системою, яка передбачає жорстке розшарування. Порівняно з аграрним це суспільство є мобільним та егалітарним.

Утім, йдеться не лише про егалітаризм і мобільність, породжені цією виразно індустріальною, орієнтованою на зростання економікою. Існують деякі менш помітні, додаткові особливі риси нового поділу праці, які найкраще можна було б зрозуміти через порівняння поділу праці в індустріальному і в розвиненому аграрному суспільствах. *Найочевидніша* відмінність між ними полягає в тому, що одне стабільніше, інше — мобільніше. Фактично, одне з них переважно прагне стабільності, тоді як друге прагне мобільності; одне удає значно вищий рівень стабільності, ніж це дозволяє суспільна реальність, друге часто претендує на більшу мобільність задля власних егалітарних ідеалів, аніж це дозволяють реальні межі. Утім, хоча обидві системи й намагаються перебільшувати свої головні особливості, їх порівняння доводить, що вони насправді наділені тими властивостями, на які претендують: одне є стабільним, інше — мобільним. Однак якщо цей контраст є та-

ким явним, що можна сказати про менш помітні супутні властивості?

Порівняємо детальніше поділ праці у високорозвиненому аграрному суспільстві та звичайному індустріальному. Кожному різновиду діяльності тепер відповідає принаймні один спеціаліст певного профілю. Механіки, що обслуговують автомобілі, спеціалізуються кожний на обслуговуванні певної марки. Індустріальне суспільство матиме більшу кількість населення і, отже, більшу кількість різних спеціальностей. У цьому сенсі поділ праці в ньому є набагато складнішим.

Проте за певними ознаками високорозвинене аграрне суспільство фактично може мати ще складнішу структуру поділу праці. Спеціалізації в ньому набагато більше віддалені одна від одної, ніж численніші спеціалізації в індустріальному суспільстві, які мають тенденцію до того, що ми назвали б взаємним уподібненням. Іноді спеціалізація у зрілому аграрному суспільстві може сягати крайньої межі: бути результатом надзвичайно тривалого процесу набуття навичок, що починається у ранній юності й триває усе життя, потребуючи повної самопосвяти і майже цілковитої відмови від усіх інших турбот. Ручні вироби і твори мистецтва цих суспільств є продуктами надзвичайно високої майстерності та копіткої праці, іноді вони сягають такого рівня складності й досконалості, до якого пізнішим індустріальним суспільствам не вдалося наблизитися: їхнє прикладне мистецтво, інтер'єри, кулінарія, знаряддя виглядають як мізерна підробка попередніх.

Сухість і безплідність схоластичної та ритуальної витонченості, опанованої освіченими верствами розвиненого аграрного суспільства, часто виходить за межі розумного. Одне слово, селяни, які становлять більшість населення в аграрному суспільстві, певною мірою можуть бути взаємозамінюваними, коли йдеться про виконання властивих їм соціальних функцій, тоді як меншість спеціалістів, які відіграють важливу роль у цих суспільствах, взаємно доповнюють один одного. Кожний із них або кожна група в їхньому середовищі залежать одне від одного, пов'язані одне з одним і не здатні до самостійного існування.

Цікаво, що в індустріальному суспільстві, навпаки, незважаю-

чи на велику кількість спеціальностей, відстань між ними набагато менша. Їхні секрети набагато ближчі до середнього рівня розвитку загалу, їхня термінологія містить поняття, що значною мірою збігаються, отже, перекваліфікація іноді може бути складною, але загалом цілком можливою.

Таким чином, незалежно від наявної мобільності в одному випадку та стабільності — в іншому маємо менш виразну, але глибоку й важливу відмінність у самому поділі праці. Дюркгайм¹ помилявся, коли фактично об'єднав розвинені до-індустріальні цивілізації та індустріальне суспільство під одним гаслом “органічної єдності”, не побачивши глибшої відмінності в межах цієї органічної єдності або взаємопов’язаного поділу праці. Ця відмінність полягає у тому, що значна частина навчання в індустріальному суспільстві — це *загальне* типове навчання, яке спеціально не пов’язане з високоспеціалізованою професійною діяльністю і *передусє* їй. За більшістю критеріїв індустріальне суспільство може бути найбільш спеціалізованим суспільством, що коли-небудь існувало; але його освітня система, безсумнівно, є *найменш* спеціалізованою і найбільш стандартизованою в історії. Всі або більшість дітей і підлітків здобувають однакову освіту і виховання впродовж тривалого часу. Спеціалізовані навчальні заклади мають престиж лише тоді, коли навчання в них є завершенням процесу набуття знань і навичок, розпочатого в загальній школі; спеціалізовані початкові школи не користуються таким престижем.

Що це: парадокс чи один із рудиментів попередньої епохи? Ті, хто звертав увагу на елементи винятковості, “джентльменства” у вищій освіті, іноді припускали саме таке. Проте хоча деякі з цих чарівних принад вищої освіти і справді тепер здаються зайвими чи рудиментарними, головний факт — повсюдність і необхідність загального, неспеціалізованого навчання — є характерною рисою високоспеціалізованого індустріального суспільства, не парадоксальною, а цілком природною та необхідною його ознакою. Той варіант спеціалізації, який ми знаходимо в індустріальному су-

¹ Дюркгайм Еміль (1858–1917) — французький філософ і соціолог. (Прим. перекл.)

спільстві, виростає саме на спільному ґрунті неспеціалізованого і стандартизованого навчання.

Сучасна армія спочатку дає призовникам загальну підготовку, у процесі якої вони мають набути і засвоїти базову термінологію, основні навички і способи поведінки, спільні для всієї армії; і лише після цього вони починають спеціалізоване навчання. Вважається, що кожний добре підготовлений солдат, за винятком відносно невеликої кількості висококваліфікованих спеціалістів, може перекваліфікуватися без зайвих затрат часу. Щодо цього сучасне суспільство нагадує армію і навіть перевершує її. Воно дає усім своїм призовникам дуже тривалу і справді ґрунтовну підготовку, наполягаючи на оволодінні певними загальними вміннями: письменність, вміння рахувати, трудові навички, вміння спілкуватися. Для переважної більшості населення спеціальні навички, необхідні для праці, додаються до базової освіти або вже у процесі практичної діяльності, або під час додаткового менш тривалого навчання; головна ідея полягає в тому, що кожний, хто отримав загальну освіту, однакову для всього населення, може бути без особливих складнощів перепідготовлений для більшості професій. Іншими словами, додаткові вміння складаються з невеликого набору навичок, якими можна оволодіти досить швидко, та “досвіду”, тобто ознайомлення із середовищем: персоналом і відповідною технікою праці. Це потребує певних часових затрат, що іноді збільшуються через необхідність відкриття завіси деяких професійних таємниць, але ці затрати назагал не бувають великими. Існує також меншість вузьких спеціалістів — людей, ефективність роботи яких на їхніх місцях справді залежить від досить тривалого додаткового навчання, людей, яких дуже важко, а іноді й неможливо замінити ким-небудь без відповідної спеціальної освіти і таланту.

Ідеал суцільної грамотності та права на освіту є одним із найголовніших у пантеоні сучасних цінностей. Про нього з повагою говорять державні діячі й політики, він закріплений у деклараціях прав, конституціях, програмах партій тощо. Утім, у цьому немає нічого надзвичайного. Те ж саме стосується представницької влади та принципу підконтрольності уряду, вільних виборів і неза-

лежного судочинства, свободи слова і зборів та ін. Багато чи більшість із цих чудових цінностей нерідко систематично й безсоромно зневажаються в багатьох країнах світу. Дуже часто це лише красиві слова. Більшість конституцій, що гарантують свободу слова і виборів, можна вважати джерелом інформації про відповідні суспільства з таким же успіхом, як людину, яка каже “Доброго ранку!” вважати джерелом інформації про погоду. Усе це — загальновідомі речі. Однак на особливу увагу заслуговує саме та обставина, що принцип загальної та гарантованої владою освіти є ідеалом, повага до якого, коли він втілений у життя, стає несумірною порівняно з тими часами, коли його порушували. Щодо цього він посідає унікальне місце серед сучасних ідеалів, і це варто пояснити. Професор Рональд Дор піддав докладній критиці тенденцію (особливо в країнах, що розвиваються) до надмірної пошани, культу формальної “паперової” кваліфікації, яка, безсумнівно, є шкідливою¹. Однак я не впевнений, чи він усвідомлює, наскільки глибоким є коріння явища, яке він таврує як “дипломну хворобу”. Ми живемо у світі, в якому далі вже неможливе визнання невпорядкованого офіційно, неопосередкованого процесу передачі навичок, оскільки соціальні структури, в рамках яких воно можливе, розпадаються. Тому єдиним видом знання, яке ми цінуємо, є той, що засвідчується певними спеціалізованими центрами навчання, які видають дипломи на підставі чесних, об’єктивних іспитів. Тому ми, власне, й приречені на “дипломну хворобу”.

Зі сказаного вище можна зробити висновок, що вид освіти, який ми описали — суцільна, стандартизована і загальна, — *насправді* відіграє винятково важливу роль у ефективному функціонуванні сучасного суспільства і не є лише риторикою чи самовихвалянням. Вона справді є такою. Для того, щоб зрозуміти цю роль, ми повинні, користуючись висловом Маркса (хоч і у цілком відмінному значенні), розглянути не лише спосіб виробництва в сучасному суспільстві, а й передусім спосіб його *відтворення*.

¹ Dore R. The Diploma Disease. — London, 1976. Про соціальне підгрунтя грамотності див. також: Goody J. (ed.) Literacy in Traditional Societies. — Cambridge, 1968.

Відтворення соціально адаптованих індивідів і груп може здійснюватися двома шляхами: або безпосередньо, на місці, або централізованим способом. Існує чимало змішаних і перехідних способів, але ми відкладемо їх розгляд і спочатку звернемося до цих двох крайніх, так би мовити, полярних випадків.

Метод передачі знання безпосередньо, на місці в процесі праці є поширеним тоді, коли сім'я, рід, племінна община або якась подібна невелика суспільна одиниця допускає і залучає своїх дітей до общинного життя, водночас додаючи до цього деякі спеціальні методи навчання, такі, як вправи, настанови, виховання традиційних норм поведінки тощо, поступово перетворюючи цих дітей на дорослих, схожих на попереднє покоління; у такий спосіб суспільство та його культура самовідтворюються.

Централізованим є метод відтворення, за якого навчання на місці значною мірою доповнюється, а в крайніх формах замінюється освітньою чи навчальною установою поза межами місцевої спільноти, установою, яка бере на себе відповідальність за підготовку цих молодих людей і згодом, коли процес навчання закінчено, повертає їх суспільству, де вони виконують призначені їм ролі. Османська імперія дає нам зразок крайнього варіанта цієї системи, з високим рівнем ефективності та досконалості. Йдеться про підготовку яничарів¹, коли хлопчиків, яких було взято як данину з підкорених народів або куплено як рабів, на систематичній основі навчали для військової чи державної служби, повністю відриваючи їх від їхніх сімей та общин. Менш абсолютизований варіант згаданої системи був винайдений і досі практикується британським вищим класом, який з давніх часів покладається на закриті приватні школи. Різновиди цієї системи знаходимо навіть у відносно простих, дописьменних аграрних суспільствах.

Суспільства, які складаються з дрібніших спільнот, можна поділити на такі, що можуть за необхідності відтворювати себе без

¹ Яничари — замкнена військова каста в Османській імперії, на основі якої з XIV ст. формувалися регулярні піхотні полки турецької армії і дворцева охорона. Полки яничар були розпущені султаном Махмудом II у 1826 р. (*Прим. перекл.*)

Е. Гелнер

допомоги цілого суспільства, й такі, де взаємна доповнюваність та залежність унеможливають таке відтворення. Загалом окремі частини та сільські спільноти аграрного суспільства здатні самовідтворюватися. Антропологічний зміст поняття сегментованого суспільства полягає в тому, що сегмент — це лише зменшений варіант більшого суспільства, частиною якого він є, здатний робити у зменшених масштабах те саме, що й більша одиниця.

Зрештою, слід розрізнити економічну і освітню самодостатність щодо здатності до самовідтворення. Провідні верстви аграрного суспільства, звісно, залежать від додаткової вартості, набутої за рахунок решти населення, але вони цілком самодостатні з погляду освіти. Інші різновиди залежності можуть породжуватися суспільними правилами, такими, наприклад, що вимагають від спільноти запрошувати служителя культу або обирати наречену ззовні. В даному випадку ми розглядаємо питання про освітньо-виховну, а не економічну здатність до групового самовідтворення. Коли феодалні сеньйори посилають своїх синів до місцевих дворів як напівучнів чи напівзаручників, коли майстри приймають учнів-підмайстрів, які не є їхніми дітьми, ми маємо справу з такими змішаними системами.

У найзагальнішому вигляді ситуація в аграрному суспільстві є такою: більшість населення належить до спільнот, що самовідтворюються, тобто навчають свою молодь на місці, у процесі повсякденного життя, не покладаючись взагалі або покладаючись незначною мірою на будь-яких фахівців від освіти. Меншість населення охоплена спеціалізованим навчанням. У суспільстві може існувати одна чи декілька верств постійних наставників, які відтворюють себе, беручи до себе учнів-підмайстрів, і водночас обслуговують решту локальної спільноти, виконуючи ритуальні, лікарські, наставницькі, писарські та інші функції. Доцільно розрізнити це внутрішнє навчання на місці, яке можна було б назвати акультурацією, та спеціалізоване екзонавчання (за аналогією з екзогамією¹),

¹ Екзогамія — прийняте в соціальних науках означення правил і норм, що забороняють шлюби в межах однієї суспільної групи (роду, фратрії, касті, соціального прошарку та ін.) і передбачають шлюби лише з представниками іншої групи. (Прим. перекл.)

що потребує особливих умінь, недосяжних у рамках місцевої спільноти, і яке, власне, ми й називаємо освітою.

Важливим прошарком у письменному аграрному суспільстві є письменна верства (ті, хто вміє читати й передавати це вміння), яка формує один із класів спеціалістів цього суспільства. Її представники можуть утворювати гільдію або обходитися без цього, об'єднуватися в організацію або ні. Письмо досить швидко виходить за межі суто технічної функції записування чогось, набуває морального і теологічного значення, освічена верства стає чимось більшим, аніж фахівці з правопису. Важливим є не лише письмо як таке, а те, що написано; в аграрному суспільстві у сфері письма релігійне має набагато більшу вагу, ніж світське. Отже, ті, що пишуть і читають, є спеціалістами і навіть більше — вони є частиною суспільства й водночас претендують на те, щоб говорити від його імені. Їхня спеціалізація вказує на щось особливе, щось більше, ніж спеціалізація різьбярів чи інших схожих майстрів, і набагато більше, ніж спеціалізація бляхарів.

У такому суспільстві спеціалісти часто викликають недовіру і зневагу. Ставлення до освічених людей може бути двоїстим, але загалом їхній статус досить високий. Вони водночас є і спеціалістами, і разом з іншими — частиною суспільства, але при цьому, як ми вже зазначали, претендують на те, щоб говорити від імені загалу. Їхнє становище є парадоксальним за своєю природою. У логіків, у їхньому наборі нібито глибокодумних і значущих парадоксів, є так звана “проблема цирульника”. В якомусь селі всі чоловіки поділяються на дві групи: тих, хто голиться сам, і тих, хто звертається за цим до цирульника. Однак, що можна сказати про самого цирульника? Хто він — той, що голиться у цирульника, чи той, хто голить цирульника? Полишимо цю складну проблему логікам. Але зауважимо, що освічені люди певною мірою також є такими “цирульниками”. Вони відтворюють свою корпорацію, навчаючи новачків, і водночас певною мірою навчають усе суспільство або надають йому відповідні послуги. Хто вони — цирульники чи клієнти? Це породжує проблеми (не лише логічні), які не так легко розв'язати.

Врешті-решт сучасне суспільство розв'язує цю головоломку, перетворюючи на освічених людей усіх, трансформуючи цей потенційно масовий клас у справді масовий, створюючи ситуацію, коли він навчає всіх без винятку, коли екзо-навчання стає загальною нормою, коли ніхто, в культурному сенсі, не голиться сам. Сучасне суспільство є таким, що в ньому жодна спільнота, розміри якої не дають змоги утримувати власну освітню систему, не може більше самовідтворюватися. Відтворення повністю соціалізованих індивідів само по собі стає частиною загальносуспільного поділу праці й уже неможливе в обмежених рамках менших спільнот. Ось що таке розвинені сучасні суспільства.

Але чому має бути саме так? Звідки цей фаталізм? Чому, повторимо наше запитання, цей ідеал суцільної письменності та освіти має таку нетипову, незвичайну вагу?

Частково ми вже відповіли на це запитання, коли йшлося про мобільність у сфері зайнятості, про нестабільність, швидку мінливість поділу праці. Суспільство, в якому політична система, космологія і соціальний устрій засновані на економічному зростанні, на суцільному соціальному підкупі та очікуванні невинного задоволення потреб, суспільство, легітимність якого залежить від його здатності підтримувати і задовольняти ці сподівання, приречене на постійні нововведення, а отже — і на зміни в структурі професій. З цього випливає, що у кожному поколінні, а нерідко й упродовж одного життя, людина має бути готова до зміни заняття. Цим, власне, й пояснюється важливість загального, стандартизованого навчання і те, що нетривале додаткове навчання, необхідне для оволодіння більшістю спеціальностей, не відіграє надзвичайної ролі, навіть більше, воно сконцентроване в посібниках, зміст яких доступний усім, хто має загальну освіту. (І якщо це додаткове знання не має великої ваги, то загальна освіта сягає досить високого рівня, незрівняного з інтелектуальними вершинами аграрного суспільства, то, очевидно, порівняно з його загальним середнім рівнем).

Утім, згаданий імператив визначається не лише мобільністю та можливостями перепідготовки — не менш важливим є зміст більшості професій. В індустріальному суспільстві праця не означає лише процес переміщення матерії. Її зміст — це вже не тільки оран-

ка, жнива чи молотьба. Праця загалом — це вже не маніпулювання речами, а орудування поняттями. Вона передбачає обмін інформацією з іншими людьми, управління механізмами. Частина людей, які в безпосередньому контакті з природою застосовують свою фізичну силу щодо природних об'єктів, постійно зменшується. Більшість професій вимагає якщо не безпосереднього контакту “з людьми”, то принаймні оперування кнопками, важелями чи вмикачами, яке потребує *розуміння*, що досягається поясненням за допомогою знову-таки стандартної мови, зрозумілої всім новачкам.

Уперше в історії людства зрозуміла і чітка мова спілкування стає загальнопоширеною, загальнозживаною і необхідною. У закритих локальних спільнотах аграрного чи племінного світів, коли доходило до спілкування, все визначалося контекстом, тоном, жестом, особистістю, ситуацією. Спілкування як таке не потребувало чітких формул, оскільки місцеві мешканці не мали до цього ні хисту, ні бажання. Чіткість, вишуканість струнких, виразно окреслених формулювань була справою законників, теологів і служителів культу, частиною їхньої корпоративної тасмниці. В тісному світі замкненої спільноти вимога чіткості була б ознакою педантичності, проявом неповаги, незрозумілою і неприйнятною перепорою.

Людська мова як засіб спілкування всередині замкнених, тісних спільнот функціонувала впродовж життя безкінечної кількості поколінь, її вік як повноцінного засобу спілкування учителів і юристів та усіх інших мовних пуристів, схильних до позаконтекстуального мислення, є відносно коротким. Для нас загадкою є факт, що такий феномен, як людська мова, містив потенційні можливості перетворення на “складний код”, за висловом Безіла Бернстайна¹, на формальний і цілком незалежний від контексту інструмент, якщо взяти до уваги ту обставину, що виник він у середовищі, яке цьому не сприяло. Загадка ця подібна до проблеми, пов'язаної з виникненням тих умінь і талантів (наприклад, математичних), які упродовж історії людства не мали істотного значення для його виживання, отже, не були безпосереднім наслідком природного

¹ Бернстайн Безіл (н. 1924) — професор соціальної психології Інституту освіти Лондонського університету. Автор відомих праць з теорії освіти, ролі соціальних відмінностей у доступі до освіти. (*Прим. перекл.*)

відбору. Поява мови, придатної для впорядкованого, вільного від контексту спілкування, — справжня загадка, але це — реальність. Згадана потенційна можливість, незалежно від її природи чи способів її пояснення, існувала завжди. Врешті-решт виникає такий тип суспільства — тепер він стає загальним, — в якому ця потенційна можливість стає реальністю, з якою треба рахуватися.

А тепер підсумуємо: виникає суспільство, засноване на високорозвинених технологіях і гоні до безперервного зростання, воно потребує мобільного поділу праці, постійного, частого і загальнозрозумілого спілкування малознайомих людей, що передбачає обмін чіткими поняттями через стандартну мову чи, за необхідності, письмо. З багатьох взаємопов'язаних причин це суспільство мало бути повністю екзо-освітнім: кожний індивід отримує освіту від фахівців, а не в рамках своєї локальної групи, якщо остання взагалі існує. Це суспільство в будь-якому разі є великим, рухливим і має, порівняно з традиційними, аграрними суспільствами, значно меншу кількість внутрішніх підструктур, сегментів та одиниць, які не володіють ресурсами та потужностями для самовідтворення. Стандартний рівень грамотності й технічної компетентності, понятійний набір, потрібний для нормального працевлаштування та повноцінної громадянської адаптації членів суспільства, є таким високим, що кровноспоріднені та локальні групи неспроможні забезпечити його. Це лише прерогатива чогось на зразок сучасної “національної” освітньої системи, своєрідної піраміди, в основі якої — початкові школи, персонал яких навчений у середніх спеціальних навчальних закладах, де працюють викладачі з університетською освітою, яких, у свою чергу, навчали випускники аспірантур. Ця піраміда визначає мінімальний розмір життєздатної політичної одиниці. Одиниця, яка є надто малою, щоб забезпечити функціонування такої піраміди, не зможе нормально існувати. Саме цим визначаються їх мінімальні розміри. Існують також певні обмеження, що не дають змоги таким одиницям надмірно розростатися, але це вже інша тема.

Той факт, що дрібніші сегменти суспільства більше не здатні на самовідтворення, що централізована екзоосвіта стає обов'язковою нормою, що така освіта доповнює (хоч і повністю не замі-

нює) локалізовану соціальну адаптацію (тобто ендосвіту), є надзвичайно важливим для політичної соціології сучасності — однак, хоч як це дивно, це дуже рідко розуміють, визнають і майже не досліджують. Основа сучасного суспільного устрою — не людина меча, а викладач. Не гільотина, а диплом про освіту є головним важелем і символом сучасної державної влади. Монополія на законну освіту нині є набагато важливішою за монополію на законне насильство. Коли це стає зрозумілим, стає зрозумілою й імперативність націоналізму, його природа, його укоріненість не в людській природі як такій, а в певному суспільному устрої, що став панівним.

Всупереч побутовим уявленням і навіть деяким науковим поглядам, націоналізм не має глибокого коріння в людській психіці. Можна припустити, що людська психіка не змінювалася впродовж тисяч літ існування людського роду і не стала кращою чи гіршою протягом порівняно короткої епохи націоналізму, яка розпочалася не так уже й давно. Не можна звертатися до загальної сутності, щоб пояснювати специфічне явище. Сутність має багато зовнішніх виявів. Націоналізм, організація людей у великі, культурно однорідні, з централізованою освітою спільноти — є лише одним із них, і досить специфічним явищем. Для його правильного розуміння дуже важливо ідентифікувати особливі коріння цього явища. В такий спосіб специфічні чинники вкладаються у спільну загальнолюдську сутність.

Націоналізм глибоко закоріненний у специфічних структурних потребах індустріального суспільства. Цей рух не можна вважати продуктом ані ідеологічного відхилення, ні надмірної емоційності. Хоча ті, хто бере в ньому участь, майже без винятку загалом не розуміють суті того, що вони роблять, але рух від того не перестав бути зовнішнім виявом глибинного впорядкування відносин між державою і культурою, виявом процесу, уникнути якого неможливо.

Епоха загальної високої культури

Згадаємо ще раз загальні базові риси індустріального суспільства. Суцільна грамотність і високий рівень арифметичних, тех-

нічних і загальних умінь є необхідними передумовами його функціонування. Члени цього суспільства мають бути мобільними, готовими до того, щоб перейти від одного виду діяльності до іншого, повинні мати базову загальну освіту, яка уможливує користування інструкціями і наборами правил у рамках нового виду діяльності чи професії. В процесі роботи вони мають постійно спілкуватися з великою кількістю інших людей, з якими їх раніше ніщо не пов'язувало, — це спілкування має бути зрозумілим і не потребувати знання контексту. Вони також повинні вміти спілкуватися за допомогою письмових, позаконтекстуальних неперсоніфікованих стандартних послань. Відповідно, це спілкування має спиратися на стандартизовану, спільну для всіх мову і правопис. Освітня система, яка гарантує таке соціальне досягнення, стає всеохоплюючою і вкрай необхідною, але водночас вона втрачає монополію на доступ до світу письма: її клієнтура збігається з усім суспільством, а можливість заміни індивідів усередині освітньої машини стає такою самою, як і в інших сегментах суспільства, і навіть легшою. Очевидно, окремі видатні викладачі й дослідники можуть бути неповторними і незамінними, але середнього професора або вчителя дуже легко, іноді цілком безболісно можна замінити людиною не викладацької професії.

Що все це означає для суспільства та його членів? Можливість отримати роботу, гідність, почуття захищеності й самоповага особистості — усе це для більшості людей зазвичай пов'язане з їхньою освітою; кордони культури, в межах якої вони здобули освіту, є також кордонами того світу, в межах якого вони можуть дихати як фахівці та соціальні істоти. Освіта людини є її найціннішою інвестицією, зрештою, саме вона визначає ідентичність. Сучасна людина віддана не монархові, не красі чи вірі, що б вона про це не казала, вона віддана культурі. І в найзагальнішому сенсі вона оскоплена. “Мамлюкізм” стає суцільним явищем. Сучасна людина не обтяжена нерозривною прив'язаністю до певної кровноспорідненої групи; ці зв'язки не стоять між нею та масовою, анонімною культурною спільнотою.

Лише культура, яка передається через школу, а не та, що передається на місці, в локальній спільноті, визначає корисність, чес-

ноти і самоповагу сучасної людини. З іншого боку, ніщо інше не здатне задовольнити цю потребу такою самою мірою. Звісно, тут не йдеться про те, що нібито походження, багатство чи зв'язки не мають значення в сучасному суспільстві й що вони не можуть бути підставою, щоб пишатися ними. Проте привілеї, здобуті завдяки їм, зазвичай не афішуються, і ставлення до них є неоднозначним. Доцільно було б з'ясувати, стало це наслідком розвитку і поширення трудової етики чи, може, остання сама є наслідком такого стану справ. Звісно, трутні та рантьє нікуди не поділися, але вони не афішують себе, що само по собі є досить промовистим. Дуже важливим є те, що успадковані привілеї та неробство стали обачнішими, намагаються не витикатися й з'являються назовні хіба що зусиллями запопадливих дослідників, які прагнуть викрити приховану нерівність.

У минулому все було інакше — неробство як привілей пишалося собою і зневажало інших, у такому вигляді воно існує в деяких аграрних суспільствах, що збереглися до наших днів, або суспільствах, які зберігають дух доіндустріальної епохи. Цікавою є та обставина, що поняття відвертого марнотратства було сформульоване справжнім трударем, вихованим у трудовому суспільстві, Торстеном Вебленом¹, шокованого тим, що він вважав пережитками доіндустріальної, хижацької епохи. Егалітарна поверхня індустріального суспільства з її культом праці та кар'єри є не менш важливою і суттєвою, ніж його неегалітарні невидимі глибини. Життя, зрештою, існує переважно на поверхні, навіть якщо визначальні рішення іноді виникають у глибині.

Учительська верства зараз стає, з одного боку, більш важливою — без неї вже не обійтися, — а з іншого — менш статусною, оскільки втрачає монополію на доступ до культурного багатства, втіленого в письмі. В суспільстві, де кожний оскоплений через ототожнення з професійною посадою та освітою і тому неспроможний спиратися на родинні зв'язки, письменна верства, що навчас, вже не має привілейованого доступу до адміністративних посад. Коли кожний стає мамлюком, жодна особлива мамлюцька

¹ Веблен Торстен (1857–1929) — американський економіст і соціолог. (Прим. перекл.)

Е. Гелнер

верства не може панувати в бюрократії. Нарешті, бюрократія може поповнюватися за рахунок більшості населення, не піддаючись небезпеці нашестя десятків кумів як небажаного додатку до кожного новачка.

Екзосоціалізація, тобто освіта як така, тепер справді перетворюється на універсальну норму. Люди здобувають знання і набувають навички, прийнятні й зрозумілі для інших, це соціалізує їх, робить їх тими, “чим вони є”, придатними посісти певне місце в суспільстві — усе це відбувається тоді, коли їхні кровноспоріднені групи (в наші дні такими є звичайні сім’ї) віддають їх до освітньої машини, яка одна-єдина здатна забезпечити широкомасштабне навчання, потрібне для створення спільного культурного середовища. Ця освітня структура є великою, незамінною і досить дорогою. Кошти на її утримання значно перевищують фінансові можливості навіть найбільших і найбагатших організацій усередині суспільства, таких, наприклад, як великі промислові корпорації. Останні нерідко забезпечують своїх працівників житлом і можливістю для організованого дозвілля, але, за деякими особливими винятками, не дають освіти. (Вони можуть оплачувати шкільні рахунки, але це інша річ.) Співробітник працює і відпочиває зі своєю організацією, але його діти мають іти до державної або приватної школи.

Отже, з одного боку, освітня система є надто великою і витратною для будь-якої організації, крім найбільшої з усіх — держави. Але водночас при тому, що лише держава здатна нести такий величезний тягар, саме вона єдина також є настільки потужною, щоб контролювати цю життєво важливу функцію. Культура — це вже не лише прикраса, спосіб самоствердження та легітимації суспільного устрою, який підтримується іншими, жорстокішими і насильницькими засобами; культура перетворюється на необхідне спільне середовище, систему кровопостачання або радше той мінімальний атмосферний шар, в якому члени суспільства можуть дихати, говорити і працювати. Отже, для певного суспільства це має бути єдина атмосфера, в якій усі зможуть дихати, говорити і працювати; це має бути єдина, спільна культура. Навіть більше, тепер це має бути велика або висока (тобто письменна, заснована на

Нації та націоналізм

освіті) культура, це вже не можуть бути різноманітні, роз'єднані, локальні невеликі неписьменні культури чи традиції.

Однак якийсь організм має забезпечити ефективне відтворення цієї письменності та уніфікованої культури, щоб вона мала високу якість і відповідала певним стандартам. На це здатна лише держава, і навіть у тих країнах, де освітня машина перебуває у приватновласницькій сфері чи існує під егідою релігійних організацій, саме держава контролює якісний рівень цієї найважливішої індустрії — виробництва життєздатних і корисних членів суспільства. Централізована церква, ця тіньова держава часів, коли європейські держави були не лише роздробленими, а й соціально слабкими, боролася за контроль над освітою, але не мала успіху, якщо ця боротьба не відбувалася від імені всеохопної високої культури, тобто опосередковано від імені нової національної держави.

У минулому освіта була домашнім виробництвом, людину продукувало село або клан. Ці часи минули назавжди. (В освіті зараз мале може бути прекрасним, але якщо воно непомітно живиться великим.) Екзосоціалізація, виробництво і відтворення індивідів поза межами тісних локальних одиниць, тепер є нормою, так і повинно бути. Обов'язковість екзосоціалізації — ключ до розуміння того, чому держава і культура тепер мають бути пов'язі, тоді як у минулому їхній зв'язок був непевним, випадковим, неоднозначним, необов'язковим і нерідко мінімальним. Тепер уникнути його неможливо. Саме в цьому полягає суть націоналізму, і саме тому ми живемо в його епоху.

4. ПЕРЕХІД ДО ЕПОХИ НАЦІОНАЛІЗМУ

Отже, найважливіші аргументи сформульовано. Людство неворотно стало на шлях індустріального суспільства, виробнича система якого базується на постійному розвитку науки і технології. Лише це суспільство здатне забезпечити життєдіяльність нинішнього і майбутнього населення планети, гарантувати той життєвий рівень, який зараз вважається нормальним. Аграрне суспільство вже не розглядається як варіант, оскільки повернення до нього прирікає переважну більшість населення на голодну смерть, не кажучи вже про жахливі, неймовірні злидні для меншості, яка виживе. Отже, не варто обговорювати стосовно сучасності привабливість чи неприйнятність культурних і політичних цінностей аграрної епохи: вони вже належать минулому. Ми не здатні й, мабуть, ніколи не зможемо адекватно усвідомити те розмаїття можливостей, яке пропонує нам індустріальне суспільство; однак деякі з його головних рис цілком піддаються осмисленню. Певний тип культурної однорідності, якої прагне націоналізм, — одна з таких рис, і найкраще, що ми можемо зробити, — примиритися з нею. Не націоналізм нав'язує гомогенність, як стверджує Кедурі¹; радше ця однорідність породжена об'єктивною необхідністю, врешті-решт проявляється у формі націоналізму.

Більшість людства переходить до індустріальної епохи від аграрного суспільства. (Невелика меншість, яка здійснює цей перехід безпосередньо від доаграрного стану, не заперечує цього правила, і наші міркування не меншою мірою дотичні до цієї меншості.) Проте соціальний устрій аграрного суспільства взагалі є несприятливим для націоналістичного принципу, для злиття політичних і культурних одиниць, для однорідної культури, що поширюється через школу в межах кожної політичної одиниці. Натомість він, як це було в середньовічній Європі, продукує політичні

¹ Kedourie E. Nationalism. — London, 1960.

одиниці, які або менші за культурні, або далеко виходять за їхні межі; лише в окремих випадках, за примхою долі, цей устрій породжує таку династичну державу, кордони якої більш-менш збігаються з мовними і культурними кордонами, як це, наприклад, трапалося на європейському узбережжі Атлантики. (Сумірність при цьому ніколи не була повною. Культура в аграрному суспільстві завжди є набагато різноманітнішою, ніж його імперії, і загалом набагато ширшою, ніж суспільні одиниці, з яких ці імперії складаються.)

Виходячи з цього, ми можемо в рамках нашої моделі зробити висновок, що епоха переходу до індустріального суспільства була також епохою націоналізму, періодом бурхливих зрушень, змішень політичних і культурних кордонів — усе це, аби задовольнити імператив націоналізму, який уперше дає про себе знати. Оскільки правителі неохоче поступаються своєю територією (і кожна зміна політичного кордону обов'язково означає втрату чогось для когось), оскільки зміна певної культури завжди є дуже болісним процесом, оскільки відбувалася боротьба конкуруючих культур за душі людей так само, як ворогуючі центри політичної влади змагалися за підданих і нові території, — цей перехідний період був приречений на конфлікти і ескалацію насильства. Про це свідчать історичні факти.

Утім, було б недоречно обмежитися лише з'ясуванням наслідків дії націоналістичного імперативу для аграрного суспільства. Індустріальне суспільство не з'являється на сцені волею провидіння. Воно само є продуктом внутрішньої еволюції одного з аграрних суспільств, і ця еволюція також не була позбавлена власних конфліктів. Коли індустріальне суспільство згодом опанувало решту світу, ні ця глобальна колонізація, ні втрата імперських позицій тими, хто посів панівне становище на хвилі індустріального розвитку і згодом втратив його, не відбувалися мирно. Це означає, що в реальній історії наслідки дії націоналізму зазвичай змішуються з іншими наслідками переходу до індустріальної епохи. Хоча націоналізм дійсно є продуктом індустріальної організації суспільства, його не можна вважати єдиним результатом запровадження нового суспільного ладу, отже, доцільно відокремити його від інших наслідків.

Яскравою ілюстрацією цієї проблеми може бути взаємозв'язок націоналізму і Реформації. Наголос Реформації на письменності та богословському пуризмі, заперечення монополії духовенства (або, як влучно зауважив Вебер, радше універсалізація духовенства, ніж його скасування), піднесення індивідуалізму та її зв'язок з мобільним міським населенням — усе це своєрідні передвісники тих суспільних ознак та настроїв, які згідно з нашою теорією ведуть до епохи націоналізму. Роль протестантизму в народженні індустріального світу — це глибока, складна і суперечлива проблема; отже, ми обмежимося лише окремими побіжними зауваженнями. Однак взаємодія націоналізму і протестантського мислення в тих частинах земної кулі, куди націоналізм та індустріальна культура прийшли пізніше і внаслідок дії зовнішніх чинників, потребує докладнішого розгляду.

Ця взаємодія найвиразніше виявляється в ісламі. Історія культури арабського світу та багатьох інших мусульманських країн упродовж останніх століть — це історія наступу і перемоги реформаторства, своєрідного ісламського протестантизму з його культом священного тексту і, найголовніше, послідовною ворожістю до духовного гендлярства, до місцевих посередників між людиною і Богом (тобто на практиці — між різними групами людей) — рух, який став помітним в ісламі домодерних часів. Відокремити його історію від історії сучасних арабських (та інших) націоналізмів дуже складно. Іслам завжди містив цю внутрішню схильність і потенційну здатність до “реформованої” віри, і відхилився від цього шляху скоріш за все через те, що автономні сільські спільноти потребували адаптованих до їхніх соціальних потреб, персоналізованих, місцевих уособлень святості, необхідних для посередництва. У сучасних умовах його здатність бути більш абстрактною вірою, що охоплює анонімну спільноту вірних, може виявитися з новою силою.

Утім, навіть ті релігії, які нібито не надаються до подібних “протестантських” інтерпретацій, можуть під впливом індустріалізації та націоналізму піти тим самим шляхом. Навряд чи кому спаде на думку шукати подібність між синтоїзмом та, скажімо, англій-

канством. Однак під час модернізації Японії в синтоїзмі¹ культивува-лася строгість, упорядкованість — такі собі елементи квакерства² (які, звісно, за великого бажання можна знайти або насадити де-небудь), що супроводжувалося вилученням будь-яких екстатичних елементів та недозволеного особистого доступу до святого³. Якщо б Давня Греція дожила до модерних часів, діонісійські культи мали б вибирати скромніше вбрання, коли елліни вступили на відповідний шлях розвитку.

Поза тим, що існує зв'язок між духом протестантизму і націоналізму, слід згадати і про безпосередні наслідки самої індустріалізації. Про загальні наслідки настання розвиненого індустріального ладу вже йшлося, коли ми розглядали модель такого суспільства, в якій встановлювався зв'язок між індустріальним поділом праці та запровадженням націоналістичного принципу. Однак певні специфічні наслідки ранньої індустріалізації, які зазвичай не є довготривалими, все ж відіграють важливу роль. Початок індустріальної епохи — це демографічний вибух, прискорена урбанізація, міграція робочої сили, а також — економічне і політичне проникнення глобальної економіки та централізованої держави в життя колись відносно більш або менш замкнених спільнот. Це означає, що на місце відносно стабільної вавилонської системи замкнених традиційних аграрних спільнот, відокремлених одна від одної географічно і від верхів соціально, приходять новий Вавилон з новими культурними кордонами, які вже не є стабільними, а перебувають у стані постійного і драматичного руху, які дуже рідко освячуються якою-небудь традицією.

Існує також зв'язок між націоналізмом, колоніалізмом, імперіалізмом та деколонізацією. Виникнення індустріального суспільства у Західній Європі призвело до фактичного підкорення цілого

¹ Синтоїзм (шинто) — загальна назва численних японських обрядів і релігійних приписів, в основі яких — культ предків. З кінця XIX ст. і до 1945 р. синтоїзм вважався державною релігією Японії. (Прим. перекл.)

² Квакери ("Товариство друзів") — напрям протестантизму, що виник в Англії у середині XVII ст. і перемандрував до США, де й досі існують квакерські общини. (Прим. перекл.)

³ Погляд, висловлений Рональдом Дором.

світу європейськими державами та колоністами. Внаслідок цього Африка, Америка, Океанія, величезні частини Азії опинилися під європейським пануванням; частини Азії, яким вдалося уникнути такої долі, підпали під його потужний опосередкований вплив. Таке завоювання світу було безпрецедентним. Зазвичай політична імперія — це винагорода тим, хто присвячує себе війні. Вона створюється суспільствами, які повністю віддаються війні — чи то через те, що організація їхнього племінного життя передбачає обов'язкову військову підготовку, чи то через наявність у них войовничої провідної верстви, чи то через інші подібні причини. Зауважимо, що воєнна експансія є дуже виснажливою і потребує від завоювальницьких груп величезних затрат енергії.

Усе це не стосується завоювання світу Європою. Його здійснювали країни, які дедалі більше орієнтувалися на промисловість і торгівлю, а не на воєнні машини і орди кочівників, що тимчасово об'єдналися для цього. Воно відбувалося без тотальної участі населення націй-завойовниць. Вислів про те, що англійці створили свою імперію, не помітивши цього, певною мірою може бути застосований і до інших. (Вартє пошани те, що англійці так само не надто переймалися і втратою своєї імперії.) Коли Європа встановлювала своє панування у світі, вона зосередилася на інших, нагальніших внутрішніх проблемах. І навіть не продемонструвала народам, які підпадали під її панування, особливої зацікавленості в їхньому завоюванні. Окремі нетипові епізоди брутального, зверхнього колоніалізму та історія раннього завоювання Латинської Америки, спровокованого старою доброю стихійною жаждою, не змінюють загальної картини. Завоювання було незапланованим, це був наслідок економічної і технологічної переваги, а не воєнної стратегії.

Поширення технічних та економічних досягнень призвело до зміни в балансі сил, і в період приблизно між 1905 та 1960 роками ця різнобарвна європейська імперія розпалася. Вкотре зауважимо: не можна ігнорувати специфічні обставини, за яких це відбувалося; навіть якщо базова доктрина націоналізму формулюється загальними, абстрактними засновками, специфічні прояви націоналізму як явища обов'язково визначаються цими обставинами.

Міркування про слабкість націоналізму

Розмови про силу націоналізму можна вважати загальником. Але це суттєва помилка, хоча й цілком зрозуміла, оскільки де б націоналізм не укорінювався, він завжди досить легко перемагав інші сучасні ідеології.

І все ж розгадка таємниці націоналізму не меншою мірою залежить від розуміння його слабкості, ніж від усвідомлення його сили. Саме той собака, що не загавкав, дав Шерлоку Холмсу розгадку таємниці. Потенційних націоналізмів, які так і не “гавкнули”, є набагато більше, ніж тих, яким це вдалося, хоча саме ці останні привертають нашу увагу.

Ми вже звертали увагу на дрімотність цього потенційно могутнього чудовиська в доіндустріальну добу. Однак і в епоху націоналізму він також у певному сенсі є вражаюче пасивним. Ми визначили націоналізм у найзагальнішому вигляді як гін до злиття культури і держави, забезпечення культури її власним і лише одним політичним дахом. Поняття культури як таке, що важко піддається формулюванню, залишилося невизначеним. Але хоча б умовно прийнятним критерієм визначення культури, якщо не необхідним, то принаймні достатнім, може бути мова. Дозволимо собі тимчасове припущення, згідно з яким відмінність мов означає відмінність культур (але не обов'язково навпаки).

Якщо ми з цим погоджуємося, принаймні тимчасово, напрошуються певні висновки. Мені доводилося чути, що кількість мов на Землі сягає приблизно 8 тисяч¹. Ця цифра, буде більшою, якщо додати діалекти. Звернення до “прецеденту” зумовлює цілком законне припущення: якщо певний тип відмінності десь породжує націоналізм, він так само може покликати до життя “потенційний націоналізм” деінде, отже, кількість цих потенційних націоналізмів різко зростає. Наприклад, різні слов'янські, германські та романські мови іноді вважають не більш як діалектами якоїсь однієї

¹ Популярна серед лінгвістів цифра 8000 мов, що начебто існують сьогодні у світі (іноді називають 4-5 тис.), дуже умовна, оскільки при цьому не йдеться про межі між самостійними мовами і діалектами. За такого підходу можна нарахувати близько 2 тис. мов у папуасів Нової Гвінеї і ще близько 2 тис. — австралійських аборигенів.

мови. Слов'янські мови, наприклад, видаються ближчими між собою, ніж різні форми розмовної арабської, яку вважають єдиною мовою.

Посилання на “прецедент” підказує, що потенційні націоналізми можуть виникати під впливом інших чинників, не лише мовних. Наприклад, існування шотландського націоналізму є безсумнівним. (Здавалося б, це має суперечити моїй моделі.) Але він не переймається мовним питанням (що могло б кинути частину шотландців у обійми ірландського націоналізму, а решту — англійського¹) і зосереджується на спільній історії. Однак якщо ми братимемо до уваги ще й додаткові чинники (за умови, що вони не суперечитимуть основним моментам моєї теорії, тобто розглядатимуться як основи для формування однорідної, внутрішньо мобільної культури/політичної спільноти з єдиною освітньою машиною, що обслуговує культуру, контрольовану державою), кількість потенційних націоналізмів буде ще більшою.

Утім, обмежимося цими вісьмома тисячами, про які сказав мені один лінгвіст, цифрою, що дає досить приблизне уявлення про кількість мов, засноване на доволі суб'єктивному трактуванні поняття “мова”. Кількість держав у сучасному світі наближається до 200. До цієї цифри можна додати іредентистські націоналізми, які ще не створили держави (і, можливо, ніколи не створять), але змагаються за це, отже, мають законне право належати до діючих, а не потенційних націоналізмів. З іншого боку, треба вилучити з цього набору держави, що з'явилися без націоналістичного благословення, не відповідають націоналістичному критерію політичної легітимності й навіть заперечують його; згадаймо міні-держави, розсіяні по земній кулі, які є рудиментами донаціоналістичної епохи або результатом географічної випадковості чи політичного компромісу. Коли ми зробимо це, гіпотетична цифра буде тією ж, тобто десь у межах 200. Утім, будемо щедрими і збільшимо її учетверо, вдаючи, що кількість реально спроможних націоналізмів

¹ Тут мається на увазі, що переважна більшість сучасних шотландців втратила свою рідну мову і розмовляє англійською. Лише невелика частина — так звані гелі, чи гайлендери (“горці” — близько 100 тис. чол.), що живуть в гірських районах Північної Шотландії, зберігають гельську, або ірську, мову, близьку до ірландської.

сягає 800. Нехай буде так, хоч я вважаю, що це значне перебільшення.

Однак і в цьому випадку ми все одно маємо лише один реальний націоналізм на десять потенційних!¹ Це несподіване співвідношення, яке явно розчарує будь-якого захопленого паннаціоналіста, коли б такий існував, може стати ще більш вражаючим, якщо застосовувати метод “прецеденту” в повному обсязі для визначення кількості потенційних націоналізмів і встановити жорсткий критерій відбору.

Який можна зробити висновок? Що за кожним націоналізмом, який вже явив своє потворне обличчя, стоїть ще десять, які лише чекають свого часу? Що усі ці бомбардування, муки, депортації та гірші жахи, які вже довелося пережити людству, ще мають повторюватися десять разів?

Вважаю, що ні. На кожний діючий націоналізм припадає “енна” кількість потенційних, тобто існують групи, об’єднані чи то спільною культурою, успадкованою від аграрного світу, чи то якоюсь іншою системою зв’язків (за принципом “прецеденту”), які могли б мати шанси на створення однорідної індустріальної спільноти, але не вважають за потрібне змагатися за це, які не спромоглися активізувати свій потенційний націоналізм і навіть не робили таких спроб.

Отже, гін до перетворення культурної спільноти на основу державності є, зрештою, не надто потужним. Члени деяких груп насправді відчувають його, але члени більшості груп з подібними запитами — ні.

Щоб зрозуміти це, нам треба повернутися до звинувачень націоналізму в тому, що він уперто нав’язує однорідність населенню, якому не пощастило підпасти під владу отруєних цим націоналізмом правителів. Це припущення ґрунтується на тому, що традиційні, ідеологічно не інфіковані правителі, наприклад турки-османи, успішно втримували мир та стягували податки, демонструючи при

¹ Навряд чи можна визнати ці підрахунки вповні коректними через дуже погане уявлення сучасної науки про реальну кількість мов у багатьох районах світу. Мов справді більше, ніж народів, і набагато більше, ніж держав, але навряд чи тут можливі якісь математичні співвідношення.

цьому толерантність чи байдужість щодо розмаїття вір і культур, які перебували під їхньою владою. Натомість їхні нащадки, “люди з рушницями”, здається, не матимуть спокою, доки не запровадять принцип *cuius regio, eius lingua* (чия держава — того й мова). Їх не задовольняють лише стягування податків та слухняність. Їхній гін — підкорити душі своїх підданих, їхню культуру і мову.

Це звинувачення ставить все з ніг на голову. Справа не в тому, що націоналізм нав'язує однорідність через якесь тупе прагнення влади; існує об'єктивна потреба в однорідності, яка знаходить вихід у націоналізмі. Справа в тому, що сучасна індустріальна держава може функціонувати лише з мобільним, письменним, культурно стандартизованим, взаємно замінюваним населенням; таким чином, неписьменні, напівголодні люди, висмикнуті з їхніх довічних сільських культурних гетто й кинуті в плавильні котли міст, намагаються прилучитися до тих культурних спільнот, які вже мають або здатні мати власні держави — це дає сподівання на повне культурне громадянство, доступ до початкових шкіл, роботу тощо. Нерідко ці позбавлені коренів, дезорієнтовані люди хитаються між кількома можливостями, знаходячи лише тимчасовий притулок в тому чи іншому культурному подвір'ї.

Проте є варіанти, яких ці люди прагнуть уникнути. Вони не поспішатимуть приєднуватися до тих культурних спільнот, де можна передбачити зверхнє ставлення до себе або те, що ця зверхність буде тривалою. Звісно, бідних новоприбульців зазвичай зневажають. Питання в тому, чи таке ставлення буде постійним і чи така ж доля очікуватиме їхніх дітей. Це залежить від того, чи мають представники цієї новоприбулої й через це менш привілейованої верстви риси, які їх відрізнятимуть і яких вони та їхні нащадки не зможуть позбутися: не так легко позбутися релігійно-культурних звичаїв, укорінених на спадковому рівні.

Ці знедолені жертви ранньої індустріалізації навряд чи спокушались вибором дуже малих культурних спільнот (мова декількох сіл не пропонувала великих перспектив) або надто розмаїтих чи позбавлених власної писемної традиції чи фахівців з навчання. Їм були потрібні великі культурні спільноти з історичною базою та інтелектуальним потенціалом, здатні поширювати свою культуру.

Неможливо визначити одну чи декілька ознак, наявність яких або гарантуватиме успіх певної культури, будучи для неї своєрідним націоналістичним каталізатором, або прирікатиме її на провал. Масштаб, історія, достатньо компактна територія, дієздатна та енергійна інтелектуальна верства — усе це, звісно, допомагає; але жодна з цих умов окремо не є достатньою, і досить сумнівно, що вони можуть слугувати основою для якихось чітких узагальнюючих прогнозів. Можна передбачити, що націоналістичний принцип буде дієвим; але навряд чи можна передбачити, як саме згруппуються згадані ознаки для його здійснення, можна лише припускати, оскільки це залежить від дуже багатьох історичних обставин.

Націоналізм як такий приречений на перемогу, але це не стосується кожного конкретного націоналізму зкрема. Ми знаємо, що достатньо однорідні культури, кожна зі своїм політичним дахом, політичною системою стають загальною нормою, хоча і з деякими винятками; але ми не можемо передбачити, які саме культури, з якими політичними дахами отримують благословення на успіх. Натомість, досить простий підрахунок кількості культур і потенційних націоналізмів і порівняння отриманої цифри з наявним місцем для повноцінних національних держав доводить, що більшість потенційних націоналізмів мають або зазнати поразки, або взагалі не спробують заявити про себе політично.

Саме це ми й з'ясували. Більшість культур чи потенційних національних груп вступають в епоху націоналізму, не вдаючись до найменших спроб здобути якісь вигоди. Кількість груп, які за принципом "прецеденту" могли б стати націями, визначитися за допомогою критеріїв, які в іншому місці спрацювали у формуванні реальних націй, є величезною. Однак більшість із них смиренно спостерігають (тут не йдеться про окремі особистості), як їхня культура поступово зникає, розчиняючись у ширшій культурі якоїсь нової національної держави. Більшість культур без будь-якого опору перетворилися на порох історії під тиском індустріальної цивілізації. Мовна відмінність гірської Шотландії від решти країни є набагато більшою, ніж культурна відмінність шотландців від решти Об'єднаного Королівства; але не існує північношот-

ландського націоналізму. Те саме стосується марокканських берберів¹. Діалектні та культурні відмінності в Німеччині чи Італії є не менш виразними, ніж відмінності між загальноновизнаними германськими і романськими мовами. Мешканці південних регіонів Росії в культурному аспекті відрізняються від населення Півночі, але, на відміну від українців, не вважають цю відмінність національною.

Чи означає все це, що націоналізм є, зрештою, неважливим? Або те, що він є суто ідеологічним артефактом, гарячковою вигадкою мислителів, що дивним чином зачарувала деякі надто чутливі нації? Зовсім ні. Такий висновок парадоксальним чином призводить до мовчазного визнання найбільш хибного твердження ідеологів націоналізму: нібито “нації” існують у самій природі речей, що вони лише чекають свого “пробудження” (найулюбленіший образ націоналістів) від жалюгідної сплячки націоналістичним “будителем”. Нездатність більшості потенційних націй “прокинутися”, відсутність у них глибокої внутрішньої енергії, необхідної для підйому, може й справді дати підставу для висновку, що націоналізм, зрештою, і справді неважливий. Такий висновок у душі соціальної онтології “націй” лише дає підстави з деяким здивуванням з’ясувати, що окремим націям бракує життєвої сили та енергії, щоб виконати завдання, покладене на них історією.

Однак націоналізм — це не “пробудження” давньої, прихованої, приспаної сили, хоча сам він зображує себе таким. У реальності — це наслідок нової форми суспільної організації, що спирається на внутрішньо єдині високі культури, які ґрунтуються на єдиній системі освіти й захищені власною державою. Іноді він використовує старі культури, трансформуючи їх у процесі становлення, але не може використати їх усіх, оскільки цих культур надто багато. Сучасна життєздатна держава, в основі якої — висока культура, не може бути меншою за певні розміри (якщо вона, звісно, не паразитує на сусідах); але простір для таких держав на Землі обмежений.

¹ Бербери Марокко — група споріднених народів (шлех, тамазігт, ріфи та ін.) загальною чисельністю близько 5 млн. чол., які розмовляють мовами берберської групи. Живуть у гірських районах і оазах Сахари. (Прим. перекл.)

Висока частка тих, хто ніколи не прокинеться, хто взагалі відмовляється прокидатися, дає нам підстави заперечувати образ націоналізму, створений ним самим. Націоналізм удає себе природним і універсальним рушієм політичного життя людства, силою, притлумленою лише тривалим, важким і загадковим мороком. Гегель сформулював це так: “Нації можуть пройти тривалий історичний шлях, аж доки досягнуть свого призначення — сформулюються у держави”¹. Там само Гегель додає, що додержавний період є також і періодом “доісторичним” (sic!): отже, реальна історія нації починається лише тоді, коли вона має свою державу. Якщо скористатися цією метафорою про нації—“сплячі красуні”, які не мають держави і не відчують її відсутності, як аргументом проти націоналістичної доктрини, то ми фактично визнаємо її соціальну метафізику, що вбачає у націях цеглини, з яких складається людство. Критики націоналізму, які засуджують його, але при цьому мовчазно визнають “природність” націй, будуть непослідовними. Нації як природний, даний Богом спосіб поділу людей, як політична запрограмованість, як доля, що, хай із запізненням, має здійснитися — це міф; націоналізм, який іноді перетворює попередні культури на нації, іноді винаходить їх і часто знищує старі — ось реальність, добра чи погана, і загалом саме та реальність, якої не уникнути.

Однак для нас цей міф неприйнятний. Нації — це не феномен, породжений природою, вони не є політичним варіантом теорії біологічних видів. Так само національні держави не є вищим шаблоном заздалегідь запрограмованого розвитку етнічних і культурних груп. У реальності існують культури, які утворюють складні єдності і групи, перетинаються, змішуються одна з одною, мають численні перехідні відтінки; і також існують політичні одиниці різних розмірів і форм. У минулому зазвичай вони не збігалися: в багатьох випадках — з численних вагомих причин. Правителі визначали свою ідентичність, відокремлюючи себе від нижчих поверхів, підлеглі їм мікроспільноти відрізняли себе від подібних їм сусідів.

¹ Hegel G.W.F. Lectures on the Philosophy of World History. — Cambridge, 1975. — P. 134.

Проте націоналізм — це не пробудження і самоствердження цих міфічних, нібито природних, іманентно наявних одиниць. Навпаки, це утворення нових одиниць, які, з одного боку, пристосовані до сучасних умов, а з іншого — охоче використовують культурну, історичну та іншу спадщину донаціоналістичного світу як сировину. Ця сила — гін до нових спільнот, що побудовані на нових принципах відповідно до нового поділу праці, — є справді могутньою, хоча й не єдиною в сучасному світі, і її не можна вважати непереборною. У більшості випадків ця сила перемагає, і передусім вона визначає норму легітимності політичних одиниць у сучасному світі: більшість із них має відповідати імперативові націоналізму. Вона визначає загальноприйнятий стандарт, навіть якщо він не перемагає суцільно й повсюдно і трапляються відхилення від норми.

Відповідь на запитання “є націоналізм потужною силою чи ні?” буде досить неоднозначною хоча б тому, що сам націоналізм подає себе як самоствердження всілякої і кожної “нації”; ці начебто реальні спільноти нібито просто існують як такі, як Монблан, з найдавніших часів, задовго до епохи націоналізму. Іронія в тому, що націоналізм є вражаюче слабким саме в межах його власних понять. Більшість потенційних націй, цих “приспаних” окремих спільнот, які могли б претендувати на звання реальних націй, виходячи з критеріїв успіху, що був досягнутий в інших місцях, виявляються нездатними навіть висунути відповідні гасла, не кажучи вже про те, щоб боронити їх чи втілювати в життя. Якщо ж розглядати націоналізм у той спосіб, який суперечить його власному образу і який я саме і вважаю правильним, тоді він справді постає як надзвичайно могутня сила, хоча й не унікальна і не така вже й непереборна.

Дикі та садові культури

Один із варіантів підходу до головного питання може бути таким: культури, як і рослини, поділяються на дикі й культивовані. Дикі види виникають і самовідтворюються стихійно, в процесі повсякденного життя людей. Жодна спільнота не існує без певної

системи спілкування та суспільних норм, і дикі види (тобто культури) й відповідні системи відтворюють себе поколіннями, не вдаючись до свідомого планування, контролю, нагляду чи спеціальної підтримки.

Культивовані, або садові, культури у цьому відношенні відрізняються від диких, хоча й виникли саме на їхній основі. Своєю багатогранністю та багатством вони зазвичай завдячують писемності та наявності спеціалізованої верстви фахівців. Втрачаючи ці особливі джерела живлення — інституції, що спеціалізуються на освіті з достатньо численним, кваліфікованим і відданим справі персоналом, — вони можуть загинути. Впродовж аграрної епохи високі культури або великі традиції набули надзвичайної важливості і, хоча тільки в одному сенсі, стали відігравати панівну роль. Хоча вони й не спромоглися на те, щоб охопити все населення чи хоча б його більшість, їм все-таки вдалося нав'язати свій авторитет, навіть якщо вони були недоступні чи незрозумілі (а може, саме тому). Іноді вони зміцнювали централізовану державу, іноді — змагалися з нею. Вони могли також заступати цю державу, коли та занепадала чи розпадалася в часи негараздів і розбрату. Церква або ритуальна система могла заступати місце колишньої чи примарної імперії. Але високі культури загалом не визначали межі політичної одиниці, існують суттєві причини, чому вони були нездатні на це в аграрну епоху.

В індустріальну епоху все змінилося. Панування високих культур набуло цілком іншого змісту. Пов'язані з ними старі доктрини загалом втратили свій вплив, проте набагато реальнішими, впливовішими і більш дієвими стали принесені ними нормативні літературні мови і способи спілкування, які, найголовніше, стали всеосяжними і універсальними для певних суспільств. Іншими словами, буквально всі стали письменними і спілкуються за допомогою впорядкованого коду, чітких "граматичних" (впорядкованих) речень, а не контекстуально обумовлених мугикань і кивань.

Однак висока культура, яка охопила все населення, тепер у край потребує політичної підтримки та допомоги. В аграрну епоху вона часом мала таку підтримку, що підсилювало її, бувало, що

вона обходилася без політичного захисту, що, власне, й було однією з її найсильніших ознак. В часи розбрату та анархії, коли володарі втрачали контроль за суспільством, християнські й буддистські монастирі, завіяя¹ дервішів і брамінські общини виживали й були здатними певною мірою зберігати високу культуру без підтримки меча.

Тепер, коли перед високою культурою стоїть набагато масштабніше і складніше завдання, вона не може обійтися без політичної інфраструктури. Як зауважує персонаж роману “Для міс Блендіш нема орхідей”², кожна дівчина повинна мати чоловіка, і бажано — власного; кожна висока культура тепер потребує держави, бажано — власної. Не кожна дика культура може стати садовою, і ті, що не мають серйозних перспектив для цього, зазвичай виходять з гри без боротьби; вони не породжують націоналізму. Ті, що сподіваються на краще, або, якщо не вдаватися до антропоморфізмів, носії яких дають їм надію на краще майбутнє, починають боротьбу між собою за наявне населення та державний простір. Так виникає один із різновидів націоналістичного чи етнічного конфлікту. Там, де існуючі політичні кордони не збігаються з кордонами старих чи таких, що формуються, культур, які мають власні політичні амбіції й не здатні співіснувати, виникає інший варіант конфлікту, вельми характерний для епохи націоналізму.

Змальовуючи ситуацію, до ботанічної метафори додамо іншу. Людину аграрної епохи можна порівняти з тими біологічними видами, що здатні виживати в природному оточенні. Індустріальна людина — це штучно створений або виведений вид, який вже не здатний нормально дихати природним повітрям, він може існувати лише в новій, штучно створеній атмосфері — інформативному просторі. Саме тому вона живе у спеціально створених одиницях із штучно встановленими межами, у чомусь на зразок колосально-го акваріума чи барокамери. Але ці барокамери треба будувати і

¹ Завіяя — мусульманські общини. (Прим. перекл.)

² “Нема орхідей для міс Блендіш” — роман американського письменника Дж. Халді Труса (перше видання — 1931 р.), надзвичайно популярний у 30–40-ві роки ХХ ст. (Прим. перекл.)

забезпечувати їхню діяльність. Повітря чи рідина, необхідні для життєдіяльності, до кожного з цих гігантських резервуарів не подається автоматично. Воно потребує цілої фабрики. Її назва — національна освітня та комунікативна системи. Єдина особа, яка здатна ефективно підтримувати та захищати її — це держава.

У принципі, можна уявити такий собі єдиний культурно-освітній акваріум для всієї земної кулі, який утримується єдиною політичною владою і освітньою системою. Можливо, колись так воно і буде. Тим часом, з вагомих причин, які ми аналізуватимемо далі, всесвітнім стандартом є мережа автономних барокамер чи акваріумів, кожний з яких живиться власними, такими, що не піддаються заміні, повітряними сумішами. Вони мають багато спільного. Формули животворного середовища у високорозвинених індустріальних акваріумах дуже подібні за типом, хоча до них включено чимало відносно незначних елементів, що навмисно випинаються як ознаки окремішності.

Існують досить вагомі й очевидні передумови цього нового варіанта різноманітності, до яких ми звернемося пізніше. Індустріальна епоха успадкувала від попередньої як політичні одиниці, так і культури — високі й низькі. Немає жодної причини, щоб вони всі раптом злилися в єдину спільноту, але існують суттєві причини, щоб цього *не сталося*: індустріалізм, тобто тип виробництва чи поділу праці, який перетворює на необхідність ці однорідні барокамери, не приходить одночасно і в один спосіб в усі частини світу. Неодночасність його прибуття дуже ефективно поділяє людство на групи, що змагаються між собою. Розбіжність у часі пришествя індустріалізму в різних спільнотах відчувалася надзвичайно гостро саме у тих випадках, коли спільноти під його впливом адаптували культурні, генетичні та інші подібні відмінності, що дісталися у спадок від аграрного світу. Початок “розвитку” стає визначальним діакритичним знаком¹, культурні відмінності, успадко-

¹ Діакритичні знаки — особливі додаткові символи (крапки, рисочки і т. д.) у системах письма деяких мов над чи під літерами, які змінюють їх звучання чи означають пропущені на письмі звуки. (Прим. перекл.)

Е. Гелнер

вані від аграрного світу в процесі цього розвитку, використовуються як перепустка в новий світ.

Індустріалізація розгорталася поетапно і в різних умовах, тому вона породжувала нових і нових суперників, з новими надбаннями і втратами, яких треба було досягти чи уникнути. Месії та дослідники індустріальної епохи — як праві, так і ліві — часто пророкували пришествя ери інтернаціоналізму: сталося інакше — настала епоха націоналізму.

5. ЩО ТАКЕ НАЦІЯ?

Нарешті ми можемо спробувати більш-менш адекватно відповісти на це запитання. На початку згадувалося про два найбільш придатні чинники, на яких можна збудувати теорію націоналізму: вольовий та культурний. Звісно, що кожний з них є важливим і доточним, але не менш очевидно, що жодний не є достатнім. І нам доцільно з'ясувати, чому саме.

Безсумнівно, воля, почуття солідарності є важливим чинником формування більшості груп, великих і малих. Людство завжди організовувалося в групи найрізноманітніших видів і розмірів, часом чітко визначені, іноді — аморфні, такі, що мали виразно окреслений ареал, й такі, що перетиналися і частково змішувалися одна з одною. Розмаїття варіантів організації та принципів об'єднання в групи є нескінченим. Але є два підставових, найважливіших чинники або каталізатори формування та існування групи: бажання ототожнювати себе з групою, відданість, почуття єдності, з одного боку, і страх, примус, обмеження — з іншого. Ці дві можливості — крайні полюси цілого спектра. Деякі спільноти справді засновані виключно чи переважно на одному з них, однак це трапляється рідко. Більшість стабільних груп формуються як на основі відданості та визнанні взаємної тотожності (чи добровільного приєднання) їхніх членів, так і на дії зовнішніх чинників, позитивних і негативних, страхах і сподіваннях.

Якщо ми визначаємо нації як групи, що самі *бажають* існувати як спільноти¹, то невід, який ми закинемо в море дефініцій, принесе надмірний улов. Тут будуть спільноти, в яких без особливих зусиль впізнаємо реальні та стабільні нації: ці справжні нації справді бажають бути саме націями, а їхнє життя являтиме собою

¹ Renan E. Qu'est-ce qu'une Nation. Перевидано в книзі Ernest Renan et l'Allemagne, Textes recueillis et commentés par Emile Bure. — NY, 1945. Див. український переклад: Націоналізм. (Антологія.) — К.: Смолоскип, 2000. (Прим. перекл.)

щось на зразок безперервного неформального плебісциту, що триває вічно. Слабкість цього визначення полягає в тому, що воно такою ж мірою стосується клубів, таємних товариств, банд, команд, партій, не кажучи вже про численні спільноти та об'єднання доіндустріальної доби, які утворювалися не на основі націоналістичного принципу та й узагалі заперечували його. Добра воля, згода, тотожність ніколи не сходили зі сцени людства, навіть коли доповнювалися розрахунком, страхом та інтересом. (Цікаве і спірне питання: чи можна вважати чисту інерцію, стабільність поєднань і комбінацій мовчазною згодою, чи це щось інше?)

Недеклароване самоототожнення існувало в усіх видах угруповань, більших чи менших за нації, незалежно від способу організації та самовизначення. Одне слово, якщо добра воля (чи солідарність) є основою нації (перезфразовуючи ідеалістичне визначення держави), вона так само може бути основою чого завгодно, отже, ми не можемо визначати націю лише у такий спосіб. Це трапляється тільки тому, що в сучасну, націоналістичну епоху національні об'єднання стали *фаворитами* тотожності та добровільного приєднання, отже, згадане визначення є спокусливим, а всі інші види груп швидко забуваються. Однак дефініція, побудована на поняттях та контексті однієї епохи (які, до речі й навіть для цієї епохи будуть значною мірою перебільшенням), не може прислухатися тому, щоб пояснити *появу* цієї епохи.

Будь-яке визначення нації, побудоване на основі спільності культури, є ще одним неводом, який обіцяє надто щедрий улов. Людська історія була і є багатою на культурні відмінності. Культурні кордони подекуди є чіткими, подекуди — ні; культурні пасьянси іноді бувають простими, а іноді — складними й вишуканими. Через усі причини, про які ми вже так багато говорили, це багатство відмінностей зазвичай не збігається і не може збігатися ні з кордонами політичних утворень (територій, об'єднаних сильною владою), ні з кордонами одиниць, покликаних до життя демократичними таїнствами згоди і солідарності. Аграрний світ не надасться до такої впорядкованості. Індустріальний світ прагне бути таким або хоча б наблизитися до такої спрощеності, але це вже інша річ, яку визначають інші чинники.

Становлення всеохопних високих культур (стандартизованих, таких, що спираються на системи комунікації, засновані на масовій письменності та освіті) — це процес, який швидко набирає обертів в усьому світі, отже, кожному, хто живе сучасними уявленнями, здається, що націю можна визначити, виходячи з принципу спільності культури. Сучасна людина може існувати лише в межах одиниць, визначених спільною культурою, внутрішньо мобільних і рухомих. Первинний культурний плюралізм у сучасних умовах стає нежиттєздатним. Утім, не потрібне глибоке й витончене знання історії та соціології, щоб розвіяти ілюзію, нібито так було завжди. Культурно плюралістичні суспільства нерідко дуже добре давали собі раду в минулому: настільки добре, що культурне розмаїття іноді винаходили там, де його бракувало.

Якщо, згідно з наведеними ґрунтовними аргументами, ці два перспективні шляхи визначення нації перекриті, чи можемо ми знайти інший?

Хоч би як це було парадоксально, нації можна визначити лише в термінах епохи націоналізму, а не навпаки, як цього можна було б очікувати. Не варто думати, що “епоха націоналізму” є лише механістичним поєднанням пробудження і політичного самоствердження певної нації. Це радше той випадок, коли загальні суспільні умови породжують необхідність у стандартизованих, однорідних культурах, підтримка яким забезпечується централізовано; ці культури охоплюють усе населення, а не елітарні меншості — тоді виникає ситуація, коли чітко окреслені, санкціоновані освітою та уніфіковані культури утворюють майже єдиний тип спільноти, з яким люди так охоче і часом так пристрасно ототожнюють себе. Тепер культури постають як цілком природні депозитарії політичної легітимності. Лише з цього часу починає здаватися, нібито будь-яка розбіжність культурних кордонів з межами політичних одиниць є скандалом.

Саме за цих і лише за цих умов нації можна визначити на засадах солідарності та культури і на основі злиття цих принципів з політичними одиницями. За таких умов люди згодні політично об'єднуватися з усіма тими і лише тими, хто належить до однієї культури. Відповідно, політичні одиниці, держави, прагнуть охо-

Е. Гелнер

пити своїми кордонами межі своїх культур, захищати і насаджувати їх у цих кордонах. Поєднання солідарності, культури і держави стає нормою, яку не можна легко і часто порушувати. (Колись її безкарно порушували майже повсюдно, не помічаючи цього.) Ці умови не стосуються організації людства загалом, як такої, а мають силу лише в її індустріальному варіанті.

Саме націоналізм породжує нації, а не навпаки. Звісно, націоналізм використовує розмаїття, багатство культур, успадковане від попередньої епохи, але робить це дуже вибірково, при цьому здебільшого докорінно перетворює ці культури. Мертві мови відроджуються, традиції створюються, відтворюється досить міфічна первісна чистота. Однак цей культурно творчий, химерний, винахідницький аспект націоналізму не повинен бути підставою для хибного висновку, що націоналізм є випадковим, штучним, ідеологічним винаходом, якого могло б і не бути, якби ці клятві настирливі європейські мислителі, які всюди пхають свого носа, не створили цю суміш і не впорснули б її у кров цілком життєздатних політичних спільнот. Культурні уламки і фрагменти, якими користується націоналізм, нерідко є цілком довільними історичними винаходами. Будь-який із них може стати у нагоді. Але з цього аж ніяк не випливає, що принцип націоналізму сам по собі є випадковим, на противагу тим втіленням, які він сам собі обирає.

Ніщо так не віддаляє нас від істини, як таке припущення. Націоналізм — це не те, чим він видається, і передусім — це не те, чим він здається сам собі. Культури, на захист яких він виступає і які він відроджує, нерідко є його власними винаходами або ж він змінює їх до невпізнанності. І все ж націоналістичний принцип як такий, якщо сприймати його безвідносно до конкретних форм втілення, окремо від будь-якої персоніфікованої нісенітниці, яку він може сповідувати, має дуже глибоке коріння в сучасних обставинах, він аж ніяк не є випадковим, і його не так легко позбутися.

Дюркгайм доводив, що в релігійному культі суспільство поклоняється власному закамуюваному образу. В епоху націоналізму суспільства поклоняються собі відверто і безоглядно, відкидаючи будь-який камуфляж. У Нюрнбергу нацистська Німеччина поклонялася собі відверто, не вдаючи, що вона поклоняється Богу

чи хоча б Вотанові¹. Дещо поміркованішим, але не менш очевидним проявом цього можна вважати те, що сучасні фахівці-богослови не вірять в теологічні доктрини своїх попередників і мало цікавляться ними. Вони трактують їх з якимось комічним автофункціоналізмом, вважаючи ці доктрини лише інструментами схоластики чи ритуалів, за допомогою яких підтримується цілісність і тяглість суспільної традиції, її цінності. Вони послідовно затінюють і применшують відмінність між таким негласно відредагованим варіантом “віри” і справжнім явищем, що передувало йому, відіграло важливу роль у ранній європейській історії — роль, якої годі сподіватися від її сучасних вихолощених до невпізнаності, знекровлених варіантів.

Однак той факт, що ця суспільна служба Божа на свою честь, буде вона агресивною та несамовитою чи спокійною і ненав’язливою, в будь-якому випадку стає колективним поклонінням самим собі (а не прихованим поклонінням через образ Господа, як це стверджував Дюркгайм), не означає, що сучасний спосіб є вірогіднішим, аніж той, що практикувався в часи Дюркгайма. Спільнота вже більше не споглядає себе крізь призму божественного, але націоналізм також демонструє власне безпам’ятство та упередженість, які, навіть будучи гранично світськими, породжують не менш масштабні перекручення та забобони.

Головна помилка та самоомана націоналізму полягає ось у чому. Націоналізм, по суті, є нав’язуванням високої культури суспільству, в якому раніше серед більшості, а часом і всього населення панували культури низькі. Це означає загальне, повсюдне запровадження через школи науково впорядкованої та апробованої мови, кодифікованої для забезпечення достатньо цілісного бюрократичного і технологічного комунікативного простору. Це розбудова масового, анонімного суспільства, що складається із маси взаємозамінних індивідів-атомів, які поєднуються в єдине ціле спільною культурою. Воно заступає місце попередньої складної системи локальних груп, що спіралися на народні культури, які самотужки

¹ Вотан (скандинав. Один) — у давньогерманській міфології верховне божество, бог війни, вітру й бурі. Образ Вотана був використаний в 30-ті роки нацистською пропагандою для створення арійського культу. (Прим. перекл.)

самовідтворювалися на локальному рівні. Ось що відбувається *насправді*.

Але це серйозно суперечить тому, що стверджує націоналізм і що так палко сповідують націоналісти. Зазвичай націоналізм здійснює свої походи під прапором народної культури. Його символіка формується з ідеї здорового, первозданного, активного способу життя селянства, *народу*. Є певна частка істини в націоналістичній пропаганді, згідно з якою *народ* чи *Volk*, уярмлений чиновниками іншої, чужої високої культури, має чинити опір цьому пануванню спочатку шляхом культурного відродження та самоствердження, а згодом — війною за національне визволення. Якщо націоналізм досягає успіху, він усуває чужу високу культуру, але не замінює її старою місцевою низькою культурою; він відроджує або винаходить власну місцеву високу (писемну та забезпечену фахівцями) культуру, і саме таку, що пов'язана з традиційними місцевими звичаями і діалектами. Дами з вищого світу з'являлися в будапештському оперному театрі, вбрані в селянські сукні "а-ля пейзаж". У Радянському Союзі покупці платівок з народною музикою — це не сільське населення, а нещодавно урбанізоване, квартирне, освічене й багатомовне середовище¹, яке любить демонструвати свої справжні чи уявні вподобання та походження, і яке радо тішить себе виявами націоналізму в певних, дозволених межах.

Отже, той суспільний самообман, погляд на реальність кризь призму ілюзії, існує й надалі, але це вже щось відмінне від того, про що писав Дюркгайм. Суспільство вже не поклоняється собі за допомогою релігійних символів; сучасна, добре впорядкована, мобільна, висока культура прославляє себе в пісні й у танці, запозичених з народної культури, яку вона, як їй здається, зберігає, захищає і заново утверджує.

*Розвиток справжнього націоналізму
не буває безконфліктним*

Існує типовий сценарій розвитку націоналізму, до якого ми ще будемо звертатися пізніше. Загалом він є таким. Певний народ, на-

¹ Бромлей Ю.В. и др. Современные этнические процессы в СССР. — М., 1975.

звемо його руританцями¹, складався із сільського населення, яке розмовляло спорідненими і більш-менш схожими діалектами та мешкало на відособлених, але сусідніх територіях Імперії Мегаломанія. Руританська мова, чи радше діалекти, з яких вона складалася, була мовою саме цих селян і нікого іншого. Аристократія та чиновники розмовляли мовою мегаломанського двору, яка належала до іншої мовної групи. Більшість, але не всі руританські селяни становили паству церкви, мова богослужіння якої також була іншою, а більшість священників, особливо з вищого кліру, користувалися мовою, що являла собою розмовний варіант церковної мови, який також був дуже далеким від руританської. Дрібні торгівці з містечок, які вели торгівлю в сільській місцевості, належали до іншої етнічної та релігійної групи, до якої руританське селянство ставилося з відвертою зневагою й підозрою.

У минулому руританським селянам довелося зазнати чимало лиха, їхні страждання знайшли своє відображення у красивих і поетичних піснях-плачах (які дбайливо збирали шкільні вчителі наприкінці XIX ст. і які стали відомими далеко за межами країни завдяки творам великого руританського композитора Л.). Нещадне гноблення руританського селянства спричинило у XVIII ст. селянську війну під проводом знаменитого руританського народного ватажка К., подвиги якого живуть у народній пам'яті, оспівані в декількох романах і двох фільмах, один з яких зняв під патронатом властей народний артист, режисер З. невдовзі після проголошення Народної Соціалістичної Республіки Руританія.

Відданість принципу історичної правди вимагає згадати той факт, що народний герой був схоплений власними співвітчизниками, а в суді, що засудив його до мученицької смерті, головував також його співвітчизник. Навіть більше, невдовзі після того, як Руританія здобула незалежність, міністерствами внутрішніх справ, юстиції та освіти пройшов циркуляр, в якому йшлося про те, чи не корисніше було б прославляти сільські загони самозахисту, які

¹ Руританці і мегаломанці — вигадані етнічні групи, узагальнюючий метафоричний образ для опису зародження націоналізму в Центральній і Східній Європі (з явним натяком на Чехословаччину та імперію Габсбургів). (*Прим. прекл.*)

боронилися від народного героя, ніж його самого — аби не захочувати опір поліції.

Докладний аналіз народних пісень, які було так дбайливо зібрано у ХІХ ст. і включено до репертуару молодіжного руху Руританії, не дає якихось ґрунтовних свідчень серйозного невдоволення селянства його мовним чи культурним становищем, хоч би як воно переймалося іншими, більш земними справами. Навпаки, усвідомлення мовного розмаїття відображене в піснях в іронічній, жартівливій, гумористичній формі й значною мірою виявляється у двомовних каламбурах, іноді досить сумнівного смаку. Слід також зауважити, що одна з найбільш зворушливих пісень — мені часто доводилося співати її біля вогнища у скаутському таборі під час літніх канікул — оспівує долю пастушка, який випасав трьох воликів біля лісу в конюшині свого сеньйора (sic!). На нього напали злодії (народні герої) й стали вимагати козушок. Чи то через недоумкуватість, чи то через брак політичної свідомості, але пастушок не виконав їхніх вимог, і його вбили. Я не знаю, чи цю пісню було адаптовано до нових вимог після того, як в Руританії переміг соціалізм. У будь-якому разі, повернемося до головної теми: хоча пісні часто містять нарікання на селянську долю, у них немає натяку на культурницький націоналізм.

Час його наближався, але тоді ці пісні вже стали частиною історичного фольклору. У ХІХ ст. одночасно з прискороною індустріалізацією декількох регіонів Мегаломанії (але не Руританії) стався демографічний вибух. Руританським селянам довелося шукати роботу у промислово розвиненіших регіонах, і декому з них це вдалося, хоча умови найму були жахливими — явище дуже поширене в ті часи. Відсталі сільські мешканці, що розмовляли малозрозумілою мовою, яка рідко могла похвалитися власною писемністю та учителями, мали давати собі раду в досить жорстоких умовах міських закапелків, куди їх закинула доля. Водночас деякі руританські хлопці, які опанували мову богослужіння і мову двору і яким судилася кар'єра священників, підпадали у своїх семінаріях під вплив нового вільнодумства і продовжували освіту в університетах, стаючи вже не священниками, а журналістами, учителями та професорами. Вони знаходили підтримку серед нечисленних

іноземних, не руританського походження етнографів, музикознавців та істориків, що спеціалізувалися на вивченні Руританії. Міграція робочої сили, поширення початкової освіти і військової повинності забезпечували цих руританських будителів дедалі більшою аудиторією.

Зрозуміло, що руританці мали чудову нагоду асимілюватися з панівною мовою і культурою Мегаломанії (власне, багато з них так і робили). Ані якась особливо глибока спадкова ознака, ні глибоко закорінена релігійна традиція не відрізняла освіченого мегаломанина від такого ж руританця. Багато з них асимілювалися, часто навіть не змінивши своїх прізвищ, — телефонна книга старої столиці Мегаломанії (зараз Федеративної Республіки Мегаломанії) — містить повний набір руританських прізвищ, досить часто у доволі комічній формі пристосованих до мегаломанської фонетики. Річ у тому, що нащадки першого покоління руританських мігрантів, якому довелося вести жорстоку й болісну боротьбу за виживання, мали вже досить непогані шанси на нормальне життя, можливо, не гірші (з огляду на їхню працелюбність), ніж їхні мегаломанські співвітчизники неруританського походження. Отже, ці нащадки зробили свій внесок у поступове зростання заможності та обуржуазнення регіону. Відповідно, зростання можливостей процвітання для кожного окремого індивіда не зумовлювало потребу в палкому руританському націоналізмі.

І все ж відбувалося те, що мало відбутися. Не обов'язково приписувати учасникам руху свідомий, зважений розрахунок. Слід брати до уваги те, що на особистому, суб'єктивному рівні вони керувалися мотивами і почуттями, які так виразно прозвучали в літературі національного відродження. Вони скаржилися на запустіння та вбогість рідних долин, водночас знаходячи в них ті сільські чесноти і принади, які ще в них зберігалися; вони нарікали на пониження своїх співвітчизників та відчуження від рідної культури, на яке останніх прирікало животіння в пролетарських передмістях індустріальних центрів. Те, як Руританія за сприятливих міжнародних обставин поступово здобула незалежність, вже належить історії, отож, не будемо згадувати про це зайвий раз.

Наголосимо лише, що не слід вбачати якісь свідомі далекосяжні розрахунки в діях цих людей. Представники національної

інтелігенції були сповнені палкого і щирого співчуття до своїх співвітчизників. Убираючись в народний одяг і мандруючи рідними схилами, складаючи вірші на лісових галявинах, її представники не мріяли про те, що одного дня раптом стануть впливовими чиновниками, послами і міністрами. Так само селяни і робітники, серед яких вдалося посіяти невдоволення своїм становищем, аж ніяк не поринали у мрії, що одного дня в їхніх руританських долинах з'явиться сталеплавильний комбінат (цілком непридатний, як згодом з'ясується), що знищить величезну кількість орних земель та пасовищ. Помилковим було б намагання звести ці почуття до розрахунків на матеріальну вигоду чи соціальний поступ. Сучасна теорія іноді подає пародійне тлумачення національного почуття як розрахунок на перспективу просування в суспільній ієрархії. Але це хибне уявлення. В давні часи не було сенсу запитувати селян, чи люблять вони свою культуру: вона була для них даністю, як повітря, яким вони дихали. Коли ж трудові міграції та бюрократія стали важливим складником їхнього соціального простору, вони досить швидко збагнули відмінність у стосунках із співвітчизниками, тими, хто розумів їхню культуру і симпатизував їй, і тими, хто ставився до неї вороже. Цей дуже конкретний досвід навчив їх відчувати свою культуру, любити її (або ж, ясна річ, відмовлятися від неї) без якихось свідомих розрахунків щодо переваг і соціальної мобільності. У стабільних самодостатніх спільнотах культура часто буває невидимкою, але коли мобільність і позаконтекстуальність спілкування стають суттю суспільного життя, культура, в межах якої людина *засвоїла* спосіб спілкування, стає підґрунтям її ідентичності.

Отож, якщо б такий розрахунок і *мав* місце (чого, власне, не було), то у значній кількості випадків (звісно, не в усіх) він був би виправданий. Справді, з огляду на той факт, що руританська інтелігенція була нечисленною, руританці, які мали вищу кваліфікацію, обійняли найкращі посади в незалежній Руританії, про які вони і мріяти не могли у великій Мегаломанії, де їм довелося б змагатися з освіченішими етнічними групами. Щодо селян і робітників, то позитивні зрушення в їхньому становищі відбулися пізніше: коли охоплення етнічних руританських земель новими політичними кордонами позначилося на поступовому розвитку та

підтримці промисловості в цьому регіоні й різко зменшило необхідність трудової еміграції.

Підсумуємо сказане: на початковому етапі індустріального розвитку неофіти нового ладу, висмикнуті з культурних і мовних груп, віддалених від центру, відчувають негаразди, набагато більші за ті, з якими стикаються економічно злиденні нові пролетарі, що належать до культури економічно і політично провідних верств. Однак ця культурна та мовна відстань і здатність відрізняти себе від інших, якості, що спричиняють негаразди окремим індивідам, можуть бути (й нерідко таки стають) перевагою для цілих спільнот, реальних чи потенційних, що складаються з жертв нового світу, який народжується. Вони дають їм змогу усвідомлювати і чітко формулювати своє обурення й невдоволення. Раніше руританці мислили і висловлювали свої думки мовою родини чи села, найбільше мовою своєї долини і зрідка — релігії. Потрапивши у плавильний котел раннього індустріального розвитку, вони вже не мали довкола себе своєї долини і села, нерідко поруч не було й родини. Однак *були* інші гнані й голодні, багато з яких розмовляло схожими діалектами, які легко було зрозуміти (більшість тих, хто влаштувався краще, розмовляла іншою мовою); таким чином, нова ідея руританської нації виникла з цієї суперечності не без допомоги вже згаданих журналістів і вчителів. І це була не ілюзія: здійснення деяких завдань новонародженого руританського національного руху насправді нівелювало страждання, що стало поштовхом до його виникнення. Можливо, це полегшення настало б так чи інакше, однак, набувши форми національного, воно також зумовило нову високу культуру і державу, що захищала її.

Це один з двох найважливіших принципів розщеплення, які визначають виникнення нових одиниць у процесі народження індустріального світу з його відокремленими культурними бар'єрами. Можна назвати його принципом комунікативних бар'єрів, тобто бар'єрів, що виникають на основі попередніх, доіндустріальних культур; з особливою силою він діє на початку індустріальної епохи. Інший не менш важливий принцип можна було б назвати принципом стримування соціальної ентропії, і він заслуговує на окремий розгляд.

6. СОЦІАЛЬНА ЕНТРОПІЯ¹ ТА РІВНІСТЬ В ІНДУСТРІАЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Перехід від аграрного до індустріального суспільства позначений своєрідною ентропією, сповзанням із чіткої структурованості до систематичної плинності й дифузії. Аграрне суспільство з його відносно стабільними поділом праці, регіональними, родовими, професійними та становими групами має чітко визначену соціальну структуру. Його складові розташовані у певному порядку й послідовності. Його субкультури культивують і зміцнюють ці структурні відмінності, що не ускладнює функціонування всього суспільства. Навпаки суспільство не вважає культурні відмінності принизливими, воно сприймає їх вияви як найбільш бажані та відповідні, воно культивує їх. Повага до них — це суть поведінки, норма.

Індустріальне суспільство є цілком відмінним. Його територіальні та робочі одиниці — тимчасові: їхній склад досить плинний, легко поповнюється новими членами, від яких загалом не вимагається особлива відданість чи демонстрація лояльності. Одне слово, старі структури розпалися і значною мірою їх замінено внутрішньо плинною спільністю, в якій, порівняно з попереднім аграрним суспільством, не так багато справді сталих підгруп. На будь-якому рівні існує мало можливостей для ефективного поєднання окремої особистості та спільноти в цілому. Всеохопна політична спільнота набуває цілком нового і надзвичайно важливого значення, оскільки тепер вона вся пов'язана як з державою, так і з культурними кордонами — в минулому це траплялося рідко. Завдяки розпаду підгруп і масштабному зростанню ролі заснованої на письменності культури найвищого значення набуває *нація*.

¹ Ентропія — початково: фізична величина, що характеризує тепловий стан тіла чи системи тіл. Тепер цей термін широко вживається у філософії і соціальних науках на позначення ступеня невпорядкованості в закритих природних чи соціальних системах. (Прим. перекл.)

Державі доводиться брати на себе утримання величезної суспільної інфраструктури, управління нею (витрати на неї зазвичай сягають ледь не половину прибутку всього суспільства). Освітня система стає важливою складовою цієї інфраструктури, і підтримання єдиного культурно-мовного простору тепер центральним завданням освіти. Спілкування і взаємодія громадян можливі лише в цьому просторі, який збігається з територією держави та його освітньою і культурною системою і який потребує захисту, підтримки і піклування.

Роль культури вже полягає не в тому, щоб усталювати і освячувати структурні відмінності всередині суспільства (навіть якщо залишаються старі або з'являються нові); навпаки, коли трапляється, що такі відмінності посилюють нерівність, не ганьбить відповідне суспільство і є ознакою певних негараздів у системі освіти. Завдання останньої — постачання достойних, відданих і освічених членів суспільства, місце працевлаштування яких не залежатиме від належності до кланів та відданості клановим інтересам; якщо якась частина освітньої системи через певні недоліки або свідомий розрахунок починає продукувати внутрішню культурну нерівність і таким чином дозволяти чи заохочувати дискримінацію, це зазвичай вважається неподобством.

Перепони для ентропії

Усе сказане є лише повторенням основ нашої загальної теорії націоналізму, виклад нашого бачення нової ролі культури в мобільних, освічених, деперсоналізованих суспільствах. Але тепер ми додаємо одне важливе міркування. Ми наголошуємо на тому, що сучасне суспільство потребує ентропійної мобільності та неупорядкованого перерозподілу індивідів. Хоча сила й моральний авторитет підгруп підірвані, люди, як і раніше, поділяються у найрізноманітніший спосіб. Їх можна поділяти на високих і низьких, товстунів і худих, чорнявих і білявих тощо. Спосібів класифікації не бракує, однак більшість із них не має істотного значення. Це не стосується соціальних і політичних ознак — саме вони є дуже важливими. Спокушуся назвати їх “антиентропійними”. Певна ознака стає антиентропійною, якщо в її основу покладено рису.

що позначена тенденцією не розподілятися рівномірно навіть упродовж тривалого часу після виникнення індустріального суспільства. У цьому випадку індивіди, які мають зазначену ознаку, концентруються у певному соціальному секторі.

Уявімо собі суспільство, в якому чи то через нещасний випадок, чи то спадково частина громадян має синій колір шкіри; уявімо також, що за тривалий час, протягом якого змінилося чимало поколінь, час, який минув з моменту виникнення нової економічної системи, незважаючи на офіційне проголошення та запровадження політики “Талантам — відкрито шлях”, більшість синьошкірих уперто намагається посісти місця або на верхах суспільства, або в його низах; іншими словами, вони вимагають або надто багато, або обмежуються надто малим. У цьому випадку синьошкірість є ознакою антиентропії.

Зауважимо, що можливість для винайдення ознаки, яка у певний момент може стати антиентропійною, існує завжди. Завжди можна сформулювати теорію стосовно тієї чи іншої категорії людей. Однак антиентропійні ознаки, окреслені цією теорією, матимуть вагу лише в тому разі, якщо вони не винайдені штучно, а виглядають достатньо природними, зрозумілими для суспільства. Якщо такі ознаки розподіляються серед членів суспільства нерівномірно — ускладнення гарантовані.

Подальші міркування легко передбачити: антиентропійні ознаки є серйозною проблемою індустріального суспільства. Цілком протилежне можна сказати про суспільство аграрне. Антиентропійні ознаки не лише не вважалися в ньому чимось неприйнятним — воно радо створювало їх, особливо якщо здавалося, що комусь їх бракує від природи. Цьому суспільству пасувало уявлення про те, що певні категорії людей є від природи правителями, інші — рабами; відповідно, вживалися заходи як силові, так і ідеологічні, аби змусити людей прийняти це як даність. Суспільство винаходило досить сумнівні вроджені або набуті ознаки, які повинні мати антиентропійні функції. Представники релігійної верхівки мусульманських племен часто вважаються законними нащадками Пророка; статус деяких центральноазіатських племен визначається ступенем їхньої спорідненості з родом Чингізхана;

європейські аристократичні фамілії нерідко вважають себе нащадками певної завойовницької етнічної групи.

Антиентропійні ознаки породжують розлад в індустріальних суспільствах, а іноді — й досить серйозні розколи. Чим відрізняється ця внутрішня суперечливість від тієї, що породжена лише самими культурними відмінностями і проблемами комунікації, які існували на початках індустріального суспільства?

Ці два явища певною мірою споріднені й у чомусь збігаються. Та не менш важливими є відмінності між ними. Неоднаковий доступ до мови і культури економічно і політично розвиненішого центру обмежує можливості представників периферійних культур і спонукає їх та їхніх лідерів до культурного, а згодом і політичного націоналізму — він, безумовно, є антиентропійним чинником. Трудові мігранти, які неспроможні розмовляти навіть діалектним варіантом державної мови, мовою чиновників і підприємців, мають усі шанси опинитися в низах соціальної ієрархії, відповідно, маючи менше можливостей виправити несправедливість, яка зачіпає їх та їхніх дітей. З іншого боку, ця несправедливість виправляється, коли їхня мова (чи радше впорядкована, стандартизована версія одного з їхніх діалектів) стає мовою освіти, чиновництва і комерції в новій незалежній державі — відповідно, їхні культурні ознаки втрачають антиентропійність.

Важливо також мати на увазі, що в нашому уявному випадку вони мають можливість уникнути цієї нерівності, *також* асимілюючись зі старою панівною мовою і культурою; фактично, багато саме так і робить. У нас немає підстав вважати, що їхня кількість є меншою за кількість тих, хто обрав націоналізм. Звісно, більшість йшла і тим й іншим шляхом, чи то по черзі, чи одночасно¹. Наприклад, багато могли піти шляхом іредентистського націоналізму в ім'я культури, яка не була для них рідною, тобто спочатку асимілювавшись, а потім підхопивши дубину націоналізму в боротьбі за те, щоб їхня нова культура здобула повноцінний статус “високої культури” і власний політичний дах.

¹ Colonna F. *Instituteurs Algériens, 1883–1993.* — Paris, 1975.

Однак є одна надзвичайно важлива особливість, яка відрізняє цей варіант від інших випадків антиентропійності: якщо все це насправді породжене лише комунікативним бар'єром (який однозначно стає також бар'єром економічним і соціальним), існує лише два способи розв'язання проблеми, які ми вже згадували, — націоналізм, асиміляція, або їх поєднання. Проте існують такі форми антиентропійності, соціальні наслідки яких неможливо компенсувати лише подоланням комунікативних бар'єрів і нерівності. Наприклад, коли асиміляція через освіту є неможливою. Тоді справа не лише у наявності комунікативного бар'єра, існують якісь інші. Якщо перший варіант (успішний іредентизм¹) також унеможливлений розташуванням політичних сил, ситуація стає дедалі небезпечнішою.

Непридатність до спілкування, комунікації — становище, в яке потрапляють новоприбульці з чужої культури в індустріальних регіонах, — є однією з форм антиентропії (звісно такою, що може бути подолана впродовж життя одного покоління); щоправда, це трапляється не завжди, до того ж не всі види антиентропії пов'язані саме з нею. Ті її варіанти, що виникли не через комунікативні бар'єри і не піддаються лікуванню ні асиміляцією в домінуючу групу, ні створенням нової незалежної, окремої барокамери, можна вважати складнішими випадками. Це та проблема, способу розв'язання якої ще не знайдено, і саме вона є однією з найбільших небезпек для індустріального суспільства.

Повернімося до наших вигаданих синьошкірих і уявімо, що з певної причини вони перебувають на низах суспільної ієрархії. Індустріальні суспільства є егалітарними, вони пропонують своїм громадянам широкий вибір соціальних позицій, в тому числі дуже престижних і бажаних. Але егалітаризм цих суспільств виявляється і в тому, що ця система соціальних позицій утворює своєрідний континуум (всередині якого немає помітних внутрішніх розривів) і відповідно — згідно з досить поширеним уявленням, нехай дещо

¹ Іредентизм (від італ. *iredento* — невизволений, незвільнений) — політичний і суспільний рух в Італії наприкінці XIX — на початку XX ст., який вимагав приєднання до Італії прикордонних земель Австро-Угорщини з італійським населенням (Трієст, Трентино та ін.). (Прим. перекл.)

перебільшеним, а все ж близьким до істини — в тому, що існує можливість просуватись як угору, так і вниз; отже, жорсткі бар'єри всередині системи не є природними. Порівняно з будь-яким аграрним суспільством індустріальне є на подив егалітарним, а в розвинутому індустріальному суспільстві відбувається помітне зближення способів життя і скорочення соціальної відстані. Однак у нашому уявному випадку, коли синьошкірі зосереджені в суспільних низах, поєднання специфічної винятковості (синій колір шкіри, безумовно кидається в очі) з нерівномірним, антиентропійним розподілом цієї категорії спричиняє дуже неприємні наслідки.

Можна переконливо стверджувати, що різні *народи* часто різняться певною мірою своїми природними здібностями. Твердження, що ці здібності абсолютно рівномірно розподілені між ними, було б рівнозначним твердженню про те, що Земля є пласкою. Не менш очевидним є те, що коли доходить до розподілу талантів, соціальні чинники набувають набагато більшої ваги, ніж уроджені здібності. Деякі народи, які впродовж останніх століть вважалися такими, що зробили найбільший внесок у досягнення людства, ще не так давно були відсталими дикунами (хоча важко уявити собі, що їхній генетичний код істотно змінився за короткий період часу між їхнім варварством та всесвітньо-історичною роллю), і це лише підтверджує нашу думку. Ця проблема не варта великої уваги, оскільки цілком очевидно, що відмінності у здібностях всередині "етнічних" чи "расових" груп є набагато істотнішими, ніж такі самі відмінності між цими групами.

З цього випливає важливий висновок. Синьошкірі зосереджені "в низах", і можна навіть припустити, що їхні здібності загалом нижчі за здібності тих, хто розсіяний серед суспільних верств доволініше. Ніхто не може з упевненістю сказати, спричинено це генетичними особливостями чи має соціальне коріння. Очевидним є те, що *всередині* синьої спільноти буде багато таких, хто має набагато більші здібності, хто більше відповідає критеріям працездатності, ніж значна кількість представників інших груп населення.

Який розвиток матиме у цьому випадку змодельована нами ситуація? Ототожнення синьошкірості з низьким суспільним становищем породить упередження щодо синіх. Якщо склад тих,

що опинилися внизу, визначається різними ознаками (не лише кольором шкіри), тобто там представлені різні типи, упередження щодо них *ex hypothesis* (за припущенням) не будуть поєднувати з якоюсь специфічною рисою, оскільки з нею не пов'язане і низьке суспільне становище. Однак якщо на дні зосереджені лише сині, що упередженість серед верств з дещо вищим статусом породжену страхом опинитися внизу, обов'язково пов'язуватимуть з синім кольором шкіри. Фактично, ті несиньошкірі, які перебувають у низах, саме і матимуть особливу схильність до “антисинізму”, оскільки єдине, що вони мають, чим можуть пишатись і вперто та шанобливо випинати назовні — це їхній “нормальний” колір шкіри.

Утім, досить багато синіх пробиватимуться вгору, долаючи упередження щодо них. Зосередження синіх у низах матиме лише статистичне значення, і чимало з них (навіть якщо вони представлятимуть меншість синьошкірих) прорвуться вгору впертою працею, здібностям чи завдяки щасливому випадку й посядуть високе становище. Що станеться з ними?

Ми домовилися, що синій колір шкіри не можна змінити. Отже, просування синіх буде досить болісним і непростим. Хоч якими б були їхні особисті чесноти, їхні випадкові знайомі, конкуренти з інших груп (а ми пам'ятаємо, що в мобільному і складному індустріальному суспільстві численні тимчасові, неупорядковані контакти мають велике значення) все одно вважатимуть їх брудними, бідними, ледачими, неграмотними синіми, або ж саме ці властивості ототожнюватимуть з належністю до низів.

За таких умов становище синьошкірого, який пробивається вгору є, мабуть, ненабагато гіршим від становища руританського заробітчанина, але одна важлива відмінність таки існує. Належність до руританської культури можна приховати, синьошкірність — ні. Крім того, ми знаємо, що руританці мають власну батьківщину, корінні землі, де більшість — селяни, які розмовляють руританськими діалектами. Отже, повторимося: руританці мають вибір шляхів: асиміляція з культурою і мовою Мегаломанії або створення незалежної Руританії, де їхній діалект перетвориться на літературну і державну мову. Обидва варіанти успішно практикувалися в різних місцях різними людьми. Згідно з нашим припу-

ценням перший шлях для синьошкірих закритий. Їхня фізична особливість залишатиметься з ними, що б вони не робили. Крім того, культура Мегаломанії є досить давньою, і її традиційний образ не припускає синьошкірості.

Погляньмо на другий шлях — досягнення незалежності. Історія і сучасність дає нам приклади того, що народи, які опинились у становищі синьошкірих, іноді мають власну територію, а іноді — ні. В першому випадку їм доступний принаймні один з “руританських” варіантів, і, якщо дозволяють політичні та воєнні можливості, вони можуть скористатися ним. Якщо ж синьошкірі не мають території, в межах якої вони могли б створити незалежну синю державу, або ця територія з певних причин є надто малою чи непривабливою для повернення синіх з діаспори, їхня доля є справді важкою.

У такому випадку виникають надзвичайно складні соціальні перепони, які важко усунути лише доброю волею, законами або подолати політичним іредентизмом. Ці перепони блокують шлях до культурної однорідності та соціальної ентропії, які в розвинутому індустріальному суспільстві є не лише нормою, а й умовою його нормального, безконфліктного існування. Там, де антиентропійність стає системною, сталою рисою, виникає одна з найбільших небезпек для існування індустріального суспільства. За принципом оберненої пропорційності, в той час, як синє населення не має шансів ані на поступову асиміляцію, ані на незалежність, інші групи можуть мати подвійну перевагу. У федеральній державі народи, на зразок наших уявних руританців, можуть мати автономну Руританію, де їхня мова є офіційною, і водночас — завдяки незначним відмінностям між їхньою та іншими культурами федеральної держави і пристосованості асимільованих руританців — мати всі можливості для безконфліктної, ентропійної адаптації в межах цієї держави. Руританці мають вирішувати, чи варта ця подвійна перевага ціни, яку доводиться сплачувати; йдеться про те, що за цих умов руританський кантон чи федеральна автономна республіка позбавлені повної незалежності. В одних випадках, що збігаються з описаною нами ситуацією, членство у федерації є добровільним, в інших — їх

позбавлено права на вибір. Квебек¹ може бути прикладом першої ситуації, Айболенд² в Нігерії — прикладом другої.

Відтак виникає питання: які прикмети з реального життя нагадують цю вигадану “синьошкірість”? Генетичні, спадкові ознаки — лише одна із складових “синьошкірості”, інші складові, не зумовлені генетично, є не менш істотними. Варто також додати, що *не кожна* спадкова ознака може спровокувати розкол у суспільстві. Рудих дітей часто цькують у дитинстві, але рудих жінок не менш часто вважають особливо привабливими. Зрештою, в деяких етнічних групах частка рудих є відносно великою, але, незважаючи на це й на деякі народні повір'я, дану ознаку загалом не вважають такою, що призводить до конфліктів чи соціальних проблем.

Певною мірою це можна пояснити за допомогою терміна, який ми вживали раніше. Руде волосся є справжньою ентропійною ознакою, без огляду на її можливу пов'язаність з конкретною етнічною групою. Коли фізичні ознаки, хоча й визначені генетично, не пов'язуються з усталеними історичними чи географічними уявленнями, вони мають ентропійний характер; і навіть коли з ними пов'язані певні соціальні переваги чи негаради, їх все-таки не розглядають як суспільно значущі. Хіба що в Руанді та Бурунді фізичний зріст специфічним чином, як практично так і ідеологічно, пов'язаний з етнічною належністю та політичним статусом: завойовники-скотарі вищі за місцевих землеробів, а всі вони разом — вищі за пігмеїв³. Але у більшості інших суспільств такий взаємозв'язок є достатньо невиразним,

¹ Квебек — провінція в Канаді, де переважає франкомовне населення; центр руху франко-канадців за національно-культурну й адміністративну автономію. (Прим. перекл.)

² Айболенд — південно-східна частина Нігерії, населена народом айбо; область сепаратистського руху в 60-ті роки, який привів до проголошення незалежної Республіки Біафра і громадянської війни в Нігерії в 1966–1969 рр. (Прим. перекл.)

³ Руанда і Бурунді — невеликі держави у Східній Африці. Їх населення складається з трьох соціальних прошарків з відчутними антропологічними відмінностями: скотарської аристократії тутсі, що вирізняється дуже високим зростом; основного землеробського населення хуту і нащадків низькорослих мисливців-збирачів — пігмеїв. (Прим. перекл.)

щоб стати суспільно і соціально вагомим. Учні Ітонського коледжу¹ зазвичай вищі на зріст за інших, але це не означає, що караульна гвардія належить до вищого класу.

Фізичні чи спадкові ознаки — це лише одна зі складових “сильношкірості”. Якими ж є інші? Суттєвим і надзвичайно важливим фактом є те, що деякі глибоко вкорінені релігійно-культурні звички мають таку силу і сталість, що їх справді можна порівняти з генетичними ознаками. Мова і формальні релігійні доктрини постають не такими стійкими, їх легше позбутися; однак набір внутрішніх цінностей та настанов, який в аграрну епоху зазвичай був пов’язаний з релігією (незалежно від того, наскільки він був вмонтований в офіційну теологію), нерідко стає невід’ємною рисою, а відтак і визначальною ознакою для народів, які є його носіями. Наприклад, у часи, коли Алжир офіційно вважався частиною Франції, асиміляції алжирських робітників-мігрантів не перешкоджали фізичні чи генетичні відмінності між, скажімо, кабілами² та селянами південної Франції. Бездонна прірва, яка розділяла ці дві групи, перешкоджаючи асиміляції, була саме культурною, а не фізичною. Коріння конфлікту общин в Ольстері — не в комунікативній сфері, а в ототожненні двох общин³ з різними ворогуючими культурами, настільки сильному, що його можна порівняти хіба що з фізичними ознаками. Терористичні організації, в яких доктринальна абетка чи набір гасел є чимось на зразок сучасного найвного марксизму, фактично поповнюються винятково за рахунок спільнот, ідентичність яких визначалася релігійною вірою і які й надалі визначаються культурою, пов’язаною з цією вірою.

¹ Ітон, Ітонський коледж — один з найпрестижніших і привілейованих середніх навчальних закладів у Великобританії, куди приймаються переважно вихідці з аристократичних сімей. Заснований у 1440 р. в м. Ітон. (Прим. перекл.)

² Кабіли (від араб. “кабіла” — плем’я) — народ, що живе в гірських північних і центральних районах Алжиру, чисельністю близько 2,5 млн. чол. Розмовляють мовами берберської групи. Тривалий час опирались арабському впливові; в XIX–XX ст. чинили відчайдушний опір французькому колоніальному пануванню в Алжирі. (Прим. перекл.)

³ Мається на увазі тривалий конфлікт між представниками протестантської і католицької громад в Північній Ірландії (Ольстері), який загострився наприкінці 60-х років і спричинив введення в 1972 р. англійських військ для запобігання міжусобним зіткненням. (Прим. перекл.)

Визначна і досить показова подія сталася нещодавно в Югославії: колишні мусульмани Боснії¹ після тривалої боротьби нарешті здобули право під час перепису називати себе мусульманами, заповнюючи графу “національність”. Це не означало, що вони залишалися правовірними мусульманами, і тим більше — ототожнювали себе як національність з іншими мусульманами Югославії, наприклад з албанцями Косова. Будучи носіями сербохорватської мови слов’янського походження і мусульманської культури, вони прагнули наголосити на своєму небажанні ототожнювати себе ні з сербами, ні з хорватами (незважаючи на спільну мову), оскільки це означало належність або до православних, або до католиків; що ж до поняття “югослав” — воно було надто абстрактним, загальним і невиразним.

Мусульмани Боснії вирішили за краще називати себе “мусульманами” (і нарешті їм це дозволили офіційно), що означало, що вони — босняки, мусульмани слов’янського походження, об’єднані почуттям належності до єдиної етнічної групи, яка хоч і не відрізняється мовою від сербів і хорватів, але має власну релігійну ідентичність, що базується на іншому віросповіданні, нехай і втраченому. Суддя Олівер Вендел Голмс якось зауважив, що для того, аби тебе вважали джентльменом, не обов’язково знати латину чи грецьку, скоріше, для цього їх треба забути. Нині для того, щоб бути боснійським мусульманином, не треба вірити в те, що “нема Бога крім Аллаха і Магомет — пророк Його”, радше, треба забути про це.

Момент переходу від релігії до культури, до її поєднання з етнічною свідомістю, а згодом і з державою можна проілюструвати такою розмовою: “*Тузенбах*: “Ви, мабуть, думаєте: ось, розчужився німець. Але ж я, слово честі, росіянин і німецькою навіть і не розмовляю. Батько мій — православний...”

¹ Боснія — історична область в Югославії. Тривалий час (до 1878 р.) перебувала під владою Османської імперії. Населення Боснії етнічно близьке до сербів і хорватів, розмовляє сербсько-хорватською мовою, але, на відміну від інших слов’янських народів Югославії, сповідує іслам. У 1970-х роках босняки виборили для себе офіційну назву — “мусульмани” або “муслимани”. Наслідки цього далися взнаки наприкінці 1980-х — на початку 1990-х років, ставши однією з причин розпаду Югославії. (*Прим. перекл.*)

Незважаючи на своє тевтонське ім'я і походження, барон обстоює свою слов'янську належність з огляду на свою правослаvnість.

Усе це мовиться не для того, щоб довести, нібито кожна релігія доіндустріальної епохи намагатиметься перевтілитися в етнічну ідентичність у плавильному котлі індустріальної доби. Це було б нісенітницею. Доіндустріальний світ досить часто має релігій більше, ніж йому треба, як це засвідчує приклад мов і культурних відмінностей. Їх було надто багато, значно більше, ніж кількість етнічних груп і національних держав, які міг би вмістити сучасний світ. Отже, така їх кількість, хоч якими сильними вони були, не мала шансів на виживання (навіть у вигляді етнічних одиниць). Та й зрештою, як і у випадку з мовами, багато з них насправді й не були сильними. Основою нової групової ідентичності в індустріальному світі іноді (в жодному випадку не завжди) ставали розвинені релігії: підкріплені письмом та підсилені кваліфікованими служителями, вони забезпечували перехід від так би мовити культури-релігії до культури-держави. В аграрному світі висока культура співіснує з низькими культурами і для своєї підтримки потребує церкви (або ж принаймні спеціалізованої верстви фахівців). В індустріальному світі переважають високі культури, однак їм вже потрібна не церква, а держава, при цьому держави потребує *кожна* з них. Це — один із підсумкових висновків стосовно виникнення націоналізму.

Високі культури мають тенденцію перетворюватися на основу нової нації, як приміром, в Алжирі, де ще перед пришествям епохи націоналізму релігія досить виразно відокремлювала *всі* непривілейовані класи від привілейованих, навіть (чи) особливо тоді, коли непривілейовані не мали жодних інших спільних позитивних рис (таких, наприклад, як спільна мова чи історія). Як зауважував один із перших найвидатніших національних алжирських лідерів Фархад Аббас¹, у цій країні не існувало алжирської нації до початку

¹ Аббас Фархад — алжирський політичний й державний діяч, один з керівників Алжирської революції 1954 г. і Фронту національного визволення Алжиру. (Прим. перекл.)

національного пробудження у ХХ ст. Існувала значно ширша мусульманська спільнота і набір менших локальних спільнот, але не було нічого, що нагадувало б населення сучасної національної одиниці. У цьому випадку фактично народжується нова нація, яка визначається як спільність усіх вірних певного обряду в межах певної території. (У наш час, як у випадку з палестинцями, не релігія, а мова і культура разом зі спільною важкою долею зумовлює подібну кристалізацію.) Для того щоб відігравати формуючу, визначальну роль для нації, певна релігія фактично має повністю змінитися, як це, власне, сталося в Алжирі: в ХІХ ст. алжирський іслам з його благоговінням перед священними родоводами цілком прагматично збігався з сільськими віруваннями та культурами святих. У ХХ ст. він усе це відкинув і ототожнювався вже з реформованим тлумаченням Святого Письма, заперечуючи законність будь-якого посередництва між людиною і Богом. Культри були основою визначення племен та племінних кордонів; Святе Письмо визначало націю.

Розлами та бар'єри

Ще раз сформулюємо наше вихідне твердження. Індустріалізація породжує мобільне і культурно однорідне суспільство, яке має схильність і спрямованість до егалітаризму — чого загалом не було у попередніх стабільних, стратифікованих, догматичних і абсолютистських аграрних суспільствах. Водночас на початках свого розвитку індустріальне суспільство також породжує кричущу, болісну і дуже виразну нерівність, тим більше виразну, що вона супроводжується смутою, пов'язаною з тим, що менш влаштовані в цей час можуть бути не лише відносно, а й абсолютно знедоленими. За такої ситуації, коли егалітарні очікування співіснують з фактичною нерівністю й зубожінням, а культурна однорідність є вже бажаною і очікуваною, але недосяжною, внутрішня політична напруженість стає потужною і проривається назовні у вигляді символів, діакритичних позначок, що допомагають відокремити правителів від підлеглих, привілейованих від знедолених.

Вона може сфокусуватися в мові або виявитися в надмірній увазі до генетичних, спадкових ознак (“расизм”) чи в культурі. У суспільствах, які стали на шлях індустріального розвитку, комунікативна сфера і, відповідно, культура набувають нового і надзвичайного значення — ця тенденція окреслюється виразніше. Комунікативна сфера стає дедалі важливішою через постійне урізноманітнення, взаємозалежність і рухливість виробничого життя, в рамках якого потреба в постійному обміні різноманітною, складною, чіткою інформацією сягає невідомого раніше рівня.

Найчастіше роль виразника невдоволення беруть на себе культури, пов’язані з високою (писемною) релігією. Місцеві, локальні вірування, як і дрібні діалекти, менш придатні для цього. На початках епохи індустріалізації низькі культури, звісно, також можуть перетворитися на колективні символи знедолених і стати засобом їхньої ідентифікації та об’єднання, коли вони постають політично перспективними і особливо — коли їх ототожнюють з численним і більш-менш компактно розселеним населенням. На цій початковій стадії контраст між привілейованими і непривілейованими може мати декілька іпостасей: до нього додається контраст між тими, хто має доступ до нового способу життя та відповідної освіти, і тими, для кого цей доступ обмежений (легкість чи ускладненість спілкування), тобто контраст між високою і низькою культурою.

Це свого роду втрачене покоління, для якого найважливішою ознакою стає брак комунікативних можливостей, оскільки саме ця ознака визначає й посилює об’єктивні відмінності. Згодом, завдяки загальному розвитку, комунікативний бар’єр знижується, і нерівність зменшується, спільний, узвичасний індустріальний спосіб життя уможливорює спілкування, навіть понад мовним розмаїттям, найбільшої ваги набувають передусім стабільні, нерівномірно розподілені (антиентропійні) ознаки — генетичні чи культурні. На цьому етапі стає проблематичною трансформація давніх низьких культур у нові високі для перетворення їх на прапор об’єднання тих широких мас знедолених, які раніше не мали жодного способу для об’єднання; час крайнього зубожіння, неорганізованості, напівголодного існування, повного взаємного відчуження нижчих верств вже минув. Невдоволення тепер уже живиться не так об’єк-

тивно нестерпними умовами (зубожіння стає, як мовилося, відносним¹), як уже не випадковим розподілом деяких виразних і помітних для загалу ознак.

Відмінність між цими двома етапами, початковим і пізнім, можна визначити таким чином: на початковій стадії наявна жахлива нерівність між життєвими можливостями заможних людей і голодуючих бідняків — тими, хто вільно плаває в індустріальному басейні, й тими, хто важко навчається цьому мистецтву. Навіть тоді, всупереч твердженням марксизму, конфлікт рідко загострюється і нагнітається безупинно, якщо привілейовані й решта загалу не починають визначатися в “етнічних”, культурних термінах. Коли починається це, тоді, власне, й народжується нова нація (чи нації); і це народження відбувається на ґрунті високої культури або такої, що раніше була низькою. Якщо під рукою немає готової високої культури або її перехоплено іншою конкурентною групою, можна взяти якусь низьку культуру і перетворити її на високу. Це епоха народження (чи так званого відродження) націй, трансформації низьких культур у високі.

Наступний етап відрізняється від попереднього. Це вже не той випадок, коли гостре, зумовлене об’єктивними умовами соціальне невдоволення чи гостра соціальна нерівність шукає першу-ліпшу відмінність з арсеналу старої культури, придатну для переобладнання у новий бар’єр і згодом — для створення нового кордону. Тепер це вже має бути справжня перепона для мобільності та рівності, яка, стримуючи легке самовизначення, породжує новий бар’єр. Ця відмінність є дійсно суттєвою.

Розмаїття варіантів

Звернімося до тих особливих випадків, що потребують спеціального коментаря. Ісламська цивілізація аграрної епохи наочно ілюструє нашу тезу, згідно з якою аграрні суспільства *не схильні* використовувати культуру для формування політичних одиниць; іншими словами, у них немає потреби ставати націоналістичними. Аморфна верства улемів, які водночас були вченими, богословами

¹ Мабуть, ремінісценція з К. Маркса. (Прим. перекл.)

і правниками¹, пануючи у сфері моральних норм і визначаючи стиль життя традиційного мусульманського світу, була трансетнічною і трансполітичною, не прив'язаною ні до жодної держави, ні до “нації” (особливо після розпаду Арабського халіфату з його монополістичним претензіями на створення унікального політичного даху для всієї спільноти правовірних). З іншого боку, народний іслам місцевих культів і священних родоводів був субетнічним і субполітичним (якщо йдеться про великі одиниці, що нагадують історичні та “національні” держави), він обслуговував і зміцнював потужне прагнення місцевих одиниць (племен) до самоуправління та оборони власних інтересів. А тому іслам був внутрішньо поділений на високу і низьку культури, які взаємодіяли одна з одною, перетікали одна в одну, перепліталися й водночас періодично вибухали конфліктами — особливо в тих випадках, коли “будителі” відроджували нібито наявний, давній, справжній гін до високої культури та об'єднували братів по племені в інтересах чистоти крові, процвітання й політичного прогресу. А все ж зміни, що відбувалися в такий спосіб у рамках традиційного устрою, хоч і траплялися досить часто, не зумовлювали жодних глибинних, фундаментальних, структурних зрушень. Змінювалися дійові особи, а основи суспільного устрою залишалися непорушними².

З наближенням родових мук індустріалізації все змінюється. Ми говорили, що це означає заміну розмаїття локальних низьких культур стандартизованими, кодифікованими, формалізованими високими культурами, заснованими на масовій письменності. Завдяки одній із примх історії ісламське суспільство виявилось ідеально підготовленим до такого розвитку подій. У ньому співіснували як висока, так і низька культури, які мали одну назву. Їх не завжди можна було впевнено розрізнити, тим більше, що час від часу їх свідомо змішували, поєднували одну з другою. В минулому обидві могли бути і насправді були засобом щиросердного прилучення до (однозначно неповторного) ісламу, і це одкровення

¹ Keddie N. (ed.) *Scholars, Saints and Sufis*. — Berkeley, 1972; Gellner E. *Muslim Society*. — Cambridge, 1981.

² Ibn Khaldun. *The Muqaddimah* / Trans. by F. Rosental. — London, 1958.

було абсолютним, безоглядним і остаточним. Іслам не мав єдиної церкви, але ця церква, якої він не мав, була відкритою. В сучасному світі низький або народний варіант ісламу можуть зневажати (і власне часто так і роблять) як спотворений, як такий, що використовується іноземним колонізатором, або взагалі винайдений та нав'язаний ним; високий варіант ісламу стає культурою, довкола якої кристалізується новий націоналізм. Коли мова однієї групи є найбільш наближеною до мови божественного одкровення, цей процес стає надзвичайно легким. Так само він не надто складний у випадках, коли вся нація сповідує іслам і оточена не мусульманськими сусідами (сомалійці, малайці); або коли неоднорідне у мовному відношенні мусульманське населення є об'єктом дискримінації та протиставлене немусульманським привілейованим верхам (Алжир); або тоді, коли нація, що належить до одного з відгалужень ісламу, виступає проти вестернізованого і секуляризованого правлячого класу та іноземців немусульман (Іран).

Унікальність ісламу можна зрозуміти краще, якщо звернутися до нашої загальної теми. В аграрну епоху історії людства хтось уміє читати і більшість не вміє, в індустріальну — вміє читати мусять усі й кожний. В аграрну епоху писемні високі культури співіснують з неписемними низькими, або народними. В перехідний період між двома епохами деякі давні низькі культури стають новими високими культурами; іноді нові високі культури є винаходом, продуктом політичної волі та культурної інженерії, вони створюються на основі окремих елементів, запозичених з давнього минулого, скомпонованих у щось насправді нове, як це сталося, наприклад, в Ізраїлі.

Однак високі культури, що пережили цей перехідний період, перестають бути мовою і особливою ознакою письменною верстви чи двору, натомість вони перетворюються на мову і ознаку "нації", переживаючи при цьому іншу цікаву трансформацію. Коли їх носіями був двір, шляхта або письмена верства, вони були трансетнічними і навіть трансполітичними, досить легко пересувалися куди завгодно, туди, наприклад, де хотіли б створити подібний двір або письменну верству; з іншого боку, вони були жорстко прив'язаними до зазвичай догматичної теологічної доктрини, вироб-

леної певним духовенством і узаконеної певним двором. Подібно до всіх писемних ідеологій аграрної епохи, ці теологічні доктрини мали абсолютистські претензії, проголошуючи від свого імені не лише право на те, що їхні догмати є істиною (що тут такого?), а те, що вони є *нормою* істини. Водночас вони затято піддавали анафемі всіх еретиків і невірних, які наважувалися хоча б на те, щоб висловити сумнів у неповторності цієї істини, і звинувачували їх у моральному занепаді, розкладі — подібні вислови лунають тепер у смертних вироках середньовічного аграрно-релігійного режиму, що відродився в Ірані. Ці ідеології уподібнюються фортецям — *Eine Feste Burg ist mein Gott* (надійна фортеця — ось мій Бог), — які зосередили всі запаси води за своїми мурами, не допускаючи до них ворога. Вони не просто утримують монополію на істину (річ цілком банальна) — ні, вони понад усе дбають про монополію на саме джерело, наріжний камінь цієї істини. Ці джерела розташовані на захищеній території, і це головне — ворог не може до них дістатися.

Усе було дуже добре для них і надавало великі переваги в аграрну епоху; тим більше, що їхніми суперниками виступали у найгіршому випадку подібні до них, а зазвичай — слабші, примітивніші народні релігії. Індустріальна епоха ґрунтується на економічному зростанні. Це, своєю чергою, потребує розвитку знання, який був узвичаєний (і, можливо, значною мірою підсилений) картезіанством та емпіричними вченнями. По суті вони спрямовувалися на подолання абсолютистських претензій існуючих світоглядних систем і прагнули того, щоб усі без винятку твердження перевірялися за допомогою певних нейтральних критеріїв (“досвіду”, “розуму”), що перебували поза мурами і бастіонами будь-яких систем вірувань. Це знецінювало абсолютистські претензії останніх, оскільки тепер їм доводилося вклонятися судді, який був незалежним від них. Королем, або принаймні творцем королів стає досвід, факт. Джерела істини відтепер знаходяться на нейтральній території, і ніхто не може претендувати на виняткове володіння ними.

Це суто інтелектуальний, доктринальний аспект складної, неосяжної для нас уповні історії, через яку високі абсолютистські

культури аграрної епохи мусять притінювати свій абсолютизм і віддавати свої джерела істини під нейтральний громадський контроль. Одне слово, ціна за перетворення цих високих культур з мови лише письменною верстви на мову цілих територіальних націй — їхня секуляризація. Вони приховують свої претензії на абсолютне знання і не мають статусу доктрини. Як виняток можна згадати Іспанію, де надзвичайно довго протримався націоналістичний режим, який використав для творення образу нації абсолютистські амбіції католицизму. На початках лібералізації часів Франко несміливі спроби узаконення публічного протестантського богослужіння наразилися на спротив, в основі якого була ідея, що це підважуватиме іспанську єдність та національну свідомість. Абсолютна доктрина для *всіх* і висока культура для *деяких* стають абсолютною культурою для *всіх* і доктриною для *декого*. Церква, якщо вона прагне охопити все суспільство, має поступитися монополією, розчинитися в цьому суспільстві. Велика Традиція змушена відкинути свою давню доктрину, якщо вона хоче стати всеосяжною і універсальною культурою.

Мова вибраних стає мовою загалу, а віра колись обов'язкова для усіх, стає чимось формальним, несерйозним, даниною традиції для *декого*. Це спільна доля всіх високих культур, яким вдалося пережити велику трансформацію. Класичний приклад Північно-Східної Європи свідчить, що процес відбувається у два етапи: Реформація об'єднує мову богослужіння з народною, універсалізуючи письменно-богословську верству; Просвітництво секуляризує як цю верству, так і мову, що стає вже загальнонаціональною, не замкненою на доктрину чи клас.

Цікаво уявити собі, що сталося б, якби індустріалізація і все, що з нею пов'язане, почалася в Західній Європі в епоху пізнього середньовіччя, до виникнення літератур, заснованих на народній мові, й усього того, чому судилося згодом стати основою різноманітних національних високих культур. Перспективу, очевидно, мав би очолений письменно-богословською верствою латинський або, можливо, романський націоналізм, на противагу локальнішим націоналізмам, які поступово формувалися б, секуляризуючи вже не високу культуру трансполітичної письменною верстви, а напівду-

ховну, напівсвітську придворну культуру. Якщо б це сталося раніше, панроманський націоналізм мав би не меншу вагу, ніж панславізм ХІХ ст. чи панарабський націоналізм ХХ ст., які також ґрунтувалися на спільних високих церковних культурах, що співіснували з величезним розмаїттям на низькому, народному рівні.

Саме так, в умовах одночасних численних трансформацій, живе іслам. Будучи найбільш протестантським з усіх монотеїстичних релігій, він увесь час реформується (можна було б назвати його перманентною Реформацією). Одна з його багатьох реформацій збіглася з приходом модерного арабського націоналізму, і їх досить важко відокремити одне від одного. Виникнення нації та перемога реформаторського руху постають як складові єдиного процесу. Розпад старих місцевих і родоплемінних структур, жахливі привиди яких іноді можуть зберігатися як кістяк нових централізованих політичних структур, супроводжується ліквідацією культів місцевих святих, що узаконювали локальні міні-спільноти, та прищестям унітарної реформованої індивідуалізованої теології, яка давала кожному віруючому можливість без посередників спілкуватися і з єдиним Богом, і з єдиною, великою, анонімною спільнотою — усе це, власне, і становить націоналістичну парадигму.

Інші високі культури здійснюють такий перехід ціною відмови від своїх давніх доктринальних настанов. Сукупність за давніх доктрин стає в епоху епістемологій суцільним абсурдом — з колишньої переваги вони перетворюються на тягар. Їх легко позбавляються або перетворюють на символи, що мають засвідчувати зв'язок спільноти з минулим, її тяглість — при цьому їхній реальний доктринальний зміст просто замовчується.

Іслам — інший випадок. Він був своєрідним дволиким Янусом аграрної епохи. Одним обличчям він був повернутий до розмаїтих у релігійному і соціальному відношенні сільських груп, іншим — до більш вибагливих, освічених, витончених міських книжників. Скажемо більше, у цьому варіанті він був достатньо рафінованою, стрункою та унітарною догмою, щоб утриматись у сучасну епоху, коли химери, принесені її суперниками у Північне Середземномор'я, стали неприйнятними і мало-помалу, без зайвого галасу, усуваються звідси. На півдні Середземномор'я цей процес не по-

требує димової завіси — тут він фактично *вже* відбувся, відкрито, в ім'я очищення істинної віри від дурних, відсталих, можливо, на в'язаних іноземними недоброзичливцями забобонів і пересудів. Янус втратив один із своїх ликів. Таким чином, у мусульманському світі, принаймні в його арабській частині (включно з прото-арабськими націями, які вважають себе саме мусульманами), націоналізм, який будується на єдиній деперсоніфікованій територіальній спільноті, не лише не скасовує, а й охоче використовує специфічні доктрини, що раніше були здобутком лише письмової верстви. Ідеал *улеми*, принаймні всередині територіальних націй, стає ближчим до реальності, ніж в часи родоплемінної роздробленості.

Доктринальна стрункість, простота, жорстка унітарність, майже цілковита відсутність інтелектуальних надлишків — усе це сприяло успішнішому, ніж інших, доктринально вишуканіших вірувань, пристосуванню ісламу до сучасних умов. Утім, може виникнути запитання, чому ж тоді інша аграрна ідеологія, конфуціанство¹, не адаптувалася ще краще? Ця релігійна система ще більшою мірою ґрунтувалася на моральних нормах, прагненні до впорядкованості та ієрархії і значно менше переймалася теологічною чи космологічною догмою. Можливо, жорстка й послідовна унітарність у цьому випадку є дієвішою, ніж доктринальна байдужість у поєднанні із дотриманням моральних норм. Моральні та політичні норми агрописьменних суспільств постають не зовсім споживними для сучасного смаку. Можливо, тому конфуціанство, принаймні в оригіналі, неприйнятне для сучасного суспільства.

Натомість непорушний унітаризм ісламу разом із певною запрограмованою неоднозначністю його конкретних моральних і політичних настанов уможливує ситуацію, за якої одна й та сама віра легітимізує як традиціоналістські устрої в Саудівській Аравії та Північній Нігерії, так і радикальні режими в Лівії, Південному Ємені чи Алжирі. Шамани від політики тепер можуть удоскона-

¹ Конфуціанство — релігійне і морально-етичне вчення, яке виникло в Китаї у VI ст. до н. е. і отримало назву за іменем свого засновника — філософа Конфуція (Кун-ци, 551–479 рр. до н. е.). (Прим. перекл.)

лювати свій жаргон у жорстких богословських рамках, тасуючи карти політичного моралізаторства у вигідний їм спосіб, звісно, не афішуючи цього. Унітаризм, відмова (часом досить болісна) від принад духовного посередництва і послуг посередників виводить за дужки інтелектуальні трансформації віри, що колись регулювала порядок успадкування верблюдів, а тепер дозволяє чи забороняє націоналізацію нафтових родовищ.

Якщо унікальність ісламу полягає в тому, що він уможливило використання доіндустріальної великої традиції письмової верстви як загальнонаціональної мови і єдиної віри новоствореної спільноти, то націоналізм багатьох африканських держав на південь від Сахари може бути цікавим як приклад протилежної крайності: він часто не лише не адаптує і не створює нові локальні високі культури (це було б досить важко, оскільки тут часто немає власної писемності), а й відмовляється від того, щоб підносити давню місцеву народну культуру до рівня нової, освяченої політично писемної культури — як це робив європейський націоналізм. Натомість він використовує чужу, європейську високу культуру. Цей регіон є найкращим і найбільшим експериментальним майданчиком, де перевіряється сумісність політики великих держав з принципом націоналізму, який вимагає, щоб політичні та етнічні кордони збігалися: тут політичні кордони суперечать цьому принципу майже повсюдно. Чорна Африка успадкувала від колоніального періоду чимало кордонів, позначених без будь-якої уваги до місцевих культурних чи етнічних кордонів, загалом, без найменшого знання про них.

Як одну з найбільш цікавих і вражаючих рис постколоніальної історії Африки можна згадати майже цілковиту відсутність або ж слабкість і невиразність націоналістичних, іредентистських амбіцій і намагань виправити це. Спроби позбавити європейські мови статусу державних або привести міждержавні кордони у відповідність з етнічними були дуже слабкими і спорадичними. Чим це пояснюється? Невже націоналізм у Чорній Африці так і не став потужною силою?

Ми вже зауважували, що існує відмінність між “раннім” націоналізмом з його нерозвинутою комунікативною системою (додат-

ковою перепоною для маргіналізованого населення, що складається з вихідців із сільських регіонів, є недоступність панівної високої культури, що загострює невдоволення іншими, “об’єктивними” перепонами) та “пізнім” націоналізмом, який породжується іншими, не комунікативними бар’єрами. В цьому контексті очевидно, що африканський націоналізм належить до пізнішого, або антиєвропейського, типу. Тут ми не побачимо робітників-мігрантів, які наражаються біля фабричних воріт на лайку майстра, що розмовляє іншою мовою; тут ми маємо інтелектуалів, здатних до вільного спілкування, але позбавлених реальної влади лише на підставі однієї спільної ознаки — кольору шкіри. Їх об’єднує не спільна культура, а спільна знедоленість. Явища, пов’язані з іншими типами раннього націоналізму з нерозвиненою комунікативною системою, звісно, також не виключаються, і нерідко вони є не менш важливими. Зокрема, причина конфлікту в Південній Африці — у становищі африканського промислового пролетаріату, і роль міських низів у піднесенні Нкруми¹ була істотною.

Європейське панування зумовило досить типову для Африки ситуацію: було створено політичні одиниці з ефективною системою управління та адміністрацією, що контролювала і підтримувала мир у межах просторих і чітко визначених стабільних територій. Цей спосіб управління був, за визначенням, гранично антиєвропейським. Правителі і частина їхнього оточення були білими, решта належала до чорних. Не могло бути нічого простішого й виразнішого за це. Досить рідко зустрічається політична система, принцип організації якої був би настільки легко зрозумілим.

У традиційному аграрному світі це виглядало б як безумовна перевага, ідеальний спосіб, щоб уникнути невизначеності статусних відносин, негараздів, узагалі всього, що пов’язується з неясністю у розподілі влади. Це було б чудовим аргументом на користь стабільності і життєздатності системи. Цей принцип не був для Африки чужим, деякі місцеві політичні структури впроваджували

¹ Нкрума Кваме (1909–1972) — діяч африканського національно-визвольного руху, засновник і перший президент Республіки Гана (з 1957 р.) У 1966 р. був скинутий в результаті воєнного перевороту, останні роки жив у Гвінеї. (Прим. перекл.)

окремі його варіанти. Азанде¹, наприклад, представляли завойовницьку аристократію, яка панувала над іншими етнічними групами. Аристократія фулані² панувала у багатьох містах—державах Північної Нігерії.

Але це вже не був традиційний аграрний устрій. Європейці в Африці подекуди ставилися з повагою до місцевих традицій і визнавали їхню владу, але вони прийшли сюди, щоб установити той тип суспільства, який орієнтувався на ринок, торгівлю, освіту (“цивілізацію”) — тобто те, що мало стати індустріальним суспільством. Однак в силу тих причин, яким ми приділили достатньо уваги, щоб не повертатися до них ще раз, індустріальне суспільство, або суспільство, яке стало на шлях індустріалізації, є несумісним з антиентропійними інституціями. І саме тут ми навели надзвичайно чіткий, виразний приклад цього! Це не той випадок, до якого ми зверталися раніше, говорячи про “синьошкірих”, у надмірній кількості зосереджених у нижчих верствах суспільства, про європейський іредентистський націоналізм. Тут ми маємо справу з невеликою кількістю білих, які керують величезними, іноді колосальними масами чорного населення. Націоналізм, що народжується у цій ситуації, був просто з’єднанням за допомогою нового адміністративного механізму усіх чорних, усіх тих, хто не був білошкірим, на певній історично випадковій території.

Після здобуття незалежності у боротьбі за контроль над новоутвореними державами противники зазвичай спиралися на ту чи іншу традиційну етнічну групу. Власне тому й вражає стабільність кордонів, довільно прокреслених колонізаторами без всякої поваги до етнічного принципу, і непорушність позицій колонізаторських мов як мов державної бюрократії та школи. Можливо, зараз ще зарано розмірковувати над тим, як саме ці суспільства прийдуть до внутрішньої єдності, мобільності та стандартизованої загальної освіти — чи вони й надалі користуватимуться мовами колонізаторів.

¹ Азанде — народ, що проживає на півночі Заїру і в прикордонних районах Судану та Центрально-Африканської Республіки (близько 3 млн. чол.). (Прим. перекл.)

² Фулані (фульбе, пель) — скотарський народ, широко розселений у країнах Західної та Центральної Африки — Нігерії, Гвінеї, Сенегалі, Малі, Камеруні та ін., загальною чисельністю близько 20 млн. чол. (Прим. перекл.)

рів, чи в якийсь момент вони наважаться на складності культурної трансформації, модернізуючи і впроваджуючи одну з місцевих мов. Піонером такого процесу став Алжир, з його надзвичайно болючою “арабізацією” — нав’язуванням панування чужої літературної мови над місцевими арабськими і берберськими діалектами¹. Повернення до місцевих мов у Чорній Африці стримується не лише зручністю іноземної мови з її підручниками та виходом на міжнародний рівень чи традиційною прив’язаністю до неї частини місцевої еліти, а й надзвичайною подрібненістю місцевих діалектів, значно масштабнішою, ніж у Європі; варто пам’ятати й про те, що вибір однієї з місцевих мов може стати викликом носіям інших, конкурентних мов, а такі загалом складають більшість, часом переважну.

Саме через ці обставини найвигідніші умови для розвитку власного, успішного націоналізму мали ті африканські етнічні групи, які створили високі писемні культури, долучившись до світових релігій, ісламу та християнства. Найкращі приклади того, що можна було б назвати класичним націоналізмом, дає нам Африканський Ріг², регіон, в якому боротьба між цими двома віровченнями тривала без вирішальної перемоги жодної з них. Як кажуть, бури насправді відрізнялися від своїх ворогів — банту, з якими вони змагалися за Південну Африку, лише тим, що мали Біблію, колесо і рушницю. На просторах Африканського Рогу і амгара і сомалійці мали як рушницю, так і Біблію (її різні варіанти, які суперечили один одному) і зовсім не цікавилися колесом. Кожна з цих етнічних груп користувалася цими зразками культурного устаткування, забезпечуючи собі зв’язок із загалом масштабніших світових цивілізацій, які також постійно користувалися ними і вдосконалювали їх. І сомалійці, і амгара володіли цими засобами державного будівництва. Сомалійці скомпонували декілька типових мусульманських утво-

¹ Roberts H. The Unforeseen Development of the Kabyle Question in Contemporary Algeria // *Government and Opposition*. – 1982. – Vol. XVII. – №3. Новонароджений кабільський націоналізм цікавий тим, що він є вираженням почуттів колишнього дрібного селянина, який благополучно пережив міграцію до міста і не втратив зв’язків із селом. Те ж саме можна сказати про басків. Див.: Heiberg M. Insiders/outside: Basque nationalism // *European Journal of Sociology*. XVI. – 1975. – №2.

² Африканський Ріг — прийнята в літературі назва північно-східного кінця Африки. Область багатоголосих конфліктів між християнськими (амгара та ін.) і мусульманськими (сомалі, афара та ін.) народами. (*Прим. перекл.*)

рень, побудованих на міській торгівлі та сільських племінних зв'язках, поєднаних певним релігійним персонажем; амгара створили в Ефіопії єдиний справді показовий зразок африканського феодалізму, аморфну імперію з місцевими правителями, об'єднаними національною церквою.

Централізаторський потенціал рушниці і Біблії уможливив політичне панування цих двох етнічних груп у великому регіоні попри те, що жодна з них не домінувала чисельно. Інші етнічні групи, що були позбавлені згаданих переваг, не могли конкурувати з ними, хоча й були набагато численнішими (зокрема оромо, більше відомі як галла). В 70-ті роки ХХ ст., в період короткочасного успішного вторгнення в Ефіопію, сомалійцям було вигідно представляти оромо чимось на зразок аморфного населення, доетнічної сировини, яка очікує перетворення її або на амгара, або на сомалійців чи то через примху політичної фортуни, чи то шляхом релігійного посвячення. Якщо б до цього дійшло, це мало б бути підставою їхньої "сомалізації". Оромо в цій версії виглядали такою собі спільністю Адамів і Єв, які ще не скуштували яблука етнічності і задовольнялися лише фіговим листочком доісторичної організації. Якщо б їм судилося розчинитися в державі амгара, їхні вожді перетворилися б на місцеву бюрократію і поступово стали б християнами і амгара; у випадку перемоги Сомалі їхня ісламізація під гаслами культів великих місцевих святих поступово призвела б до сомалізації. Сомалі зазнала поразки, але перспективи опору пануванню амгара на Африканському Розі головним чином пов'язані з поживленням різноманітних фронтів національного визволення всередині ефіопської імперії, включно з оромо, які, будучи найчисельнішою групою також стають і найвизначнішою; отже, зараз ми маємо дедалі менше шансів вбачати в них докультурну, доетнічну сировину.

Якщо тюрма народів існувала коли-небудь, то імперія амгара була саме нею. 1974 р., коли було повалено старий імператорський дім¹, нові правителі поспішно проголосили, як і слід було від них очікувати, рівність етнічних груп та свободу вибору для них у

¹ Хайле-Селассіє (1892-1975) — останній імператор Ефіопії (1930-1974). Скинутий в результаті військового перевороту (1974), здійсненого молодими офіцерами марксистської орієнтації. (Прим. перекл.)

вирішенні своєї долі. Досить швидко слідом за цими пречудовими ліберальними гаслами прийшло систематичне знищення інтелектуалів з не амгарських груп. Хоч і сумно, але, якщо йшлося про те, щоб запобігти розвиткові опозиційних націоналістичних рухів в імперії, це була напрочуд раціональна політика¹.

Коротко кажучи, ці два потужних і на даний час панівних націоналізми ілюструють перевагу наявності старої високої культури, яка колись була безцінним початковим внеском у формування держави, а зараз також стала вкрай необхідною для започаткування процесу політизації етнічності. В кожному з наведених випадків межі певної етнічної групи, її власної релігії і території збігаються — і це значно сприяє самовизначенню.

Сомалійці (так само як і курди) також являють цікавий приклад змішування старого родоплеменного принципу, базованого на соціальній структурі, з новим, знеособленим націоналізмом, який будується на спільності культури. Почуття кланових зв'язків є надзвичайно сильним (хоча вони самі і згадки про них офіційно засуджуються і забороняються) і розуміння його природи є надзвичайно важливим для розуміння внутрішньої політики. Я вважаю, що це не суперечить нашій теорії, згідно з якою належність сучасної людини до спільної писемної культури ("нації") є наслідком розпаду старих структур, які колись були джерелом ідентичності людини, її гідності і матеріальної забезпеченості, — тепер для всього цього він потребує освіти. Сомалійці мають спільну культуру, яка, маючи і власну державу (що вже є реальним фактом), може забезпечити кожному сомалійцю доступ до працевлаштування в державних структурах. Життєві шанси і самопочуття кожного окремого сомалійця у власній державі, яка збудована на його культурі, очевидно, набагато кращі, ніж в будь-якій іншій державі з іншою культурою. Це не заважає сомалійцям дотримуватися патріархальних скотарських звичаїв, інтересів, зафіксованих у скотарському звичаєвому праві, і підтримувати взаємовигідні зв'язки

¹ Див.: Lewis I. The Western Somali Liberation Front (WSLF) and the legacy of Sheikh Hussein of Bale // Tubiana J. (ed.) *Modern Ethiopia*. – Rotterdam, 1980. Див. також: Lewis I. M. (ed.) *Nationalism and Selfdetermination in the Horn of Africa*. – Indiana, 1973.

з родичами за принципом, який ще не відійшов зовсім у минуле в сучасному політичному житті: “ти мені — я тобі”.

Підсумуємо все це: у більшості випадків заклик до нової, заснованої на освіті етнічності, має свої “за” і “проти”. З одного боку є спокуса нових перспектив у сфері зайнятості, з іншого — пересторога щодо розпаду старих родових груп, які гарантували безпеку і захист. Приклад сомалійців є дуже показовим, але він не єдиний. Тривкість скотарства і певних видів трудової міграції чи усталених торговельних зв'язків можуть бути підставою виживання великої родової організації в сучасному світі. Коли це трапляється, ми стаємо свідками протиставлення племінної відданості структурі та національної відданості культурі (і писемній культурі як її складовій). Але дуже важко уявити собі виникнення нового світу за умов *повсюдного* збереження жорстких структурних зв'язків на рівні міні-груп. Великі історії успішного економічного розвитку — це історії суспільств, чиє багатство і могутність є дорогою вказом для людства на шляху до нового способу життя. Загальний перехід до модерності відбувався на основі розпаду різноманітних дрібних місцевих утворень та приходу на їхнє місце мобільних, анонімних, писемних культур. Саме це та загальна умова, яка надає націоналізмові статусу повсюдної норми, і їй не суперечить та обставина, що подекуди трапляється змішування двох типів лояльності, використання родинних зв'язків для перехідної, паразитарної, часткової адаптації до нового устрою. Сучасна промисловість може бути патерналістською і сповідувати непотизм на своїх верхах, але вона не в змозі формувати свої виробничі одиниці на родинних чи територіальних принципах, як це відбувалося в рамках родоплемінного суспільства.

Змальовуючи відмінність між націоналізмом, опосередкованим культурою, і родоплемінним устроєм, опосередкованим структурою, я прагнув лише чіткості аналітичного розрізнення між двома об'єктивно зумовленими типами організації; цей поділ не варто змішувати з релятивістським чи суто емоційним протиставленням “мого” націоналізму “його” трайбалізму. У такому випадку це була б лише мова вихваляння або осуду, за допомогою якої один потенційний націоналізм поборює інший, в якій слова

Е. Гелнер

“Я — патріот, ти — націоналіст, він — трайбаліст” залишатимуться пустопорожніми, хто б їх не промовляв. В цьому сенсі будь-який націоналізм — це той самий трайбалізм чи будь-який інший різновид групової ідентичності, який завдяки щасливому випадкові, чи завдяки цілеспрямованим зусиллям, чи через збіг обставин перетворився в сучасних умовах на реальну силу. Зрозуміти, що це саме націоналізм можна лише *ex post factum*. Трайбалізм ніколи не здобуде перемогу як такий хоча б тому, що коли це трапиться, його визнаватимуть саме як націоналізм, який ніхто вже не наважиться назвати трайбалізмом.

7. ТИПОЛОГІЯ НАЦІОНАЛІЗМІВ

Комбінуючи у різний спосіб найважливіші чинники, що вплинули на формування сучасного суспільства, ми можемо запропонувати типологію націоналізму. Перший із чинників, який варто вбудувати в цю модель, сконструйовану дедуктивним методом, — це *влада*. Тут немає потреби гратися в бінарні чи інші побудовані на альтернативах визначення. Не варто, наприклад, говорити про відсутність чи розсіяність централізованої влади в сучасному суспільстві. Сучасні суспільства, за визначенням, є централізованими в тому розумінні, що підтримання порядку — завдання певної центральної інституції чи групи інституцій, що функцію не розчинено в усьому соціумі. Складний поділ праці, взаємодоповнюваність і взаємозалежність, мобільність — ці чинники не дозволяють громадянам водночас бути суб'єктами і об'єктами насильства. Є суспільства, наприклад, традиційно-скотарські, де це має сенс: пастух водночас може бути воїном і нерідко — сенатором, законником і бардом свого племені. Культура суспільства в цілому нібито сфокусована в кожному окремому індивіді як у краплині води, а не розподіляється між ними у різних формах; суспільство, принаймні його чоловіча частина, уникає чіткої спеціалізації. Воно визнає необхідність існування певної частки спеціалістів, але досить часто ставиться до них без поваги.

Те, що може бути добрим для напівкочових скотарів, аж ніяк не підходить сучасному індустріальному суспільству з його складною організацією. Фахівцям, з яких воно, власне, складається, часто бракує часу, навіть для того, щоб добігти з дому до офісу, не кажучи вже про те, щоб вжити запобіжних заходів проти можливого нападу представників конкуруючої фірми, або для того, щоб самим здійснити такий напад. Контрабандисти можуть це робити, але вони не є взірцем сучасної Людини Організації. Бізнес мафіозного зразка розквітає лише там, де незаконність значно ускладнює звернення до офіційних органів правопорядку. Мабуть, перемагає

тенденція саме до законного ведення справ. Фактично, члени сучасного суспільства не мають ані практики, ані навичок організації насильства чи опору йому. Деякі групи є винятком з цього правила, зокрема ті, кому доводиться жити у вмираючих міських центрах; крім того, можна пригадати принаймні один приклад багатокласного економічного суспільства — Ліван — якому, здається, вдалося пережити занепад централізованої влади і зберегти гідні подиву життєздатність і функціональність.

Утім, ці відносно незначні винятки не ставлять під сумнів загальне твердження: у сучасному суспільстві функція підтримання громадського порядку не розчинена рівномірно в усьому суспільстві, що є характерною ознакою сегментованої суспільної організації племінного суспільства, — ця функція зосереджена в руках його частини. Якщо спрощувати, йдеться про те, що одні мають владу, інші — ні. Хтось більше наближений до керівних посад в органах підтримання порядку, ніж інші. Це породжує досить хисткий, але прийнятний поділ на носіїв влади і загал — поділ, який є першою складовою нашої спрощеної моделі сучасного суспільства, яка у комбінації з іншими складовими уможливорює визначення різних типів націоналізму.

Наступним складником є доступ до освіти або до життєздатної сучасної високої культури (вважатимемо їх тотожними поняттями). Ці поняття — освіта, життєздатна сучасна висока культура — також постають досить розпливчастими, але є для нас не менш важливими і корисними. Вони стосуються того набору вмінь і навичок, який уможливорює доступ людини до більшості стандартних професій у сучасному суспільстві, образно кажучи, дає змогу їй вільно дихати в атмосферному шарі певної культури. Це радше довільний набір ознак, аніж їх чіткий перелік — жодна з них, мабуть, не є абсолютно незамінною. Безумовно, грамотність — обов'язковий атрибут, однак у деяких відомих випадках вправні та кмітливі особистості й навіть групи можуть давати собі раду в сучасному світі й без неї, причому досить успішно. Те саме стосується базових арифметичних і технічних навичок та певного, відносно розкутого стилю мислення, якому сприяє міське життя, а не сільський традиційний уклад. Отже, можна сказати так (і це

важливо для нашої системи доказів): певні обдаровані особистості чи підгрупи, яким пощастило, можуть іноді опанувати цей мінімальний набір навичок і умінь самотужки, однак широке, повсюдне та ефективно поширення цих якостей потребує добре налагодженої централізованої освітньої системи.

Говорячи про доступ до освіти (саме в цьому сенсі), слід згадати і про альтернативи та різні інші варіанти. Коли йдеться про владу, варіантів немає — в індустріальному суспільстві завжди хтось має доступ до влади, а хтось — ні. Цей факт і буде стартовою смугою для наших міркувань — ситуація, яка передбачає наявність суспільства у достатньо довільний спосіб поділеного на тих, хто має доступ до влади, і на решту, загал. Та коли йдеться про доступ до освіти, то такого наперед визначеного поділу немає. У суспільстві з таким розподілом влади існує чотири різних варіанти доступу до освіти: перший — його мають *лише* можновладці, і вони користуються цим привілеєм, аби утримати монополію на владу; другий, протилежний варіант — освіта доступна для обох груп; третій — не такий абсурдний, як може здатися на перший погляд, — *лише* загал (або його частина) має доступ до освіти, а носії влади — ні; четвертий — *жодна* сторона не має доступу до освіти, або, іншими словами, і суб'єкти, і об'єкти влади є неграмотними і малосвідомими масами, що борсаються, за відомим висловом Маркса, в ідіотизмі сільського життя.

Ці чотири варіанти, сформульовані в рамках нашої теорії (кожний також поділяється на два підваріанти, як це показано в табл. 2) відповідають конкретним історичним ситуаціям. Коли група тих, хто має доступ до влади, приблизно збігається з категорією тих, хто має доступ до освіти як засобу підготовки до життя в нових умовах, йдеться про раннє індустріальне суспільство. Позбавлені доступу до влади і політичних та культурних прав новоприбулі мігранти з села стають безпорадними, опиняючись віч-на-віч з неприродними і незвичними для них ситуаціями та обставинами. Це класичний ранній пролетаріат, описаний Марксом і Енгельсом (вони помилково віднесли його і до пізніших стадій розвитку індустріального суспільства), який згодом відтворювався у “бідонвіллях” країн, що розвиваються.

Другий варіант відповідає епосі зрілого індустріального суспільства (а не хибному уявленню про нього): нерівність у доступі до влади ще велика, однак розрив між культурними, освітніми можливостями, різниця у рівні життя помітно зменшуються. Розшарування має значно м'якші форми, тут уже нема різких контрастів і глибоких якісних відмінностей. Відбувається зближення рівнів життя, соціальна відстань не така вражаюча; доступ до нової освіти — перепустки у нове життя — відкритий на рівних засадах для всіх бажаючих (за винятком носіїв антиентропійних рис).

Третій (і, на перший погляд, парадоксальний) варіант, в якому носії влади потрапляють у невідповідну ситуацію, коли виникає потреба в опануванні нових знань і умінь, не постає чимось незвичайним в історії. У традиційних аграрних суспільствах правляча верства має систему цінностей, в якій перші місця посідають воїнність, здатність до насильства, необмежена влада, розмір маєтку, в якій культивуються неробство і марнотратство і зневажаються педантичність, уміння торгувати, планувати час і гроші, ощадливість, працелюбство і книжне знання. (Як саме деякі з цих чеснот все ж таки опанували провідні суспільні верстви є предметом аналізу однієї з найвідоміших соціологічних робіток — теорії Вебера про походження духу капіталізму.) Як наслідок — ці чесноти властиві передусім певним міським верствам, пов'язаним з торгівлею і орієнтованим на навчання. Більшою чи меншою мірою дані верстви є об'єктом зневаги та періодичного переслідування з боку можновладців. Хоч би як там було, у традиційному устрої ситуація є стабільною. Можуть змінюватися дійові особи, а сцена і декорації залишаються. Працелюбні й ощадливі трударі зазвичай не мають змоги подолати клас споживачів-трутнів, які постійно грабують і навіть убивають їх. (В Індії той, хто мав надлишки, жертвував свої гроші храмам, щоб уникнути поборів).

З утвердженням індустріального ладу, з поширенням ринкових відносин, нових військових та виробничих технологій, колоніальною експансією тощо ця стабільність назавжди відходить у минуле. В новому турбулентному і нестабільному світі найбільшою перевагою та перепусткою до нових джерел багатства і влади стають цінності та орієнтації саме цих торгівельних міських

груп, які колись були предметом зневаги, в той час, як старий компенсаторний механізм експропріації втрачає чинність і право на існування¹. Банківська контора стає значно могутнішою за меч. Володіння шпагою само по собі не дуже допомагає в житті.

Звісно, старі правителі можуть відчувати подих вітру змін і спробувати змінити спосіб соціальної поведінки. Так сталося, зокрема, в Пруссії та Японії. Однак загалом психологічно їм нелегко перебудуватися достатньо швидко (а іноді взагалі зважитися на це), і досить часто вони не встигають зробити це вчасно. Результат можна передбачити: тепер вже їхні *піддані*, принаймні певна їх частина, мають більше переваг у доступі до нового знання та навичок.

Нарешті, розглянемо четвертий варіант: ані носії влади, ані їхні піддані не мають доступу до необхідного знання та навичок. Це стандартна ситуація для будь-якого закостенілого аграрного суспільства, яке опинилося поза впливами індустріального світу, суспільства, в якому і верхи, і низи замкнулися в місцевих пересудах, ритуалах, алкоголізмі тощо — і ніхто не може й не хоче шукати виходу з цього становища.

Комбінуючи такі ознаки, як нерівність у розподілі влади (це існує завжди) та різні варіанти доступу до освіти, ми змоделювали чотири можливих варіанти ситуацій: рівний доступ, рівна відсутність доступу і нерівний доступ, вигідний або носіям влади, або їхнім підлеглим. Проте ми ще не назвали чинника, який є надзвичайно важливим саме для націоналізму: однорідність і неоднорідність культури.

Термін “культура” в цьому випадку вживається у суто антропологічному сенсі, а не як нормативне визначення: йдеться про спосіб, стиль поведінки і спілкування певної спільноти. Термін

¹ Hirschman Albert O. *The Passions and the Interests*. — Princeton, 1977. Цілком можливо, що дух індивідуалізму та мобільності існував ще багато століть до настання індустріальної епохи, принаймні в рамках однієї країни. Див.: Macfarlane A. *The Origins of English Individualism*. — Oxford, 1978. Це не суперечить нашій теорії й навіть може прислужитися розумінню причин досить ранньої появи націоналістичних почуттів у Англії. Уявлення про те, яке місце наша теорія націоналізму посідає в ширшому контексті соціальної філософії, можна скласти з праці: Hall J.A. *Diagnoses of Our Time*. — London, 1981.

“культура” не використовується взагалі у наших міркуваннях в його іншому значенні, як німецький термін *Kultur* у значенні високої культури або великої традиції, стилю, способу поведінки та спілкування, які вважаються кращими від інших, вважаються нормою, якій повинно б відповідати реальне життя, що, на жаль, трапляється рідко, а також правилами, які зазвичай упорядковуються і кодифікуються окремими особистостями, суспільними авторитетами. Термін “культура” означає культуру в антропологічному, ненормативному значенні; термін *Kultur* позначає високу культуру. Взаємодія двох типів “культури” є центральною в системі наших міркувань. Високі (нормативні) культури або традиції, які найбільше нас цікавлять, це, звісно, культури писемні. Питання доступу до них постає в нашому викладі як питання доступу до освіти. Словосполучення “доступ до культури” означає лише те, що хтось може бути позбавлений доступу до неї (в антропологічному значенні) не тому, що йому бракує “освіти”, а тому, що він належить до *іншої* культури. Таке пояснення (можливо, занадто педантичне) є дуже важливим для порозуміння.

Для того щоб уникнути плутанини в аргументації, запровадимо поняття розмаїтості культур у його найпростішій формі: як економісти іноді зосереджуються на розгляді одного-двох видів продукту, так і ми припустимо, що наше суспільство є або монокультурним — кожний належить до тієї самої культури (в антропологічному значенні), або, навпаки, в ньому існує *дві* таких культури, тобто носії влади належать до культури, яка не є культурою решти населення. Ускладнення, що виникають в реальному світі через наявність в одному просторі трьох, чотирьох і більше культур, істотно не впливають на суть аргументації.

Застосовуючи бінарну класифікацію “культурна єдність/культурна двоїстість” до нашої чотиричленної типології, отримуємо вісім можливих ситуацій (табл. 2). Передусім зазначимо, що лінії 1, 3, 5, 7 відповідають ситуаціям, в яких націоналізм, незважаючи на будь-яку нерівність у доступі до влади чи освіти, не має впливу через брак (*ex hypothesi*) культурної диференціації. Можуть виникати інші конфлікти, і цікавим буде питання, чи вони виникнуть. Наявний історичний матеріал засвідчує, що класи, народжені у

ранню індустріальну епоху (не торкатимемося менш різкого, м'якшого розшарування пізніших часів), не втягуються у перманентний, дедалі гостріший конфлікт, якщо культурна відмінність, в її усвідомленні, не є тим спалахом, світло якого дає змогу розрізнити себе і ворога. Очевидно, що 1848 рік, наприклад, був часом широкого і безпосереднього протистояння класів: і Токвіль¹, який засуджував його, і Маркс, який його вітав, добре це розуміли. Однак це протистояння не перейшло крайню межу і не стало неконтрольованим.

З іншого боку, марксизм вважає етнічний конфлікт замаскованою формою класового і сповідує ідею, що людство виграє, якщо цю маску буде зірвано, якщо люди побачать реальність, позбудуться націоналістичних пересудів. Це постає як нерозуміння того, чим є ця маска і що насправді ховається під нею. Колись з'явився вислів: "Антисемітизм — це соціалізм дурнів", який прямо не згадували під час процесу над Сланським² або під час чисток 1968 р. у Польщі, коли соціалістичний режим розпалював антисемітські настрої³. Робітники нібито не мають батьківщини; тоді, можливо, вони не мають і рідної культури, яка відрізняє їх від інших робітників, зокрема емігрантів; зрештою, можливо, вони не мають і кольору шкіри. На жаль, робітники зазвичай і справді не надто добре розуміються на цьому, хоча не можна стверджувати, що їм про це мало говорили. Насправді етнічна свідомість з'являється на історичній арені як "націоналізм" саме тоді, коли економічні основи суспільного життя вимагають культурної однорідності (а не безкласовості), а пов'язані з культурою класові відмінності доходять

¹ Токвіль Алексіс де (1805–1859) — французький історик, політичний діяч. Автор низки відомих праць про систему демократії в Америці, історії французької революції, цікавих подорожніх нотаток про Росію. (Прим. перекл.)

² Сланський Рудольф (1901–1952) — політичний і державний діяч Чехословаччини, один із засновників і керівників Комуністичної партії Чехословаччини. Генеральний секретар КПЧ (з 1945 р.). У 1952 р. страчений за неправдивим звинуваченням. (Прим. перекл.)

³ Йдеться про офіційну антисемітську кампанію, підняту в 1968 р. у Польщі урядом В. Гомулки, внаслідок якої значна частина польської інтелігенції єврейського походження змушена була емігрувати з країни. (Прим. перекл.)

Е. Гелнер

крайньої межі. Якщо класові відмінності не мають етнічного забарвлення, вони залишаються досить терпимими.

Схема 2. *Типологія суспільних ситуацій, які або породжують націоналізм, або перешкоджають його розвитку*

	В	~ В	
	О	~ О	
<hr/>			
1	А	А	епоха раннього індустріального розвитку без етнічного каталізатора
2	А	Б	націоналізм "габсбурзького типу" (поширюється також на схід і південь)
	О	О	
<hr/>			
3	А	А	епоха зрілого індустріального розвитку
4	А	Б	класичний ліберальний націоналізм західного зразка
	~ О	~ О	
<hr/>			
5	А	А	революційна ситуація "декабристського" типу, але без націоналізму
6	А	Б	діаспорний націоналізм
	~ О	~ О	
<hr/>			
7	А	А	нетипова донаціоналістична ситуація
8	А	Б	типowa донаціоналістична ситуація

~ означає заперечення, відсутність; В – влада, О – доступ до сучасної освіти; А і Б — назви окремих культур. Кожний пронумерований рядок демонструє одну з можливих ситуацій. Рядок, який містить А і Б, вказує на ситуацію, за якої дві культури співіснують на одній території; рядок, що містить А і А, означає культурну однорідність у межах однієї території. Якщо А і Б вміщено під О чи В, культурна група, про яку йдеться, має доступ до освіти і влади; якщо їх вміщено під ~ О чи ~ В — вони такого доступу не мають. Ситуація для кожної групи позначена найближчою О та В над нею.

Рядок 1 відповідає періоду класичного раннього індустріального розвитку, коли і влада, і освіта зосереджені в руках певної частини населення; однак ті, що не мають такого доступу, культурно не відрізняються від привілейованої верстви, відповідно, нічого особливого, принаймні якихось радикальних суперечностей, не виникає. Конфлікти і катаклізми, прогнозовані марксизмом, відсутні. Рядок 3 відповідає періоду пізнього індустріального розвитку, його характерні риси — загальна доступність освіти і відсутність культурних відмінностей; тут ще менше підстав для конфлікту, ніж у ситуації, позначеній рядком 1. Ми ще звернемося до складного і важливого питання про те, чи насправді в період зрілого індустріального суспільства завжди утворюється спільна для всіх культура, для якої на цей час мовні відмінності вже не важливі. Можна було б сказати так: коли люди користуються більшменш спільними, однаковими системами понять, мабуть, не має істотного значення, за допомогою яких слів ці поняття формулюються. Якщо це так, рядок 3 може характеризувати майбутню всесвітню спільноту, коли індустріальна культура стане вселюдським явищем (якщо це коли-небудь взагалі станеться). Про це ми поговоримо пізніше. Рядок 5 також дає приклад відсутності проблем і конфліктів, пов'язаних з націоналізмом. Йдеться про політично слабкі підгрупи, які водночас мають економічні або освітні привілеї, але, не відрізняючись від загалу, можуть непомітно, як славнозвісний маоїстський партизан¹, плавати в загальному басейні, непомічені ворогом.

¹ Натяк на відомий вислів з вибраних праць Мао Цзедуня, де йдеться про червоного партизана, який легко ховається серед населення, наче риба в річці. (Прим. перекл.)

Рядки 7 і 8 подають приклад відсутності націоналістичної проблематики через цілком іншу причину: проблеми доступу до нової високої культури і, отже, доступу до переваг нового рівня життя просто не існує. Такого доступу не має ніхто, тому не постає питання про його вищий чи нижчий ступінь. Звісно це — найважливіший, центральний елемент нашої теорії: націоналізм пов'язаний з доступом до писемної високої культури, належністю до неї, ідентифікації з нею; ця культура сумірна з межами певної політичної одиниці та її населенням і відповідає поділу праці, способу виробництва, на яких базується це суспільство. В рядках 7 і 8 ці чинники відсутні, навіть у вигляді початкового усвідомлення чи прагнення. Тут немає високої культури або якоїсь іншої, що могла б перетворитися на інтегруючий чинник для всього суспільства, який став би передумовою ефективного економічного функціонування цього суспільства. Рядок 7 подає аж два варіанти відсутності націоналізму: по-перше, з причин, про які щойно йшлося, по-друге, через те, що тут бракує культурної диференціації, яка мала б пов'язати з націоналізмом інші проблеми. Для розвинених аграрних суспільств типовішим є варіант, представлений рядком 8, ніж варіант, наведений у рядку 7: правлячу верству відокремлює належність до іншої культури, яка є ознакою статусу, і це послаблює непевність і напруженість. Рядок 7, представляючи культурну цілісність, є нетиповим для аграрного суспільства.

Звернемо увагу ще на одну відмінність між поглядом на світ, поданим у нашій типології, і підходом, який здебільшого пропонує марксизм. Як бачимо, наша модель визнає наявність вертикального конфлікту між різними горизонтальними прошарками, проте цей конфлікт представлений у цілком інший спосіб. Він наявний лише в тих випадках, коли "етнічні" (культурні чи інші визначальні відмінності) помітні і посилюють різницю в доступі до влади та освіти, і найголовніше — коли вони перешкоджають вільному переміщенню людських ресурсів між окресленими соціальними верствами¹. Ця модель також доводить, що конфлікт розвивається

¹ Факт наявності таких виразних розломів у суспільстві визнається автором, який, тим не менш, і надалі вважає себе марксистом. Див.: Nairn T. The Break-Up of Britain. — London, 1977.

скоріше на *ранній* стадії розвитку індустріального суспільства, ніж на пізніших його етапах (з тим застереженням, що без етнічно-культурної диференціації гострий і вибухонебезпечний конфлікт узагалі неможливий). Утім, ця різниця в прогнозі стає ще виразнішою, коли сприймати її як наслідок відмінностей у базових засновках.

На цьому рівні можна визначити принаймні дві найважливіші розбіжності в поглядах. Одна стосується теми, якою багато цікавилися і яку багато коментували критики марксизму: його підхід до питання про соціальне розшарування, спричинене індустріальним розвитком (або, за марксистською термінологією, “капіталізмом”). Згідно з нашою моделлю різка поляризація й соціальна нерівність справді мають місце в епоху раннього індустріального розвитку, однак згодом вони поступово нівелюються за рахунок соціальної мобільності, скорочення соціальної дистанції та зближення рівнів життя. Ніхто не заперечує, що залишається істотна нерівність у сфері власності, але йдеться про те, що тепер це не провокує доле-носних суспільних наслідків — ані прихованих, ані явних. Ця нерівність вже не має суттєвого значення.

Набагато важливішим є підхід до самої природи суперечностей в індустріальному суспільстві. Наша модель відрізняється від марксистської тим, що питання про капіталістичну власність взагалі не згадується. Елементами, з яких складається наша модель і на основі яких сформульовано вісім запропонованих ситуацій, є спільність культури, доступ до влади і доступ до освіти. Капітал, власність і багатство ми навмисно не брали до уваги. Ці чинники, яким колись приділялося стільки уваги, поступилися місцем іншому, який визначено як доступ до освіти, що означає доступ до опанування набором умінь, які дозволяють людям давати собі раду в індустріальному суспільстві з його поділом праці. Я вважаю такий підхід цілком слушним. Його часто дотримуються економісти, які сповідають принцип *laissez faire* (невтручання) стосовно країн, що розвиваються. Надзвичайно бідні верстви (згадаймо хоча б китайських кулі) чудово вправляються з ситуацією, якщо їм щастить правильно зорієнтуватися, тоді як капітал, що спрямовується на підтримку економічного розвитку, потрапляючи у невід-

повідні руки, не дає жодного позитивного ефекту. Капітал і капіталізм постають як категорії, яким приділяється надмірна увага.

Розмаїття націоналістичного досвіду

Нашу модель побудовано на основі трьох чинників, кожний з яких є вагомий сам по собі: влада, освіта і спільна культура. З восьми можливих ситуацій, сконструйованих на основі цієї моделі, п'ять не зумовлюють виникнення націоналізму: чотири з них — тому, що немає культурної диференціації, і дві — через те, що питання про доступ до централізованої високої культури взагалі не виникає (один із прикладів, зрозуміло, включено одночасно у дві ситуації). Отже, ми маємо справу з трьома формами націоналізму.

Рядок 2 стосується того, що можна було б назвати класичним габсбурзьким (східно- і південноєвропейським) варіантом націоналізму. Можновладці мають привілей у доступі до централізованої високої культури, яка, звісно, є їхньою рідною культурою, а також до засобів, що дають їм змогу добре пристосовуватися до сучасних умов. Ті, що не мають доступу до влади, не мають і доступу до освіти. Вони, або окремі групи з їхнього складу, пов'язані з народними культурами. Ці останні, якщо докласти серйозних і тривалих зусиль до їхньої стандартизації та пропаганди, можуть перетворитися на нові конкурентоспроможні високі культури, незалежно від того, будуть вони винайденими чи справжніми, закоріненими в людській пам'яті й пов'язаними з історичною політичною одиницею, колись побудованою на основі подібної культури або одного з її варіантів. Таке завдання енергійно й охоче виконують інтелектуали — “будителі” певної етнічної групи, і поступово, за сприятливих обставин, ця група створює власну державу, яка підтримує цю новонароджену чи відроджену культуру.

Ситуація, що виникає внаслідок такого перебігу подій, є надзвичайно сприятливою і вигідною для згаданих “будителів”, поступово її вигоди можуть стати відчутними і для решти носіїв відповідної культури, хоча не виключено, що вони почувалися б не гірше, будучи асимільованими в культуру попередніх носіїв влади. Ті, хто не належить до нової культури, але живе на території, кон-

трольованій новою державою, самі тепер опиняються перед вибором між асиміляцією, загрозою фізичного знищення чи іредентизмом, змушені або до еміграції, або до переходу на становище незадоволеної меншини. Ця модель відтворюється в різних частинах світу з деякими помітними модифікаціями на зразок так званого “африканського” варіанта (який, звісно, не обмежується Африкою) — він виникає, коли місцеві народні культури неспроможні перетворитися на високі культури новоутворених держав чи то через надмірну чисельність, чи то через внутрішню міжкультурну подрібненість, чи з якихось інших причин.

Ми вже говорили про це у зв'язку з вигаданою Руританією (розділ 5). Тоді я зосереджувався переважно на відмінності між руританським типом (рядок 2) та особливою ситуацією, в яку потрапляють розвинені індустріальні суспільства, маючи антиентропійні (ті, що стримують мобільність) риси. Йдеться про контраст між перепонами мобільності, які виникають через складності з комунікацією (спілкуванням), та перепонами, що виникають унаслідок складностей з культурною ідентифікацією, або, якщо це більше до вподоби, через *легкість* визначення нерівності, таврування чи приписування комусь негативного іміджу.

Перепона мобільності, яка виникає внаслідок наполегливого культивування певних ознак упослідженої верстви, є надзвичайно серйозною проблемою, особливо в розвинених індустріальних суспільствах. Але ця ситуація відрізняється від тієї, яку ми розглядаємо тепер — йдеться про відмінності між рядками 2 і 4. Ситуація, що відповідає рядку 4, є досить цікавою: хтось наділений владою, а хтось: ні. Такому поділу відповідає й культурна відмінність. Однак коли тут йдеться вже про доступ до освіти, помітної різниці між різними групами населення немає. Що ж відбувається тут?

Історична реальність, з якою збігається ця модель, — об'єднавчий націоналізм в Італії та Німеччині XIX ст. Більшість італійців перебувала під владою іноземців, будучи в цьому сенсі політично упослідженою. Більшість німців жила в роздроблених державах, маленьких і слабких за європейськими мірками, неспроможних забезпечити політичний дах загальній німецькій культурі. (У цьому сенсі не менш парадоксальним є те, що багатонаціональ-

на велика держава Австрія намагалася сконструювати щось на зразок такого даху, але викликала цим невдоволення деяких своїх підданих.)

Отже, рівень політичної захищеності італійської та німецької культур був принизливо низьким порівняно з культурами Франції та Англії. Однак, коли йшлося про доступність освіти, ці високі культури забезпечували носіям різних своїх діалектів не гірші можливості. Як італійська, так і німецька були високорозвиненими, стандартизованими літературними мовами. Це були мови літератури високого рівня, розвинутої техніки та етичних норм, мови освіти і науки. Тут не йшлося про комплекс культурної меншовартості. Показники грамотності та освітні стандарти німців майже не відставали (та й чи відставали взагалі?) від подібних показників у французів; так само в італійців — вони цілком достойно витримували порівняння з австрійцями, що панували в Італії. Німецька порівняно з французькою чи італійська порівняно з німецькою мовою австрійців не ототожнювалися з відсталістю культури, отже, їхні носії не відчували потреби у подоланні нерівності в доступі до переваг нового світу. Те, що треба було виправити, — нерівність у розподілі влади і відсутність політичного даху для захисту культури та економіки й інституцій, безпосередньо пов'язаних з нею та покликаних підтримувати її. Рісорджименто¹ та об'єднання Німеччини уможливили подолання цього дисбалансу.

Утім, існує різниця між цим типом об'єднавчого націоналізму, який виступає від імені всебічно розвинутої високої культури, що потребує лише відповідного політичного даху, і класичним габсбурзьким (або ж східно- чи південноєвропейським) націоналізмом. Вона стала об'єктом уваги в блискучому есе покійного професора Джона Пламенаца, яке можна було б назвати "Сумні міркування чорногорця в Оксфорді"². Пламенац виділяє два типи націо-

¹ Рісорджименто (італ. Відродження) — національно-визвольний рух італійського народу проти австрійського панування, за створення єдиної і незалежної італійської держави (кінець XVIII ст. — 1870). Назва походить від титулу журналу, що виходив у П'ємонті в 1847 р. (*Прим. перекл.*)

² Plamenatz J. Two Types of Nationalism // Kamenka E. (ed.) Nationalism, The Nature and Evolution of an Idea. — London, 1973.

налізму: “західний” і “східний”. Перший — це націоналізм Рісорджименто, об’єднавчий, він є типовим для ХІХ ст., тісно пов’язаний з ліберальними ідеями; другий — це очевидно без особливих пояснень — представлений націоналізмом із його рідних Балкан. Цілком зрозуміло, що “західний” націоналізм постає у нього відносно лагідним і полірованим, “східний” — відразливим, приреченим на таку роль обставинами, що породили його. (Було б цікаво запитати автора, чи вважав би він ті виразно гострі форми колись відносно лагідного, ліберального і поміркованого “західного” націоналізму, яких той набув у ХХ ст., лише випадковими відхиленнями, яких можна було б уникнути.)

Логіка міркувань Пламенаца зрозуміла. Відносно поміркований “західний” націоналізм виступав від імені розвинених високих культур з їхніми узагальненими нормами та чітко визначеними базовими народними культурами: ці високі культури потребували лише незначного пристосування до політичної ситуації та приведення у відповідність з міжнародними кордонами, необхідного для забезпечення стабільного захисту цих культур та їхніх носіїв — тобто того, що вже мали їхні суперники. Для цього вистачило декількох воєнних перемог та копітких і тривалих дипломатичних зусиль. У будь-якому разі кількість розбитих яєць для приготування історичного омлету не була набагато більшою, ніж та, що потрібна для звичайної політичної кухні, яка відповідає загальним політичним умовам і духу часу.

Розглянемо тип націоналізму, який Пламенац назвав “східним”. В провадженні його принципів, звісно, також вимагало воєнних дій і дипломатичних зусиль в обсязі, не меншому, ніж у випадку із “західним” націоналізмом. Однак на цьому справа не закінчувалася. “Східний” націоналізм не виступав від імені розвиненої, чітко визначеної, кодифікованої високої культури, яка вже визначила лінгвістично свою територію шляхом тривалої та розмаїтої літературної діяльності ще з часів раннього Відродження чи Реформації. Він виступав в обороні високої культури, яка ще перебувала у процесі кристалізації, становлення. Вона намагалася встановити своє панування в умовах жорстоких суперечностей між такими ж культурами, в етнографічному хаосі діалектів,

туманних уявлень про історичне чи мовно-генетичне походження, в суміші етнічних груп, які щойно починали ототожнювати себе з новонародженими високими культурами. Об'єктивні умови сучасного світу вимагали від них ідентифікації з однією з цих культур. Однак доки цього не сталося, їм бракувало чітко визначеного культурного базису, який мали німці та італійці.

Народи Східної Європи й надалі пов'язані складною структурою кровних, територіальних і релігійних зв'язків. Щоб уніфікувати усе це в рамках єдиного націоналістичного принципу, потрібно було щось більше, ніж декілька битв і дипломатичних заходів. Ситуація вимагала цілеспрямованого, потужного і тривалого культурного будівництва. В багатьох випадках воно передбачало депортації, більш або менш насильницьку асиміляцію, іноді навіть фізичне знищення, і все це — задля встановлення того тісного взаємозв'язку між державою і культурою, який є квінтесенцією націоналізму. Такий спосіб поводження не був наслідком якоїсь особливої жорстокості націоналістів, які іноді вдавалися до згаданих заходів (можна припустити, що ці люди були не гірші й не кращі за інших) — його програмувала логіка ситуації.

Якщо націоналістичний імператив мав реалізовуватися в умовах, які Пламенац охарактеризував як "східні", очевидно, слід було очікувати й відповідних наслідків. Модерне суспільство не може бути побудоване без достатньо повної реалізації націоналістичного принципу, що випливає з нового варіанта поділу праці. Неможливо зупинити гін до індустріального процвітання, коли стають відомими і доступними переваги останнього, а старий устрій уже підірваний назавжди. Звідси — лише один висновок: якщо фортуна буде на вашому боці, якщо вистачить здорового глузду та відданості справі, ціна може зменшитися, однак цілком уникнути плати неможливо.

Націоналізм діаспори

Аналіз відмінностей між рядками 2 і 4 певною мірою перегується з поділом на "західний" і "східний" націоналізм, запропонованим Пламенацом, однак ми претендуємо на те, що наша схема має певні переваги. Передусім, тут не йдеться про те, що

згадані відмінності мають історично випадковий характер — вони впливають з певної гіпотетичної моделі, яку побудовано з урахуванням певних простих фундаментальних чинників. Це надає переваги принаймні тим, хто, як і я, вважає, що варто хоча б спробувати побудувати таку модель.

Утім, є ще одна перевага: цей “конструктивістський” підхід дає змогу ідентифікувати третій варіант націоналізму, який Пламенац не взяв до уваги. Він з’являється як результат подальшого зіставлення тих самих елементів. Цей третій варіант можна охарактеризувати як націоналізм діаспори, і, як засвідчує історія, це насправді дуже специфічний і вагомий тип націоналізму.

Ми наголошували на тому, що традиційне аграрне суспільство використовує культуру передусім для того, щоб відрізнити привілейовані групи, наголошуючи на їхній винятковості та праві на владу, підсилюючи їхню харизму й мінімізуючи небезпеку порушення статусу. Якщо правителі розмовляють однією мовою чи діалектом, особливим чином вбираються та дотримуються певного стилю поведінки, то намагання представників підлеглих верств вдатися до таких самих комунікативних шаблонів сприймалося б як порушення норм чи навіть щось гірше. Це було б нахабством, *lése-majesté* (образою величності), блюзнірством і святотатством або ж просто чимось кумедним, об’єктом глузування. Глузування — могутнє знаряддя. Воно є найпотужнішим засобом покарання, проти якого раціональні міркування безсилі, навіть тоді (а можливо, саме тоді), коли вирок оголошується найменш кваліфікованим суддею. Утім, не виключається і застосування інших, жорстокіших покарань.

Однак для суспільної та соціальної ідентифікації й відокремлення непривілейованих, знедолених груп так само використовуються культурні та етнічні ознаки. Причому в соціальному сенсі суспільству дуже важливо мати такі групи. Ми вже говорили про те, що в доіндустріальних суспільствах бюрократичні функції найкраще виконували євнухи, священики, невільники та іноземці. Поставити на ключову посаду вільнонародженого громадянина місцевого походження було б дуже небезпечно. Занадто великим був ризик, що він стане постійним об’єктом тиску і спокус з боку

місцевих груп і родичів, які намагалися б використовувати його посаду для власних потреб. Так само і він міг би спиратися на них, щоб зміцнювати свої позиції. Лише в сучасному суспільстві кожний стає водночас і мамелюком, і службовцем, здатним виконувати обов'язки чиновника, — потреба в кастрації (фізичній чи соціальній) зникає. Тепер цінується та вважається прийнятним те, що було б політично неприйнятним в аграрному суспільстві, воно стає загальною нормою. У цьому сенсі ми всі тепер оскоплені й стандартно благонадійні. Держава може довіряти нам виконання обов'язків, не перетворюючи нас на євнухів, священників, рабів чи мамелюків.

Утім, необхідність заповнення номенклатури посад в адміністративних структурах була не єдиною підставою існування верстви парій в аграрному суспільстві. Бюрократії безправних — не єдина форма обмеження повноправної участі в людському житті, а посада — не єдине джерело суспільної влади. Чаклунство, ковальська справа, фінанси, елітарні військові підрозділи, інші види особливих умінь, а за певних обставин *будь-який важливий вид спеціалізації* — містять небезпеку надмірного зосередження влади в руках того, хто володіє цим знанням. Один із способів нейтралізації такої небезпеки — визнання права якоїсь гільдії чи касты на монопольне володіння певною спеціальністю і встановлення правила, згідно з яким відповідна суспільна ніша може бути зайнята лише однією групою. Ця група повинна мати чіткі культурні ознаки, вона не користуватиметься суспільною повагою й не матиме повного доступу до важелів політичної влади і засобів примусу.

Показовий приклад посад, які зазвичай було небезпечно віддавати до рук місцевих повноправних громадян і тому на них призначали іноземців — придворна гвардія та скарбники. Оперування великими сумами грошей передбачає значний обсяг влади, і буде набагато краще, якщо її зосереджено в руках людини, яка не має доступу до вищої влади і почестей, не має права вимагати покори. У традиційному устрої групи, які обіймають ці посади, змирилися з таким становищем, вважаючи за краще зосереджуватися на його перевагах, аніж на недоліках та принизливих моментах. Таким є світ, в якому вони народились, отже, у них нема великого вибору.

Іноді декому з них доводиться надмірно страждати, однак загалом існує певний баланс між принадами і вадами їхнього становища.

Ситуація докорінно змінюється в мобільному, анонімному централізованому масовому суспільстві. Ці зміни передусім стосуються тих груп населення, які зосереджуються у сфері грошового обігу, торгівлі й загалом міських професій. З поширенням мобільності та нестабільності номенклатури спеціальностей стає нерезальним утримання монополії певної культурної групи на певний вид діяльності. Коли така значна кількість членів суспільства претендує на ці не надто виснажливі й, за визначенням, прибуткові професії (якщо вони не є об'єктом конфіскацій), навряд чи вдасться зберегти їх лише для якоїсь однієї групи, а тим більше для групи з певними особливими ознаками.

Водночас ці спеціалізовані групи, які колись були об'єктом сегрегації, тепер, коли йдеться про те, щоб пристосуватися до нового способу життя, мають очевидні й помітні переваги. Їхня звичка до міського укладу, призвичаєність до раціональних розрахунків, комерційна жилка, високий рівень грамотності й, можливо, належність до кодифікованої релігії — усе це дає їм набагато більше шансів знайти своє місце в новому устрої, ніж старому правлячому класу чи селянству.

Нерідко суспільствознавці, навіть учені такого рівня, як Макс Вебер, твердять про наявність подвійних стандартів у таких малих груп: внутрішніх, яких дотримуються всередині групи, і зовнішніх — менш зобов'язуючих і аморальних — для решти. Зрозуміло, що вони справді мають такий подвійний стандарт, але зміст його цілком інший. Їхні взаємини із зовнішнім світом раніше будувалися на виконанні певних специфічних функцій чи постачанні специфічних товарів. Їхня репутація і достаток повністю залежали від сумлінності у виконанні обов'язків, а їхня професійна сумлінність була добре відомою. Це помітно відрізнялося від моральних настанов у зовнішньому світі, де акт продажу товару був чимось більшим за звичайний гендель. Тут сторони були також родичами або одноплемінниками, союзниками або ворогами тощо. Отже, угода не обмежувалася продажем *саме цього товару саме за цією ціною*. Це завжди був розрахунок на додаткові переваги або пересторога щодо можливого обману. Обидві сторони розраховували на значно

триваліші стосунки і зобов'язання, отже, намагалися привнести щось більше. З іншого боку, якщо вони були незадоволені результатами угоди, виникала загроза іншим зв'язкам і взаєминам, тому, щоб запобігти висловленню цього невдоволення, вдавалися до такого аргумента, як сила.

Перевага ділових відносин з тими, з ким не можна було разом їсти, одружуватися, вступати в політичні чи військові союзи, полягала також у тому, що обидві сторони могли зосереджуватися на раціональному підрахунку вигоди конкретної угоди й очікувати саме того, на що вони розраховували, не більше і не менше. Очевидно, що всередині цих окремих груп відносини також були багатимірними, а угоди не завжди суто діловими і, отже, не завжди чесними. Однак у ширшому зовнішньому світі той, хто не мав поважного статусу, цінував контракт. Ті, хто мав суспільний статус і повинен був шанувати відповідні права та обов'язки, був позбавлений свободи, необхідної для гендлювання і укладання ділових контрактів. Суспільний статус і шана позбавляли людину вибору, вимагаючи від неї виконання надто великої кількості зобов'язань і правил. Недоступність такого статусу давала людині можливість обирати діло за уподобанням, шукати найвигідніший варіант угоди і виконувати її.

Отже, ми визнаємо, що малі групи мали цей подвійний стандарт, але в сенсі, цілком протилежному тому, який зазвичай вкладається в це поняття. Для тих, хто не входив до їхнього складу, вони демонстрували надійність, яка була очікуваним, сутнісним елементом сучасних, спрощених відносин. Проте всередині групи ділові відносини мали таку неоднозначність, яка в сучасному баченні сприймалася б як корупція. Звісно, у масовому, мобільному й анонімному суспільстві одноразові, однотипні ділові угоди стають загальною нормою, а не специфічною рисою відносин особливих груп.

В умовах модерного розвитку старі спеціалізовані малі групи нарешті отримують раніше недоступні для них права, але *водночас* втрачають свою монополію і винятковість. Їхній багаж — знання, навички, уміння — дає їм переваги в нових умовах економічної свободи для всіх. Проте він містить традицію політичного безсилля й браку права на суспільний самозахист. Це, власне, було

їхньою платою за право першості на певний вид занять: вони мали погодитися на власне політичне і воєнне безсилля для того, щоб отримати дозвіл на володіння засобами, які могли б стати надзвичайно потужними і небезпечними в інших руках. Утім, і без такої традиції політична і збройна слабкість такої групи впливали з її статусу меншості й нерідко були наслідком розпорошення представників цієї групи між різними містами, відсутності компактної, придатної для захисту територіальної бази. Можна пригадати декілька таких груп з тривалою діаспорою, міською традицією і статусом меншин, які блискуче давали собі раду в економічній сфері: передусім це євреї, греки, вірмени і парси¹. Інші групи опинилися в подібному становищі лише внаслідок недавніх міграцій і завдяки новим можливостям (зокрема освітнім), що відкрилися і стали доступними лише в сучасну епоху. Тут можна загадати іммігрантські спільноти китайців та індійців чи народ айбо в Нігерії.

Жахливі й трагічні наслідки поєднання в сучасних умовах економічної вишості та культурної окремішності з політичною та військовою слабкістю добре відомі, щоб згадувати про них іще раз. Набір варіантів тут — від геноциду до вигнання. Іноді вдається дотримуватися хисткої рівноваги. Головна проблема полягає в тому, що центральна влада опиняється в цілком іншій ситуації, коли їй доводиться мати справу з розмаїттям спокус і впливів, які радикально відрізняються від тих, що мали вагу в епоху аграрного поділу праці. Тоді в принципі не йшлося про те, що *кожний* може стати освіченим, мобільним, фахівцем чи бізнесменом; інакше хто мав би обробляти землю?

Коли Адам орав, а Єва пряла,
Хто був тоді бізнесменом?²

Що ж, дехто таки був. Але вони не становили більшості й не вважалися нормою. Майже суцільно обуржуазнене суспільство було немислимим.

¹ Парси (парсі) – замкнута етноконфесійна група в Західній Індії та Пакистані (близько 40 тис. осіб), нащадки персів-зороастрійців, які переселилися в Індію з Ірану в VII–X ст. н.е. (Прим. перекл.)

² Парафраз англійського народного вірша часів Столітньої війни: Коли Адам орав, а Єва пряла, Хто був тоді дворянином? (Прим. перекл.)

Більшість населення не прагнула статусу меншини, який у будь-якому варіанті був своєрідним тавром. Правителів цілком влаштуувала наявність цього багатого джерела надходжень — беззахисної, економічно спроможної групи, прив'язаної до них саме цією старанно виплеканою і регламентованою беззахисністю.

Однак тепер національний “прогрес” вимагає, щоб буквально кожний рухався у напрямку, що колись був запрограмований лише для малої сегрегованої групи. Колись держава була зацікавлена у захисті малої групи, яку завдяки цьому легко було дойти. Тепер держава більше зацікавлена в тому, щоб позбавити цю меншість її економічної монополії. Заможність і винятковість такої групи дає державі досить великий кредит довіри і співчуття з боку значної кількості населення, коли вона вдається до пограбування та переслідувань цієї меншості. Саме так і трапляється: на догоду більшості організовується приємне (не для його жертв, звісно), захоплююче видовище принижень групи, яка колись викликала заздрість цієї більшості. Право на таке задоволення отримують не лише ті, хто привласнив майно і можливості ізгоїв, а значно більша кількість людей, що, безумовно, бере до уваги держава, здійснюючи таку привабливу й прибуткову для неї політику.

За цих обставин мала група опиняється перед вибором, подібним до того, який мусили зробити згадані нами руританські трудові мігранти (хоч умови вже були цілком іншими). Вона може асимілюватися. Іноді вся група або переважна її частина успішно розчиняється в більшості. Інший варіант — вона зрікається своєї особливої спеціалізації та статусу і створює власну державу, яка стає на захист вже нової, загальної, реформованої національної культури. У такому разі для розсіяного міського населення головна проблема — територіальна база. Руританські селяни, звісно, саме як селяни мали таку базу, яка згодом стала б королівством Руританія, а потім — Руританською Соціалістичною Народною Республікою. Але що мала робити міська, професійно спеціалізована, розпорошена група, слабо або зовсім не пов'язана з селом?

Для такого націоналізму віднайдення території був першочерговою, і, можливо, найголовнішою проблемою. Елліни спочатку думали не так про вихід з Османської імперії, як про зміну її внут-

рішньої ієрархії та захоплення влади і відродження у такий спосіб Візантії. Перше грецьке повстання¹ відбулося не в Греції, а на території сучасної Румунії, там, де греки були меншиною, яка, між іншим, досить непогано давала собі раду в межах османської системи. Сучасна Південна Греція стала територіальною базою руху значно пізніше.

Найвідоміший і найдраматичніший приклад переможного діаспорного націоналізму — Ізраїль. За висловом Г'ю Тревора-Ропера, це також “останній з найменш типових європейський націоналізм”² (Йдеться про те, що він розв'язав проблему Європи і створив проблему в Азії, масштаб якої ізраїльтяни щойно тепер почали розуміти.) Єврейська релігія діаспори зазіхала на Єрусалим; опинившись у Єрусалимі, напівсвітський сіонізм використовував за давнини соціалістичні чи народницькі кліше Європи XIX ст. Двохтисячолітня історія позбавила євреїв територіальної основи як такої, передусім в землі Ізраїльській, перетворивши їх на високоспеціалізований прошарок, розпорошений у структурах інших суспільств. Вони не були тим внутрішньо збалансованим населенням, яке могло б стати основою більш-менш самодостатньої економічно сучасної держави, *geschlossener Handelstaat* (самодостатньої торгівельної держави). Однак саме така надзвичайна трансформація відбулася під впливом переслідувань, що розпочались у Східній Європі й поширилися на весь континент в часи Голокосту. Картина цих переслідувань є найпоказовішим прикладом того, яка доля може спіткати культурно визначені, економічно привілейовані й політично беззахисні спільноти в нові часи, коли епоха традиційного, органічного поділу праці та спеціалізованих груп відійшла у минуле.

Трансформація, що відбулася в Ізраїлі, суперечила світовій тенденції: частина міського, високоосвіченого, рафінованого, космополітичного населення повернулася на становище сільських

¹ Йдеться про грецьке національне повстання проти турецького панування (1821–1829), у результаті якого в 1822 р. було проголошено незалежність Греції. Повстання почалося навесні 1821 р. на території румунської частини Молдавії, яка належала Туреччині, під проводом таємної грецької організації “Феліке Гетерія”, створеної в Одесі у 1814 р. (Прим. перекл.)

² Trevor-Roper H. Jewish and other Nationalism. — London, 1962.

замкнених спільнот. Нормальний націоналізм рухається в протилежному напрямку, перетворюючи селян на міських жителів. У цьому випадку виникла справжня потреба у створенні певної кількості сурогатного селянства та ще й з певними визначальними ознаками племінного устрою: одиниці, з яких складалася місцева організація, виконували водночас виробничі й військові функції. Перетворення міських жителів на таких селян-одноплемінників, звісно, було нелегким завданням, і ці штучні селяни-солдати являли собою щось на зразок світського чернецького ордену. Очевидно, що це потребувало і певної ідеології — внаслідок збігу історичних обставин виникла досить споживна суміш соціалізму й народництва, яка здобула популярність у тому інтелектуальному середовищі, з якого цей орден вербував своїх вірних. Такі риси, як орієнтація на сільський спосіб життя, общинність, колективізм, робили цю ідеологію надзвичайно дієздатною. Питання про те, чи насправді сучасна людина добре відчувається в кібуцах, як цього сподівалися автори ідеї, поки що залишається без відповіді. Але як спосіб ефективного заселення землі представниками урбанізованих буржуазних верств, захисту в часи воєнної кризи за допомогою мінімальних ресурсів — кібуци довели свою виняткову й безпрецедентну життєздатність.

Соціальна трансформація, культурне відродження, здобуття території та боротьба з природною ворожнечею тих, хто претендував на цю територію раніше, — типові гострі проблеми, з якими доводиться мати справу діаспорному націоналізму. Вони менш гострі у народів, яким вдалося утримати певну частину історичної території. Втім, проблеми, що постають перед культурою діаспори, яка відмовилася від націоналізму, є не менш загрозливими і трагічними, ніж у випадку, коли вона стає на його шлях. Можна стверджувати, що саме крайня небезпека асиміляції дає прихильникам націоналістичного вибору найсерйозніші аргументи.

Небезпечність ситуації, в якій опиняються діаспори, що відмовляються від націоналізму, і той факт, що цю ситуацію породжують загальні умови переходу від аграрного до індустріального суспільства, свідчать про те, що було б помилкою розглядати націоналізм діаспори як приклад, що заперечує нашу теорію націоналізму: "грецький і вірменський націоналізм виникли серед

народів, які назагал були багатшими і більш прилаштованими до основ економічного прогресу сучасної Європи, ніж їхні османські мусульманські правителі”¹.

На прикладі Руританії ми доводили, що економічно і політично упосліджене населення було здатне на культурне самовизначення, і саме тому воно рухалося до націоналізму. Однак нестерпність становища, в якому з початком індустріальної епохи опиняються культурно самодостатні й не знедолені економічно (навіть навпаки) групи, полягає саме в *політичній* безправності, спричиненій їхнім статусом меншини, — усе це впливає з тих самих визначених нами загальних передумов і веде до тих самих висновків, хоча й особливим шляхом. Зосереджуватися лише на економічній упослідженості, яка є надзвичайно важливою в більшості типових випадків, означало б спотворити наш підхід. Індустріальний устрій потребує однорідності всередині політичних одиниць, достатньої для забезпечення належної мобільності й для того, щоб запобігти поєднанню “етнічного” як з перевагами, так і з упослідженістю — економічною чи політичною.

¹ Kedourie E. (ed.) *Nationalism in Asia and Africa*. — London, 1970. — P. 20. В іншому місці цієї збірки (с. 132) професор Кедурі заперечує теорію, згідно з якою соціальна організація індустріальних суспільств потребує культурної однорідності: “Великі промислові підприємства створюються і розквітають у багатомовних суспільствах: Чехія і Сполучені Штати у дев’ятнадцятому столітті; Гонг-Конг, Ізраїль, французький Алжир, Індія, Цейлон і Малайя — в двадцятому”.

Ми ніколи не стверджували, що велика промисловість може виникнути лише в суспільстві, яке вже стало культурно однорідним. Згідно з нашою теорією, коли індустріальна економіка виникає в культурно розмаїтому суспільстві (або навіть коли у ньому з’являються її перші провісники), тоді виникають тертя, які породжуватимуть націоналізм. За винятком Гонг-Конгу, населення якого складається з китайців, що не бажать жити під сучасним режимом, що панує в Китаї (і де сам принцип формування спільноти виключає іредентизм), жодна країна зі списку Кедурі аж ніяк не є запереченням нашої теорії, навпаки — кожна є її ілюстрацією, даючи парадигмальні приклади запропонованої моделі. Чехія була джерелом прикладів націоналістичної практики і теорії як у чехів, так і у німців; освітня система Сполучених Штатів була спрямована на перетворення розмаїтого емігрантського населення на однорідне, що збігалось з бажанням цього населення. Решта країн, що згадувалися, можуть слугувати ілюстрацією історії націоналізму, іноді в крайніх і трагічних його формах. В Індії справді культурна однорідність іноді співіснує з розмаїттям діалектів: індуси “розмовляють однією мовою”, навіть коли вони розмовляють різними мовами. Але наша теорія не виключає і такий варіант.

8. МАЙБУТНЄ НАЦІОНАЛІЗМУ

Наше визначення природи націоналізму досить просте. Історія людства поділяється на три епохи, друга з яких — аграрна, а третя — індустріальна. Аграрне суспільство відрізняється певними рисами: більшість населення складається з сільськогосподарських виробників, селян; фахівці різних галузей — військової, політичної, релігійної, економічної — становлять лише меншість населення. Зазвичай аграрна епоха також позначає історію людства двома великими нововведеннями — централізованою владою і письменністю.

На відміну від попереднього і наступного типів, аграрне суспільство є мальтузіанським: оборонні і виробничі потреби підштовхують його до пошуку дедалі більших людських ресурсів, що, у свою чергу, час від часу спричиняє ситуацію, коли наявні ресурси знищують несподівані лиха. Три найважливіших чинники, що діють у цьому суспільстві — сільськогосподарське виробництво, політична централізація та письменність, — породжують суспільну структуру, в якій культурні й політичні кордони рідко збігаються.

Індустріальне суспільство цілком інше. Воно не є мальтузіанським¹. Воно ґрунтується на зростанні економіки і знання, що зрештою призводить до уповільнення темпів зростання населення. Різноманітні чинники, що діють у його межах — суцільна письменність, мобільність і породжений ними індивідуалізм, політична централізація, потреба у досить дорогій освітній інфраструктурі, — уможливають ситуацію, коли культурні й політичні кордони загалом збігаються. Держава стає тим інститутом, який стоїть на захисті культури, а не релігії і має утримувати гомогенну

¹ У зарубіжній науковій і політичній літературі “мальтузіанськими” (за ім’ям англійського економіста і філософа Томаса Мальтуса (1766–1834) називають суспільні системи, побудовані на штучному обмеженні економічного зростання, приросту і чисельності населення. (*Прим. перекл.*)

і стандартизовану освітню систему, яка єдина може продукувати кадри, здатні змінювати заняття в умовах економічного зростання і соціальної мінливості, виконувати роботу, що вимагає уміння давати собі раду не так з речами, як з поняттями і людьми. Втім, для більшості цих людей межі їхньої культури водночас є і межами якщо не всього світу, то принаймні можливостей працевлаштування і відповідно — самоповаги.

Для більшості замкнених мікрспільнот аграрної епохи межі культури водночас були і межами світу, а сама культура — нерідко неусвідомленою, невидимою: ніхто не вбачав у ній ідеального політичного простору. Тепер, в епоху мобільності, вона унаочнилась і стала межею мобільності індивіда, визначаючи сферу його можливого працевлаштування, що значно розширилась, і, власне, стала природним політичним кордоном. Це не означає, що націоналізм зводиться лише до стурбованості перспективами соціальної мобільності. Люди широко люблять свою культуру, оскільки тепер вони сприймають її усвідомлено (а не як неусвідомлену даність) і знають, що поза її межами вони не можуть нормально існувати чи формувати особистість.

Для більшості людей висока (писемна) культура, в рамках якої вони виховувались і здобували освіту, є найціннішою інвестицією, серцевиною їхньої ідентичності, гарантією їхнього статку і безпеки. Таким чином утворюється світ, який у цілому, за незначними винятками, відповідає головному імперативу націоналізму — межі держави і культури збігаються. Реалізація націоналістичного принципу була саме наслідком поступу індустріалізму, а не передумовою його виникнення.

Цей перехід розпочинався ще в рамках того світу, в якому годі було сподіватися виникнення націоналістичного ідеалу, не кажучи вже про думки щодо його можливого впровадження, і завершився в епоху, в якій цей ідеал (помилково) перетворився на самозрозумілий, придатний для всіх часів, став діючою нормою, яка впроваджується в більшості випадків. Час цього переходу стає періодом активної націоналістичної діяльності. Людство вступає в індустріальну епоху з культурними і політичними інституціями, які в цілому суперечать потребам націоналізму. Реалізація його

потреб неухильно призводила до нестабільності та конфліктів.

Найбільш драматичний період історії націоналізму — рання індустріальна епоха та поширення промисловості. Утворюється стан соціальної нестабільності, в якому переплітається низка болючих суперечностей, загострюється політична, економічна і культурна нерівність. Водночас зароджуються нові політичні одиниці, межі яких збігаються з певними культурами. За цих умов, якщо згадані різноманітні види нерівності також більш-менш збігаються з етнічними та культурними відмінностями, ці нові політичні одиниці виступають під етнічними прапорами.

Індустріалізація приходить в різні місця та охоплює різні групи неодноразомно. Завдяки цьому вибухова суміш ранньої індустріалізації (втрата традиційних місць проживання, мобільність та загострення нерівності *не освячені* історією і традицією) заповнює всі наявні тріщини й закутки культурної нерівності. Дуже рідко там, де існує збіг між дражливим усвідомленням нерівності та можливістю створення потенційно життєздатної індустріальної держави, не виникає реальний націоналізм. Коли хвиля індустріалізації накриває увесь світ, майже кожний має нагоду раніше чи пізніше відчувати себе жертвою несправедливості і пов'язати свого гнобителя з іншою “нацією”. Якщо йому вдається знайти достатню кількість подібних жертв несправедливості, які належать до тієї ж “нації”, народжується націоналізм. Коли цей націоналізм досягає успіху (а це вдається не кожному) — народжується нація.

У сучасній системі “латеральних кордонів” є ще один елемент економічної обумовленості, породжений націоналізмом. Територіальні кордони чітко визначені й захищені законом, тоді як відмінності у статусі вже не культивуються і не узаконюються, їх притінують і навіть заперечують. Передові в економічному відношенні країни можуть придушити і загальмувати економічний розвиток нових держав, якщо ті не вдаються до ефективної протекціоністської політики. Отже, національна держава виступає як захисник не лише культури, а й нової, і нерідко беззахисної, економіки. (Переважно вона втрачає інтерес до захисту релігії.) Коли сучасна нація народжується з верстви — чи то селянства, чи то міського середнього класу, — тоді держава намагається водночас перетворити

свою етнічну групу на соціально збалансовану націю і розвинути власну економіку, виконуючи таким чином двосдине завдання.

Тепер постає ще одне питання: чи буде націоналізм і надалі провідною силою і політичним імперативом тепер, в епоху зрілого індустріального суспільства? Оскільки світ ще не наблизився до того, щоб уповні втамувати спрагу економічного зростання, будь-яка відповідь не буде остаточною. Тим не менш, спробуємо поміркувати на цю тему. У системі нашої аргументації надзвичайно важливу роль відіграє питання про взаємозв'язок розвитку з соціальною та професійною мобільністю. Постійні зміни в структурі зайнятості, підсилені залежністю більшості професій від комунікативної системи, оперування не так речами, як поняттями, зумовлюють появу певного варіанта соціальної рівності й скорочення соціальної відстані, породжують потребу в стандартизованій, насправді спільній для всіх мові спілкування. Ці чинники покладемо в основу як сучасного егалітаризму, так і націоналізму.

Однак що станеться, коли індустріальне суспільство втамує свою спрагу до зростання, втратить мобільність, стане стабільним? Класичною фантазією на цю тему є книга Олдоса Гакслі "Цей дивовижний новий світ". Ми можемо уявити собі таке суспільство добробуту, хоча ми не маємо підстав вважати, що коли-небудь резерв технологічного вдосконалення буде вичерпано. Ми можемо припустити, що в певний момент ці інновації загалом істотно не впливатимуть на соціальну структуру та суспільство — можна пригадати аналогію з людиною, яка досягла такого рівня багатства, що подальше збагачення вже ніяк не позначається на якості її життя. Звісно, можна приймати цю аналогію чи заперечувати її, але дуже важко цілком впевнено відповісти на наше запитання. Епоха суцільного добробуту людства постає досить віддаленою, отже, й згадана проблема зараз мало впливає на нас.

Утім, слід зауважити, що значна частина наших міркувань базувалася на ідеї всесвітнього безперервного економічного зростання й відповідного гону до інновацій та змін у структурі зайнятості, — звідси впливає припущення про те, що суспільство, яке прагне дедалі більшого процвітання, існуватиме завжди. Ці засновки, цілком вірогідні зараз, навряд чи зберігатимуть слухність

згодом (навіть якщо ми виключаємо можливість знищення такого суспільства внаслідок ядерної чи іншої катастрофи). Наше культурно однорідне, мобільне й майже цілком неструктуроване у своєму середньому класі суспільство не може існувати вічно, навіть якщо не брати до уваги можливість катаклізмів. Коли такий тип суспільства не буде панівним, соціальні основи націоналізму, сформульовані нами, докорінно зміняться. Але навряд чи це стане упродовж нашого життя.

У найближчій перспективі, не зазираючи надто далеко, ми можемо припустити, що націоналізм зазнає модифікацій. Ми вже зауважували, що він набуває найбільш гострих форм тоді, коли найбільшим стає розрив між населенням, яке об'єдналося на індустріальній основі й має політичні права та доступ до освіти, і тими, хто вже стоїть коло воріт нового світу, але ще не увійшов до нього. З економічним поступом цей розрив зменшується (незважаючи на песимістичні твердження протилежного характеру). Звісно, розрив може зростати в абсолютних показниках, але коли і привілейовані, й непривілейовані вже перебувають над певним рівнем достатку, цей розрив не сприймається так гостро. Контраст між злиденністю та достатком вражає, різниця між середнім достатком і багатством з його штучними, здебільшого символічними витребеньками не є такою відчутною, особливо в нашому егалітарному індустріальному суспільстві, де ці витребеньки менш різняться за виглядом, ніж за ціною.

Однак те, що націоналізм стає лагіднішим, не означає, що життя меншин з антиентропійними ознаками тепер обов'язково буде безхмарним. Їхня доля в сучасному світі нерідко трагічна, і впевненість у тому, що ці трагедії не повторюватимуться, була б невиправданим, легковажним оптимізмом. Зріле індустріальне суспільство потребує ефективної комунікації та мобільності його членів. Наявність першого є ознакою зрілості, вхопити друге значно важче. Перешкоди мобільності, перетворюються на одну з найсерйозніших і найскладніших проблем індустріального суспільства. Розрив у добробуті може збільшуватися також і між націями, але коли межа між заможними і незаможними націями *вже* існує, тертя між ними не може створити цю межу вдруге, отже, для на-

ціоналізму такий розрив вже не має значення. (Я поки що не торкаюся можливості виникнення певної колективної ворожості цілого класу політично суверенних “пролетарських націй” щодо націй багатих. Якщо це станеться, ми матимемо справу не з націоналізмом, а з чимось іншим. Радше це буде вияв міжнародної солідарності бідних.)

Отже, що станеться з націоналізмом, якщо нерівність у добробуті між націями з поширенням індустріальної системи зменшуватиметься? Відповідь на це питання ще не є цілком зрозумілою, але вона цікавить нас набагато більше, ніж віддаленіші перспективи, оскільки достатня кількість країн вже принаймні наближається до такого рівня розвитку. Ми можемо зіставити наші теоретичні міркування з конкретним емпіричним історичним матеріалом — його ми маємо в достатку. Весь цей матеріал стосується природи індустріальної культури.

Індустріальна культура — одна чи багато?

Існує два варіанти бачення майбутнього культури в індустріальних суспільствах і численні проміжні компромісні варіанти між двома полюсами, представленими цими поглядами. Моя власна концепція світової історії є чіткою і простою: три великих стадій розвитку людства — мисливсько-збиральницька, аграрна та індустріальна — визначають проблеми, з якими доводиться мати справу, але вони не визначають спосіб розв’язання цих проблем. Іншими словами, марксизм помилявся двічі, не лише збільшуючи кількість стадій, всупереч канонічній, елегантній і стрункій тріаді (Конт¹, Фрезер² чи Карл Поланій³ мали рацію, сповідуючи саме тріаду, незалежно від того, наскільки точно вони визначали її складові), а й стверджуючи, що як проблема, так і її розв’язання

¹ Конт Огюст (1798–1857) — французький філософ і соціолог, родоначальник позитивізму. (Прим. перекл.)

² Фрезер Джеймс (1854–1941) — англійський соціолог, етнограф, історик релігії, автор багатьох праць про походження релігії. (Прим. перекл.)

³ Поланій Карл (1887–1964) — американський історик угорського походження, родоначальник особливого наукового напрямку — “економічної антропології”. (Прим. перекл.)

визначаються в кожній стадії особно: “Спосіб виробництва матеріального життя зумовлює соціальний, політичний і духовний процеси життя взагалі... В загальних рисах азійський античний, феодальний і сучасний, буржуазний, способи виробництва можна означити, як прогресивні епохи економічної суспільної формації”¹. Однак загалом думка про те, що економічний базис визначає тип суспільства, є надмірним спрощенням. Ані мисливські, ні аграрні суспільства не бувають назагал однаковими. Найбільш руйнівним моментом для марксистської філософії історії є те, що найважливіші елементи надбудови (держава і письменність) *не узгоджуються* з появою реальних визначальних зрушень в інфраструктурі, з початком виробництва продуктів споживання. Якщо Джеймс Вудберн має рацію, найважливіші структурні зміни відбуваються вже *всередині* мисливських суспільств, які можна поділити на такі, де продукт отримується негайно, й такі, в яких поява кінцевого продукту полювання і збиральництва опосередкована. Останні, напрацьовуючи морально-регулятивну та інституційну основи для накопичення, вже мають організаційні передумови для розвитку сільського господарства там і тоді, де і коли виникає така потреба і стають доступними потрібні для цього технічні засоби². Необхідність поділу функцій з часом породжує звичку думати і діяти певним чином, що уможливорює постійний розподіл ролей між індивідами у процесі виробництва продуктів. Якщо це відбувається саме так, тоді одне величезне суспільно-структурне зрушення *передуює* іншому масштабному стрибкові до виробництва сільськогосподарської продукції; водночас немає жодного сумніву в тому, що інша масштабна структурна зміна — формування держави — йде слідом і вона не пов’язана лише і безпосередньо з попереднім зрушенням³.

¹ Маркс К. До критики політичної економії // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — 2-ге вид. — К.: Політвидав, 1963. — Т. 14. — С. 6–7.

² Woodburn J. Hunters and gathers today and reconstruction of the past // Gellner E. (ed.) Soviet and Western Anthropology. — London and New York, 1980.

³ Емпіричні й теоретичні проблеми, що постають перед марксистською теорією постійної взаємодії між базисом і надбудовою, й те, як вони загострюються у разі відмови від лінійного погляду на суспільний розвиток, стають предметом уваги і в радянському суспільствознавстві. Див., наприклад: Лооне Э. Современная философия истории. — Таллин, 1980, особливо розділ IV.

Людство пройшло шлях від мисливсько-збиральницької стадії (коли всі мали право на неробство) до аграрної, коли лише частина мала на це право (правляча еліта), і до індустріальної, де панує етика, яка не визнає неробства ні для кого. Іншими словами, ми рухалися від ситуації, коли винагорода приходила без затримки, до становища, коли вона почала надходити із затримкою, і врешті-решт ця затримка в часі стала нормою.

Отже, ідея, згідно з якою тип суспільства визначається типом матеріального виробництва, загалом може здатися застарілою. Однак чи цілком вона непридатна для індустріального суспільства? Чи не можна сказати, що тип індустріального суспільства, його унікальність визначаються особливістю його виробничої інфраструктури? У цьому випадку відповідь є не такою очевидною і явно не визначається чіткими доказами, на відміну від мисливських та аграрних суспільств. *Не виключено*, що зрештою людина індустріальної епохи у майбутньому матиме менше можливостей для соціального вибору, ніж її предки — мисливець і селянин. *Не виключено*, що теза, згідно з якою всі індустріальні суспільства поступово стануть подібними одне до одного, є правильною. Що тоді станеться з культурою та націоналізмом?

Для зручності звернемося спочатку до ідеї конвергенції. Уявімо собі, що індустріальний спосіб виробництва *насправді* є головним чинником, що визначає культуру суспільства: однакові технології спрямовують людей в однакові сфери діяльності й визначають однакові типи ієрархії, а подібність способів відпочинку також породжена рівнем техніки і потребами виробництва. Можливо, і цілком ймовірно, що залишиться розмаїття мов, проте соціальний контекст, термінологія будуть значною мірою подібними у кожній мові в межах ширшої спільної індустріальної культури.

У такому світі людина, переходячи з однієї мови на іншу, звісно, стикатиметься з необхідністю вивчення нового словника, нових слів для означення вже знайомих речей і понять, у найскладнішому випадку їй доведеться опанувувати цілком нову граматику (у суто лінгвістичному розумінні); але цього їй буде цілком достатньо для того, щоб злитися з оточенням. Вона не потребуватиме нового стилю мислення, маючи змогу називати новими словами старі

й знайомі речі та почуватися достойно, подібно до туриста, який користується кишеньковим словником. Турист може пересуватися з однієї країни в іншу, будучи впевненим у тому, що всюди розуміння людських потреб є однаковим: житло, їжа, питво, бензин, туристичний офіс і щось іще. Відповідно, у світі, де спрацьовує ідея конвергенції, мовне пристосування може бути лише справою обміну однієї мовної валюти на іншу за стабільним обмінним курсом, у рамках налагодженої міжнародної системи понять.

Зрозуміло, що в цьому є очевидний сенс. В індустріальному суспільстві існує складний поділ праці, внутрішня і міжнародна взаємозалежність. Незважаючи на зусилля національних держав, спрямовані на те, щоб уникнути надмірної спеціалізації та відповідної залежності від інших, обсяг міжнародної торгівлі залишається дуже великим, так само значними є масштаби понятійної та інституційної конвергенції. Дуже показово, що навіть за "залізною завісою" ви можете користуватися кредитною картою. Ви можете вільно користуватися нею у країнах, де нема змоги вільно висловлювати свої думки. Долар цілком легально використовується як валюта принаймні в одній соціалістичній державі. Існує також виразно інтернаціональна, надідеологічна молодіжна культура.

В індустріальну епоху тільки високі культури мають надійні шанси на виживання. Народні культури і малі традиції виживають лише завдяки спеціальним зусиллям, неприродним шляхом, завдяки підтримці фольклорних чи філологічних товариств. Крім того, високі культури індустріальних суспільств є результатом спеціального відбору і наближені одна до одної набагато більше, ніж високі культури суспільств аграрних. Їх поєднує спільна філософія знання і усвідомлення всесвітнього характеру економічних зв'язків. Можливо, вони переплітаються навіть тісніше, ніж старі високі культури, які колись були зцементовані окремими теологічними, культурно відособленими світоглядними системами.

Чи все це вповні відповідає дійсності? Чи можна очікувати, що з поступовим завершенням переходу до суцільного індустріального суспільства міжкультурні та міжлінгвістичні відмінності обмежаться рівнем суто фонетичних, коли змінюється лише зовнішня оболонка спілкування, а зміст, суспільний контекст форму-

лювань і дій стає універсальним, надрегіональним? Якщо дійде до цього, комунікативний розрив між різними “мовами” може стати мінімальним, а відповідна соціальна дистанція — наслідок наявності антиентропійних ознак, що стримують мобільність і впливають з існування різноманітних лінгвістичних і культурних основ, — не матиме значення. Тоді жодні націоналістичні перепони не заважатимуть міжкультурному здруженню та інтернаціоналізму.

До певної міри і в певних областях це фактично і відбувається: два однаково високоосвічених представники вищих професійних прошарків розвинених індустріальних країн не потребують великих зусиль і не відчувають особливого напруження, відвідуючи країни одне одного, незалежно від того, наскільки вільно вони володіють мовами цих країн (в граматичному сенсі). Вони радо співпрацюють у наднаціональних корпораціях. Вони вже розмовляють “мовою колеги”, навіть якщо вони не володіють його мовою. На цьому рівні вже досягнуто чогось на зразок міжнародного ринку праці та взаємної доповнюваності. Але чи може і чи стане ця ситуація стандартною? Іронія в тому, що саме інтелектуали, перша рушійна сила націоналізму, тепер, в епоху національних держав, з найменшими перепонами, без будь-яких пересудів і застережень вільно пересуваються між державами подібно до того, як вони це робили в часи існування наддержавної письмової верстви.

Якщо ця свобода міжнародного пересування стане суцільною, проблема націоналізму може зникнути; або ж принаймні комунікативні розриви, породжені культурними відмінностями, вже не матимуть значення і не провокуватимуть націоналістичної напруженості. Націоналізм як одвічна проблема, як Дамоклів меч, що нависає над будь-яким суспільством, яке насмілюється не відповідати націоналістичному імперативу — відповідності культурних кордонів політичним, — буде усунений і вже не існуватиме як вічна небезпека. У цій гіпотетичній всесвітній спільності однорідної в своїх основах індустріальної культури, яка у мовному відношенні внутрішньо диференційована лише фонетичними і поверховими, а не семантичними відмінностями, епоха націоналізму може відійти у минуле.

Я не вірю, що так станеться. Я більше схильний повірити думці

Дж. Ф. Ревеля: "Народи не уподібнюються один одному. Вони не були подібними один до одного в злиднях, так само вони не будуть однаковими і в розкошах"¹.

Безсумнівно, спільна залежність від індустріального виробництва, від фундаментальної науки, від складної системи міжнародної взаємозалежності та комунікації виводять на певний ступінь всесвітньої культурної конвергенції, масштаби якої ми спостерігаємо вже зараз. Це дасть змогу уникнути розриву в комунікації, який виникає на основі культурних відмінностей і є найголовнішим чинником посилення напруженості у відносинах між більш привілейованими і менш привілейованими. (Втім, залишатимуться інші антиентропійні риси, які можуть провокувати чи загострювати цю напруженість). У розвинених країнах, де переважна більшість громадян має гарантований рівний доступ до півної економічно високої культури, де наявну нерівність не можна витягти на поверхню і політично оживити за допомогою культурного чи "етнічного" неводу, в певному масштабі може відродитися політично безпечна вторинна культурна розмаїтість. В умовах сумірного розвитку та чогось на зразок рівного доступу до соціальних благ споріднені чи пов'язані спільною історією культури можуть мирно співіснувати. Мовне розмаїття швейцарського кантону Грізонс не призвело до його політичної нестабільності. Цього не можна сказати про кантон Берн, де населення Юра було незадоволене своїм становищем у рамках німецькомовної одиниці настільки, що довелося вдатися до реорганізації швейцарської конфедерації².

Однак і зараз важко уявити собі дві великих, політично сильних, незалежних культури, які співіснують під спільним політичним дахом і довіряють єдиному політичному центру утримання та обслуговування обох культур з однаковою мірою безпристрасності. Можна передбачити ступінь самостійності, якого прагнутимуть

¹ Revel J.F. En France. — Paris, 1965.

² У 1960-ті роки франкомовна меншість населення швейцарського кантону Берн поставила питання про створення власної адміністративно-політичної автономії. Після референдуму 1974 р., який дав позитивну відповідь, у 1978 р. було створено новий самостійний кантон Юра.

національні держави за різних обставин — обмеження суверенітету утвореннями на зразок Організації Об'єднаних Націй, регіональних конфедерацій та альянсів, — не є предметом нашого дослідження чи темою, яку ми прагнули б тут обговорювати; але, здається, цілком зрозумілим є те, що відмінності між культурними способами життя і спілкування залишатимуться достатньо виразними, незважаючи на подібність економічних основ. Вони залишатимуться виразними такою мірною, щоб вимагати окремого забезпечення і відповідно — окремих культурно-політичних одиниць, незалежно від рівня суверенності останніх.

Що можна сказати про протилежний варіант? Він пов'язаний із ситуацією, в якій відмінні культури залишатимуться не менш, якщо не більш несумірними і непорівнянними, ніж вони мали б бути в епоху доіндустріальних культур. Проблема ускладнюється тим, що як серед антропологів, так і серед інших учених є нез'ясованим питання, *наскільки несумірними і самодостатніми були доіндустріальні культури.*

У своєму крайньому вигляді (і донедавна це було досить модно) теорія несумірності виглядає так: кожна культура або спосіб життя має власні стандартні уявлення не лише про добро як таке, а й про реальність як таку, отже, жодна культура не має законного права судити (а тим паче засуджувати) іншу культуру в рамках власних понять або за критеріями, що претендують на універсальність і вищість стосовно всіх інших культур (оскільки таких вищих критеріїв не існує). Такий підхід загалом практикується романтиками, для яких він є базовою тезою в обороні давніх вірувань і традицій від раціоналістичної критики; вони вважають, що існування якихось зовнішніх, універсальних раціональних стандартів є міфом. У такому вигляді ця позиція може провокувати злісний націоналізм, бо з неї явно випливає, що політичне управління однієї культури представниками іншої є несправедливістю.

Я маю глибокі сумніви щодо можливості застосування тези про несумірність культур навіть стосовно аграрного суспільства. Я не вірю в те, що на неї можна опертися для заперечення можливостей міжкультурного спілкування або для порівняльної оцінки аграрних та індустріальних культур. Теорія несумірності значною

мірою відповідає щирому прагненню до самоабсолютизації та агресивному ставленню офіційних релігій пізніх аграрних суспільств до критики, релігій, які загалом і були побудовані таким чином, щоб бути захищеними ззовні й вічно непорушними всередині. Незважаючи на ці добре відомі риси, які зараз просто відлякують людей ліберальних поглядів, прихильники цих релігій на практиці добре давали собі раду з тим, щоб вийти за межі власної, так широко розрекламованої винятковості. Вони були і є концептуально двомовними, вони знають спосіб легкого і безконфліктного переходу від мови сумірності до мови несумірності. Релігійні функціонери, представники релігій, що претендують на монопольну істину і винятковість, охоче беруть участь у дискусіях Всесвітньої ради Церков. Питання про те, як саме можна було б піднятися над релятивізмом, є цікавим і складним і, звісно, тут ми не дамо на нього відповіді. Втім, ми знаємо те, що у той чи інший спосіб ми здатні подолати його, що ми вже не є безпорадними в'язнями культурних коконів і норм, що через добре відомі причини (спільні пізнавальні та виробничі основи, потужне зростання можливостей внутрішньої суспільної комунікації) всебічно розвинена людина індустріальної епохи буде меншим рабом своєї локальної культури, ніж її предок епохи аграрної.

На мій погляд, істина в цьому питанні знаходиться десь посередині. Єдність, подібність економічної інфраструктури розвинутого індустріального суспільства і запрограмовані нею явища й надалі визначатимуть те, що люди залежать від культури, і ця культура вимагає стандартизації досить великих секторів та підтримки і обслуговування з боку централізованих інституцій. Іншими словами, працевлаштування і соціальна адаптованість людей залежатимуть від складної системи навчання, яку не може забезпечити родина чи локальна група. Відповідно, визначення політичних одиниць і кордонів без урахування розподілу культур не буде безкарним. Загалом націоналістичний імператив — вимога відповідності політичної одиниці й культури — залишатиметься в силі, незважаючи на існування дрібних і незначущих винятків. У цьому сенсі не варто очікувати кінця епохи націоналізму.

Однак гострота націоналістичних конфліктів може зменшуватися

тися. Загострювалися вони через кричущу соціальну нерівність в епоху раннього індустріального розвитку. Ця нерівність, можливо, не була більшою, ніж та, яку спокійно визнавало аграрне суспільство, але тепер вона не пом'якшувалась і не узаконювалась історією і традицією; вона виникала вже в таких умовах, які вимагали мобільності та в інший спосіб давали сподівання на рівність. Там, де культурні відмінності збігалися з соціальними, виникали проблеми. Коли цього не траплялося, не було й проблем. "Нації", етнічні групи не були націоналістичними в державах, що формувалися в межах стабільних аграрних систем. Класи, які й там були об'єктом експлуатації та гноблення, неспроможні були повалити політичну систему, якщо вони не могли визначитися "етнічно". Лише коли нація стала класом, визначеною і нерівномірно розподіленою категорією в межах орієнтованої на мобільність системи, вона стала політично свідомою й активною. Лише коли клас стає певною мірою "нацією", він перетворюється з "класу в собі" на "клас для себе" або на "націю для себе". Ані нації, ані класи не можуть бути політичними каталізаторами: лише класи-нації або нації-класи можуть претендувати на таку роль.

Це визнає цікавий сучасний автор, який намагається врятувати марксизм, воскресити його чи віднайти його новий, життєздатний варіант¹. Розвинене індустріальне суспільство більше не спричиняє таких глибоких соціальних суперечностей, які могли б посилюватися етнічними чинниками. (Звісно воно наражатиметься на проблеми, іноді трагічні, породжені антиентропійними ознаками на зразок расових, які помітно суперечать його відвертому егалітаризму.) Воно ставитиметься з повагою до культурних особливостей, що збереглися, оскільки вони не є надто глибокими і не ставлять справжніх перепон між людьми, таких, що створювали б загрозу. Якщо сузір'я народних культур із старих часів виживе, то хіба що у вигляді штучно збережених, запакованих у целофан зразків; на щастя, залишатиметься міжнародне багатство справді розмаїтих культур. Капіталовкладення в них забезпечують їх стабільне існування. Частково через те, що чимало кордонів вже

¹ Nairn T. The Break-Up of Britain. — London, 1977.

Е. Гелнер

приведено у відповідність з кордонами певних культур, частково завдяки тому, що імператив націоналізму користується широким визнанням, а розвинені суспільства рідко відверто зневажають його і намагаються уникати породжених ним суперечностей, — через ці причини зріле індустріальне суспільство (якщо людство матиме щастя жити в ньому тривалий час) може бути саме таким, де націоналізм існуватиме й надалі, але у менш агресивній, поміркованішій формі.

9. НАЦІОНАЛІЗМ ТА ІДЕОЛОГІЯ

Наша розповідь про націоналізм має одну примітну особливість — брак уваги до історії націоналістичних ідей і доробку окремих націоналістичних мислителів. Це помітно відрізняє наш підхід до націоналізму від багатьох інших. Таке ставлення не є наслідком якоїсь засадничої недооцінки ролі ідей в історії. Деякі ідеї та ідеологічні системи справляють величезний вплив, причому це не обов'язково добрі ідеї. Одні з них кращі, інші — гірші; одні мають істотний вплив, інші — ні; між цими парними співвідношеннями не існує систематичного зв'язку. Наприклад, два віровчення, відомі як християнство і марксизм, виникли значною мірою випадково: кожне складається з комплексу тем, які несуть на собі відбиток ситуації, в якій вони виникали; але саме як специфічна комбінація, що має конкретну назву, власну історію і тяглість, вони сформовані в певну цілісність зусиллями мислителів та адептів.

Ця цілісність певною мірою збереглася, незважаючи на спроби вибіркового користування окремими елементами згаданих систем. Навіть більше, вони опанували суспільства, які поставилися до їхніх доктринальних постулатів з повною довірою і намагалися застосовувати їх (або їхні елементи) з великою заповзятістю. І якщо ми хочемо зрозуміти, чому ці суспільства спіткала саме така доля, нам варто іноді докладніше аналізувати слова, теорії та аргументацію мислителів-творців згаданих віровчень. Наприклад, слід пам'ятати, що деякі етнографічні теорії про причини життєздатності общинної психології в сільських спільнотах відсталих країн свого часу серйозно вплинули на Маркса і Енгельса і були вмонтовані в марксистську ідеологію, що вирішальним і руйнівним чином позначилося на радянській аграрній політиці.

Утім, це мало стосується націоналізму. (Брак уваги до націоналізму з боку науковців-суспільствознавців попри безумовне значення цього явища можна було б пояснити тим, що в ньому

не було достатньо добре сформульованих доктрин, текстів — не було того пирога, в який можна було б встромити зуби.)¹ Справа навіть не в тому, що пророки націоналізму аж ніяк не належали до мислителів вищого рівня: само по собі це не означає, що мислитель не може справити справжнього, величезного і вирішального впливу на історію: про це свідчать численні приклади. Йдеться радше про те, що ці мислителі мало відрізняються один від одного. Якщо зникне один, його місце заступить інший. (Вони самі полюбляли говорити щось подібне, щоправда, в іншому значенні.) Жодний з них не був незамінним, і якість націоналістичної думки від цих замінів не постраждала б.

Їхні доктрини як такі не варті глибокого аналізу. Ми маємо справу з явищем, що виникає безпосередньо на ґрунті змін у соціальних умовах, загальних змін у відносинах між суспільством, культурою і державою. Конкретна форма цього явища, безсумнівно, величезною мірою залежить від місцевих умов, які заслуговують на дослідження; але я маю сумніви щодо того, що якісь нюанси націоналістичної *доктрини* помітно впливають на зміни цих умов.

Якщо узагальнювати, можна сказати, що націоналістична ідеологія хибує на спотворене сприйняття себе самої та дійсності. Її міфи спотворюють реальність: вона удає, що виступає на захист народної культури, насправді ж вона створює високу культуру; виставляючи себе захисницею старого традиційного суспільства, вона фактично допомагає побудові нового масового суспільства. (Донаціоналістична Німеччина складалася з розмаїття традиційних спільнот, у більшості аграрних. Постнаціоналістична об'єднана Німеччина стала переважно індустріальним масовим суспіль-

¹ Несумірність між значенням націоналізму та кількістю спроб осмислити його згадується професором Еріком Гобсбаумом у праці: Some reflections on nationalism// Nossiter T.J., Hanson A.H., Stein Rokkan et al. (eds) *Imagination and Precision in the Social Sciences. Essays in Memory of Peter Nettl.* — Atlantic Heights, NJ, 1972. Беручи цитати з праці D. Mack Smith. *Il Risorgimento* (1968), він наводить приклад досить одіозних поглядів Мадзіні на можливий варіант справді націоналістичного устрою Європи: включення Словенії до складу чогось на зразок Великої Швейцарії і яесь дивне об'єднання угорців, румунів, чехів з Герцеговиною. Виглядає так, що поза Італією Мадзіні краще розумів політико-економічні аспекти розмірів та територіальної компактності націй, ніж їхню культурну історію.

ством.) Націоналізм прагне репрезентувати себе як самоочевидний принцип, доступний і зрозумілий для всіх, порушення якого трапляється лише внаслідок неприродної сліпоти. Насправді своєю нинішньою доступністю і привабливістю, раніше невідомою більшості людства, він завдячує дуже специфічному збігові обставин. Він проповідує і відстоює тяглість, але сам завдячує усім вирішальному і надзвичайно глибокому розриву в історії людства. Він сповідує і боронить культурну розмаїтість, водночас фактично нав'язуючи одноманітність як всередині політичних одиниць (більшою мірою), так і поза їхніми межами. Його самосприйняття є на диво точним перевернутим образом його справжнього обличчя, що дуже рідко можна побачити в інших сучасних ідеологіях. Звідси, як мені здається, можна зробити висновок, що загалом навряд чи ми багато дізнаємося про націоналізм, вивчаючи його пророків.

Чи дізнаємося ми про нього більше, звертаючись до його ворогів? Можливо, й так, але тут потрібна обережність. Їхнім головним достоїнством є те, що вони закликають нас не сприймати націоналізм в рамках його власних понять та оцінок, як щось самоочевидне. Спокуса такого підходу — у сучасних обставинах, коли люди сприймають як даність існування культурно однорідних одиниць, у межах яких влада та її підлеглі належать до однієї культури — це норма, порушення якої є чимось неймовірним. Можна лише щиро подякувати за можливість вийти за межі такого однобічного уявлення. Це справжній прорив.

Та було б великою помилкою слідувати ідеям відвертих ворогів націоналізму, зокрема таких, як Лі Кеатурі, і тлумачити націоналізм як випадкове збочення європейських інтелектуалів, якого можна уникнути. Націоналізм як принцип, згідно з яким культурно однорідні одиниці є основами політичного життя, а культурна спільність влади та підданих є обов'язковою нормою, не обумовлений ані природою речей, ані укоріненістю в людських серцях, ані соціальними передумовами загалом — думати інакше означає піддатися хибному уявленню, яке націоналістична доктрина успішно виставляє як щось samozрозуміле й очевидне. Але націоналізм як явище, а не як доктрина, представлена націоналістами,

справді обумовлений низкою соціальних чинників, і так сталося, що саме вони визначають обличчя нашого часу.

Заперечувати це буде не меншою помилкою, ніж сприймати націоналізм у його власних термінах. Є щось неприйнятне у припущенні, що сила, яка поширюється в таких масштабах і з такою енергією, полум'я, яке так несподівано й могутньо вибухає в багатьох місцях по всьому світу, якому достатньо легкого вітерцю, щоб перетворитися на нищівну лісову пожежу, виникає лише тому, що до цього долучилися декілька філософів сумнівної репутації. Добре це чи погано, але наші ідеї зазвичай рідко мають такий вплив і силу.

В епоху дешевого паперу, друку, масового поширення грамотності й комунікації ми маємо справу з необмеженою кількістю конкуруючих ідеологій; і досить часто їхніми авторами й пропагандистами є люди високих літературних і популяризаторських здібностей, набагато більших, ніж у пророків націоналізму. Тим не менше, інші зразки інтелектуальних фантазій ніколи не справляли на людство впливу, який хоча б трохи наблизився до того, на який спромігся націоналізм. Зрозуміло, справа була не в літературних достоїнствах. Не йдеться також і про щасливий випадок; експеримент стільки разів повторювався в різних місцях планети, що коли б тут панував його величність Випадок, варто було б сподіватися набагато більшої розмаїтості форм з пануванням одного типу доктрини в одному місці й домінуванням іншого типу деінде. Проте картина є зовсім іншою: в більшості місць події розвиваються за одним й тим самим сценарієм. Оскільки ми маємо змогу відстежити чіткий зв'язок між загальними соціальними умовами нашої епохи і появою повсюдно поширеної панівної тенденції, ми впевнено можемо посилатися на цей зв'язок, не посилаючись на випадкову ідею, винахід європейської інтелектуальної моди кінця XVIII — початку XIX ст.

У випадку з націоналізмом (це не обов'язково стосується інших рухів) авторство ідеї чи ідей, питання про те, хто саме і що саме сказав чи написав, не має істотного значення. Ключова ідея є настільки простою, що вона доступна кожному в будь-який момент, певною мірою саме завдяки цьому націоналізм може претендувати на те, що він *завжди* є природним явищем. Що на-

справді має значення — це наскільки суспільна ситуація сприяє тому, щоб ідея постала привабливою, а не абсурдною.

У цьому контексті доречно згадати про роль комунікативної сфери у поширенні націоналістичної ідеї. Комунікативний підхід істотно підсилює можливості аналізу націоналізму, про це свідчить праця одного відомого автора¹. Однак стандартне пояснення зв'язку між націоналізмом і сучасними комунікативними засобами певною мірою може дезорієнтувати. Може скластися уявлення, нібито певна ідея (націоналізм) стає досяжною для мешканців віддалених сіл і поселень передусім завдяки друкованому слову, радіо та іншим засобам, що було неможливим в епоху, *не освячену* наявністю засобів масової інформації.

Такий підхід є хибним. Річ не в тому, що засоби інформації нібито передають заряджену в них ідею; в принципі, немає великого значення, що саме вони передають. Набагато важливіші самі засоби комунікації як такі, поширеність і необхідність абстрактної, централізованої, стандартизованої, спільної для всіх комунікативної системи, яка сама по собі автоматично продукує головну ідею націоналізму, безвідносно до змісту конкретного повідомлення. Найважливіший зміст — це сама комунікативна система, її роль у сучасному житті. Цей зміст полягає в тому, що найважливішими є мова і стиль передачі інформації, що лише ті, кому вони доступні, включаються в духовну та економічну спільноту, решта опиняється за її межами. Усе це впливає з масштабів і колосальної ролі засобів масової комунікації в цьому суспільстві. Те, про що *говорять*, насправді не має великого значення.

Умови змінилися настільки, що колись дивакувата ідея перетворилася на щось абсолютно привабливе і нібито цілком самозрозуміле. Щоб проілюструвати це, звернемося до заключних слів Лі Кедурі: “Єдиний критерій суспільної корисності є такий: наскільки нові можновладці менш корумповані й жорстокі, наскільки вони справедливіші й милостивіші, і чи взагалі йдеться про якісь зміни, а не про те, що корупція, жадоба і тиранія знайшли собі інші жертви замість попередніх”.

¹ Deutsch K.W. Nationalism and Social Communication. — New York, 1966.

Питання, таке, як це красномовне формулювання професора Кедурі, могло б виникнути у типового обивателя аграрного суспільства, який одного чудового ранку раптом дізнався б, що місцевий паша повалений і на його місці вже володарює інший. Якщо б дружина цього обивателя насмілилася запитати його, якою мовою розмовляє новий паша в родині — арабською, турецькою, перською, французькою чи англійською, — цей бідака, пильно глянувши на дружину, став би думати про те, як йому бути з цими новими негараздами та ще й з тим, що його дружина схибила. Можливо, він відвідав би з нею когось, хто знається на психічних розладах.

Питання, поставлене Кедурі, справді було слухним у суспільствах, в яких уряд, з одного боку, а економіка — з іншого були відокремленими, де культурна тяглість між ними була непотрібною, де сподівання покладалися, як впливає з цитати, на милість і справедливість правителів, а не на їхню відповідальність, підконтрольність і репрезентативність. (Чи не маємо і ми таких самих ілюзій?) Проте мало відбутися щось більше, ніж звичайне поширення висловлювань недоумкуватих європейських борзописців, щоб запитання дружини, колись цілком божевільне, в нинішніх умовах стало цілком зрозумілим для більшості. І це “щось” справді відбулося. Тепер економіка потребує стабільної й чіткої комунікації, спілкування між усіма, хто діє в її межах, а *також* між ними і урядом; при цьому утримання освітньої та культурної інфраструктури стає однією з головних турбот уряду. Відповідно, мова домашнього вжитку нового паші, колись не надто важлива, тепер стає визначальною ознакою, до кого нова влада буде прихильною, а до кого — ні.

У пізнішій праці “Націоналізм в Азії та Африці” (1970) Кедурі цілком слушно ставить питання, абсолютно і виразно відмінні від того, що завершує його “Націоналізм”, — питання стосовно європейського колоніального панування. Він приділяє значну увагу проблемі нездатності європейських колонізаторів визнати рівними собі тих представників колонізованого населення, які здобули певну кваліфікацію й відповідний рівень, цілком справедливо вважаючи цю винятковість однією з причин піднесення місцевого

націоналізму як реакції на європейське панування. Не цілком зрозуміло — це критична оцінка чи безсторонній діагноз. Відповідно, складається враження, що тепер постає питання, яке вже не стоується *лише* милості чи жадоби правителів!

Тепер воно стосується того, чи здатні правителі впоратися з мобільним суспільством і чи хочуть вони цього — йдеться про те, чи можуть правителі та їхні піддані злитися в єдину культурну спільноту. Це, на мою думку, справді ключове питання, яке в сучасних умовах стає важливішим за попереднє і стосується усіх можновладців. Утім, за відсутності згаданих умов була б ця винятковість вадою чи ознакою слабкості? Деякі правителі минулого (римляни і греки) часом були досить приязними і гостинними (хоча зазвичай римляни не поспішали пропонувати статус вільного римського громадянства новим завойованим територіям); багато інших не мали такої звички, але це не шкодило їм. Навпаки, в умовах традиційного суспільства винятковість і чітка визначеність статусу правителів найчастіше були величезним надбанням, необхідною умовою стабільності. Втягнувшись у торгівлю, мамелюки нічого не здобули як клас. Чому ж винятковість несподівано стала такою небезпечною, чому вона повсюдно спричинила таку гостру реакцію?

Кедурі відповідає таким чином: “Нема жодної суперечності в тому, що Європа стала батьківщиною і центром глибоких, радикальних зрушень, які хвиля за хвилею дедалі більше приносили розлад і насильство в традиційні суспільства Азії і Африки, незалежно від того, відчували вони на собі європейське панування чи ні... Це — молоття на порох традиційних суспільств, це — розрив замкненого кола самодостатніх економік”.

Якщо до цієї оцінки, з якою важко не погодитися, додати питання про те, якого типу реорганізація буде прийнятною за наявності нових способів виробництва і відповідного типу суспільства, можна дійти висновку, що націоналізм — не ідеологічна випадковість або наслідок простого незадоволення, це (в загальному вигляді, якщо і не в деталях) — закономірність.

Наведемо короткий і, звісно, неповний перелік хибних теорій націоналізму:

1. Він є природним, самоочевидним явищем, що виникає само по собі. Його відсутність — наслідок цілеспрямованого придушення.

2. Він є штучним набором пустопорожніх ідей, який утворився внаслідок прикрого випадку, непорозуміння. Політичне життя навіть індустріальних суспільств може обійтися без нього.

3. Теорія “помилкової адреси”, до якої прихильно ставляться марксисти. Подібно до того, як радикальні мусульмани-шіїти вважають, що архангел Джабраїл (Гавриїл) помилився, передавши Послання Магометові замість адресувати його Алі, марксисти вважають, що такої ж жахливої помилки припустився і дух історії, або людська свідомість. Послання, яке мало пробудити *класи*, через якусь фатальну помилку пошти надійшло до *нації*. Отже, революційні діячі мають довести цьому випадковому отримувачу, що він повинен переслати цього листа разом із тією благодаттю, яку він містить, справжньому адресатові. Небажання як справжнього, так і помилкового адресатів виконувати ці вимоги викликає у цих діячів справжнє роздратування.

4. “Боги темряви”. Націоналізм — це реінкарнація атавістичних сил крові й території. Цей погляд поділяють як прихильники, так і противники націоналізму. Перші вважають ці темні сили життєствердними, другі — варварськими і руйнівними. Насправді людина епохи націоналізму не є ні гіршою, ні кращою за людей інших епох. Існують дуже умовні натяки на те, що вона може бути трохи кращою. Її злочини нічим не поступаються злочинам інших часів. Вони виразніші лише тому, що більше шокують і скоєні за допомогою потужніших технічних засобів.

Жодна з цих теорій навіть найменшою мірою не наближає нас до істини.

Хто має бути в Нюрнберзі?

Авторові, який вважає, що ідеологічна чи доктринальна історія націоналізму загалом не допоможе у розумінні цього явища, можливо, не варто втягуватися в дискусії про його інтелектуальні витоки. Якщо націоналізм не має вартої обговорення генеалогії, чому б ми мали сперечатися про те, хто має значення для неї,

а хто ні? Тим не менше, узагальнення Кедурі щодо ідейних коренів націоналізму потребують серйозних коментарів.

Можна не перейматися тим, що в якийсь дивний спосіб Гегель отримує свого роду індульгенцію, але в такому разі досить несправедливими і необґрунтованими є звинувачення в ересі на адресу Канта. Очевидно, що в системі Канта центральне місце належить концепції самовизначення. Головною проблемою, яка цікавила Канта, була оцінка (і визначення межі) нашого наукового і морального (пі)знання. Головний філософський засіб, який він застосовував для досягнення цієї мети, — це твердження, що наші базові пізнавальні та моральні принципи генерують самі себе. Якщо не існує вищого авторитету чи кінцевої оцінки ззовні, вони мають бути всередині.

У цьому полягає суть його думки. Сила принципів, якими ми керуємося, визначається тим, що наші погляди, думки мають незалежну від нас структуру, яка, власне, й народжує їх. Це дає нам певну етику безсторонності й виправдовує наші сподівання знайти природні правила без винятків. Це є гарантією існування впорядкованої етики і впорядкованої науки. Той факт, що структура розуму є незмінною *даністю*, гарантує нас від небезпеки, що основи знання і моральності можуть залежати від примхи, випадку, бути чимось плинним і неусталеним. Хоча вони й засновані лише на нас самих, саме з цього погляду кожний із нас заслуговує на довіру і є надійною основою. Той факт, що ми, а точніше кожний з нас особисто (взаємно поважаючи одне одного), несемо відповідальність за дотримання цих принципів, позбавляв Канта побоювань щодо регресії, яку він не приймав ані як філософ, ані як протестант, а саме: якщо авторитет (хоч яким би високим він був) і оцінка перебувають поза нами, як і хто, у свою чергу, оцінює цей авторитет?

Авторитет розуму, остаточний і абсолютний, такий, що не піддається примхам і коливанням, скасовує згадану регресію. Він дає змогу уникнути скандальної ситуації, неприйнятної для Канта-філософа і мораліста, — виникнення гетерономії, як він сам це називав, пошуку опертя на зовнішній авторитет, хоч яким би він був високим, — це, власне, було антигезою самовизначення. Вод-

ночас ця жорсткість, незмінність розуму дає гарантію надійності та дієвості його авторитету.

У цьому — суть філософії Канта, його розуміння терміна “самовизначення”. Який зв’язок, крім суто словесного, існує між ним і поняттям самовизначення націй, що ним так переймаються націоналісти? Жодного. У Канта справді суверенною є за своєю природою людська особистість. Суть його “коперніківського перевороту” полягала саме у передачі цієї суверенності людській особистості, у перетворенні суверенності на спільну ознаку всіх людей. Кант шанував у людині саме універсальне, загальне, а не особливе, і, зрозуміло, не те, що було особливе в культурному сенсі. В такій філософії немає місця для містичних заглиблень в культурну самотність. Тут взагалі немає простору для культури в антропологічному, етнографічному значенні. Ідентичність і достоїнство особистості, за Кантом, закорінені в її універсальній людськості або, якщо брати ширше, її розумності, а не в її культурній чи етнічній особливості. Важко уявити собі автора, ідеї якого найменше тишили б націоналіста.

Навпаки, Кант ототожнює людину з тим, що в ній є розумним і універсальним, його вперта і незмінна, надзвичайно характерна для нього нехтіть будувати будь-що важливе на чомусь випадковому, історично мінливому чи специфічному — усе це надзвичайно добре підходить нібито безрідній, космополітичній, млявій етиці Просвітництва, яку так зневажали романтичні націоналісти й яку вони так радо відкинули на користь більш приземленої, відверто партикулярної і безумовної відданості роду, території і культурі.

Це міркування варто продовжити. Кант є людиною, яку в останню чергу можна було б звинуватити в тому, що її погляди прислужилися розвитку націоналізму¹. Тим не менше, таке звинувачення не є простою помилкою, у нього — серйозніші причини, про які варто згадати. Це правда, що Кант відчував гостру потребу в тому, щоб будувати наші головні цінності на ідеях, на чомусь менш крихкому, менш випадковому, менш приземленому,

¹ Йдеться про висновки професора І. Кедурі.

ніж локальна традиція. Його філософська стратегія відображає цю потребу і це гостре відчуття. Він вважав, що зможе знайти відповідь, зрозумівши універсальну структуру людського розуму.

З погляду романтичного традиціоналіста, який не приймає таку нехоть до зовнішніх, “раціональних” основ реального життя, який вчить, що треба задовольнятися конкретним практичним досвідом і визнавати історичну випадковість; який застерігає від пошуку ілюзорної втіхи від чужих і абстрактних ідей та їх підтримки, Кант є цілком непридатною постаттю. Його можна було б впевнено назвати “раціоналістом” у тому зневажливому значенні, в якому вживав цей термін професор Майкл Оукшот, і саме в такому контексті про нього йдеться і у праці Кедурі. Іншими словами, Кант скоріш за все належить до прометеївського спрямування європейської думки, яке, мабуть, досягло апогею у XVII ст. Його представники намагалися викрасти божественний вогонь і не задовольнялися тимчасовими випадковими компромісами, що їх містили специфічні традиції. Кант не приймав підходів, які просто задовольнялися продуктом історичної випадковості.

Послідовну й непохитну позицію Канта щодо самовизначення особистості як єдиної справжньої основи моральності не слід пояснювати лише його впертістю чи романтизмом. Навпаки, це була відчайдушна спроба зберегти, утримати справжню, об’єктивну, цілісну, універсальну етику (і знання). Кант погоджувався з положенням Г’юма про те, що емпіричний досвід не може бути ані кінцевим, ані універсальним; отже, доводив він, необхідність і універсальність містяться в незмінній структурі людського розуму. Відповідно, таке розв’язання проблеми *faute de mieux* (за браком кращого) цілком відповідало протестантській індивідуалістичній самоповазі, яка зневажає пошук зовнішнього авторитету. Однак головною причиною того, чому авторитет і критерій оцінки мали міститися в самому індивіді, була неможливість знайти його в іншому місці.

Коли націоналісти протиставляють абстрактний принцип націоналізму традиційним місцевим інститутам, що колись функціонували цілком задовільно, вони справді належать до прометеївської когорти. Але націоналізм — це дволиккий Янус. Його прометеївський

дух заперечує політичний компроміс з тими, хто не приймає націоналістичний імператив. Водночас націоналізм несе антипрометеївський заряд, коли він представляє націю та її культурний розвиток як щось вище за абстрактну етику інтернаціоналістів і гуманістів лише тому, що нація і культура є конкретними та історично особливими.

Саме в цьому дуже загальному і передусім *негативістському* сенсі Канта можна поставити в один ряд з націоналістами. Усі вони, саме в цьому сенсі, не належать до тих, хто поважає традиції (точніше, націоналізм ставиться до традиції дуже вибірково). У цьому найширшому значенні всі вони є “раціоналістами”, оскільки шукають основи легітимності за межами того, що *вже* існує.

Фактично, націоналізм може вважати своїми братами, соратниками у запереченні абстрактного раціоналізму Просвітництва консервативних традиціоналістів, що, власне, нерідко і трапляється в дійсності. Усі вони намагаються шанувати і абсолютизувати конкретну історичну реальність, не погоджуючись віддати її на суд бездушного, абстрактного, вселюдського розуму. Будучи не в захваті від ідеї самовизначення окремого індивіда, вони підносять ідею підкорення, розчинення особистості в цілісній спільноті, яка є важливішою, потужнішою, стабільнішою і більш легітимною, ніж ізольоване Я. У досить цікавий спосіб Кедурі не лише наділяє націоналізм ідеєю свідомого самовизначення, а й (на мою думку, цілком помилково) будує на цьому теорію його історичного успіху. Отже, теорія виникла в головах певних мислителів, а ті, хто прийняв цю теорію, успішно, вольовим актом нав'язали її безпорадному люду! Спочатку Кедурі визнає, що існують певні суспільні умови, які сприяють виникненню націоналізму, але згодом стверджує, що націоналізм завдячує своїм успіхом лише тріумфові волі.

Виглядає так, що консерватори і націоналісти посилаються на різні сторони одного й того самого явища: одні — на інституційну тяглість, інші — на тяглість спільнот, мовних, расових чи якихось інших. Але чи не йдеться тут про незгоду лише в деталях, а не в принципі? Подібність базових підходів, звісно, не обов'язково означає хибність кожного з них. Я хотів лише показати, що те, що для одного є конкретною і прийнятною історичною реаль-

ністю, для іншого — *trahison des clercs*¹. Хто з них ближчий до реальності?

Отже, спільність у негативному ставленні до традиціоналізму не обов'язково означатиме спільність в іншому. Помилковий, наперед заданий висновок, підсилений омонімом “самовизначення” став основою для звинувачення на адресу Канта. Так, Кант говорив про самовизначення (автономію). Але він також приділяв не меншу увагу синтетичності, апіорності, позаідеологічності категорій. Добре відомо, що ніхто не скидав бомби на захист кантівської теорії апіорності категорій. Те ж саме можна сказати і про його погляди на самовизначення. Якщо взагалі існує якийсь зв'язок між Кантом і націоналізмом, то він полягає в тому, що націоналізм виникає не з нього, а всупереч йому.

Одна нація, одна держава

Порушення націоналістичного принципу сумірності держави і нації є великою образою для націоналістичного почуття. Втім, ступінь відчуття несправедливості може бути різним залежно від варіантів порушення цього принципу. Найбільш нестерпним є випадок, коли правителі й підлеглі належать до різних етнічних груп. Як писав лорд Актон, “настав час, коли почали прямо говорити, що народами не повинні правити іноземці. Навіть законну і цілком розумну та зважену владу проголосили нечинною”².

Зауважимо, що Актон зазначає, що цей час *настав*, тоді як націоналісти намагаються довести, що так було завжди і що цей принцип існував у прихованому, притлумленому вигляді. Коли ж ідеться про арифметичну несумірність між нацією та державою, націоналістичне почуття найбільш уражено тим, що держави, так би мовити, замало, а не тим, що її забагато. Культурно однорідне населення відчувається найбільш упослідженим, якщо воно не має держави, яку могло б назвати своєю. (Цим людям доводиться жити

¹ Ремінісценція з назви книги Жюльєна Бенда “Зрада клерків” (можна припустити й інше тлумачення — “Зрада кліриків”) (*Прим. перекл.*)

² Цитату наведено за: Kohn H. *Nationalism, Its Meaning and History*. — Princeton, 1955. — P. 122–123.

в державі або в державах, якими керують інші, чужі культурні групи.) З іншого боку, група, що має кілька держав у межах своєї культури, попри те, що національний принцип порушено, за деякими винятками не почуває себе упослідженою. Що це за група?

Культурні відмінності між більшістю мешканців Нової Зеландії та Об'єднаного Королівства такі незначні, що можна без тіні сумніву стверджувати, що ці дві одиниці ніколи б не роз'єдналися, якби вони існували на одній території. Реальний суверенітет Нової Зеландії став потрібним і легітимним завдяки відстані, і це відокремлення не викликало протесту, хоча формально воно порушує націоналістичний принцип. Чому? Араби, наприклад, скаржаться на нездатність арабського світу до об'єднання, при тому, що араби різних країн культурно відрізняються один від одного набагато більше, ніж англійці й новозеландці. Відповідь, яка лежить на поверхні, полягає в тому, що міжнародний статус англійців і новозеландців помітно не потерпає від того, що вони не виступають у світі як представники єдиної одиниці. Фактично, їхній міжнародний статус взагалі від цього не потерпає, тоді як незручності іншого варіанта очевидні. Натомість можна доводити, що відсутність єдиного політичного даху в арабів, латиноамериканців¹ та італійців і німців (до об'єднання у ХІХ ст.) ослаблювала їх політично.

Тим не менше, цей варіант порушення націоналістичного принципу — одна нація, багато держав — є найменш загрозливим, найменш нестерпним з усіх інших можливих варіантів. Перепони на шляху його виправлення надзвичайно великі. Якщо певна нація ошасливлена кількістю держав, яка дорівнює числу n , то неминуче після їхнього урочистого об'єднання кількість прем'єр-міністрів, начальників штабів, президентів академій, керівників і капітанів національних футбольних команд тощо зменшиться на величину n . На кожну людину, яка обійматиме посаду після об'єднання припадатиме $n - 1$ тих, хто цю посаду втратить. Можна передбачити, що усі $n - 1$ зазнають від об'єднання втрат, якщо навіть нація в цілому виграє.

¹ Згадаємо автора, який не погоджується з цим поглядом і вважає, що латиноамериканці не нарікали і не нарікають на своє становище: Merquior J. Politics of Transition // Government and Opposition. — 1981. — XVI. — №2. — P. 230.

Звісно, той, кому пощастить зберегти за собою свою посаду чи обійняти нову, цей новоспечений лауреат, директор національного театру і т. п., стає на чолі чогось більшого, поважнішого, набагато потужнішого, ніж раніше. Втім, навряд чи хто сумніватиметься в тому, що дилема очолювати щось велике чи щось мале значно відрізняється від іншої дилеми: бути начальником чогось, незалежно від розмірів, чи не бути ним узагалі. Уявімо, що значна кількість малих начальників повірила в те, що саме вони, коли настане час, будуть великими начальниками, — навіть у цьому випадку можна очікувати, що спротив об'єднанню, побудований на суто раціональних розрахунках, буде дуже серйозним. Ідея об'єднання перемагає лише в тих випадках, коли негаразди, пов'язані з роздробленістю, стають дуже помітними, й ті, хто потерпає від цього, здатні протиставити свої інтереси тим, хто втратить свою роботу внаслідок "енного" скорочення політичних посад, коли нові лідери великого об'єднання здатні чи то силою, чи то за допомогою свого політичного впливу повести за собою інших.

10. ВИСНОВКИ

Існує небезпека, що що книгу, побудовану на досить чіткій аргументації та присвячену досить конкретній темі, можуть зрозуміти і потрактувати неправильно. Упевненість у можливості такої небезпеки з'явилася у мене після спроб подати попередні, більш спрощені варіанти цього підходу. З одного боку, простота і невибагливість позиції може спровокувати читача на якісь власні ширші асоціації, які не програмувалися автором. З іншого боку — будь-який новий підхід (а я справді дуже сподіваюся, що мій підхід таки новий) може бути сформульований лише тоді, коли для нього буде встановлено окремі власні рамки. Я вважаю, що новий, оригінальний підхід просто неможливий, якщо користуватися наявним набором старих карт із заявленої понятійної колоди. Цією колодою грали надто часто, і всі загальнодоступні комбінації її набору неодноразово з'являлися на столі. Отже, щоб зробити якийсь внесок у тему, треба перемалювати всю колоду. Це, звісно, справа досить нудна і скрупульозна. Відкрите зведення нових риштовань допускається в математиці, але не у звичайній прозі. Отже, завдання полягає в тому, щоб ненав'язливо послабити тенета звичних асоціацій і виткати нові на засадах, що будуть зрозумілими і прийнятними в контексті, з якого і впливатиме простий висновок, який не буде банальним повторенням пліснявої мудрості.

Про що не було сказано

Чи справдилися мої наміри — про це можуть сказати лише інші. З власного досвіду знаю, що повною мірою таке вдається дуже рідко. Отже, я хотів би скласти список того, чого я *аж ніяк* не стверджував і до чого мені *аж ніяк* не потрібно було звертатися для обґрунтування моїх поглядів.

Я не мав наміру заперечувати той факт, що людство в усі часи організовувалося в групи. Навпаки, люди завжди жили групами.

Зазвичай ці групи існували упродовж тривалого часу. Одним із важливих чинників, які обумовлювали їхню стабільність, була відданість людей цим групам і те, що вони ототожнювали себе з ними. Ця риса людського життя не потребує якогось особливого типу економіки. Зрозуміло, що даний чинник не був єдиним у забезпеченні тривалості існування цих груп. Якщо хтось називає його “патріотизмом”, я не мав наміру заперечувати, що певною мірою такий патріотизм є однією з найдавніших складових людського буття. (Визначати його силу порівняно з іншими чинниками ми тут не будемо.)

У цій книзі стверджується, що націоналізм — дуже специфічний різновид патріотизму, який поширюється і стає панівним лише за певних суспільних умов, що фактично панують лише в модерному світі, й ніде більше. Націоналізм — це різновид патріотизму, який має декілька специфічних визначальних рис: він спирається на культурно однорідні одиниці, що формуються на тій культурі, яка прагне перетворитися на високу (писемну); ці одиниці мають бути достатньо великими, щоб утримувати власну освітню систему, яка забезпечує функціонування високої культури; внутрішній поділ на жорстко відокремлені підгрупи має бути мінімальним; населення цих одиниць має бути анонімним, рухливим і мобільним, здатним на безпосереднє спілкування; індивід повинен відчувати належність до спільноти не як член якоїсь складової підгрупи, а в силу спільності культурного стилю. Одно-рідність, письменність, внутрішня анонімність — ключові риси таких спільнот.

Я не стверджую, що культурний шовінізм загалом відсутній у доіндустріальному світі; йдеться про те, що він не мав політичних обкладунків чи амбіцій, характерних для сучасного світу. Я не заперечую, що аграрний світ іноді породжував спільноти, які нагадували сучасні національні держави; йдеться лише про те, що в аграрному світі це *траплялося*, а в індустріальному світі це *повинно* відбуватися у більшості випадків.

Я не наполягаю на тому, що навіть у сучасному світі націоналізм — це єдина дієва і непереможна сила. Це не так. Час від часу його перемагає якась інша сила, чи інтерес, чи інерція.

Я не заперечую того, що хтось, перебуваючи у рамках доіндустріальних структур може водночас віддавати належне націоналістичним почуттям. Нація може складатися з племен і водночас відчувати себе нацією у зовнішніх відносинах: найпоказовішими прикладами є сомалійці і курди. Але тепер людина належить до якоїсь національної одиниці просто в силу своєї культурної належності, їй нема потреби доводити своє членство в підструктурі, яка опосередковує її належність до більшої спільноти. Я не претендую на те, що мій підхід може пояснити, чому деякі варіанти націоналізму, передусім представлені постатями Гітлера і Муссоліні, набувають таких винятково агресивних форм. Йдеться лише про те, щоб пояснити причини виникнення і поширення націоналізму.

Усі ці зауваження не можуть слугувати страхуванням від протилежних прикладів, яке зрештою може звести зміст головної тези до нуля. Ми лише зазначаємо, що в складному світі, на макрорівні інститутів та угруповань дуже рідко доступні й узагалі навряд чи можливі будь-які узагальнення без винятків. Утім, це не означає, що не існує загальних тенденцій, які не можна було б відстежити чи пояснити за допомогою суспільних наук.

Підсумок

У цьому випадку, як і в деяких інших, описуючи явище достатньо виразно, ми наближаємося і до його чіткого пояснення та розуміння. (Можливо, ми тоді, власне, й описуємо речі добре, коли самі розуміємо їх.) Погляньмо на історію національного принципу; або ж порівняймо дві етнографічних карти: одну з донационалістичної епохи, іншу — з того часу, коли принцип націоналізму увійшов у повну силу.

Перша карта нагадуватиме картину Кокошки¹. Ми побачимо таку суміш кольорових плям і точок, що нам важко буде охопити чіткий образ в деталях, хоча він на картині є. Величезна розмаїтість, різнобарвність і складність — характерні ознаки окремих

¹ Кокошка Оскар (1886–1980) — австрійський художник-експресіоніст. Його картини написані в різко імпульсивній, нервово-напруженій манері з використанням багатства кольорової гами. (*Прим. перекл.*)

частин цілого: дрібні соціальні групи, ці атоми, з яких komponується картина, мають складні, невиразні й багатовимірні зв'язки з багатьма культурами: одні пов'язані мовою, інші — панівною релігією, треті — якимось особливим варіантом релігійних вірувань та обрядів, четверті — відданістю певній владі тощо. Коли доходить до того, щоб намалювати картину політичної системи, рівень складності не менший, ніж коли йдеться про культуру. Слухняність і відданість в одній справі і в одній ситуації не обов'язково будуть такими самими, коли йдеться про іншу мету та інший контекст.

Погляньмо тепер на етнографічну та політичну карту сучасного світу. Вона нагадуватиме вже не Коккошку, а радше Модільяні. Тут майже немає напівтонів, малюнок чіткий, його деталі відокремлені одна від іншої, видно, де починається один фрагмент і де закінчується інший, майже без розмитих чи змішаних тонів. Переходячи від карти до реальності, яку вона відображує, ми бачимо, що майже вся політична влада сконцентрована в руках однієї інституції, достатньо великої й достатньо централізованої держави. Загалом кожна така держава визначається певним типом культури, який вона водночас репрезентує і підтримує, одним стилем спілкування, який панує в її кордонах і сталість якого залежить від централізованої освітньої системи. Цією системою опікується держава, що має монополію на легітимізовану культуру майже тією самою, а іноді й більшою мірою, ніж у монополії на легітимізоване насильство.

Якщо ж поглянути на суспільство, контрольоване такою державою, ми побачимо, чому все складається саме так. Його економіка залежить від мобільності та здатності індивідів до спілкування на такому рівні, який забезпечується соціалізацією цих індивідів засобами високої культури, соціалізацією такого рівня, який є недосяжним у попередні часи, коли вона здійснювалась у процесі “навчання на роботі”, як частина “науки життя” в межах місцевих спільнот. Такий рівень уможлиблюється лише справді масштабною і єдиною освітньою системою. Крім того, економічні умови не дають змоги цим індивідам бути водночас і солдатами, і громадянами місцевих дрібних спільнот; вони мають делегувати комусь ці види діяльності, щоб мати можливість виконувати свої основні обов'язки.

Отже, економіка вимагає як нового типу централізованої культури, так і централізованої держави. Культурі потрібна держава. Але й держава, очевидно, не може покладатися на розмиті підгрупи, вона потребує однорідного культурного поля для своєї пастви, коли їй потрібно або підтримувати порядок, або утримувати той мінімальний рівень громадянської свідомості й моралі, без яких суспільне життя стає проблематичним. Не спільнота, а культура формує наявні внутрішні норми. Одне слово, взаємодія сучасної культури і держави є чимось цілком новим і логічно впливає з вимог сучасного економічного життя.

Наша головна теза є дуже простою. Суспільство, яке виробляло їжу, було передусім суспільством, яке давало змогу частині людей *не бути* виробниками їжі, але більшість людей (крім спільнот паразитарного типу) повинна була працювати у цій сфері. Саме індустріальному суспільству вдалося позбутися такої необхідності.

Воно піднесло поділ праці на новий безпрецедентний рівень, однак найважливіше те, що воно породило новий *вид* поділу праці, той, що вимагає від людей здатності переходити від одного виду професійної діяльності до іншого навіть упродовж життя однієї людини, не кажучи вже про різні покоління. Їм потрібна спільна культура, і саме розвинена писемна висока культура. Вона вимагає від них здатності спілкуватися між собою і з новоприбулими незалежно від контексту і не лише віч-на-віч, а опосередковано, за допомогою стандартних засобів комунікації. Усе це — мобільність, комунікабельність, високий ступінь спеціалізації — породжується невгамовною спрагою індустріального суспільства до постійного зростання і добробуту, яка змушує його суспільні одиниці бути великими і культурно однорідними. Утримання такої високої (тобто писемної) культури потребує захисту держави, централізованого інституту чи групи інститутів, які спеціалізуються на підтриманні порядку та законності й здатні накопичувати і розподіляти ресурси, потрібні як для підтримання високої культури, так і для поширення її серед населення — таке досягнення було неможливе і незбагненне в доіндустріальному світі.

Високі культури індустріальної епохи відрізняються від високих культур аграрної доби багатьма важливими і чітко визначени-

ми параметрами. Аграрні високі культури були витвором меншості, привілейованих фахівців, вони відрізнялися від роздроблених, некодифікованих народних культур більшості і прагнули панувати над ними. Ці високі культури породжували письмєнну верству, яка рідко ототожнювала себе з однією політичною одиницею чи лінгвістично відмежованим простором певної народної культури. Навпаки, вона прагнула бути надетнічною і надполітичною. Її представники часто трималися мертвої або архаїчної мови і не мали жодного бажання пов'язувати її з мовою повсякденного чи господарського життя. Їхня нечисленність й спрямованість на політичне панування були їхньою суттю; можливо, тоді суттю аграрного суспільства було те, що більшість його населення складалася з виробників їжі, які не мали доступу ні до влади, ні до високої культури. Ця верства була пов'язана не так з державою і світською культурою, як з релігією і церквою. В Китаї висока культура, пов'язана більше з етичною системою та державним чиновництвом, ніж з релігією і церквою, була в цьому відношенні (але тільки в цьому) винятком і своєрідним прототипом сучасного взаємозв'язку між державою і культурою. Там висока культура співіснувала й надалі співіснує з розмаїттям діалектів.

Натомість висока культура індустріальної епохи, хоч би якою була її історія, вже більше не пов'язана з релігією і церквою. Для її утримання потрібні ресурси держави, сумірної з суспільством, а не ресурси церкви, яка є надбудовою над ним. Економіка, побудована на принципі зростання і на постійному оновленні знання, не буде серйозно узалежнювати свою культурну машину (без якої вона не може існувати) від якоїсь релігійної доктрини, що швидко застаріває й нерідко стає просто пережитком.

Отже, культура потребує підтримки *саме як культура*, а не як канал поширення релігії чи додаток до неї. Суспільство поклоняється собі чи власній культурі безпосередньо, а не крізь туман релігії. Виникнення націоналізму є зовнішньою ознакою переходу від одного типу високої культури до іншого. Втім, хоч би як ми трактували цю складну і фундаментальну проблему, очевидно, що зародження індустріального світу було в якийсь спосіб тісно пов'язане з протестантизмом, що мав дуже важливі риси, харак-

терні для цього новонародженого світу, риси, які також спричинилися до зародження націоналізму. Наголос на письменності та самостійному опануванні священних текстів, унітаріанство без духовенства і монополії на священне, індивідуалізм, який перетворив кожну людину на власного священика і духівника, незалежно від інших у спілкуванні з Богом, — усе це було предтечею анонімного, індивідуалістичного, масового суспільства, позбавленого жорстких внутрішніх бар'єрів, у якому переважає відносно рівний доступ до високої культури, до норм якої всі долучаються самостійно, через письменність, без посередництва привілейованих фахівців. Рівний доступ до слова Божого вимостив шлях для рівного доступу до високої культури. Грамотність перестає бути спеціальністю, фахом — вона стає передумовою для набуття будь-якої спеціальності в суспільстві, де кожний є фахівцем. У такому суспільстві людина стає лояльною передусім до того, що забезпечує грамотність і політичний захист для неї. Рівний доступ віруючих до Бога поступово перетворюється на рівний доступ невіруючих до освіти і культури.

Таким постає сучасний світ протегованих державою, однорідних, всеохопних культур, в яких статус не має істотного значення, натомість на передній план виходить мобільність, завдяки якій забезпечується повсюдне проникнення і панування єдиної високо-розвиненої високої культури. У словах Вебера про витoki сучасного світу є глибока іронія: він виник тому, що певні люди надто серйозно сприйняли своє покликання — це, власне, і породило світ, в якому вже немає жорстко визначеного покликання, де існують спеціальності, але вони стають тимчасовими і варіативними, не вимагаючи незмінної відданості їм, де визначальним є етап освіти, що формує свідомість особистості, пов'язаний з виробленням не спеціальних, особливих навичок, а загальних, типових знань і умінь, яких потребує одна спільна висока культура, яка визначає "націю". Саме *тоді* й лише тоді така нація і культура стає природною суспільною одиницею, яка не може нормально жити без власної політичної оболонки — держави.

ВИБРАНА БІБЛІОГРАФІЯ

1. Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. — London, 1983.
2. Armstrong J. A. *Nations before Nationalism*. — Chapel Hill, N.C., 1982.
3. Avineri S. *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*. — London, 1981.
4. Banton M. *Rational Choice: Theory of Racial and Ethnic Relations*. — Bristol, 1977.
5. Barth F (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. — London, 1969.
6. Bendix R. *Max Weber: An Intellectual Portrait*. — London, 1960.
7. Breuilly J. J. *Nationalism and the State*. — Manchester, 1982.
8. Cohen A. *Two-Dimensional Man*. — London, 1974.
9. Cohen P. *Jewish Radicals and Radical Jews*. — London, 1980.
10. Cole J. W. and Wolf E. R. *The Hidden Frontier, Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. — New York, 1974.
11. Deutsch K. *Nationalism and Social Communication*. — 2nd edn. — New York, 1966.
12. Emerson R. *From Empire to Nation*. — Boston, 1960.
13. Fromkin D. *The Independence of Nations*. — New York, 1981.
14. Geertz C. (ed.). *Old Societies and New States*. — New York, 1962.
15. Giddens A. *The Nation-State and Violence: Volume II of A Contemporary Critique of Historical Materialism*. — Cambridge, 1985.
16. Glazer N. and Moynihan D. (eds.) *Ethnicity: Theory and Experience*. — Cambridge, Mass., 1975. Grillo P. *Nation and State in Europe: Anthropological Perspectives*. — London, 1981.
17. Haim S. *Arab Nationalism. An Anthology*. — Berkeley, 1962.
18. Hall J. A. *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*. — Oxford, 1985.
19. Hechter M. *Internal Colonialism*. — London, 1975.

Е. Гелнер

20. Hroch M. Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung dei den kleinen Völkern Europas. — Prague, 1968.
21. Kamenka E. (ed.). Nationalism. — London, 1976.
22. Kedourie E. (ed.). Nationalism in Asia and Africa. — London, 1971.
23. Kedourie E. Nationalism. — London, 1960.
24. Kohn H. Nationalism, Its Meaning and History. — Princeton, 1955.
25. Kohn H. The Age of Nationalism. — New York, 1962.
26. Kohn H. The Idea of Nationalism. — New York, 1944.
27. Loizos P. Heart Grown Bitter: Chronicle of Cypriot War Refugees. — Cambridge, 1981.
28. Lukes S. Emile Durkheim, His Life and Work: a Historical and Critical Study. — London, 1973.
29. Minogue K.R. Nationalism. — London, 1969.
30. Nairn T. The Break-up of Britain. — London, 1977.
31. Olson M. The Rise and Decline of Nations. — New Haven, 1982.
32. Seton-Watson H. Nations and Stales. — London, 1977.
33. Smith A.D. (ed.) Nationalist Movements. — London, 1976.
34. Smith A.D. Nationalist Movements in the Twentieth Century. — Oxford, 1979.
35. Smith A.D. The Ethnic Revival. — Cambridge, 1981.
36. Smith A.D. Theories of Nationalism. — London, 1971.
37. Sugar P. (ed.) Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe. — Santa Barbara, 1980.
38. Tilly C. (ed.) The Formation of National States in Western Europe. — Princeton, 1975.
39. Wallman S. Ethnicity at Work. — New York, 1979.
40. Weber E. Peasants into Frenchmen. — London, 1979.
41. Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. — 2nd edn. — London, 1976.
42. Бромлей Ю.В. и др. Современные этнические процессы в СССР. — М., 1975.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Аббас Ф. 111
Актон, лорд 181
Алі 176
Андерсон Б. 12, 23
Андрескі С. 43
Бенд Ж. 181
Берлін І. 24
Бернстайн Б. 65
Бочковський О. 24
Бромлей Ю. 12, 94
Брулі Дж. 12
Вебер М. 31, 32, 49, 50, 51, 74,
132, 147, 190
Веблен Т. 69
Вітгенштайн Л. 10
Вотан (Один) 93
Вудберн Дж. 160
Г'юм Д. 50, 51, 52, 53, 54, 179
Габсбурги, династія 95
Гакслі О. 157
Ганді М.К. 19
Гастінгс А. 22
Гашек Я. 9
Гегель Г. 23, 37, 83, 177
Гелнер Е. 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14,
17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25,
26
Гелнер Р. 8
Гітлер А. 186
Гобсбаум Е. 12, 170
Голмс О. 110
Гомулка В. 135
Грох М. 12
Декарт Р. 51
Дойч К. 11
Дор Р. 60, 75
Драгадзе Т. 12
Дюркгайм Е. 55, 92, 93, 94
Енгельс Ф. 131, 169
Камерон з Лохієля 54
Кант І. 23, 30, 50, 51, 52, 177, 178,
179, 180, 181
Касьянов Г. 23
Кедурі І. 10, 72, 171, 173, 174, 175,
177, 178, 179, 180
Кіш Е. 9
Клаус В. 14
Кокошка О. 186, 187
Конт О. 159
Конфуцій 120
Лисяк-Рудницький І. 24
Лісовий В. 7, 23
Ліст Ф. 23
Лооне Э. 160
Магомед, пророк 110, 176
Мадзіні Дж. 170
Майног К. 22
Маліновський Б. 10
Мальтус Т. 154
Мао Цзедун 137
Маркс К. 23, 60, 114, 131, 135,
160, 169
Масарик Т. 8
Махмуд II 61
Местр, Жозеф де 8
Модільяні А. 187

Е. Гелнер

- Муссоліні Б. 30, 186
Мухамед Алі 46
Нейрн Т. 12
Нкрума К. 122
О'Лірі Б. 11, 21
Олександр Македонський 43
Ольбрахт І. 9
Остін Дж. Л. 10
Оукшот М. 179
Пламенац Дж. 142, 143, 144
Плзтон 44, 48
Поланий К. 159
Рассел Б. 11
Ревель Дж. Ф. 164
Рудницький С. 24
Сланський Р. 135
Сміт А. 54, 55
Сміт Е. 13, 22, 23
Старосольський В. 24
Токвіль, Алексіс де 135
Тревор-Ропер Г. 151
Трус Дж. Х. 86
Тузенбах 110
Фантль А. 8
Філіпп II 43
Франко Ф. 118
Фрезер Дж. 159
Хайле-Селассіє 125
Холмс Ш. 77
Хусейніди, династія 39
Чапек К. 9
Чингізхан 102
Шаміссо А. 35
Шлеміль П. 35
Цпорлюк Р. 7, 23, 24, 25, 26
Юркевич М. 7
Colonna, F. 103
Deutsch, K. W. 173
Dore, R. 60
Dragadze, T. 12
Gellner, E. 8, 9, 10, 11, 12, 20, 21, 22, 115, 160
Goody, J. 60
Hall, J. 8, 10, 11, 20, 21, 133
Hann, C. 10
Hanson, A. H. 170
Hastings, A. 22
Heiberg, H. 124
Hirschman, A. O. 133
Hopkins, K. 45
Ibn Khaldun 115
Jarvie, I. 8, 10, 11, 20, 21
Kamenka, E. 142
Keddie, N. 115
Kedourie, E. 72
Kohn, H. 181
Lewis, I. 126
Macfarlane, A. 133
Malinowski, B. 10
Merquior, J. 182
Minogue, K. 22
Nairn, T. 138, 167
Nettl, P. 170
Nossiter, T. J. 170
O'Leary, B. 11
Plamenats, J. 142
Revel, J.F. 164
Roberts, H. 124
Rokkan, S. 170
Rosental, F. 115
Smith, A. D. 22
Smith, M. D. 170
Trevor-Roper, H. 151
Tubiana, J. 126
Woodburn, J. 160

ПОКАЖЧИК ГЕОГРАФІЧНИХ НАЗВ

- Австрія 142
 Австро-Угорщина 104
 Азія 76, 151, 174, 175
 Айболенд 108
 Алжир 109, 111, 112, 116, 120,
 124, 153
 Америка 76, 135
 Латинська 76
 Англія 9, 75, 133, 142
 Арабський халіфат 115
 Атлантика 73
 Атлас, гори 10
 Африка 76, 121, 122, 123, 124,
 141, 174, 175
 Чорна 19, 121, 124
 Східна 108
 Південна 122, 124
 Центральна 123
 Західна 123
 Африканський Ріг 124, 125
 Балкани 143
 Берн, кантон 164
 Близький Схід 44
 Богемія 8
 Боснія 110
 Бурунді 108
 Вавилон 75
 Варшава 13
 Велика Британія (Британія,
 Об'єднане Королівство) 9, 19,
 22, 81, 109, 182
 Візантія 151
 Гана 122
 Гвінея 122, 123
 Герцеговина 170
 Глазго 54
 Гонг-Конг 153
 Греція (також Давня Греція) 43,
 75, 151
 Грізонс, кантон 164
 Дунай 43
 Ефіопія 125
 Європа 45, 72, 76, 124, 151, 153,
 170, 175
 Північна 19
 Східна 47, 95, 118, 144, 151
 Західна 49, 75, 118
 Центральна 95, 118
 Єгипет 43, 46
 Ємен 120
 Єрусалим 151
 Заїр 123
 Земля 77, 82
 Ізраїль 116, 151, 153
 Індія 43, 132, 149, 153
 Ірак 32
 Іран 116, 117, 149
 Іспанія 118
 Італія 82, 104, 141, 142, 170
 Ітон 109
 Камерун 123
 Канада 108
 Квебек 19, 108
 Кембридж 13
 Китай 120, 189
 Косово 110

Е. Гелнер

- Ліван 130
Лівія 120
Лідс 22
Лохіель 54
Македонія 43
Малайя 153
Малі 123
Марокко 82
Молдавія 151
Монблан 84
Москва 12
Нігерія 108, 120, 123, 149
Німеччина 9, 35, 82, 92, 141, 142,
170
Нова Гвінея 77
Нова Зеландія 182
Нюрнберг 92, 176
Одеса 151
Океанія 76
Оксфорд 9, 142
Ольстер 109
Османська імперія 32, 39, 61, 110,
150
Пакистан 149
Париж 8
Північна Ірландія 109
Пльзень 9
Польща 9, 135
Прага 8, 9, 13
Пруссія 133
Радянський Союз 12, 94
Республіка Біафра 108
Російська імперія 8
Росія 23, 82, 135
Руанда 108
Румунія 151
Саудівська Аравія 120
Сахара 47, 82, 121
Сенегал 123
Середземномор'я 118
Середній Схід 44
Словаччина 14
Словенія 170
Сомалі 125
Судан 123
США 75, 153
Трентіно 104
Трієст 104
Туніс 39
Туреччина 32, 151
Україна 26
Франція 109, 142
Цейлон 153
Центрально-Африканська Респу-
бліка 123
Чехія 14, 153
Чехословаччина 8, 9, 13, 95, 135
Швейцарія 170
Швеція 9
Шотландія 54, 78, 81
Югославія 13, 110
Юра, кантон 164
Японія 75, 133

НАЦІОНАЛІЗМ

1. КУЛЬТУРА І ВЛАДА

Спільна мова, міміка і жести, певний стиль убрання, способи приготування і споживання їжі — все те, що ми називаємо культурою, завжди характеризувало життя людей. Одна і та сама культура не властива для всіх людей: культурна різноманітність — найхарактерніша ознака людського життя.

Якраз важливість культури відрізняє людину від інших живих істот. Зрозуміло, певні ознаки культури наявні й у тваринному світі: в деяких стадних тварин можна знайти риси, що передаються від покоління до покоління не на генетичному, а на соціальному рівні. Ці риси відрізняють певну групу від інших, хоча їхні представники належать до одного біологічного виду. Культура в цьому найважливішому означенні — як певний тип поведінки, що виникає унаслідок уподібнення, повторення, а не завдяки біологічній взаємодії істоти з природним середовищем, — іноді трапляється серед тварин, але її значимість, важливість і осяжність в їхньому світі несумірні зі світом людей.

Той факт, що ми здатні до “культури”, має генетичну передумову: ця генетична схильність, можливо, є спільною для всіх людей. Таку думку обстоював Ноам Хомський¹, посилаючись на здатність людини опановувати мову. Якщо ця думка відповідає дійсності, її можна застосувати не лише до мови у вузькому лінгвістичному значенні, а й до всієї культури як такої. Наявність “культури” уможливорює певний спосіб передання рис чи соціального досвіду від покоління до покоління — це вже не залежить від генетичної природи членів групи. Те, що таке передання можливе, повністю змінює правила гри: воно уможливорює більшу розмаїтість і здатність до швидших змін — тільки з поверхового погляду здається парадоксальним, що звільнення від генетичних обмежень

¹ Хомський Ноам (Абрам) (нар. 1928 р.) — американський лінгвіст, автор теорії генеративної граматики. Український переклад праць: Хомський Ноам. Роздуми про мову. — Львів, 2000. (Прим. перекл.)

само має генетичну основу. Потрібна специфічна генетична основа, яка робить неможливою культуру: коли ж культура вже існує, вона уможливує розвиток, вільний від обмежень, джерелом яких є закони, яким підпорядковані генетичні зміни.

Здатність до набуття культури як такої повинна мати генетичну передумову. (Звісно, вона не обов'язково має бути однаковою для всіх істот: можливо, певним чином виник один специфічний генетичний набір, який уможливив цю здатність до творення культури. Маловірогідно, щоб таке диво могло статися незалежно більше одного разу, але з суто логічного погляду така можливість не виключається). Водночас ця наша здатність до культурного саморозвитку не визначає наперед, якою саме має бути культура. Культури різних спільнот відрізняються у найрізноманітніший спосіб, окрім того, вони можуть дуже швидко змінюватися в межах однієї спільноти. Існують суспільства, які, наприклад, колективним рішенням з політичних міркувань змінили свою мову. Одна гімалайська община, що спеціалізується на торгівлі, вирішила пов'язати своє майбутнє з індуїстською непальською державою, відмовившись від попередньої прихильності до колись престижної буддійської тибетської культури — відповідно, вона перейшла зі своєї племінної мови на непальську і від буддизму до індуїзму. Особливості культури, хоч і приймаються як дані в готовому вигляді, все ж піддаються свідомому контролю. Закони культурної спадковості, хоч якими б вони були, істотно відрізняються від законів генетичної спадковості. За визначенням, вони уможливають утримання і передання набутих ознак: можна сказати, що культура є банком набутих ознак, які вона увічніює, іноді змінює та маніпулює ними. Наслідки цього в суспільному житті колосальні: розмаїтість стає величезною, зміни — дедалі швидшими.

Людські суспільства характеризуються не лише наявністю культур, їм властива наявність суспільного устрою. Людські істоти в будь-якій групі різняться щонайменше віком і статтю, зазвичай набір відмінних ознак є набагато більшим. Людська група ніколи не буває простою сумою індивідів; це завжди спілка, члени якої мають певний соціальний статус, якому відповідають певні права і обов'язки, привілеї та зобов'язання.

Ці дві компоненти — культура і організація — є, так би мовити, сировиною суспільного життя. Це два його підставові елементи. Вони не можуть бути взаємно автономними: певна модель суспільної організації може панувати над культурою або якась конкретна форма організації може потребувати відповідного типу культури. Індуїзм, наприклад, є культурою, яка передбачає кастову організацію; головні культурні засади вимагають поділу людей на касты і чіткого визначення та непорушності меж цих каст. Або навпаки: егалітарне суспільство може заборонити різкі культурні відмінності між його членами. Наприклад, деякі держави, що утворилися після розпаду імперії Габсбургів, заборонили вживання аристократичних титулів. Утім, хоча згадані підставові елементи суспільного життя реально не існують цілком відокремлено, для нас дуже важливо їх розмежувати. І культура, і організація однаково охоплюють усі сфери життя суспільства.

Два підставові поняття, про які ми згадали, є надзвичайно корисними для визначення головної теми цієї книги — націоналізму. Націоналізм — це політичний принцип, згідно з яким спільність культури є основою суспільних зв'язків. Хоч якими б були принципи формування влади, її легітимність ґрунтується на тому, що члени певної групи належать до однієї культури (або мовою націоналістів — до однієї “нації”). У своїй крайній формі принцип спільності культури стає єдиною необхідною і достатньою передумовою легітимного членства: *лише* представники певної культури можуть бути членами певної одиниці, і *всі вони* мають належати до неї. Крайні націоналісти почуваються упослідженими, якщо їхній національній державі не вдається зібрати у своїх межах всіх представників певної нації і якщо вона толерує присутність значної кількості представників інших груп на своїй території, особливо якщо ті перебувають на важливих позиціях в суспільстві.

У цьому полягає головна ідея націоналізму. Як робочий варіант ми визначили “націю” як спільність культури, і це визначення потребуватиме певних уточнень і змін, аж доки воно хоч певною мірою відповідатиме реаліям; проте воно дає нам непогану основу для розуміння явища, яким ми цікавимося.

2. КУЛЬТУРА І ОРГАНІЗАЦІЯ, ДЕРЖАВИ І НАЦІОНАЛІЗМ

Культура і суспільна організація є явищами загальнолюдськими і дуже давніми. Держава і націоналізм — ні. Це для нас головний і визначальний факт. Жодна теорія, яка не визнає його, не може претендувати на неупередженість. Якщо культура і суспільна організація існують повсюдно і на всіх етапах розвитку людського суспільства, то нації і націоналізм — ні. Це дає нам змогу точно сформулювати питання: який саме варіант взаємодії культури і організації іноді (але не завжди) породжує націоналізм?

Проблема полягає в тому, що багато людей, передусім глибоко відданих ідеї націоналізму, не здатні визнати цей факт, а тим паче зрозуміти і пояснити його. Наявність централізованої держави — важлива складова націоналістичного бачення світу. Однак держава як така не є повсюдним явищем: існують, наприклад, бездержавні племінні суспільства, порядок в яких підтримується завдяки балансу влади між окремими складовими, а не зусиллями центральної інституції, наявність якої ми вважаємо чимось цілком природним. У нашому відправному визначенні націоналізму наголошено на зв'язку між організацією і культурою: одиниця є легітимною, якщо вона складається з людей однієї культури. Формально це правильне твердження, але йому бракує того, що є, мабуть, найбільш емотивним елементом націоналістичного світогляду: йдеться не лише про визначення меж згаданої одиниці, а й про необхідність її інституційного проводу (“держави”), а також про те, щоб цей провід складався з людей, які належать до “національної” культури, яка визначає цю одиницю. Простіше — чужинці не можуть правити нами! Цю вимогу, безперечно, містить саме визначення націоналізму, однак варто наголосити, що саме цей елемент викликає найпотужніші почуття.

Націоналісти (і не тільки вони) мають звичку подавати державу як універсальний, вселюдський, всюдисущий інститут суспіль-

ства. Деякі політичні теорії навіть вивели це на доктринальний рівень: не може бути суспільства без порядку, порядку — без примусу, примусу — без відповідних інституцій (держави). Однак, як ми вже зазначили, держави не є повсюдним явищем: “обезглавлені” суспільства примудряються утримувати порядок, не маючи окремих інституцій чи кадрів, що спеціалізуються саме на примусі. Племена збирачів навряд чи можна назвати державними утвореннями, хоч у них і є вожаки. Часом і численне населення аграрних і скотарських суспільств та міські спільноти можуть обходитися без стабільної централізованої влади: порядок підтримується внутрішнім протистоянням підгруп або періодичним веденням переговорів, а не делегуванням цих функцій фахівцям відповідного профілю та їх інституалізацією. Найбільша турбота націоналістів — не допустити чужинців до головних посад у державі, тому центральна проблема націоналізму не може виникнути там, де нема держави і відповідних посад. Отже, слід мати на увазі, що головне питання націоналізму постає лише у світі, в якому державу сприймають як даність, і воно не стосується людства в цілому.

Однак держави існували не завжди і не повсюдно, націоналізму це стосується ще більшою мірою. Річ не в тому, що завжди і всюди люди нібито прагнули, щоб межі суспільних одиниць і культур збігалися, або, простіше, що вони нібито хотіли жити лише серед своїх, виганяючи “чужих”. Навпаки: люди дуже часто жили в одиницях, існування яких було порушенням цього принципу, і здебільшого це порушення не породжувало протестів чи опору, звісно, через брак усвідомлення його важливості й універсальності. Як націоналісти дають собі з цим раду?

Звідси і наголос на відмінності між власним образом націоналізму і тим, чим він є насправді. Цілком зрозуміло, що сам для себе націоналізм — це вселюдський, вічний і, звісно, за своєю природою правомірний принцип. Згідно з ним цілком “природним” є те, що люди хочуть жити з подібними собі, що вони не бажають жити з людьми іншої культури і понад усе не хочуть, щоб ці останні панували над ними. Це, мабуть, одна із найстандартніших “теорій” націоналізму: в певному сенсі її навіть важко назвати теорією, оскільки вона трактує згаданий принцип як природну властивість

людини чи людського суспільства, настільки очевидну, що не потребує якихось особливих пояснень. Єдине, що вимагає пояснень, — порушення цього принципу або його відсутність. Зрештою, відсутність націоналістичних рухів у минулому також потребує від націоналіста пояснень.

Ця теорія небезпечна не лише тому, що вона хибна, а передусім через самоочевидність, яку вона собі приписує, — унаслідок цього її адепти взагалі не вважають її теорією. Вони не усвідомлюють її можливої спірності, вона для них — самодостатня істина. Їм здається, що вони просто констатують щось самозрозуміле, яке взагалі не потребує теоретичного осмислення. Те, що не вважається дискусійним, не потребує виправлень. Якщо теорія здається хибною — це лише через несприятливі обставини.

Насправді націоналісти знають про ті *реалії*, які дають нам право сумніватися в повсюдності й одвічності націоналістичних почуттів: вони визнають (нерідко з обуренням), що в багатьох суспільствах і в багатьох історичних епохах націоналізм просто відсутній. З особливою гіркотою вони сприймають це, коли йдеться про недавнє минуле їхньої нації. Однак у них є пояснення, що ґрунтується на одному з найуживаніших понять націоналістичного словника — *пробудження*. За часів нацизму популярним серед німців було гасло: “*Deutschland erwache!*” — “Німеччину, прокидайся!”. Слово “будитель” (наприклад, у чеській мові — *buditel*) є надзвичайно широковживаним у риториці центрально- і східноєвропейського націоналізму. Його корінь такий самий, як і в імені Будди, але зрозуміло, що тут йдеться передусім про національне, а не особисте духовне пробудження. Людина має пробудитися не для того, щоб позбутися негараздів матеріального світу і страждань, а для того, щоб усвідомити своє національне “Я” та політичні імперативи, які воно охоплює: потребу в захисті національної культури за допомогою власної держави, потребу в тому, щоб виявити, нейтралізувати і вигнати чужинців, які намагаються зруйнувати і позбавити цю культуру підґрунтя. Як Будда, так і *будитель* прагнуть пробудити нас, але ідеї, до яких вони звертаються, аби вивести нас з летаргії, і реальність, яку вони нам пропонують, дуже різні. Для тих, хто вважає, що існування людей неможливе без

національної свідомості та успішної її політичної реалізації, національне пробудження є набагато важливішим за пробудження духовне, оскільки перше є формою другого, можливо, найвищою його формою.

Узгоджуючи твердження про вселенський характер націоналізму з фактом його досить поширеної відсутності в реальному світі, зокрема в минулому, націоналіст стверджує, що націоналізм насправді існував, але був приспаний. Наша нація завжди була тут, це вічна, безсмертна спільнота, яка існує трансцендентно, понад ефемерними живими істотами і поколіннями, які є її тимчасовими інкарнаціями. Нації — ось цеглини, з яких будується людство, їхнє існування є фактом не випадковим і морально значущим — воно є невід'ємною частиною реалізації людини. Культурна розмаїтість дарована нам долею, люди реалізуються у власній культурі, а не в якійсь безкровній вселюдськості. Проте, будучи вічною, нація за всієї її культурної своєрідності іноді впадає в летаргію або навіть ховається. Очевидно, в цьому зацікавлені її вороги, які користуються ситуацією, щоб зміцнити власну могутність. Образ нації — “сплячої красуні” (хоча сам він не вдається до таких термінів) — важливий елемент націоналістичної доктрини. Він є не випадковим, а необхідним. Без нього неможливо було б узгодити претензії на вселюдський характер, самоочевидність і природність націоналістичного принципу (ідея, яку націоналісти так пристрасно боронять), і часто з тим очевидним браком будь-якого реального інтересу до цього принципу в історії людства. Останнє є dokonаним фактом, з яким з великою нехиттю погоджуються догматики “приспаного” націоналізму, звісно, щоб визнати його поверховим, таким, що підлягає якнайскорішому виправленню.

Необхідність чи випадковість?

Якщо націоналізм — вселюдське і вічне явище, то він, очевидно, є необхідністю, тобто чимось природним, завжди притаманним людській психіці і людському суспільству. Саме так націоналізм бачить сам себе і свій статус, і (що дуже важливо) такий статус приписують йому його опоненти. Інтернаціоналісти-гуманісти, які нарікають на партикуляризм, зверхність, нетолерантність,

обмеженість і бруталність націоналізму, все ж досить часто, хоч і з великим жалем, визнають, що ці риси глибоко закорінені в людському серці й розумі. Вони вважають, що їм доводиться вести важку, неприємну боротьбу з атавістичними (тому такими могутніми) покличами людської натури. Вони намагаються подолати ці поклики, але не без того, щоб визнати їхню силу і масштабність. Вони тішать себе надією на те, що відкритість, ширість і всевітнє братерство переможуть, але вони глибоко занепокоєні протилежними тенденціями.

Ми вже висловили наш скептицизм щодо цього нібито всевітнього характеру націоналізму та національного почуття, цього бачення світу як арени воістину маніхейської боротьби між атавістичним партикуляризмом і освіченим універсалізмом (погляду, який поділяють обидві сторони, навіть якщо вони виступають за різні команди в цих історичних перегонах); ми також висловили наші сумніви щодо теорії “сплячої красуні”, яка є зручним знаряддям для узгодження тези про всюдисущість націоналізму з історичною реальністю, в якій його досить часто не існує. Вона також відповідає тій героїчній ролі, якою націоналізм наділяє *будителів*.

Крайньою альтернативою цієї теорії, що наділяє національне почуття атрибутами *необхідності*, є цілком протилежний погляд, згідно з яким націоналізм — це абсолютна *випадковість*, несподіваний винахід, побічний продукт писань окремих мислителів, що виник у конкретній історичній ситуації. Цей погляд найчіткіше сформулював Ілі Кедурі у книзі “Націоналізм” (1960, друге видання 1993). Саме йому я завдячую своїм пробудженням від догматичної дрімотності: доки я не прочитав його книгу, я спокійно ставився до ідеї “природності” націоналізму, принаймні я не міг цілком усвідомлено критикувати її. Я пишаюся тим, що можу називати Ілі Кедурі своїм другом, хоча наші погляди на цю проблему, як і на багато інших, були дуже різними. Все ж його твердження, що націоналізм не є ані вселюдським явищем, ані необхідністю, здається мені цілком слушним, і його книга відіграла надзвичайно корисну роль, пояснивши це багатьом із нас.

Можливо, саме тепер слушно прояснити наш загальний підхід. Передусім маємо питання: націоналізм — це необхідність чи

випадковість? Стандартна мудрість, якій віддають належне як націоналісти, так й їхні опоненти інтернаціоналісти, говорить на користь першого. Кедурі є виразником найрізкішого, найвиразнішого погляду, згідно з яким націоналізм — це не більш як ідеологічний нещасний випадок. Прочитаймо перше речення з його книги: “Націоналізм — це доктрина, винайдена в Європі на початку дев’ятнадцятого століття”.

Наш підхід заперечує крайнощі обох згаданих версій. Націоналізм не можна вважати ані необхідністю вселюдського масштабу, ані випадковістю, таким собі продуктом спритних дописувачів і довірливих читачів. Він таки є необхідним наслідком чи продуктом взаємодії певних суспільних обставин і умов, і так уже сталося, що це умови *нашого* життя, з усією їхньою глибиною і масштабом. Отже, націоналізм — не випадковість: він є явищем фундаментальним і впливовим, це наша доля, а не наслідок випадкової хвороби, прищепленої нам графоманами епохи пізнього Просвітництва. Але, з іншого боку, ті глибинні причини, які породжують його, не є універсальними, всесвітніми, отже, націоналізм не є долею, на яку приречені всі люди. Цілком очевидно, що хтось приречений мати з ним справу, а до когось він так і не прийде. Наше завдання — з’ясувати, що саме відрізняє ту частину людства, яка має опірність до націоналізму, від тієї, яка має до нього схильність. Історія засвідчує, що з кінця XVIII ст. частка людства, яка належить до другої групи, постійно збільшувалася і тепер, можливо, становить більшість.

Той факт, що потужний вплив націоналізму на наші душі пояснюється певними соціальними обставинами, нехай дуже значущими і поширеними, створює у людей враження, неначе їм нав’язують якусь “редукціоністську” теорію, намагаються “понизити” національне почуття до рівня емоцій, породжених повсякденністю. Навіть люди з відносно м’яким, гуманістичним і помірним національним почуттям можуть висловлювати якщо не обурення, то принаймні роздратування щодо таких міркувань, які вони вважають принизливими. Вони *люблять* свою країну, свій народ і свою культуру. Це щира і глибока любов, позбавлена меркантильності. Саме вона допомагає їм та їхнім співвітчизникам виявляти такий

альтруїзм і самопожертву, на які вони були б не здатні без неї. Тому їм не подобається це теоретизування, яке знижує шляхетне, жертовне почуття до рівня продукту соціальних обставин. Таке роздратування є цілком природним, і його можна зрозуміти, але воно безпідставне. Певне почуття може породжуватися саме соціальними обставинами, але від цього воно не стає неширим, неправдивим чи неспроможним підштовхнути людей до героїчної самопожертви. Запропоноване пояснення може бути хибним лише тоді, коли ви наполягатимете на тому, що ваше національне, патріотичне почуття виникає безпосередньо з глибин психіки, що воно не зумовлене жодними впливами соціального середовища. (Цікаво, що це парадоксальним чином суперечить націоналістичній тезі про культурну специфічність і могло б пов'язати націоналізм з чимось вселюдським, таким, що перебуває понад культурами і націями.) Якщо ви потребуєте саме *цього*, то, звісно, наша теорія буде для вас образливою.

Якщо почуття знецінюється будь-яким раціональним поясненням, якщо згідно з твердженням Канта моральне почуття має вагу лише тоді, коли воно формується самостійно і не зіпсоване будь-якою причинністю, такі нарікання мають певний сенс. Однак ті основи націоналістичного почуття, про які говоримо ми, не є поверховими чи дріб'язковими. Очевидно, що вони не зачіпають усіх без винятку людей і не приживаються у будь-якому суспільному кліматі, однак вони глибоко вкорінені в обставинах людського життя нашої доби. В наших умовах вони сягають найглибших основ буття. Їхня надзвичайна могутність є небезпідставною. Не всі їхні вияви можна вважати прийнятними, але самі по собі ці основи є даністю, якої не уникнути і яку не можна зневажати. Ми ще повернемося до їх аналізу, а наразі обмежимося тим, що зазначимо: звинувачення в редукаціонізмі (які нам нерідко доводиться чути) є безпідставними. Національні почуття можуть бути і часто таки є щирими і глибокими, однак ті, хто перебуває в полі їхнього впливу, не повинні вважати, що цей факт сам по собі вже перекреслює представлену тут теорію. Ніхто не заперечує і не зневажає силу й глибину цих почуттів: навпаки, визнання їхньої сили є однією з наших ключових тез. Саме на цьому ми наголошуємо і саме

це ми намагаємося зрозуміти і пояснити. Запропонований підхід може бути чи не бути слушним — це інша річ, і нехай йому дають оцінку інші. Наголосимо ще раз — тут навіть не йдеться про те, щоб заперечувати чи ігнорувати силу та правдивість національного почуття. Йдеться про діаметрально протилежне.

Наша настанова у питанні про необхідність чи випадковість — якраз посередині: ми заперечуємо обидві крайності і стверджуємо, що націоналізм за певних суспільних умов (про які ми ще поговоримо) є необхідністю, але ці умови не є універсальними. Наша серединна позиція у цій справі пов'язана з цілком іншою настановою в іншому питанні: і тут ми вже не посередині, а переходимо до лав прибічників однієї зі сторін. Йдеться про іншу суттєву проблему в дискусіях про націоналізм: протистояння між модерністами і примордіалістами. Перші відносять час походження націоналізму до сучасності, другі шукають його у сивій давнині. Наша позиція в цьому є цілком визначеною: коріння націоналізму слід шукати у модерній добі.

3. КОРОТКА ІСТОРІЯ ЛЮДСТВА

Ми почали з двох базових понять, на яких ґрунтується загальна система наших міркувань: *культура* і *організація*. Впродовж історії людства їхнє співвідношення і характер взаємодії радикально змінювалися. Нижче пропонується короткий огляд основних історичних епох саме під цим кутом зору.

Історію людства можна поділити на три головні епохи: збиральницьке, аграрне та індустріальне/наукове суспільство. Триби, або невеликі общини епохи збиральництва, були надто малими, щоб взагалі постало питання про націоналізм. Переміщення груп іноді спричиняло щось на зразок багатокультурності, навіть у невеликих групах (Клод Леві-Строс якось натрапив на таку в джунглях Амазонії), можна також говорити про досить часті міжкультурні контакти. Проте ембріональність політичного проводу і відсутність “високої” (кодифікованої, писемної) культури означали, що проблеми взаємин держави і культури, тобто ґрунту, на якому виникає націоналізм, просто не існувало. Коли немає ні держави, ні формальної освіти, навряд чи постає питання, яка саме культура спирається на державу через освітню систему.

Щоправда, націоналізм може стати на порядку денному в деяких доаграрних суспільствах у разі, якщо вони доживають до сучасності: кількісна мізерність їхнього населення (порівняно з відповідними розмірами аграрних та індустріальних суспільств) і відносно велика територія розселення уможлиблюють поглинання їх чужинцями та включення до складу політичних одиниць, де панують більші етнічні групи. Території їхніх традиційних занять, полювання, рибальства чи збирання нерідко багаті на природні ресурси. В сучасних умовах це іноді стає підставою для висунання вимог щодо їхніх прав як корінного населення і навіть визнання цих прав. Щоправда, часто трапляється й таке, що ці права брутально порушують (туарегам, наприклад, важко було б довести свої права на нафтові родовища Сахари, де вони випасали

верблюдів); іноді доходить до крайніх випадків, коли таке населення стає об'єктом брутального знищення задля безперешкодної експлуатації природних багатств. Це важлива тема гострих дискусій, предмет уваги гуманітаріїв, сповнених бажання зупинити експлуатацію (а часом і геноцид) слабких етнічних груп; вона є також об'єктом уваги етнографів, які прагнуть зберегти крихти "світу, що зникає". Утім, "націоналізм" у будь-якому вигляді, наближеному до його сучасних форм, не стояв на порядку денному серед народів, що перебували на доаграрному ступені розвитку, — ні до неолітичної революції, коли все людство ще перебувало на цій стадії, ні пізніше, коли племена збирачів збереглися лише в ізольованих частинах світу (Австралія, наприклад) або на окраїнах світу аграрного. Однак тепер націоналізм стає для них актуальним. Рибальські племена за Полярним колом, як у Старому, так і в Новому світі тепер мають організацію і набули "національної" свідомості в опорі, скажімо, російському, або, якщо комусь подобається більше, квебекському вторгненню.

Аграрна епоха є цілком іншою. В її межах відбувається колосальне зростання населення, зумовлене збільшенням можливостей як виробництва, так і зберігання сільськогосподарської продукції. Це, у свою чергу, призводить до величезного урізноманітнення структури професій, складнішого поділу праці і суспільної організації. Поряд зі збільшенням кількості занять і подрібненням спеціалізації в економічній сфері (до сільськогосподарських додаються ремісничі й торгівельні спеціальності) з'являються Червоні і Чорні, великий прошарок фахівців з примусу і насильства, з одного боку, а з іншого — спеціалістів зі служби Божої, Писання, вічного спасіння, лікування, спілкування з надприродними силами. Централізована політична влада (іншими словами — держава), хоча й не перетворюється в аграрному світі на повсюдну форму організації суспільства (декому вдається налагодити управління через ритуальні підгрупи, які мають авторитет, освячений релігією, і підтримувати у такий спосіб баланс влади всередині суспільства), стає найпоширенішою і, можливо, найважливішою формою політичної організації. Ієрархічна будова суспільства стає нормою, тобто можна сказати, що процеси ускладнення структури

суспільства і формування його ієрархії розвиваються синхронно.

В аграрну епоху держава представлена у досить великій кількості суспільств, так само як і культурна диференціація: отже, для народів цієї епохи вже *постає* питання про взаємини між політичною владою і культурою. Іншими словами, виникає проблема націоналізму: створюються надзвичайно сприятливі передумови для того, щоб хто-небудь висунув теорію, згідно з якою легітимною політичною одиницею є тільки така, що охоплює всіх представників певної культури і нікого крім них. Спрощуючи це до рівня гасла — Руританія для руританців! Руританці — єднайтеся у священній батьківщині! І не дозволимо чужинцям, неруританцям, витопувати нашу святую землю (дозволимо тут оселитися хіба що невеликій кількості чемних гостей, які не забувають, що вони в гостях, і не обіймають ключових посад).

Отже, виникає ситуація, коли поява такої теорії стає *можливою*: наявні ідеї, потрібні для її оформлення; актуалізується проблема природи легітимної політичної одиниці та влади, проблема, яка може породжувати націоналізм. В ужиток входить письмо, відповідно, виникає ідея кодифікації культури, її норм і їх поширення через формальну освіту. Отже, виникає можливість появи націоналістів. Однак, хоч і не можна сказати, що націоналістів не було зовсім, навряд чи можна стверджувати, що вони голосно заявляють про себе. Чому?

Основою аграрних суспільств є виробництво сільськогосподарської продукції і відносно стала технологія. Це буквально визначення аграрного суспільства. Всередині нього, крім поділу на державні і бездержавні спільноти, існує поділ на спільноти неписьменні і письменні. Останні, можна сказати, здатні зберігати і накопичувати не лише продукти споживання, а й ідеї. Точніше, вони мають у своєму розпорядженні особливо потужні технології для зберігання ідей — на відміну від інших суспільств, здатних “заморожувати” ідеї або якісь окремі фрагменти без письма, в ритуальних формулах, що закріплюють певні способи сприйняття дійсності і поведінки та унормовують їх.

Технологічна усталеність чи застійність аграрного суспільства — надзвичайно важливий чинник. Вона означає, що не слід

сподіватися будь-яких радикальних зрушень в обсягах виробництва: зростання можливе лише за рахунок посилення експлуатації однієї з базових складових системи виробництва — землі або робочої сили, — а це обов'язково вступатиме у суперечність із “законом зменшення прибутків”. Спрощено — аграрне суспільство має межу в нарощуванні обсягів виробництва, яка визначається усталеністю технології та обмеженістю місцевих ресурсів, доступних цій технології. Існує верхня межа у зростанні виробництва, але такої межі нема у прирості населення. Це мальтузіанське суспільство. Головний наслідок: боротьба за ресурси та робочу силу в такому суспільстві є грою з нульовим результатом. Здобуток одного завжди буде пропорційною втратою іншого.

Аграрні суспільства *необхідно* є мальтузіанськими. Потреба у трудових та військових ресурсах змушує їх цінувати зростання населення, принаймні чоловічого; технологічна усталеність обмежує продуктивність. Разом ці чинники призводять до того, що власне й уславило Мальтуса: стабільне зростання населення разом з нестабільним зростанням виробництва (якщо воно наявне взагалі) означають, що суспільство завжди стоїть за крок від межі, за якою воно буде нездатним прогодувати всіх своїх членів; періодично, чи то внаслідок неврожаю чи через соціальні негаразди, воно переживає голод.

Голод не б'є наосліп. В аграрному суспільстві люди голодують відповідно до статусу. Аграрне суспільство є системою виробництва і зберігання продуктів; зерносковища і пункти розподілу охороняються, а те, що в них зберігається, розподіляється відповідно до ранжиру. В Північній Африці місцевою назвою однієї з держав була чи залишається *Магзен* — слово, корінь якого той самий, що й слова “магазин”. Термін досить красномовний — уряд контролює розподіл, держава — це головний розподільник.

За таких умов поведінка будь-якої особи чи групи націлена передусім на утвердження власного статусу, а *не* на підвищення продуктивності. Ваш суспільний статус, пов'язані з ним привілеї та норми розподілу — ось що визначає вашу долю. Надто великий приріст виробництва провокує лише грабунок чи податковий тиск. Іноді прибуток понад норму, якщо його приховати, посилює безпеку

власника та поліпшує його становище. Але це рідкість. Частіше ж не багатство торує дорогу до влади, а влада до багатства. Як казали у середньовічній Іспанії, війна є швидшим і почеснішим шляхом до багатства, ніж торгівля. Цей вислів має силу в усіх аграрних суспільствах.

Ця промовиста і значуща настанова виразно відображена у системі цінностей аграрних суспільств. Якщо узагальнювати, можна сказати так: тут зневажають працю і культивують *честь*, *шляхетність*. Що таке шляхетність? Культ соціального статусу, агресивності та вправності у насильстві і залякуванні. Це ті чесноти, які найбільше цінують правлячі класи аграрних суспільств. З цих груп складається “шляхта” — сам термін досить виразно окреслює як належність до певної статусної групи, так і наявність цінностей, узагальнених поняттям “шляхетність”. Часто згадані цінності “червоних” у різний спосіб сполучаються з цінностями “чорних”. Насильство, яке є панівним принципом аграрних суспільств, потребує системи взаємозв'язків, яка у свою чергу, залежить від принципів її легітимації — треба знати, з ким можна об'єднуватися. Насильство є ефективним, якщо його суб'єкти чітко визначені й здатні об'єднуватися в банди, де внутрішня ієрархія є чіткою і зрозумілою. Ритуальне і доктринальне забезпечення цих принципів легітимного членства та провідництва потребує фахівців — кліриків, — і в такий спосіб в аграрному світі розподіляється влада між “червоними” і “чорними”. Суспільна філософія Просвітництва XVIII ст. була запереченням цього світу: пригадаємо сумнозвісний афоризм з її арсеналу — останній король, повішений на кишках останнього попа. Просвітництво дало адекватну характеристику засадничих ознак світу, який воно відкидало; помилковим було уявлення, що цей світ з його гнобленням та пересудами є результатом людських глупств і браку “освіченості”. Монархи, повішені на кишках попів, можливо, картина приваблива, однак само по собі це дійство не скасовує аграрний світ з його системою цінностей та ілюзій. Ця система укорінена в самій побудові аграрного світу, а не в людській неосвіченості, принаймні, не лише у ній самій.

Таким чином, аграрне суспільство замикається в якомусь зачарованому колі, і важко собі уявити, як можна його розірвати

(насправді це таки сталося, однак ніхто впевнено не може сказати, як саме). Аграрний устрій накидає певні цінності, які обмежують нововведення і зростання продуктивності; це усталює патову ситуацію, яка диктує певні цінності, це, у свою чергу... Виходу з цього кола немає. (Точніше, він є, але знайти його вдалося лише раз, якимось дивом).

Усе це нас цікавить лише під кутом зору наслідків для взаємин між організацією і культурою. Аграрне суспільство має тенденцію до ієрархічної організації, де кожний прошарок та його члени ретельно охороняє своє суспільне становище та пов'язані з ним привілеї, завзято відокремлюючи себе від нижчих прошарків, які при кожній нагоді на ці привілеї зазіхають. Найнижчі чисельні верстви цього суспільства, виробники сільськогосподарської продукції, також поділені на окремі сільські спільноти. Пересування між ними утруднене, оскільки селяни силою закону чи іншою силою загальною прив'язані до землі. Це дає змогу підтримувати порядок і забезпечувати необхідний прибуток: якщо б селянам дозволяли шукати кращої долі в добрішого пана, цей суспільний лад було б порушено. У Західній Європі полегшення кріпосного права було пов'язане з нестачею робочих рук, що виникла внаслідок епідемій чорної віспи, — аби заохотити своїх підданих залишатися на місці, дворянство змушене було поводитися з ними лагідніше.

Цінності аграрного суспільства назагал є антигегалітарними. Воно прагне перебільшувати нерівність і приховувати соціальну мобільність, тоді як наше суспільство прагне протилежного. Можна сказати, що в суспільному розвитку діє жорсткий закон: чим складніше і "розвиненіше" суспільство, тим більш воно антигегалітарне¹. Це триває до прищестя модерності, яка через певні причини, про які йтиметься далі, несе із собою протилежні тенденції, якраз і породжує націоналізм.

Аграрне суспільство заохочує культурну диференціацію. Вона забезпечує його життєві функції. Аграрне суспільство побудоване на складній системі суспільних рангів, і для нього дуже важливо,

¹ Lenski G. Power and Privilege: A Theory of Social Stratification. — New York, 1966. — P. 43.

щоб вони були чітко окреслені, внутрішньо і зовнішньо впорядковані. Якщо суспільний статус ясно прочитується в усіх його зовнішніх проявах — способі поведінки, вимові, споживанні їжі, рухах, дозволених межах споживання тощо, — це усуває неясність і зменшує тертя. Якщо статус людини і пов'язані з ним права та обов'язки стають частиною її душі і предметом її гордості, це також зміцнює суспільну дисципліну. У класичному варіанті суспільної теорії аграрного суспільства — платонівській “Республіці” — моральність визначається саме в цих термінах: вона полягає в тому, щоб кожен елемент ієрархічної соціальної структури виконував властиву йому функцію, а не якусь іншу.

Тут ми підходимо до головного узагальнення стосовно ролі культури в аграрному суспільстві: її головна функція полягає у зміцненні, освяченні, відтворенні того, що чітко окреслене і законне: йдеться про ієрархічну статусну систему суспільного устрою. (Латеральні відмінності між безпосередніми виробниками відіграють дещо відмінну роль у прив'язуванні їх до відповідних спільнот). Отже, якщо саме в цьому полягає головна роль культури в цьому суспільстві, вона не може водночас виконувати цілком відмінну функцію — визначати кордони політичної спільноти.

Саме тому націоналізм, який твердить, що легітимна політична одиниця твориться анонімною масою членів однієї культури, не може нормально діяти в аграрному суспільстві. Він суперечить головному системному принципу цього суспільства, статусній ієрархії, відображеній у культурі. Воно не мобільне і не знеособлене, воно прописує своїх членів до їхніх “місць”, межі яких окреслено культурними особливостями. В рамках аграрного суспільства спільність культури не утворює політичного зв'язку: досить часто культурні відмінності є виявом соціальної взаємодоповнюваності та взаємозалежності. За цих умов культурні відмінності часто працюють на політичну єдність цілого. Типова політична одиниця аграрної епохи зазвичай охоплює площу або меншу за культурний ареал — міста-держави, сільські общини, племінні сегменти, — або набагато більшу — культурно змішані імперії не мають жодних мотивів, аби обмежувати своє розширення, коли доходить до діла з мовними чи культурними кордонами (про які вони часто вза-

галі не здогадуються і які їх, власне, не цікавлять). Найтипівіша політична одиниця аграрної епохи зазвичай прагне спиратися на обидва принципи: трансетнічна імперія охоплює субетнічні спільноти, використовуючи їх для впливу, збирання податків та представництва своїх інтересів.

Типові форми насильства і агресії були не стільки між- скільки внутрішньокультурними. Феодалні усобиці відбувалися між кланами, що належали до ширшої спільної культури, аристократи принципово викликали на дуель лише людину рівного звання. Коли конфлікт виходить за межі локальної групи, він зазвичай не має культурно-мовних ознак, навіть якщо вже трапляється поза їхніми рамками. Суперечки і протистояння серед селян стосуються місцевих ресурсів, відповідно, противники часто належать до однієї культури. Є щось неприродне в тому, щоб люди з різних географічних територій, які не мають реальних спільних чи протилежних інтересів, раптом почали б групуватися просто в ім'я спільності мови: така ідея, цілком відсутня в аграрному світі, виникає вже в модерні часи. Марксистична теорія наполягає на тому, що “насправді” конфлікт виникає між класами, але хоча це і трапляється іноді, за особливих обставин (передусім у частково комерціалізованих містах-державках, блискуча література яких надто потужно вплинула на європейське бачення історії і спричинила його піддатливість до марксизму), проте загалом це не відповідає дійсності. Марксистична теорія може врятувати свою теорію від спростування її фактами, пропонуючи свій варіант “пробудження”: там, де націоналісти знаходять сплячі нації, марксистична теорія говорить про приспані класи. Класи “в собі” мають стати класами “для себе” ще перед тим, як давній прихований конфлікт стане очевидним для його учасників. Подібно до націоналістів марксистична теорія вважала себе будителями: просто вони мали власну сплячу красуню. Дюркгайм, який вбачав у відмінностях між людьми шлях до їхньої взаємодоповнюваності, до миру і співіснування, а не до конфлікту, був ближчий до істини, ніж Маркс, хоча він помилився, змішуючи компліментарність розвинених аграрних цивілізацій з індустріальною.

Насправді історія не зводиться ні до класового, ні до національного протистояння. Впродовж усієї історії люди воювали,

ненавиділи і вбивали одне одного, не надто зважаючи на мову, расу чи етнічні ознаки, віру чи колір шкіри. Дискримінації щодо вибору об'єктів для вбивства чи експлуатації не було. Ознаки того, що конфлікт є класовим чи національним, нав'язування класового чи культурного критерію у виборі союзників — це з'являється лише за особливих обставин, які діють у нашому сучасному світі. Формулювання принципу, побудованого на абстрактній категорії як підстави для конфлікту, вимога, щоб суперники могли ототожнити себе з якимось загальним поняттям (тобто “нацією”), є чимось специфічним. Назагал людям байдуже, кого ненавидіти.

Усе це не означає, що культура не має політичного значення — хоча зазвичай вона більше окреслює вертикальні статусні межі, ніж латеральні територіальні кордони. Іноді культура майже невидима: наприклад, деякі берберські племена дотримуються “арабської” версії про своє походження, яка поєднує їх з Близьким Сходом і навіть біблійними легендами і Кораном. При цьому ніхто не цікавиться питанням, чому б це прибульцям з Близького Сходу треба було перетворитися на цілком нову мовну групу, коли вони оселились у Північній Африці. Міфи, які зіставляють ідентичність з генеалогіями, просто не згадуються, коли йдеться про те, що для нас є безперечним етнографічним фактом. Культура і мова майже невидимі, і в будь-якому разі їх не беруть до уваги у процесі творення образу, який має визначити місце певної групи у ширшому оточенні і породити чи бодай уможливити її політичну лояльність. Зауважимо, що це є відмінною рисою в центральному Марокко, тоді як у сусідньому південному Тунісі мовно-культурна межа (між берберськими і арабськими діалектами) стає видимою — тут вона обумовлена релігією (берберська мова ототожнюється з поверненням до ересей минулого).

В інші часи культура вже цілком зрима, вона навіть може стати об'єктом поклоніння. Навряд чи хто стане заперечувати, що давні греки були шовіністами в культурному сенсі, що вони були цілком упевнені у своїй культурній самобутності та вишості. Але це не спричинило прагнень до політичного єднання, яке згодом було нав'язане македонцями, що перебували на периферії еллінського світу. Можна шукати коріння націоналізму в давньому Ізраїлі, де

засадничо (в основі своїй) унікальне і потенційно універсальне божество стало, принаймні тимчасово, патроном для культурно означеної окремішньої клієнтури¹.

Якщо дивитися на епоху, більш наближену до нового часу, можна було б стверджувати, що гуситський рух XV ст. був свого роду чеським націоналізмом, хоча цей випадок є досить суперечливим з огляду на те, що межа між гуситами і католиками перетинала мовний кордон між Богемією і Моравією. Можна припустити, що певні суспільні риси аграрного світу — бюрократична централізація (чи то в китайській імперії, чи то в обох частинах Римської) — могли спричинитися до чогось на зразок культурної гомогенізації, якої потребував націоналізм. Очевидно, що бюрократична централізація Просвіченого Абсолютизму XVIII ст. підготувала ґрунт для націоналізму². Так само релігійні рухи “протестантського зразка”, які обстоювали універсалізацію духовенства і прямий доступ до божественного через Святе Письмо, мали схильність ідентифікувати себе з культурою, нехай такою, що узаконювалася зв’язком з вірою та шляхом до спасіння. Утім, ці різноманітні винятки залишаються нетиповими і не суперечать узагальненню, згідно з яким в аграрному світі назагал культурна подібність не стає чинником політичного єднання, а політична спільність не потребує культурної спільності. Одного дня все мало стати інакше.

¹ Cruise O'Brien C. *God Land: Reflections on Religion and Nationalism*. — London: Harvard University Press, 1988. — Ch. 1.

² Mann M. *The emergence of modern European nationalism* // Hall J. A. Jarvie I. C. (eds) *Transition to Modernity: Essays on Power, Wealth and Belief*. — Cambridge, 1992.

4. СВІТ ІНДУСТРІАЛЬНИЙ І СВІТ, ЩО ІНДУСТРІАЛІЗУЄТЬСЯ

У багатьох дуже важливих аспектах індустріальний світ, в якому ми живемо (і значною мірою світ, який став на шлях індустріального розвитку) суттєво відрізняється від аграрного. Передусім в основі індустріальної цивілізації — принцип економічного (і наукового) зростання, а не усталена, незмінна технологія. Темп цього зростання випереджає приріст населення, особливо тоді, коли соціальні наслідки промислового розвитку поступово уповільнюють демографічне зростання, іноді зводячи його до мінімуму або навіть до від'ємного балансу. Отже, індустріальний світ вже не є мальтузіанським.

Одним із двох основних принципів політичної легітимності в індустріальному світі, на якому ґрунтується оцінка спроможності політичних режимів, є економічне зростання. (Другий принцип, який є предметом нашого дослідження, — це *націоналізм*.) Режими вважаються спроможними, якщо їм вдається впродовж певного часу підтримувати це зростання, в іншому випадку вони занепадають. Суспільство, яке Сідней і Беатріс Вебб називали “Новою Цивілізацією”¹, згинув безславно без натяку на зовнішній поштовх чи внутрішній вибух лише через те, що воно не спромоглося забезпечити зростання. У такий незвичний і несподівано зрозумілий спосіб закінчилася наймасштабніша світова “холодна війна”: не виникло жодної потреби у перетворенні цієї війни на “гарячу” для її закінчення, хоча саме цього, як цілком логічного варіанта розвитку подій, усі так боялися.

Цей характерний для сучасної епохи гін до зростання має безпосереднім наслідком повсюдну соціальну мобільність. Упродовж усієї історії, коли суспільства ставали більшими і складніши-

¹ Йдеться про Радянський Союз і абсурдну радянофілію, популярну серед частини західних інтелектуалів у 30-ті роки ХХ ст. (*Прим. перекл.*)

ми — “розвиненішими”, — вони також ставали й дедалі більше антиегалітарними. Згодом, з настанням модерної доби, тенденція змінилася на протилежну, і ми живемо в епоху дедалі ширшого вирівнювання життя. Токвіль навіть визначив це як головну і панівну тенденцію європейської історії, починаючи з середньовіччя. Що спричинило таку вражаюче різку зміну курсу? Коли саме підпали ми під привабливий вплив сяючої ідеї рівності?

Ми не є мобільними через нашу егалітарність, ми стали егалітаристами через нашу мобільність. Цю мобільність нам нав'язують суспільні (соціальні) умови. Зростання вимагає інновацій, використання нових технологій, звідси впливає необхідність створення нових робочих місць і відмови від старих занять. Суспільство, життя якого залежить від постійного зростання, яке платить за мовчазну злагоду своїх членів, забезпечуючи їм законну впевненість у перспективах морального вдосконалення, не нав'язуючи її забобонами і терором, — таке суспільство не може мати стабільної структури зайнятості. Колись цей варіант здавався привабливим: людям подобалося мати звичний суспільний статус, ототожнювати себе з ним, любити його; але цей варіант більше недоступний. За умов швидких змін технологій і пов'язаних з ними структур зайнятості останні просто не можуть бути стабільними. Відповідно, сучасне суспільство не може будуватися на системі каст і станів. Спроба запровадити такий варіант у Південній Африці зазнала краху.

Сучасна структура зайнятості, будучи нестабільною, повинна все ж таки певною мірою бути меритократичною¹: якась частина посад має заповнюватися відповідно до здібностей і кваліфікацій претендентів. Частка таких посад стосовно інших в індустріальному суспільстві є, мабуть, вищою, ніж в аграрному, хоча, наскільки мені відомо, формальних документальних підтверджень цьому не існує. Набір умінь і навичок, необхідних для виконання функцій середньовічного барона, можливо, не є вишуканим: треба вміти їздити верхи, кричати, демонструвати свою владу і володіти певним

¹ Від англійського жартівливого *meritocracy* – система відбору за оцінками у навчальних закладах. (Прим. перекл.)

набором політичних прийомів. Отже, з огляду на те, що претенденти отримують досить тривалу підготовку, такі посади можуть заповнюватися будь-якими несистематичними способами, з яких право наслідування є найпростішим і найчастіше вживаним. Феодалне суспільство може бути антиегалітарним, воно перетворює провідну військову верству на окремий спадковий стан. Це не було навіть предметом торгу: як зауважив Токвіль, членство не мало ціни.

У сучасному суспільстві цього неможливо зробити, скажімо, з професорами математики чи фізиками. (В суспільних і гуманітарних науках це не так очевидно.) Здібність до математики і фізики може бути значно більше пов'язана з генетичною спадковістю, ніж здібність до їзди верхи (яка, мабуть, доступна завдяки тренуванню для дуже широкого кола фізично придатних осіб). Однак суспільство, яке перетворить свою Асоціацію вчителів фізики на касту, невдовзі стане об'єктом міжнародного остракізму й відчує критичне зниження стандартів.

Постійні нововведення і пов'язаність багатьох функцій зі специфічними здібностями призводять до заміни жорстко стратифікованих суспільств формально егалітарними. Розташування представників нижчої верстви над представниками вищої може спричинити істотне тертя: набагато зручніше дотримуватися теорії засадничої рівності. Усі люди рівні: відмінність між ними, пов'язана з їхніми посадами в бюрократичних ієрархіях чи з їхніми банківськими рахунками, не поширюється на їхні душі й не перетворює їх на радикально відмінні типи людських істот. Людина не може тягати свій професійний статус за собою та посилається на нього поза робочим місцем. Можна сказати, що цей статус чинний лише в робочі години.

Звісно, тут не йдеться про те, що сучасне суспільство є вільним від колосальних відмінностей у добробуті й доступі до влади. Воно є егалітарним в тому сенсі, що ці відмінності певним чином упорядковані, являють собою певний континуум, в якому немає великих прогалів, узаконених правом, ритуалом чи давнім звичаєм. Відмінності розташовані таким чином, щоб унеможливити різкі контрасти і розриви, які б, до того ж, були предметом культиву-

вання. Якщо виникає суттєвий розрив, через який може виокремитися чітко визначений упосліджений клас, це перетворюється на справжній скандал, постає питання про відповідність такого становища самим принципам і можливостям функціонування суспільства. В інших випадках існує віра в наявність справжньої соціальної мобільності, яка певною мірою відповідає реальності.

Мобільність і анонімність (масовість) є надзвичайно виразними рисами сучасного суспільства. Його члени пов'язані з усім суспільством безпосередньо, без необхідності входження в одну з його підгруп. Об'єднання, що існують в цьому суспільстві, будучи насправді важливими, впливовими і дієвими, усе ж недовговічні і добровільні, вони не мають узаконеної директивної влади над своїми членами. Належність не диктується походженням і не підсилюється таємничим ритуалом; вона також не вимагає безумовної і односторонньої лояльності.

Ці риси сучасного суспільства — анонімність (масовість), мобільність і атомізованість — доповнюються ще однією, можливо, найважливішою ознакою: семантичною природою праці. В аграрному світі більшість людей працює м'язами. В індустріальному суспільстві фізична праця як така просто невідома, оскільки немає попиту на людську м'язову силу. Заняття фізичною працею також вимагає вміння читати інструкції. Автомеханік, який міг би оскаржувати свій соціальний статус через те, що його робота бруднить руки, насправді отримує платню не за витрати своєї м'язової енергії, а за те, що він тямить у досить складних механізмах і знає, як дати собі з ними раду. Іншими словами, заняття фізичною працею потребує певного рівня освіти і вмінь, які нерідко значно перевищують рівень професійного вченого аграрної епохи.

Оскільки праця, труд мають семантичне підґрунтя, вони вимагають обміну інформацією і контактів з великою кількістю невідомих, часто невидимих партнерів, спілкування з якими відбувається телефоном, факсом чи в інший опосередкований спосіб. Анонімність і невидимість партнерів по спілкуванню має важливий наслідок: у визначенні понять не треба спиратися на контекст. У стабільних, тісних, обмежених комунікативних системах аграр-

них підгруп контекст — ознаки статусу учасників спілкування, їхній тон, вираз обличчя, рухи — був чи не найважливішою складовою у визначенні понять, суті. Контекст був, так би мовити, визначальною фонемою. Лише невелика кількість фахівців — правників, теологів, чиновників — була спроможна чи мала дозвіл на позаконтекстуальне спілкування. Для решти контекст був усім. Тепер він значною мірою вилучений із комунікативної сфери, яка визначає трудове життя людей.

Набути здатності формулювати чи розуміти інформацію, не пов'язану з контекстом, нелегко. Це потребує навчання, причому досить тривалого. І сучасне суспільство, в якому праця саме в такий спосіб пов'язана з семантикою, вимагає, щоб *кожний* мав таку здатність. Це перше суспільство в історії, в якому письменність є майже суцільною. Іншими словами, це перше суспільство, де висока культура стає культурою всього суспільства, витісняючи діалектні й низькі культури не через якесь чудесне повсюдне усвідомлення переваг і радощів розумових задоволень, як могли б подумати деякі ентузіасти просвітянства. Це покладено в основу функціонування самого суспільства: чіткість формулювань така, що дає змогу точно передавати зміст понять без опори на контекст — уміння, яке колись було здобутком відносно невеликої групи грамотіїв, тепер стає передумовою входження в соціум, працевлаштування та адаптації. І спілкування має здійснюватися не через “високу” (кодифіковану, засновану на писемності та освіті) мову, а через якусь одну, визначену, скажімо, китайську мандаринів чи оксфордську англійську.

Те, що пояснює націоналізм, — це принцип, який в епоху аграрного культурного розмаїття та “етнічного” поділу праці видався таким дивним та ексцентричним; це принцип, згідно з яким однорідність культури є політичним цементам, згідно з яким володіння певною високою культурою, тією, якою користується доволішнє чиновництво (і, можна було б сказати, адаптованість до неї), є передумовою політичного, економічного і соціального громадянства. Якщо ви відповідаєте цій умові, ви користуєтеся своїм *droit de cité* (правом громадянства), якщо ні — ви маєте або зми-

Націоналізм

ритися зі своїм другорядним статусом, або асимілюватися, або емігрувати, або намагатися змінити ситуацію засобами ірредентистського націоналізму. Цей принцип не діє в інших суспільних умовах, він не належить до незмінних рис людської психіки чи суспільного устрою; це не штучний ідеологічний винахід або політичне знаряддя, створене для реалізації чіїхось інтересів; зрештою, це не прояв темних, сліпих, атавістичних сил. Однак в наших суспільних умовах він є потужною силою, він міцно оволодіває серцями і розумом людей, і ті, хто підпадає під його владу, зазвичай не розуміють її природи.

5. РОЗМАЇТТЯ ПЛАВИЛЬНИХ КОТЛІВ

У наших міркуваннях ми навели дві ідеальні моделі: перша — аграрний суспільний устрій, за якого культурні відмінності та відтінки визначають складну систему соціальної ієрархії, але не окреслюють межі політичних одиниць; в рамках другої мобільна анонімна маса людських одиниць належить до однієї “високої” культури, відносно незалежної від внутрішніх нюансів, але виразно пов’язаної з політичними кордонами одиниці, з якою вона себе ототожнює. Звісно, це найзагальніша картина.

Тут може постати цілком правомірне питання: якщо *саме в цьому* полягає основний зміст нашої епохи, чому ми не стали свідками переходу від різнобарвної аграрної розмаїтості до однієї, єдиної, однорідної всесвітньої культури? Оскільки йдеться про запропоновану нами модель, це не просто впливає з неї, а могло б бути самою її природною серцевиною. І це не просто наша фантазія: багато найпроникливіших коментаторів Великого Переходу пророкували саме такий варіант. Фактично саме в цьому пункті зійшлися ліберали і марксистки, принаймні в загальному розумінні картини. Спільні рамки їхньої аргументації можна окреслити у вигляді такої логічної послідовності:

1. Етнічна ворожнеча і сепаратизм виникають на основі культурних відмінностей, бо як могли без них етнічні групи, “нації” усвідомлювати власну тотожність і відокремлювати себе від своїх ворогів?

2. Індустріальне суспільство нівелює культурні особливості.

3. Таким чином, індустріальний розвиток розмиває самий ґрунт націоналізму.

4. Таким чином, індустріальний розвиток означає ліквідацію націоналізму.

Ця аргументація є бездоганною. Засновки — цілком слушними. Постає питання: чому правильні умовиводи, які було зроблено з цілком реальних засновків, підводять нас до твердження, що

майже суціль суперечить історичній реальності?

Хоча формально логіка аргументів обох таборів є схожою, між лібералами і марксистами існують істотні розбіжності. Їхні плавильні котли різні. Ліберали покладаються на ринок та індивідуалізм. Вигідний для всіх міжнародний поділ праці уможливило загальне процвітання, за якого кожна особистість має змогу шукати власних шляхів для досягнення своєї мети, а ринкові відносини створюють ситуацію, коли змагання за особисті інтереси працює на благо всіх. Особистість здобуває своє заочною співпрацею з іншими в умовах економічної свободи, людина не відчуває потреби і бажання фетишизувати ні суспільство загалом, ні окремі його етнічні сегменти. Натомість вона сприймає спільну політичну інфраструктуру з позиції здорового глузду: ця остання — засіб забезпечення миру, спокою і добробуту, а не об'єкт поклоніння. Людина постпросвітництва не визнає жодної Монаршої Святості!

Марксистські уявлення про плавильний котел постають у менш рожевому світлі, принаймні стосовно початків індустріальної епохи. Ринок як засіб гармонізації інтересів — це ілюзія, що приховує глибокий і непримиренний конфлікт інтересів. Спільна політична інфраструктура, яка прагне подати себе як нейтральну силу, насправді обслуговує інтереси лише певної частини населення, і що найгірше — дедалі меншої частини, її справжнім завданням є утримання у стані політичної покори упослідженої більшості. Утім, виникає інтернаціоналізм, і його породжує і підсилює неспільність процвітання, а спільність суцільної і жакливого упослідженості. Пролетаріат, за визначенням, є інтернаціональним і наднаціональним, він позбавлений права не лише на найменший матеріальний добробут, а й на будь-який специфічний культурний чи концептуальний спосіб інкорпорації в суспільство: він, по-суті, є сировиною людства, він передусім і над усім є *людством* в його чистому вигляді. Саме тому почесне завдання пролетаріату — повернення людству його справжньої суті, його *Gattungs-Wesen* (родової сутності) — цікаве поняття, яке Маркс запозичив у Аристотеля, щоб унаочнити і обґрунтувати своє етичне бачення Людини Комунізму. Справжність і життєвість комуністичного суспільного устрою підтверджувалися не лише тим, що він мав

перемогти за будь-яких обставин, а й тим, що він забезпечував вивільнення справжньої людини в нас самих — мета, якої не вдавалося досягти впродовж попередніх століть класової боротьби.

Наш сучасний досвід засвідчує, що обидві теорії не підтвердилися. Незважаючи на зростання міжнародної торгівлі у XX ст., війни не припинилися: великомасштабних воєн після 1945 р. вдається уникнути не завдяки ГАТТ, а завдяки МАД¹. Постулат про відірваність робітничого класу щодо впливу націоналізму тепер виглядає жартом.

Отже, ми знаємо, що теза про єдиний плавильний котел *така* хибна, але було б цікаво дізнатися, *чому саме* вона не підтвердилася. Зрештою, в основі вона є цілком вірогідною: силогізм, який підводить до висновку про загибель націоналізму, є цілком правильний. Чому так?

В аграрному світі розмаїтість культурних відмінностей є колосальною, їх неможливо перелічити, як неможливо підрахувати кількість дощових крапель під час грози. Однак, коли ці краплини падають на землю, вони не зливаються в одну суцільну калюжу — саме цього сподівалися інтернаціоналісти/універсалісти усіх відтінків — ці краплини також не залишилися такими, як були, вони злилися у велику кількість окремих, великих калюж. Зникнення розмаїтості та особливостей, передбачене інтернаціоналістами, справді мало місце, але наслідком стало виникнення великої кількості культурних калюж замість однієї всесвітньої. Чому?

Це могло статися завдяки, так би мовити, особливостям ґрунту. Згідно з нашою аргументацією (подібною до аргументації інтернаціоналістів) сучасні умови є найнесприятливішими для збереження місцевих особливостей і фольклорних культур — водночас у водоймищах, у низинах виникає новий тип однорідності, і ці низини подекуди розділені дуже високими гірськими хребтами.

¹ ГАТТ (General Agreement of Tariffs and Trades) — Загальна митно-торговельна угода, яку було підписано 1948 р. На середину 1990-х до неї долучилося більш як 100 країн світу. Предметом угоди є взаємні домовленості про скасування ввізного мита та інших торговельних обмежень, поліпшення умов міжнародної торгівлі. МАД (Mutually Assured Destruction) — концепція взаємного гарантованого знищення, яка постала внаслідок розширення ядерних арсеналів. (Прим. перекл.)

Поза тими рідкісними випадками, коли дощ падатиме на абсолют-но рівну поверхню, виникатимуть водоймища, і їх буде більше, ніж одне. В цих “ водоймищах ”, тобто в рамках цих привабливих, конкурентоспроможних культурних моделей, культури вже озброєні писемністю і кодифікованими нормами, вони здатні поглинати раніше відокремлені культурні краплини: чи то завдяки спорідненості з ними, чи то нав’язуванням своєї вищості і сили, чи обома способами.

Крім того, що сам “ профіль місцевості ” створює передумови для злиття маси давніх культур не в одне велике озеро, а в багато різних, діє ще один потужний чинник. Цунамі індустріалізації (модернізації) і соціальні землетруси, які є ознаками її наближення, звалюються на різні частини світу не одночасно. Навпаки, індустріальна повинь розливається нерівномірно як у просторі, так і за часом впливу на різні частини соціальної структури. Прийнятність нового устрою, здатність усвідомлювати його переваги і небезпеки залежать від місцевих умов, культурних традицій, економічних можливостей, тобто від величезної кількості чинників, які діють у різний спосіб і з різною швидкістю. Час пришествия модернізації різний, діти і пасинки модернізації зустрічають її не одночасно.

Нерідко існує досить глибокий конфлікт інтересів тих, хто встиг, і тих, хто спізнився. Якщо ті, що спізнилися, можуть увійти в новий устрій лише як співвітчизники більш привілейованих попередників, які вже навчилися споживати заборонений плід, вони приречені на гостре почуття неповноцінності. Якщо вони здатні культурно відокремитися від своїх гнобителів та експлуататорів, дуже корисним для них, за сприятливих умов, буде відокремитися також політично і модернізуватися під власним прапором і на власній суверенній території. Тут вони зможуть захистити свої можливості для розвитку від смертельно небезпечної конкуренції, тут їхній діалект стає державною мовою, якою пишаються, замість того, щоб приховувати її як ознаку відсталості й селянської обмеженості. В цій новій одиниці, яка на основі певної культури намагається перетворитися на “ націю ”, кращі умови має також інтелігенція, яка може монополізувати найпривабливіші посади, замість змагатися за них з численнішими і краще влаштованими

представниками панівної групи попереднього політичного утворення.

Фактично, це одна з найтиповіших і найпоширеніших форм націоналізму: зокрема, німецький націоналізм поставав саме у такий спосіб, не просто як гердерівський протекціонізм щодо сільських культур і як лістівський протекціонізм щодо місцевої промисловості та нової буржуазії. Карл Маркс вважав, що німецька буржуазія не має шансів у боротьбі з британською чи французькою, отже, він закликав до того, щоб оминути цей етап і прямувати до Революції та нової стадії суспільного розвитку. Фрідріх Ліст думав інакше, і саме його курс був прийнятий, і саме він не лише “лукавив” (*listig*), а й мав рацію, про що чудово написав Роман Шпорлюк¹.

Тут йдеться не лише про відсталі народи, які мають виразний інтерес у відокремленні і створенні нової та конкурентної національної високої культури, що прагне власної держави. В межах старого устрою зберігаються також економічно розвинені та високоосвічені міські верстви, які за сприятливих умов мають привілей політичного захисту. Монархові вигідно бачити економічну владу, зосереджену в руках міської, ізольованої верстви, позбавленої власних політичних амбіцій і військової сили: багатство в таких руках значно безпечніше для нього, ніж той самий ресурс у руках, скажімо, васалів-селюків, призвичаєних до володіння зброєю. Однак за модерного устрою йому стає дедалі важче протегувати цим верствам: їхня ізольованість і винятковість порушуються, і велика кількість населення вже не хоче залишатися на землі і не цурається торгівлі. Їхню заздрісність і невдоволення можна вгамувати, позбавляючи старі спеціалізовані меншини їхньої монополії в певних сферах, і водночас — їхнього захисту. Отже, хоча ці міські освічені спеціалізовані групи найкраще пристосовані до нових умов, їхня перевага стає дуже небезпечною для них політично. Вони приречені стати об'єктами етнічних чисток. А тому вони також

¹ Йдеться про гру слів довкола прізвища Фрідріха Ліста. Докладніше про ідеологічний діалог Маркса і Ліста див.: Шпорлюк Р. Комунізм і націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста. — К., 1998. (*Прим.перекл.*)

мають неабиякий інтерес у створенні власних територіальних політичних одиниць, у яких знайдуть захист. Брак придатної для цього території може бути суттєвою проблемою, але мотивація є такою сильною, що цю проблему успішно розв'язують.

Підсумуємо: поряд з такими чинниками, як “нерівність земної поверхні” та інерція виживання основних культурних груп (особливо тих, які наділені писемністю та інституціями, що тривалий час підтримували їхню високу культуру), існує чимало інших істотних причин, які за індустріального устрою уможливають появу багатьох, а не одної всеохопної культури. Можливо, колись настане її час, майбутнє покаже. Однак поки що ми спостерігаємо процес заміни колосального культурного розмаїття обмеженою кількістю високих культур з політичними претензіями. Це епоха націоналізму. Ми не могли передбачити її настання, але тепер, з позиції сьогоденного знання, ми можемо її зрозуміти.

6. ЕТАПИ ПЕРЕХІДНОЇ ЕПОХИ

Ми сформулювали два найпростіших ідеальних типи: перший веде до націоналізму, другий — заперечує його. Ці типи суспільства є полярними. Важко уявити собі прямий, безпосередній, одноактний перехід від старого до сучасного. Отже, постає питання, які проміжні етапи має пройти суспільство, щоб перейти від однієї до іншої форми?

Ці етапи, звісно, не будуть однаковими в різних місцях і за різних умов. Спираючись на досвід Центральної Європи, можна сконструювати певну послідовність розвитку, а вже відтак розглядати різні варіанти реалізації цієї послідовності, що виникають унаслідок розмаїтості обставин. Центральну і Східну Європу ми обрали тому, що в цих регіонах спочатку існувала майже ідеально чиста ненаціональна політична система, яка згодом перетворилася майже на ідеально чисту національну політичну систему. Спочатку підвалинами політичного устрою Центрально-Східної Європи були династії, релігії і територіальні інститути, а не мови і пов'язані з ними культури. Наприкінці він є цілком протилежний, а іноді ми бачимо тут політичні одиниці, які на догоду націоналістичному імперативу вдалися до жажливих етнічних “чисток”. Як відбулася трансформація донаціоналістичного суспільства у націоналістичне?

Етап 1: Віденський варіант

Перший етап можна для зручності назвати віденським варіантом на честь Віденського конгресу, який встановив певний європейський устрій і відповідно до нього перекроїв карту континенту після наполеонівських воєн. Миротворці і картографи у Відні цілком проігнорували етнічний принцип. Меттерніх, Талейран і Кесльєрі не шукали поради у етнографів чи лінгвістів, щоб дізнатися більше про культурну або діалектну карту Європи і не дай Боже не образити почуття селян, коли дійде до розподілу їх між суверенами. Така

думка просто була поза їхнім способом мислення, не кажучи вже про селян. Їх цікавили зовсім інші речі: династичні інтереси, релігія, баланс влади, традиційні місцеві інститути, права і привілеї, може, навіть територіальна тяглість і цілісність. Але думати про селян як наріжний камінь політичної легітимності чи визначення кордонів королівств? Така думка могла б викликати хіба що посмішку.

Отже, Кесльрі, Талейран і Меттерніх робили свою справу так, нібито світ не дуже змінився з 1789 р., нібито історичний час можна повернути назад. Вони могли зробити це, не побоюючись хвилі протестів з боку найрізноманітніших східноєвропейських руританців, що їхні священні права порушені, що їхню священну батьківщину розтерзано і сплюндровано. Руританці ще не досягли такого рівня самосвідомості, їх ще не розбудили; вони були націями в собі, але ще не стали нацією для себе. Можна було сподіватися протестів з боку поляків, які вели перед у національних перегонах. Однак зазвичай те, що робили миротворці, сприймалося як даність не лише тому, що на їхньому боці була сила, а й тому, що вони самі сприймалися як даність. Націоналізм ще не підвів голови, він ще не міг кинути виклик рішенням володарів Європи. Про останніх було б несправедливим сказати — як свого часу говорили про Бурбонів, які стали новими панами Талейрана: — вони нічого не забули і нічого не навчилися. Чогось вони таки навчилися, вони набули навичок раціонального управління своїм маєтком. При нагоді, якщо це було вигідно, намагалися позбавлятися географічно відірваних територій: Габсбурги, зокрема, охоче відмовилися від своїх віддалених володінь у Нідерландах, Бельгії та Люксембурзі за рахунок ближчих до віденського центру територій на південь від Альп. Карта Східної Європи стала значно більшою після віденських переділів між Романовими, Габсбургами та Османами.

Утім, незалежно від їхніх бажань, світ змінився. Вони самі, його тодішні володарі, були водночас об'єктами і суб'єктами цих змін і сприяли тим, що посилювали їхню владу і примножували багатство. Упорядкованіша система управління, адміністрації продовжувала справу донаполеонівських освічених деспотів: охоче поширювала освіту. Державне чиновництво, яке призначалося центром, а не обиралося за наявності місцевих зв'язків і впливу,

повсюдно запроваджувало єдині правила, спираючись на єдину стандартну мову, яка забезпечувала спілкування між різними частинами імперії. В одному з випадків це вже була не етнічно нейтральна латина, а етнічно визначена німецька мова. Вже тільки це, за відсутності усіх інших змін, спрацьовувало на нарощування потенціалу націоналізму: коли чиновництво стає дедалі численнішим і впливовішим, його мова стає важливою для інших людей. Доступ до неї, ступінь опанування нею є визначальними для життєвої перспективи особистості¹. Крім того, через свою корисність модними стали протестантські і ліберальні цінності, навіть серед тих можновладців, які не симпатизували протестантизмові та лібералізмові як таким. Прусаки дали волю своїм селянам не тому, що захопилися чистими ідеалами свободи, а тому, що не хотіли повторення катастрофи під Єною: вільні селяни воюють краще, ніж кріпаки, отже, ліпше дати їм свободу, подобається нам це чи ні. Серед тих, хто першим почав бавитися з ідеями, які згодом Вебер сформулював як роль протестантської етики у зростанні продуктивності, були Габсбурги, ці найактивніші подвижники Контрреформації — їм залежало якнайкраще підвищити продуктивність праці власних протестантів, саме з цієї метою було розпочато реформи в освіті.

Підіб'ємо підсумок: політична система, створена 1815 р. у Відні, залишалася в своїх основах суцільно, непохитно ненаціоналістичною. Сицилія могла підпасти під владу Сардинії, Ломбардія — Бельгії, Норвегія — Фінляндії, і все це — без жодної згадки про етнічність, мову чи культуру. Такі викрутаси не мали нічого спільного зі справжньою політикою. Що ж до жертв цієї політики, то вони, якщо б мали вправність в ораторському мистецтві, могли б висловити свої почуття словами, якими Лі Кеदурі закінчує свою книжку про націоналізм: “Єдиний критерій суспільної корисності такий: наскільки нові можновладці менш корумповані і жорстокі, наскільки вони справедливіші й милостивіші, і чи взагалі йдеться про якісь зміни, а не про те, що корупція, жадова і тиранія просто знайшли собі інші жертви замість попередніх”².

¹ Mann M. The emergence of modern European nationalism // Hall J. A., Jarvie I. C. (eds.) *Transition to Modernity: Essays on Power, Wealth and Belief*. — Cambridge, 1992.

² Kedourie E. *Nationalism* (4-th ed.). — Oxford, 1993. — P. 135.

Утім, уже починали діяти сили, які згодом мали довести, що система, побудована на таких принципах, або не утримається, або змушена буде змінюватися. Змію націоналізму ще не помітили, але вона вже проникла до саду.

Етап 2: Епоха іредентизму

Цій змії не судилося довго залишатися непоміченою. Перше національне повстання спалахнуло вже через декілька років після Віденського конгресу.

Першими повстанцями-націоналістами були греки, і нерозумно було б удавати, що цей випадок для нашої теорії не є доволі проблематичним. Наша теорія пов'язує націоналізм з індустріалізмом (промисловим капіталізмом), однак на початку XIX ст. ані Афіни, ані Ноплія (перша столиця нової незалежної Греції) не нагадували Манчестер Енгельса, а Морея — долини Ланкаширу. На просторах Еллади, іноді зелених, а здебільшого кам'янистих і посушливих, Блейк не знайшов би сатанинських млинів. Навіть більше, перше грецьке національне повстання відбулося не на території, яка історично вважалася б еллінською, а на землях сучасної Румунії, там, де греки не становили помітної більшості, однак являли собою привілейовану і впливову групу, що була посередником між загалом і мусульманськими правителями. Фактично можна вважати, що на початках грецький національний рух прагнув не так гомогенної модерної національної держави, як ієрархічних роковірок в імперії: йшлося про те, щоб узяти реванш і замінити Османську імперію новою Візантійською.

З огляду на відсталість Балкан, їхню невідповідність стандартам індустріального розвитку і модерності, не лише грецький, а й будь-який інший балканський націоналізм є викликом нашій теорії. Ми можемо сказати з цього приводу і в цьому місці наших міркувань тільки те, що маємо справу з випадком, коли збіглися і переплелися два різних процеси. Один із них — це нормальна для аграрного світу ситуація, коли місцеві групи та їхні ватажки з гірських чи пустельних регіонів використовують щонайменше послаблення центральної влади для того, щоб вибороти автономію чи незалежність. Так вже сталося на Балканах, що центральну

владу представляли мусульмани, а бунтівливе населення окраїн — християни. Такого випадкового збігу було цілком достатньо, щоб змагання окраїнних ватажків набули доктринального та ідеологічного підтексту: повстанці ставали не просто бунтівниками, а людьми іншої віри і культури, а якщо протистояння відбувається не лише між претендентами на владу і тими, хто її має, а й між різними *етнічними групами* — націоналізм не за горами. Крім того, християнська віра певною мірою забезпечувала проникнення, так би мовити, духовної інфекції із Заходу — саме через цю віру сюди потрапляли пов'язані з нею ересі — Просвітництво і Романтизм. Балканські християни були значно чутливіші до цієї інфекції, на відміну від місцевих мусульман з їхнім давнім комплексом зверхності до своїх сусідів-іновірців. Ці мусульмани прагнули опанувати західну артилерійську техніку без математики і відповідної зміни філософії ведення бою, Декарт цікавив би їх як офіцер, а не як філософ.

Те, що християнство несло з собою антихристиянські ересі, пояснює, чому балканські повстанці, на відміну, наприклад, від повстанців-берберів у іншій мусульманській імперії, були не просто повстанцями, а й націоналістами. Цим можна пояснити і те, що Романови модернізувалися швидше, ніж Османи, створивши передумови для появи месіанської інтелігенції — політика “спасіння”, впроваджена нею, виявилася фатальною у 1917 р. Туреччині вдалося уникнути такого варіанта, оскільки молодотурки були прагматиками, зацікавленими передусім у державній владі, а не в самозакоханому месіанізмі. Збройні повстанці у балканських горах, усвідомлюючи свою культурну відмінність від тих, проти кого вони боролися, і відчуваючи свій зв'язок через спільну віру (чи усвідомлення її втрати) із новою небачено потужною цивілізацією, ставали також й ідеологічними повстанцями, тобто націоналістами. Я не стверджуватиму, що у схованках балканських партизанів зберігалися зачитані примірники Дідро чи Кондорсе; однак опосередковано ці повстанці та їхні поети так чи інакше підпадали під вплив західних ідей, зокрема Романтизму, в тій його формі, яка водночас була і продовженням, і запереченням Просвітництва.

Утім, це не має суттєвого значення: можна, згадуючи якісь додаткові випадкові чинники, вважати окремі випадки балканського націоналізму підтвердженням тези про зв'язок націоналізму та індустріалізму (незважаючи на явний брак на Балканах чогось на зразок Детройта, Рурського басейну чи Чорних Долин¹). Можна цього не робити — в усякому разі інші приклади виявів націоналізму, який порушував той відносний мир, що панував у період між Віднем і пострілом у Сараєво, підтверджують цю тезу. Отже, що можна сказати про цю Епоху Іредентизму, яка тривала від Відня до Версаля?

Залишаючи поза нашим викладом Італію та Німеччину (до них ми повернемося окремо), зауважимо, що політичні досягнення націоналізму були досить скромними. Так, угорці насправді дещо поліпшили своє становище у 1867 р., але нічого подібного не сталося з більшістю слов'ян. (Звісно, в межах Австро-Угорської імперії одночасне задоволення прагнень слов'ян і мадярів було неможливе, оскільки прагнення були несумісними.) Так, це правда, що в 1912 р. на Балканах існувало п'ять чи шість буферних держав, поява яких була наслідком чи то слабкості Османів, чи то сили націоналізму; однак у цілому будівля, зведена віденськими зодчими, виявилася на диво стійкою. В усякому разі, політична карта Східної Європи не надто відрізнялася від проекту 1815 р. Відновлений *ancien régime* не видавався таким уже крихким. Він витримав випробування часом.

Разючим контрастом відносній нездатності націоналізму змінити політичну карту є його абсолютна перемога в ідеологічній царині. В 1815 р. націоналізм не те що зневажали — його просто не помічали. У 1914 р. його не лише не можна було не помітити — його вже сприймали як даність. Ілюзія фундаментальності, природності, самоочевидності національної ідеї міцно укоренилася в політиці. Дехто вважав за краще називати себе інтернаціоналістом, але 1914 р. довів, що саме націоналізм володіє почуттями мас.

¹ Йдеться про так звану Black Country — західну частину Середньої Англії (Midlands). У XIX ст. це була зона інтенсивного розвитку сталеливарної та вугільної промисловості, що отримала свою назву через засміченість повітря вугільним пилом і димом. (Прим. перекл.)

У 1918 р. націоналізм як принцип політичної легітимності вважався настільки ж природним, наскільки у 1815 р. він був неважливим. Моральна перемога цього принципу була майже цілковитою: мало хто наважувався виступити проти нього.

Етап 3: Епоха Версалю і Вілсона

Принцип, який тепер сприймається як цілком природний, був запроваджений в життя у Версалі, очевидно, що з неоднаковою мірою справедливості для всіх. В такому регіоні, як Східна Європа, цілковита справедливість у запровадженні цього принципу *неможлива*. Надто складним і заплутаним є переплетіння демографічних, історичних, географічних та інших чинників. Результат референдуму тут залежатиме від того, як географічно буде сформовано виборчі округи. Деякі чинники, які вступали тут у дію, мали навіть певний шарм: серби, наприклад, не становили більшості в Косово, але якими раціональними міркуваннями можна було переконати їх поступитися символом їхньої найбільшої національної катастрофи?

Запровадження згаданого принципу значною мірою залежало також від геополітичної випадковості й від того, хто був на чиєму боці під час війни. Нова Чехословаччина (чи відроджена Богемія — для тих, кому це до вподоби) вдалася до відвертої анексії угорських земель — помилка, за яку згодом довелося заплатити у Мюнхені. Для цього у неї не було жодних демографічних чи історичних аргументів — йшлося лише про те, що Дунай виглядав чимось на зразок Рейну, а для забезпечення безпеки внутрішніх комунікацій нової держави вкрай необхідно було відшматувати добрий кусень Паннонської долини. Угорцям і болгарам не пощастило не лише через те, що вони опинилися не в тому таборі під час війни, а й через наявність численних сусідів, яких об'єднувало нестримне бажання відібрати у них шмат землі.

Конкретні деталі нового устрою не мають істотного значення. Надто очевидним був загальний наслідок. Міжнародна система, збудована у Версалі в ім'я принципу самовизначення, була напрочуд хисткою і вразливою. Вона не вистояла вже при першому штурмі. Нові держави успадкували всі хиби і слабкості імперій, з

яких вони народилися: вони не меншою мірою були несправедливими до своїх національних меншин, до того ж, неухильно наближались до етнічних чисток — явища, яке не було поширеним у часи попередньої “відсталості”. Ці нові держави були недосвідченими, малими, слабкими, жадібними та корумпованими. В часи миру і спокою вони вдавалися до безвідповідальних дій, чомусь сподіваючись, що мир і спокій триватимуть вічно.

Проте прийшли Адольф і Йосиф, і система впала зі сміховинною легкістю. Те, що було збудовано у Версалі, не мало запасу міцності. Держави, побудовані на принципі самовизначення націй, стали легкою здобиччю нових імперій: деякі намагалися чинити слабкий опір, деякі — ні; дехто підкорився новим господарям, вдавшись до новинайденого угодовства. Маємо лише один приклад успішного опору — Фінляндію. Принципи Вілсона у 1918 р. виявилися недієвими; спроба запровадити щось подібне в період розпаду Югославії призвела до ще трагічніших наслідків, яких не довелося довго чекати. Наслідки запровадження таких принципів у колишньому Радянському Союзі ще чекають на оцінку.

Етап 4: Етнічна чистка

Згідно з головним принципом націоналізму політична та “етнічна” одиниці мають бути тотожними. Іншими словами, якщо виходити з того, що етнічність визначається спільністю культури, цей принцип вимагає, що усі або майже всі в межах певної політичної одиниці мають належати до однієї певної культури, а всі, хто належать до цієї культури, мають перебувати в кордонах відповідної політичної одиниці.

Існує багато засобів, якими можна досягти такого стану. Один із них, найбільш вдалий і щасливий, — це поступовий, повільний, органічний розвиток. Визначаючи поняття сучасної нації, такої, яка заслужено прагне власної держави, Ернест Ренан вживав термін “забування”: члени нації і, відповідно, громадяни держави мають забути про розмаїтість культурних коренів. “Середній француз” — це той, хто п’є вино, має орден і не знає географії. Це найвідоміше визначення француза, сформульоване у самій Франції. Однак цей типовий француз не свідомий того, чи був він або

його предки галлами, бретонцями, франками, бургонцями, нормандцями, романцями тощо. Саме цей Туман Забуття, ця благословенна амнезія *створює* Францію. Ренан порівнював це з Османською імперією, яка не була національною державою, в якій араби, турки, греки, вірмени, євреї та інші за часів Ренана, так само як і за часів османської експансії, знали, що вони є арабами, турками тощо. Він міг би навіть сказати, що в його часи етнічна ідентичність цих народів була набагато *виразнішою*, ніж на початках їхнього входження в імперію. В ті давні часи ця загальна культурна чи релігійна тотожність могла бути розбавлена належністю до місцевої спільноти. Османи поділили суспільство на самоврядні етнічно-релігійні “мілети”, що посилювало відповідне прагнення до певної самоідентифікації.

Тисячолітня історія державності (її злету і падіння) сприяє тому благословенному забуванню, яке так підносило Ренан, вважаючи його сутністю національного буття. Він був правий: анонімність членства, належність до всієї “нації”, *не опосередкована* належністю до жодних специфічних підгруп, — ось що визначає суть сучасної нації.

Проте французам було дано тисячу років, щоб досягти цього. А що робити молодим “націям, які поспішають”, яким треба творити що однорідну культурно-державну одиницю зараз, які не можуть чи не хочуть чекати, доки відбудеться це повільне, тривале забуття і зникнення відмінностей?

Існує єдиний шлях швидкого просування до цієї однорідності, і з часів югославської трагедії він має назву “етнічна чистка”. Саме тут ми входимо в четвертий етап, який є характерною рисою центральноєвропейської історії, переважно 1940-х років. Війна і пов’язана з нею можливість приховати злочини, расистська і антигуманна ідеологія тодішніх хазяїв Європи, всюдозволеність і безпардонність переможців після закінчення війни уможливили такі методи досягнення однорідності, як масові вбивства, депортації, масові міграції внаслідок утисків і принижень — усе те, чого в часи нормального розвитку люди зазвичай уникають.

Звісно, що ці методи не були винаходом 1940-х. Раніше це сталося з вірменами; щось подібне відбувалося під час Балканських

воєн; це трапилось між греками і турками на початку 1920-х; це відбувається зараз на території сучасної Югославії і в менших масштабах — у колишньому СРСР. Проте саме 1940-ві стали найбільш вражаючими в цій історії.

Етап 5: Пом'якшення націоналізму

Цей етап може бути реальністю, а можливо, це лише той випадок, коли бажане видається за дійсне. У розвиненому індустріальному суспільстві розпочинаються процеси, які можуть знижувати інтенсивність етнічних почуттів у політичному житті. Здається, стара теорія конвергенції, яка стверджувала, що з часом індустріальні суспільства дедалі більше уподібнюватимуться, певною мірою підтверджується. Ця теорія стосувалася спочатку капіталістичного та комуністичного індустріальних суспільств, які згідно з нею набували дедалі більше подібних рис. Вона пережила крах комунізму і зникнення одного з її базових об'єктів. Її культурний компонент залишається чинним — різні європейські індустріальні суспільства з часом уподібнюються культурно, щоправда, значно меншою мірою це стосується, скажімо, європейських та азійських індустріальних суспільств. Найнаочніше європейська конвергенція виявилась у сфері молодіжної культури: Радянський Союз капітулював перед кока-колою і джинсами задовго до того, як він здався ринкові та політичному плюралізму.

Якщо все це правда, розвинені індустріальні культури можуть різнитися, так би мовити, фонетично, але не семантично: різні слова матимуть однакове значення. Люди, які “розмовлятимуть однією мовою”, робитимуть це, буквально не розмовляючи однією мовою, — вони зможуть нормально співіснувати і співпрацювати навіть у мобільному суспільстві, побудованому на спільній семантиці. Фонетична розмаїтість без семантичної зменшує тертя, особливо в тих випадках, коли люди задля справи стають двомовними або коли якась одна мова стає спільною робочою мовою.

Це, звісно, не стосується відносин між титульною спільнотою і трудовими мігрантами, які “не розмовляють однією мовою” в буквальному значенні. Географічно зона пом'якшення етнічних почуттів знаходиться у Західній і навіть частині Центральної

Європи, але це пом'якшення не стосується культурно маргінальних трудових мігрантів.

Стабільність влади, пом'якшення націоналістичних почуттів і очікування подальшого зростання добробуту разом виступають проти екстремізму. Люди можуть піддаватися особистим етнічним пересудам, можуть уникати їх, але вони не ризикуватимуть своєю безпекою і добробутом, провокуючи руйнівний конфлікт. Небезпека виникає тоді, коли згадані умови відсутні: пригадаємо, наприклад, розпад великих політичних одиниць (імперія Габсбургів, більшовицька держава, Югославія). Коли занепадає центр влади, який визнавався більшістю членів суспільства, коли починається змагання за владу між багатьма новими претендентами — тоді, крім взаємного терору (найпоширеніший вид утвердження переможця і представника нової влади), ще одним способом відновлення суспільної єдності стають етнічні рухи. Їх легше мобілізувати й організувати, ніж рухи, що базуються на складнішому наборі чинників: ознаки етнічної спорідненості в сучасному світі виразніші, ніж будь-які інші. Це може бути сумно, але це факт.

Приводом до етнічного конфлікту часто стає територія. Символ землі був і є найпотужнішим емоційним чинником націоналізму. Однак після 1945 р. у світі стався один із найглибших ідеологічних зсувів: блискучий успіх двох найбільших переможених націй та економічний крах деяких переможців довели, що в сучасному світі вплив, сила і багатство визначаються не кількістю квадратних кілометрів, а темпами приросту продукції. Цей урок значною мірою спричинився до зменшення націоналістичного запалу.

Ми згадали деякі обставини, за допомогою яких можна пояснити, чому в сучасному світі, де й надалі діють потужні чинники націоналізму (семантична природа праці, залежність усіх від вправності у володінні певною високою культурою і від належності до неї), його вірулентність зменшується. Далі ми розглянемо цю проблему в контексті іншого питання: чому націоналізм набув таких гострих форм у першій половині ХХ ст.? Це своєрідна противага попередньому припущенню: тепер націоналізм стає лагіднішим. Так це чи ні — питання залишається відкритим, і лише час дасть на нього відповідь.

7. ШЛЮБ ДЕРЖАВИ І КУЛЬТУРИ

П'ятиступенева схема пропонує одну з можливих послідовностей, але світ набагато розмаїтіший за неї. У самій лише Європі, не кажучи вже про мозаїку інших культур, розмаїття є величезним. Тут можна виокремити три або чотири часових зони, подібні до тих, які ми бачимо в аеропортах, на картах світу, де позначено різницю в часі між різними територіями. У нашому випадку йтиметься про територіальні зони, що простягаються з Півночі на Південь — сценарій у межах кожного з них приблизно один і той самий, водночас між ними існують суттєві відмінності.

Зона 1

Ці відмінності ми наведемо в рамках запропонованої метафори про шлюб держави і культури. Форма цього шлюбу є різною у кожній зоні. Просуваючись із Заходу на Схід, ми почнемо з європейського Атлантичного узбережжя і тих суспільств, що розташовані на цій території.

Найважливішим фактом, який нам треба брати до уваги, є те, що згадане подружжя перебувало тут у законному шлюбі сотні років поспіль, задовго до настання Епохи Націоналізму й до того, як внутрішня логіка модерного суспільства узвичаїла уявлення про те, що цю пару створено одне для одного. Шлюбний контракт (чи серію контрактів) було укладено під впливом інших чинників, які рідко усвідомлювалися сторонами і не освячувалися формально націоналістичною доктриною.

Облишимо метафори: сильні династичні держави з центрами у Лісабоні, Мадриді, Парижі і Лондоні більшою чи меншою мірою збігалися з певними мовно-культурними зонами ще до того, як логіка ситуації чи націоналістична доктрина призвели до ідеї природності такого збігу. Звісно, цей шлюб був далеким від ідеального, і в межах кожної держави спостерігалася велика діалектна роз-

маїтість. Однак вона не була надмірною, і найвагоміші культурні відмінності існували не так між регіонами, як між соціальними станами. Отже, коли настав час Епохи Націоналізму, в цій зоні не було потреби у великих змінах. Для розуміння політичної карти Західної Європи набагато важливіше знати про династичні конфлікти кінця XVII–XVIII ст., про воєнні кампанії Людовика XIV, ніж про етнографію континенту. Націоналізм спричинився лише до однієї радикальної зміни на карті цієї зони: до створення республіки Ірландія.

Звісно, це не означає, що націоналізму не існувало в умах і душах носіїв цих культур, які отримали від історії свої створені державою дахи ще до того, як їм спало на думку сформулювати такі вимоги: Жанну д'Арк досить часто представляють як націоналістку ранньомодерних часів, що видається певним анахронізмом. Однак в епоху після середньовіччя цим культурам не доводилося нарощувати собі власний політичний панцир, вони вже мали його. В межах їхніх територій існували менші культури, які повинні були боротися за це, але основні культури цього не потребували. В цьому випадку політична і культурна централізація, як природні риси модерності, означали, що селяни чи робітники мають здобути освіту для того, щоб “розмовляти правильно”; але їхня належність до тандему “культура — держава” не потребувала спеціальних доказів чи заходів; те саме стосується тотожності держави, яка надавала бажаний захист культурі. Ці народи рідко потерпали від воєн між ворогуючими націоналізмами. Назагал вони вже були свідомими своєї ідентичності й того, яка держава має стояти на її сторожі.

Зона 2

Від узбережжя на схід ми відразу ж потрапляємо в зону, де перехід до націоналізму був складним. Вона переважно збігається з територією старої Священної Римської імперії. Якщо у західнішій зоні наша пара почала подружнє життя за багато століть до того, як її закликав до цього націоналізм, то тут спостерігалися певні відхилення: наречена готова, нетерпіння публіки перед вівтарем зростає, час спливає, ... а нареченого досі нема!

Без метафор: висока, *staatsfähig*¹ культура (наречена) упродовж тривалого часу вже була у німців та італійців. Унормована мова і письмо, які могли стати в нагоді для становлення національної, культурно однорідної держави, існували в Італії з часів Данте і раннього Відродження і в Німеччині з часів Лютера і, може, навіть хрестоносців (походячи з різних германських територій, вони під час просування на схід змушені були виробляти щось на зразок загальноприйнятої мови). Німецькому літературному відродженню наприкінці XVIII ст., можливо, іноді бракувало стандартизованого правопису, але в основі німці вже мали спільну нормативну високу культуру. Навіть більше, ті стабільні територіальні простори, де ця культура мала охопити селянські маси, були упродовж тривалого часу досить виразно окреслені, хіба що за винятком численних компактних германських ареалів у Східній Європі. Це, однак, не суперечить тому факту, що в цьому випадку не було потреби в культурній інженерії.

Але... і це “але” є досить гучним: нема держави — нема нареченого. В зоні Атлантичного узбережжя, так само як і в Східній Європі, сформувалися сильні династичні держави, тоді як у європейській зоні панувала політична роздробленість. Не будемо з'ясовувати, чому сталося саме так: піднесення і посилення незалежних міст унаслідок раннього розвитку товарних відносин, конфлікт пап та імператорів, наслідки релігійних воєн — усе це може бути пояснено. Втім, хоч би якою була причина, з настанням Епохи Націоналізму тут *існувала* розвинена національна культура, але не було держави, яка б узяла її під захист. Таким чином, італійський і німецький націоналізм мав актуалізувати питання про *об'єднання*.

В обох випадках було знайдено потрібних наречених: їхню роль мали виконати П'ємонт і Пруссія. Наречений не обов'язково мав бути сповнений ентузіазму — кайзер, як відомо, вважав за краще називатися королем Пруссії. Але той факт, що в цій зоні йшлося передусім про об'єднання, а не про “визволення”, що не було потреби в культурницьких маніпуляціях, що однорідність

¹ Буквально: державоспроможна. (Прим. перекл.)

і компактність територій — об'єктів об'єднання — не вимагали етнічних чисток — усе це означало, що об'єднаний націоналізм принаймні у ХІХ ст. міг бути відносно лагідним і вступати в союз з лібералізмом. Звісно, що він також був брутальним — Кавур якось зауважив, що коли б він застосовував у приватному житті засоби, до яких вдавався у політиці, його можна було б назвати негідником. Хоч би там як, але вся історія дипломатичного крутіства та воєн, потрібних для об'єднання, була ненабагато багатшою за історію суто династичних, етнічно нейтральних воєн ХVІІІ ст. (Чому націоналізм у згаданих націй набув таких крайніх форм згодом — інша тема, яку ми розглянемо пізніше.) Поки що йдеться про той різновид, який прагнув лише знайти надійний політичний дах для нації, яка вже існувала (ступінь її “зрілості” мало відрізнявся від ступеня “зрілості” західних сусідів, де селян так само треба було навчати “правильній вимові” і пояснювати їм, що таке їхня нація і як вона називається). Етнографічна карта тут у цілому не була надто розмаїтою для того, щоб вдаватися до етнічних чисток. Нації, яка на додаток до власного великого поета, власного великого композитора тощо хотіла мати власну державу, не потрібно було для досягнення цієї мети когось знищувати. Чудові умови, однак вони не обов'язково доступні повсюдно і завжди.

Зона 3

Справжні негаразди починаються, коли ми робимо ще один крок на схід. У другій зоні націоналізм *мав можливість* бути лагідним і ліберальним, у нього не було вродженої *потреби* до брутальності (навіть якщо згодом він таким і став). У третій зоні все виглядає так, що жорстокість і насильство були природним породженням самої ситуації. Жахів, які трапилися тут, не можна було уникнути.

У Східній Європі не було *ні* національних держав, *ні* національних культур. Якщо повертатися до нашої метафори — не було *ні* нареченої, *ні* нареченого. Коли йшлося про те, щоб задовольнити головну вимогу націоналізму: одна держава — одна культура, і про те, що гін до виконання цієї вимоги у ХІХ ст. був надзвичайно потужним, залишалося тільки одне — і державу,

і культуру треба було створити. Потрібна була як культурна, так і політична інженерія. І матеріал, з яким мали працювати дизайнери, міг спричинити справжні тектонічні зсуви. Одночасне творення національної держави і національної культури у світі, якому бракувало обох компонентів, у світі, який складався з величезного, надзвичайно складного мовного і культурного розмаїття, що накладалося на географічну і соціальну строкатість, — це був рецепт катастрофи. Східна Європа мала всі необхідні інгредієнти такого рецепта.

Можливо, твердження про те, що Східна Європа *зовсім* не мала національних високих культур, буде певним перебільшенням. Згадаємо, наприклад, польську культуру, сила і чарівність якої підкорили литовську шляхту в часи, коли литовська династія опанувала Польщу. Були тут й інші нації, які могли претендувати на культурну та/чи політичну тяглість. Проте загальний засновок залишається чинним: існувала колосальна строкатість культур і мов, народні мови були доволі аморфними, і, як у випадку зі слов'янськими мовами, часом було надзвичайно важко чи неможливо визначити, де закінчується один діалект і починається інший, де йдеться про мову, а де — про діалект. Наприклад, для людини цілком ліберальних переконань, Антона Чехова, українці не існували: його *вишневий сад* — це метафора *Росії*. Проте уважний читач помітить, що дія п'єси відбувається в Україні — вишні збирають для продажу в Харкові...

Держави, які тут існували, мали досить невиразні зв'язки з власною головною етнічною групою. Татарські, прибалтійські чи грузинські аристократичні родини відігравали видатну роль у царській державі і не лише не ставали об'єктом дискримінації, а й назагал їхня частка у складі верхівки значно перевищувала їхню частку в етнічному складі населення; те саме можна сказати і про становище справжніх іноземців на військовій службі і в бюрократії. Уславлений російський воєначальник часів Кримської війни мав прізвище Тотлебен — чудове прізвище для солдата, але явно не слов'янське. В Османській імперії турецьке селянство Анатолії було об'єктом жорстокої експлуатації та утисків, незважаючи на етнічну спорідненість з правлячою верствою.

Що ж до культур, то у XIX ст. їх треба було *створювати* і поширювати саме як нормативні, стандартизовані культури — як цивілізованими, так і брутальними методами.

Саме таку ситуацію, цей контраст між Заходом Європи та її Сходом описано в чудовому есе Джона Пламенаца¹. Джон Пламенац — “вікеміст”² чорногорського походження — явище не надто характерне для Англії. Його батько був відомим діячем Чорногорії, одним із тих, чий підпис стоїть під мирною угодою, що завершила балканські війни початку XX ст., його статок дав йому змогу оплатити навчання сина у Вінчестері. Пламенац був дуже приємною людиною, професором Оксфордського університету, автором досить посередніх політичних студій, серед яких окреме, виняткове місце посідає його знамените есе про націоналізм, яке варто було б назвати “Сумні міркування чорногорця в Оксфорді”.

Головний підсумок його міркувань такий: на захід від Трієста націоналізм може бути лагідним, на схід — переважно жакливим. На перший погляд такі висновки здаються досить дивними — не так вже багато часу минуло тоді після Гітлера і Муссоліні, які довели, що націоналізм на захід від Трієста може бути не менш жакливим, ніж деінде. І все ж у твердженнях Пламенаца є дуже важливий, визначальний момент. Жахи нацизму і фашизму не є обов’язковими, фатально зумовленими. (Причина їх виникнення залишається об’єктом дослідження.) Жахи східноєвропейського націоналізму породжені логікою ситуації. Пламенац міг передбачити трагедію розпаду Югославії, хоча він і не писав про це конкретно.

Базове твердження є простим: за умов, які панують на Балканах, Кавказі, у басейні Волги, більшості території Середньої Азії і в багатьох інших регіонах світу, створення культурно однорідних національних держав за історичними вимогами і правилами, які формулює теорія націоналізму, можливе лише шляхом етнічної

¹ Plamenatz J. Two types of nationalism // Kamenka E. (ed.) Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea. — London, 1973.

² Вікеміст (Wykehamist) — член Вінчестерського коледжу, найдавнішого навчального закладу Англії. Вікемісти в цьому випадку — неформальна, дуже престижна спільнота. (Прим. перекл.)

чистки. В цих регіонах люди або мають відмовитися від реалізації націоналістичної ідеї, або повинні вдаватися до етнічних злочинів. Третього шляху немає.

Зона 4

У Східній Європі третя зона межує з четвертою, яка відрізняється тим, що тут певний час панував більшовизм. Ситуацію ускладнило й те, що ця зона розширилась у 1945 р., з просуванням на захід Червоної Армії і насильницьким встановленням комуністичних режимів у багатьох країнах. Одні країни перебували під комуністичною владою сімдесят, інші — сорок років.

У рамках загальної еволюції націоналізму четверта зона відносно “нормально” пройшла віденський та іредентистський періоди, але далі сталося щось несподіване. Наприкінці Першої світової війни три імперії, які у Відні поділили між собою Східну Європу, перетворилися на пил історії. Однак досить швидко одна з них відновилася, цього разу з новим проводом і новою ідеологією. Постулати нової віри втілювалися в життя з великою наснагою, ентузіазмом і жорстокістю. Новий режим був набагато менш розбірливий у засобах і безжалюгідний, ніж *старі устрої*, які стримували націоналізм з 1815 по 1918 р. Не дивно, що ця система без особливих ускладнень придушувала націоналізм упродовж свого існування. Всупереч поширеним уявленням, її повалив не націоналізм. Причиною її розпаду стала поразка в економічній холодній війні, першій великій війні, де військові дії велися економічними засобами, ефективність яких доведено результатом. Націоналізм не надто спричинився до цього результату, він скоріше скористався ним. Однак він зробив вирішальний внесок у розпад імперії після її економічної поразки. Цікаво, що радянська імперія, спадкоємиця царів, також була ненаціональною: російські націоналісти мали підстави скаржитися на те, що росіяни не користувалися тут особливими привілеями. Деякі провінційні території Російської федерації, можливо, були серед найбільш упосліджених частин імперії, в той час як окремі національності — спочатку євреї, а згодом грузини і українці — відігравали провідну роль у керівництві Радянського Союзу.

Е. Гелнер

Природа комуністичного режиму і причини його занепаду — тема неосяжна. В контексті наших міркувань про різні траєкторії розвитку націоналізму в різних частинах Європи можна сказати таке: пройшовши дві перших стадії, ця територія не пройшла трьох останніх — але лише на певний час. Тут траплялися масштабні й жорстокі депортації населення, однак вони назагал не зробили етнічну карту більш однорідною. (Це не стосується Польщі і Чеської Республіки.) Вони лише перетасували колоду.

Постає дуже важливе питання: тепер, коли комунізм, що втрутився у плін подій, перестав існувати, чи слід очікувати повернення до “нормального” розвитку, до проходження третього, четвертого і п’ятого етапів? Чи станемо ми свідками виникнення численних малих, слабких, недосвідчених держав, які вдаються до утисків меншин та етнічних чисток, чи побачимо ми послаблення ролі етнічного чинника в політиці? Для більшості територій колишньої Югославії відповідь, на жаль, є надто очевидною: вибір зроблено на користь етнічних чисток — власне, тут і було викарбувано цей термін. В інших місцях відповідь не така однозначна. Немає сумнівів — однакової відповіді в різних місцях не буде. Є певні ознаки наявності всіх трьох варіантів, і ми не можемо сказати, де і який із них стане актуальним.

8. УБИВЧА ВІРУЛЕНТНІСТЬ НАЦІОНАЛІЗМУ

Ми сконструювали “нормальну” або “природну” модель, що містила схему етапів переходу від ненаціоналістичного традиційного суспільства до націоналістичного модерного. Після цього ми перебудували чи урізноманітнили цю модель, щоб пояснити, чому вона спрацювала у всіх своїх компонентах лише в одній із чотирьох часових зон Європи. Ми також згадали ті додаткові передумови, які, власне, і визначили особливість решти часових зон: наявність сильних централізованих держав, кордони яких узгоджувалися з відповідними культурними ареалами і які перетворювалися на національні держави; наявність і доступність високих культур сучасного зразка, які лише потребували політичного партнера, аби створити національну державу; і нарешті — виникнення і тимчасове панування у певній частині Європи світської релігії, достатньо потужної, щоб на певний час подужати націоналізм.

У цій базовій моделі, в рамках якої ми формулюємо загальну теорію націоналізму, не враховано його крайні прояви в Європі першої половини ХХ ст. чи ще гірше — вона допомагає усвідомити причини вірулентності націоналізму лише в деяких частинах Європи, однак не в тих, де націоналізм фактично був найбільш жорстоким і вбивчим. Сама по собі згадана модель не пояснює ці явища. Чи існують інші чинники, які можуть додати щось до її базових елементів, зробити її гнучкішою?

У цьому розділі ми спробуємо окреслити їх. Додаткові елементи порушують архітектуру нашої загальної моделі: звісно, це може розчарувати когось, хто цінує теоретичну стрункість, але уникнути цього, здається, неможливо. Світ дуже складний, і трапляється так, що починають діяти зовнішні, випадкові чинники, які не збігаються з базовими засновками. І ми не можемо проігнорувати їх.

Додаткові чинники, які слід взяти до уваги, розглядаючи безпеку крайнього націоналізму, треба шукати в соціально-

економічній сфері, або в ідеологічній площині, або на межі між ними.

Соціально-економічні умови

Економічне зубожіння, породжене індустріалізацією — абсолютне і відносне, — набуває найгостріших форм на ранніх стадіях економічного розвитку. Руйнування традиційного сільського укладу, пауперизація представників традиційних ремісничих промислів, наплив зубожілих і дезорієнтованих новоприбульців у міста епохи ранньої індустріалізації, що росли як гриби після дощу, але не мали ні матеріальної бази, ні інституційної інфраструктури, ні моральних засад, щоб освоїти цей наплив, — усі ці перші квіти індустріалізації породили світ Чарльза Дікенса. Щодо пізніших неофітів світу бідовіллів¹, то тут злидні були набагато страшнішими за “ідіотизм сільського життя”, на зміну якому вони прийшли: в цьому випадку навіть відносне зубожіння ставало просто нестерпним, особливо порівняно з користувачами принад першої хвилі достатку — передусім через фізичну наближеність до останніх і відсутність освяченої віками ієрархії. Це вже само по собі породжувало вибухову суміш. Однак вибух, який пророкував Маркс і якого боявся Токвіль (обидва спиралися на ті самі дані), трапляється переважно тоді, коли культурні (“етнічні”) чинники збігаються з межами між приналежністю та привілеями, з одного боку, і знедоленістю і зубожінням — з іншого. Класи без етнічності — сліпі; етнічність без класів — безмістовна.

Культурні/суспільні традиції

Чинник, що знаходиться на межі між способом організації суспільства і культурою, формується у такий спосіб: можливість насильства зростає там, де відносно слабкі держави дозволяють чи навіть заохочують таку собі етику мачо, де місцевим спільнотам дозволяється на власний розсуд виконувати прерогативи та зобов'язання центральних інституцій утримання порядку і де

¹ Публіцистична назва окраїн великих міст, мешканці яких будували свої житла з підручних матеріалів. (*Прим. перекл.*)

серед членів спільнот культивується етос честі, кровної помсти і права особисто вершити правосуддя. Суспільства, де мірилом чоловічих чеснот визнається не кар'єра, а вправність у володінні зброєю, можуть дотримуватися цих орієнтирів і тоді, коли одиницею, честь якої треба захищати, є не лише і не виключно рід чи клан, а культурна спільнота (тобто "нація"). Здається, це значною мірою стосується Балкан і, безсумнівно, дає змогу пояснити запеклість етнічних конфліктів у цьому регіоні, незалежно від того, коли вони виникали — чи то в 1912 р., чи у 1990-ті, чи під час Другої світової війни. У Мілована Джиласа є надзвичайно цікава збірка оповідань, набагато менш відома, ніж його інші твори. В основі цих оповідань — спогади автора про партизанську війну проти німців. Сторінки оповідань рясніють картинами вбивств, але дуже рідко йдеться про знищення німецьких чи італійських окупантів, а передусім — про різанину між південними слов'янами. Для того, хто уважно прочитав ці твори, трагедія, що сталася після розпаду Югославії, не буде несподіванкою.

Ідеологічні чинники

Слід згадати також надзвичайно важливий ідеологічний чинник, що безпосередньо стосується екстремумів націоналізму в часовій зоні, яка ще в ХІХ ст. здавалася відносно спокійною (Німеччина та Італія). Цей чинник є достатньо важливим і водночас складним, тому доцільно присвятити йому окрему главу.

9. ТРИ СТАДІЇ МОРАЛІ

Продовжуючи наші міркування, припустимо, що людство пройшло три етапи розвитку моралі. Перший етап — мораль, побудована на уявленні “мій статус та пов’язані з ним обов’язки”. Найвідомішим виразником цього світогляду був Платон: в “Республіці” він визначає законність (фактично, справедливість) як стан, коли кожна частина суспільства виконує певну, визначену функцію. (Це стосується і відповідних моральних норм. Соціально-політичний статус і відповідні моральні настанови та властивості віддзеркалюють одне одного, вони зумовлені онтологічно, самою природою речей.) У рамках нашої моделі цей вид етики чітко відповідає *не*-національній стадії історії людства: ідентичність і спосіб самовираження людини визначаються її місцем у стабільному ієрархічному соціальному устрої. Цей устрій скоріш за все (але не обов’язково) встановлює між різноманітними, жорстко розділеними і сакралізованими верствами культурні відмінності, часом значні, часом майже непомітні; водночас такі культурні межі не потрібні для визначення меж політичних одиниць, кожна з яких складається з культурно різнорідних частин. Отже, у цьому випадку фактично не існує зв’язку між культурою (етнічністю, національністю) і змістом моралі, між культурою і тим міфом, що встановлює ціннісні орієнтири для моралі, людського самовираження й поваги.

Таким є перший етап. Звісно, що за винятком якихось деталей чи випадкових виявів фетишизації культури, ці міркування стосуються всього аграрного світу і відповідної епохи. Суспільні та етичні принципи цього суспільства стали об’єктом уїдливої критики мислителів Просвітництва, критики, яка може похвалитися як блискучими літературними досягненнями, так і глибиною філософського проникнення. Просвітництво відкинуло гноблення, догматизм, пересуди й нерівність, що підтримувалися фальшованими поясненнями і міркуваннями старого ладу.

Його власна етика була індивідуалістичною, універсалістсь-

кою та егалітаристською. Обов'язки і права людей визначалися не статусом, а спільністю людської природи, рівною належністю до людського роду. Ця благородна мораль формулювалася (щонайменше) в двох варіантах — сенсуалістичному і раціоналістичному. Такі мислителі, як Г'юм, основи моральності виводили з того факту, що ми є людськими істотами, здатними *відчувати* — і не лише відчувати власне задоволення, насолоду і біль, а й співпереживати біль і задоволення інших. З іншого боку, такі мислителі, як Кант, джерелом ідентичності і моралі визначали спільний *розум*. Як бачимо, згадані підходи ігнорують культуру. Незалежно від того, на чому базується наша ідентичність — на почуттях чи на розумі, — вона є чимось універсальним, не обмеженим ані культурними, ані політичними кордонами. Ці складові не мають для неї значення, і вона не підносить і не культивує їх.

Така філософія не має нічого спільного з націоналізмом, хоча Ілі Кедурі в дивний спосіб визначив Канта як найважливішого предтечу націоналізму. Індивідуалістична, спрямована проти старої традиції філософія Просвітництва, справді допомагаючи зруйнувати неетнічні, общинні чи імперські державні утворення донаціоналістичної епохи, спричинилася до формування передумов для виникнення націоналізму. Однак це аж ніяк не перетворює гранично індивідуалістичну та універсалістську етику Канта з її наголошенням на самовизначенні *особистості* ні на інтелектуальне обґрунтування, ні на історичну передумову виникнення доктрини самовизначення *нації*. Слова подібні, однак за змістом цілком відмінні, фактично, протилежні. Цікаво, що, несправедливо обвинувачуючи Канта, Кедурі водночас так само несправедливо виправдовує Гегеля, хоча той безоглядно проповідував шлюб держави і нації: останні, на його думку, потрапляли в історію лише тоді, коли мали власну державу.

Отже, на зміну моралі “мій статус — мої обов'язки” приходить етика універсалістського індивідуалізму (хоча вона і стає панівною, рештки попереднього типу моралі значною мірою залишаються чинними). Утім, невдовзі настає третя епоха моралі, породжена Романтизмом і реакцією на Просвітництво. Цей стан дуже важливий для наших міркувань, тому присвяtimo йому окрему главу.

10. “КОРІННЯ” І РОЗУМ

Література першою виступила проти раціоналізму Просвітництва. Холодний подих раціоналістичного світогляду уразив все, навіть таке почуття, як любов, і це вже було зазіхання на те, що ми цінуємо найбільше. Найвидатніший представник холодної раціоналістичності Просвітництва — Кант — визначав *любов* як різновид усвідомленого морального обов’язку. Це цілком відповідало його власній філософській системі: *почуттями* не можна керувати, вони не можуть бути частиною наших чеснот і нашої ідентичності, отже, любов як вимога християнської моралі (якої він дотримувався, вважаючи її ненауковою формою власних поглядів) не належить лише до сфери почуттів. Почуття не можуть вважатися вартісними складовими нашої людської суті. Контрольований нами моральний обов’язок, побудований на визнанні універсальних законів, — ось що може бути нашою справжньою ідентичністю.

Фрідріх Шіллер, видатний представник Романтизму, іронізував з цього приводу, зазначаючи, що визнання морального обов’язку самим Кантом стосовно його друга знецінюється тим, що це спричиняється саме почуттям.

Можна було б припустити, що звинувачення в сухому раціоналізмі, у підпорядкуванні почуттів холодному розуму не стосуються іншого представника Просвітництва — Девіда Г’юма. Він вважав *почуття* основою людської мотивації та моралі. Звісно, не згадати про Г’юма не можна: Просвітництво досягло своїх інтелектуальних вершин не лише в Кенігсберзі, а й в Единбурзі. Проте приклад Г’юма скоріше підтверджує, ніж заперечує наші міркування.

Безперечно, він справді вважав *почуття* основою моралі та дії. Однак постає питання: *які саме* почуття покладено в основу моралі? За Г’юмом, це почуття *безстороннього* спостерігача, вони не опосередковані його власною позицією чи смаками. (Такий метод визначення справедливості тверджень, як “вуаль необізнаності”, який подають як нове наукове відкриття, насправді має досить

давнє походження.) У цьому варіанті Просвітництва, згідно з яким людина є більшою мірою продуктом почуттів, ніж розуму, також міститься універсалізм, відсторонення від місцевого, специфічного.

Зрештою, звернімося до двох головних моментів, які є основними у протистоянні Просвітництва і Романтизму: там, де перший наголошує на розумі та вселюдськості, другий підносить почуття і своєрідність, передусім *культурну*. Ці взаємні заперечення, звісно, були тісно пов'язані: якщо настанови розуму універсальні (чинні *для всіх, завжди і повсюдно*), стосунок до конкретних спільнот, “культур”, які породжені спільністю почуттів, поділяють лише члени спільнот, незрозумілий тим, хто до цих спільнот не належить. Почуття не породжуються раціональними причинами, а розум, якщо він взагалі в цьому разі має значення, є універсальним явищем. Раціональність, розумна обумовленість не можуть бути способом визначення належності до ексклюзивного клубу, почуття — *може*. На відміну від братерства всіх людей, що його підносило Просвітництво, нації є ексклюзивними клубами. В основі членства тут — почуття, почасти тому, що лише воно сумірне з їхньою *окремішністю*, почасти тому, що воно дає життєву силу, робить життя барвистим. Найбільший закид Романтизму стосовно Просвітництва — це те, що холодний, безкровний раціоналізм та універсалізм останнього позбавляв його життєвості, тепла і чуттєвості.

Саме тому перший протест проти Просвітництва прозвучав у літературі романтиків, обурених вторгненням холодного розуму в такі сфери, як кохання і сексуальність. Утім, Романтизм не обмежився літературою та особистим життям, він перекинувся на науку, поширив свій вплив зі сфери персонального на політичне життя. Цей процес тривав майже чверть століття, в часи революційних і наполеонівських воєн: він розпочався культом *розуму*, а завершився містичним культом Імператора та воєнних авантур, цілком у дусі принципу “мистецтво задля мистецтва”. В епоху *ептні* (добропорядної посередності), що запанувала після Реставрації, романтики кохалися в ностальгії за блискучими часами, які вони втратили, і нарікали на безбарвну, нудну повсякденність, яку вони отримали.

Поширення Романтизму з літератури на сферу науки породило таку визначну постать, як Гердер. На його думку, людство — це не механічна множина індивідів, важливою ознакою яких є універсальний розум, тим часом як просторово-часові неповторні ознаки є нібито неважливими. Людство складається з націй/культур, суть і цінність яких — саме у їхній самобутності. Цінність і чесноти людських істот визначаються не тим, що у них є спільного, а тим, що відрізняє одні спільноти від інших. Реальну вагу і значення має саме ця розмаїтість і культурна своєрідність.

Романтизм майже ідеально був пристосований для того, аби забезпечити націоналізм мовою і власним стилем. Власне, так і сталося. Якщо б торговельний та/чи промисловий капіталізм (індустріалізм) призвели до утворення всесвітнього плавильного котла та універсального людства, як пророкували марксизм і лібералізм, філософія Просвітництва могла б стати ідеальним ідеологічним обґрунтуванням цього. Однак з певних причин (які ми розглянули) цього не сталося: принаймні, досі гін до однорідності, до *Gleichschaltung* породжує не одну всесвітню культуру, а обмежену кількість внутрішньо стандартизованих, зовнішньо різнорідних “національних” культур. Ці культури визначають і *створять* нації: і це зовсім не те, що проповідують націоналісти, — нібито нації, які існували раніше, змагаються за ствердження та незалежність “їхньої” культури. Саме культури “містять” і створюють нації; на початках цього процесу націй не існує. Високі культури та однорідність заступають низькі культури та розмаїтість — цей факт набуває політичного значення: так звані “нації” є його політичним виявом.

Гердерівський культ колективної самобутності та розмаїтості спочатку був досить поміркованим і не мав ознак пізнішої агресивності. Він лише підносив і культивував розмаїтість та заперечував ідею знеособлення людства за якоюсь однією моделлю — версальською чи манчестерською: він заперечував як французький культурний імперіалізм, який заповнив двори та аристократичні дома Європи, так і британську торговельну експансію і голий прагматизм. (Освальд Шпенглер стверджував, що під час наполеонівського панування в континентальній Європі французькі армії

фактично слугували зняряддям поширення *британських* ідей. Можна припустити, що імператорська гвардія не усвідомлювала, що вона діє в інтересах Адама Сміта і Девіда Г'юма.) За цих умов спокійний, неафектований гердерівський культ народної культури та розмаїтості був явно привабливим.

Згодом Романтизм у гуманітарних студіях і науці отримав нового потужного союзника — дарвінізм. Теорія, згідно з якою людина — лише біологічна істота, яка здобуває собі місце під Сонцем у жорстокій боротьбі за виживання в процесі відбору, спричинила серйозні філософські та політичні наслідки. Якщо людина — це лише різновид тваринного світу, якими аргументами можна підтвердити її зазіхання на відмінність від цього світу? Чим можна довести її претензії на те, що вона має таку унікальну рису, як розум? (Деякі мислителі Просвітництва також спокушались цими питаннями, але їм бракувало біологічних даних, щоб сформулювати їх.) Може, так званий розум — це лише один із засобів задоволення інстинктів? Якщо саме жорстока боротьба за виживання є засобом розвитку, чому не вважати її незмінною передумовою досконалості, фізичного здоров'я і справжньої самореалізації? Подібні ідеї сформулював Ніцше, поєднавши традицію літературного Романтизму з реальними або вигаданими даними біології.

Таке поєднання гердерівського культу самобутньої спільноти з дарвінізмом у душі романтичного Ніцше створило вибухову суміш. Спільнота набувала не лише культурної, а й біологічної самобутності: вона мала не лише захищати власний культурний ареал, а й стверджуватися політично, і агресивність тут була не засобом, а метою, оскільки ставала вираженням і передумовою справжньої життєвої сили. Натомість блідий універсализм Просвітництва був вираженням дрібничкової мудрості слабких, світським варіантом підстаркуватої релігії слабкодушних; він був наслідком патології та її виявом.

Цей заклик — природне продовження декількох фундаментальних здобутків європейської думки та етики (передусім натуралізму Просвітництва і романтичного культу агресії та неспокою) — збігся в часі з піком економічних злиднів і негараздів.

Е. Гелнер

породжених промисловим капіталізмом. Це був колосальний тектонічний зсув, спрямований проти цих злиднів і універсалістської ідеології, яка прагнула їх узаконити, повернення до старих войовничих цінностей аграрного суспільства, до ситуації, коли добробут пов'язується із землею, з життєвим простором (*Lebensraum*). За таких умов заклик націоналізму ставав надзвичайно потужним. У першій половині ХХ ст. спостерігалась одночасна взаємодія всіх цих чинників, передусім у політичній сфері. Саме цим можна пояснити найвищу вірулентність націоналізму в цей період.

11. “КОРІННЯ” І ЛЮДИНА

У традиційному суспільстві вважалося, що людину творить статус. Просвітництво стверджувало, що людину творить її розум (можливо, це був секуляризований варіант релігійного погляду, згідно з яким людину творить її належність до певного віросповідання). Романтизм наголошував на тому, що людину творить її коріння.

Романтизм обстоював ідею першорядності “коренів”, яка цілком відповідала вимогам націоналізму. Йшлося, власне, про перевагу культурно однорідних, внутрішньо недиференційованих культурних державних утворень, відомих як “національні держави”. Політична одиниця визначалась як добровільне, хоча в емоційному аспекті обов’язкове, об’єднання людей зі спільним “корінням”. Це звільняло таке утворення від необхідності бути системою статусів і, дозволяючи йому “повернення до коренів”, не вимагало стовідсоткової культурної тотожності від самого початку: вистачало й наявної пам’яті про походження і потужного прагнення повернутися до джерел своєї життєздатності та справжньої ідентичності. Не мало значення, що ця пам’ять може бути не цілком правдивою, а її свідчення — не надто скрупульозно перевірені на їхню відповідність історичним фактам.

Націоналізм полюбляє репрезентувати себе як заперечення безбарвного космополітизму, як повернення до минулого та його цінностей. Він також (помилково) приписує собі давнє походження. Все це спонукає його переоцінювати ступінь, до якого в цьому минулому переймалися етнічністю і культурою в політиці, водночас роль ієрархії в минулому націоналізм оцінює досить неоднозначно. Він може, у своїх найбільш вірулентних формах, створювати культ дисципліни, віри і підпорядкування, але при цьому не помічати або взагалі ігнорувати питання, наскільки воїни минулого були чутливі до статусу і байдужі до проблеми культурної спільності.

Це уявлення про першорядність *коренів* як основи ідентичності порівняно зі статусом чи розумом справило потужний вплив і спричинило суттєві наслідки.

Якщо корені — це те, що робить вас тим, чим ви є, наділяє вас життєвою силою і автентичністю, то їхня відсутність є великою вадою, і поняття на зразок *déraciné* (чужинець, відірваний від коренів) чи *cosmopolitan* (космополіт) можуть бути великою образою. Поверхові розумники з їхньою дрібною міською премудрістю, які здатні підхопити будь-яку вимову, не будучи відданими жодній мові, самі по собі є зразком моральної патології. Передусім треба позбутися, уникнути, ізолювати саме їх. Універсалістський гуманізм Просвітництва, звісно ж, був виразником їхніх інтересів і поглядів — і добре прислужився він тільки їм! Однак ми більше не піддамося омані. Колись давно ці отруєні містом, егоїстичні, безрідні маніпулятори визначали свою формальну тотожність через релігійну віру. В давні часи, коли панував жорсткий розподіл соціальних ролей відповідно до статусу, віру змінити було важко, і це добре ізолювало їх в їхніх власних гетто. Але тепер ми живемо у вільному світі, який дозволяє людині легко міняти віросповідання, отже, релігія більше не відокремлює безрідних від тих, хто має справжні корені. Таким чином, щоб відокремитися — а це треба зробити обов'язково, — ми маємо питати людей не про їхню віру, а про їхніх дідів.

Саме це, власне, і сталося. Перебудова суспільства, перехід від жорстких ієрархічних структур до мобільних спільнот, що складаються з людей однієї високої культури, які мають захист в особі власної політичної влади, зумовила посилену увагу до *коренів*. Ця містика сільських коренів (грунту) була досить функціональною, допомагаючи певною мірою відсторонити міську освічену верству, яка здобувала надто багато переваг з огляду на нові правила гри (відбір за рівнем освіти, зростання значення розумової праці, престижність розумових здібностей). Водночас вона цілком відповідала філософії Романтизму, що забезпечувала новому націоналізму його логічне підґрунтя та мову самовираження.

Повторимо ще раз: націоналізм — це явище, в якому *Gesellschaft* використовує мову *Gemeinschaft* — мобільне анонімне

суспільство симулює мову замкненої малорухомої спільноти. Воно породжене двома основними чинниками: розпадом старого ієрархічного соціального устрою, в якому кожна людина знала своє місце і була прикріплена до нього; і тим, що новий устрій з його новою природою праці має діяти в середовищі високої культури. Ці високі культури слугують межовими стовпчиками як для культурних (власне, “національних”), так і політичних кордонів, які максимально мають збігатися.

Суспільство, що взяло на озброєння мову націоналізму, має риси як старого стабільного устрою, так і нового, мобільного та універсалістського суспільства. Останнє надає йому внутрішньої мобільності та однорідності, забезпечує поширення його культури через систему освіти, а не через “навчання на робочому місці”. Однак мобільність у ньому обмежена. Термінологія, яка визначає ці межі, пов’язана з певним правдоподібним міфом, власне, з “корінням”. Цьому сприяє перехід від історії до біології як основної міфотворчої науки, подібно до віталізму: життєва сила і здоров’я пов’язані з землею, ґрунтом, селянством і з ручною працею на свіжому повітрі. За іронією долі саме занепад ролі останньої як першооснови суспільного життя значною мірою спричинив початки націоналізму. Романтизм, общинність, народництво, віталізм і біологізм — усе це породило політику історичної батьківщини і переслідування безрідних космополітів з мотивацією, елементи якої можна знайти в різних спрямуваннях європейської думки.

12. РЕЛІГІЯ І КУЛЬТУРА

Головним об'єктом нашої уваги був індустріалізм як відправний пункт націоналізму. Мобільне суспільство зі спільною високою (кодифікованою, писемною) культурою в міру того, як слугує основним знаряддям організації праці, покладає в основу членства не статус, а культуру або відповідність цій культурі (відому як “корені”). Це членство, чи набір ознак, який визначає членство, стає найціннішим набутком особистості, оскільки буквально є передумовою доступу до всього. Відповідно, головна політична турбота — забезпечення відповідності власної (високої) культури тій культурі, якою користуються навколишні бюрократії (які в сучасному світі майже завжди користуються *однаковою* мовою: минули ті часи, коли клірики, солдати, купці тощо розмовляли різними мовами). Отже, якщо існує відмінність між мовою особистості і мовою суспільного оточення, людина стає або націоналістом, або асимільатором, або тим і тим водночас.

Утім, визнаючи індустріалізм головною рушійною силою, що створює ці умови, слід згадати інші суспільні явища, які супроводжують його або з'являються незалежно від нього, проте зумовлюють такі самі наслідки. Назвемо два з них, що мають особливе значення: бюрократизація і релігія “протестантського типу”. Бюрократизація імперії означає, що центр, замість призначати на посади місцевих урядників представників регіональних кланів, присилає на ці посади власних людей. Ці чиновники отримують однакову підготовку, запроваджують однакові закони і правила і спілкуються одне з одним і з центром за допомогою однієї мови і за до однаковими правилами. Якщо ця бюрократія існує тривалий час і є ефективною, її мова може стати мовою всього суспільства, іноді навіть мовою сімейного життя. Щось подібне сталося з мовою китайською імперії Хань, латиною Західної Римської імперії та грецькою Східної Римської імперії і Візантії.

Інше явище, яке нас цікавить, — релігія “протестантського типу”. Релігія є протестантською, якщо вона заперечує або різко обмежує посередництво між паствою і Богом, фактично перетворюючи усіх віруючих на священників: відбувається універсалізація духовенства, кожна людина може бути священнослужителем для себе. Крім того, цей тип релігії зосереджується передусім на вірі, доктрині та священних текстах, а не на обрядах і “тлумаченнях”. Щоб вірити по-справжньому, людина має знати, у що вона вірить; якщо вона є власним духівником, то повинна мати доступ до божественного; оскільки цей доступ можливий через Святе Письмо, вона повинна вміти читати. Цей логічний ряд перетворив протестантизм на потужний чинник поширення письменності. Трансформуючи священні тексти у народну мову, протестантизм скоротив шлях до спасіння, зробив його доступнішим. При цьому він не лише поширив Слово Боже у “низах”, він також підніс діалект, народну мову до рівня високої культури. Якщо віруючий має дізнатися про шлях до спасіння власною мовою, ця мова потребуватиме власного алфавіту, вона має бути стандартизована такою мірою, щоб уможливити друкування книжок.

Таким чином, протестантизм трансформує для власних потреб селянський діалект у “реальну”, кодифіковану мову, пристосовану для передання інформації позаконтекстуально, на відстані, в середовищі численного анонімного населення. Те, за що пізніше змагається націоналізм, протестантизм робить раніше і початково, у політично нейтральний спосіб.

Протестантизм, намагаючись піднести *релігію*, підносить суспільний статус діалекту, перетворюючи його на мову високої культури. У такий спосіб він готує ґрунт для виникнення нації, яка може зберегти зв'язок з цією релігією, може втратити його або може частково визначати себе в рамках ставлення до відповідної віри. Натомість націоналізм просуває діалект у напрямі високої культури і може користуватися допомогою релігії, яка вже чимало зробила для формування літературної мови — служителі цієї релігії вже можуть бути опорою в національному і релігійному місіонерстві. Ці два процеси переплітаються, але водночас кожний має власну логіку. Бернард Шоу показав це на прикладі святої Жанни:

церква засудила її до спалення як протестантку, англійці — як націоналістку. В його версії вона була тим і тим водночас (хоча й не співчувала гуситам, історична роль яких набагато виразніше демонструє це неоднозначне співвідношення між протестантизмом і націоналізмом).

Ці два явища — націоналізм і протестантизм — і пов'язані з ними процеси позначені очевидною подібністю як в їхніх основоположних ідеях, так і в суспільних наслідках. І все ж однією з найважливіших ознак європейської історії є те, що загалом ці дві течії відокремлені: Епоха Націоналізму в Європі є також Епохою Секуляризації. Націоналісти люблять свою культуру тому, що вони люблять свою культуру, а не тому, що вона є мовою їхньої релігії. Вони можуть віддавати належне своїй релігії і вірі тому, що вона, за визначенням, є вираженням їхньої національної культури і характеру; вони можуть бути вдячними церкві за те, що вона зберегла мову, яка могла б зникнути, проте релігію, у підсумку, вони цінують як засіб, що допомагає утриматися спільноті, а не як самостійне самодостатнє явище.

Таке узагальнення, що назагал є справедливим для Європи в цілому, без сумніву, має певні винятки. Французький шовінізм, зокрема, нерідко мав виразний домішок войовничого католицизму; важко відокремити польський католицизм і націоналізм; деякі нації, наприклад серби, хорвати і босняки, майже всуціль визначаються і відрізняються своєю релігією (навіть якщо її втрачено), будучи дуже близькими за мовними і “расовими” ознаками з тими “націями”, з якими вони перебувають у стані конфлікту. Втім, ці винятки не спростовують згаданого узагальнення. Поляк, за визначенням, може бути католиком (серед поляків є невелика кількість колись досить численних протестантів — і їх не можна звинуватити у браку патріотизму), і цілком очевидно, що церква відіграла неоціненну роль “держави в державі” під час протистояння з комунізмом; проте варто з'ясувати, з чим ми маємо справу — з вірою як такою чи з символом національної свідомості¹. Поляки

¹ Mach Z. National symbols in the context of ritual: the Polish example // Journal of the Anthropological Society of Oxford. — 1995. — №16. — PP. 19–34.

Націоналізм

могли успішно скористатися релігією та її організацією у боротьбі з комуністичним режимом, що дало їм змогу зробити істотний внесок у його ліквідацію; однак у цьому випадку йдеться радше про націоналізм, що використовує релігію, ніж про протилежний варіант.

Досі ми розглядали переважно європейський досвід. Чи є він універсальним? Розвиток ісламу в ХХ ст. свідчить про наявність інших можливостей.

13. МУСУЛЬМАНСЬКИЙ ФУНДАМЕНТАЛІЗМ І АРАБСЬКИЙ НАЦІОНАЛІЗМ

Питання, яке ми поставили наприкінці попередньої глави — яким чином можна відокремити високу культуру (що виникла на основі якогось діалекту) від віри, яка нерідко кодифікує цю культуру? — дає змогу додати п'яту зону до наведеної нами географічної типології. Маємо європейську зону, де шлюб культури і держави відбувся випадково, ще до настання епохи націоналізму; маємо зону, де культура завдяки збігу обставин визріла для цього, і треба було лише знайти собі пару; маємо зону, де треба було пережити всі п'ять стадій болісного переходу до національної держави; і нарешті — зону, де розвиток був спотворений більшовицькою ідеократією. Полишаючи кордони Європи, ми потрапляємо в п'яту зону — ісламську. На територію, де проблема зв'язку і відокремлення віри та культури розв'язується у цілком інший спосіб, ніж в Європі, і ми сподіваємося, що ця відмінність дасть змогу пролити більше світла на загальні відносини між ними.

Упродовж XIX–XX ст. (переважно у XX ст.) ісламський світ пережив трансформацію, подібну до тієї, що раніше почалася в Європі — трансформацію, якою ми пояснюємо виникнення політичного націоналізму. Переважна більшість населення складалася з місцевих спільнот: соціальний статус людей визначався походженням. Соціальні та економічні структури були достатньо стабільними: періоди насильства і розбрату не спричиняли змін у суспільному ладі, навіть якщо змінювався склад верхів суспільства.

Це досить чітко виявилось в релігійній сфері. Інтереси місцевих груп, що відігравали важливу роль у суспільному житті, адаптувалися в найрізноманітніших культурах “святих” і в утворенні організацій, відомих у західній літературі як ордени та братства. Оскільки діяльність цих орденів чи братств ґрунтувалася на принципі служіння певному святому, в культурах особа святого відокремлювалися від особи служителів досить невиразно. За відсутності

целібату нащадки святих-засновників були водночас і священнослужителями (формально в ісламі їх не існує), і власне “святими”. Цю ситуацію доцільно описати в термінах соціології релігії Еміля Дюркгайма: релігійне — це відображення суспільного. Наявність святих дає суспільним одиницям змогу виокремити себе. Зазвичай культ святого визначає не так саму групу, як кордони між групами. Більшість цих святих так чи інакше могли претендувати на кровну спорідненість з Пророком, що також слугувало певній меті: святі були містком між стандартами релігійної поведінки простолюдинів (не завжди прийнятними для юристів) та офіційною вірою, якою її уявляли богослови.

Таким у найзагальніших рисах був старий устрій. Поряд з народним ісламом святих існував іслам богословів, який мав чимало “протестантських” рис, таких, як унітаризм¹, осуд посередництва між Богом і віруючим (або гріх шірка²), пуританізм і культ Святого Письма. Питання про те, якою мірою ці два способи служіння культу суперечили один одному і якою мірою вони співіснували, залишається нез’ясованим³. Можна знайти аргументи і докази на користь обох сторін: безсумнівним є те, що обидва часто мирно співіснували, коли, наприклад, міські богослови були водночас членами орденів певних святих, а культу сільських святих змістом відповідних легенд визнавали нормативну владу більш наукової міської релігії. Цілком очевидно, що таке взаємне проникнення існувало. Щоправда, з іншого боку, можна згадати про виникнення у XVIII ст. у центральній Аравії руху вахабітів, спрямованого проти культу святих — він зародився задовго до поширення модерних західних впливів у цьому регіоні.

Ця проблема залишатиметься об’єктом пізнавальних дебатів, її вивчення ще тільки починається. Що не викликає сумнівів — це той факт, що десь на початку двадцятого століття розпочався

¹ В ісламі це було тотожним монотеїзму. (Прим. перекл.)

² Шірк або сірк — в ісламі: гріх посередництва між Аллахом і вірними. (Прим. перекл.)

³ Zubaida S. Is there a Muslim Society? Ernest Gellner's Sociology of Islam // Economy and Society. — N24. — P. 151–158.

потужний реформаторський рух, який культивував “очищений”, тобто менш народницький, менш посередницький і більш пуританський і наближений до норм Святого Письма іслам. Перед реформаторами постало питання: чому ми відстали від Заходу? Чому ісламський світ, колись такий потужний і впливовий, став об’єктом зневаги, зазіхань і впливів з боку невірних? Відповідь містила певні елементи “вестернізації”, але головним було те, щоб повернутися до витоків, до джерел, до чистоти, якщо хочете — до *коренів*.

Тут не важко помітити певну схожість із Східною Європою: тутешні еліти, усвідомлюючи відсталість їхніх суспільств від Заходу, розривалися між “західництвом” і народництвом. Класичним, блискучим вираженням цієї суперечності є російська література ХІХ ст. Народники зверталися до “народу”, але водночас шукали опертя у старій вірі, намагаючись поєднати їх. Слов’янофіли були в певному сенсі також “православ’яфілами”. Усі слов’яни — це слов’яни, але православні — трошечки більше: елементи цих настанов збереглися до 90-х років ХХ ст., іноді виявляючись у ставленні росіян до югославського конфлікту. Утім, не можна не згадати, що серед нових російських правих сформувався ухил, представники якого шукають витoki російської душі не в православ’ї, а в слов’янських дохристиянських культурах. Князь Володимир прийняв християнство не тому, що цього потребував народ, а на догоду політичним міркуванням. Справжній *народ* тривалий час залишався вірним старим богам. Православ’я було лише однією з перших “сіоністсько-масонських змов”.

Утім, в реакції східноєвропейців і мусульман на їхню відсталість чи “недорозвиненість” існує глибока і важлива відмінність. Коли російські народники зверталися до предмета своїх вболівань, їх цікавив народ як такий, елемент віри додавався *лише тому*, що це була віра простолюду. Вона мала значення передусім завдяки удаваним чеснотам її носіїв. В ісламі це було зовсім інакше. Поняття *коренів* мало скоріше теологічне, ніж народницьке значення. В ісламі дуже мало народництва або його нема взагалі. Мусульмани залишають ідеалізацію простих людей чужинцям, отже,

нею більше переймаються інші, такі, як, приміром, Т. Е. Лоуренс, генерал Дома чи Алоїс Мусіа¹.

Коли ісламські реформатори пропагували повернення до коренів, вони мали на увазі не народ, а Одкровення в тому вигляді, в якому воно зійшло на Пророка і проповідувалося ним та його учнями. Наскільки точним є їхній історичний образ перших поколінь мусульман — нас не цікавить. Цей образ — чистоти первозданої віри — відповідає ідеалові більш пуританського, ближчого до заповітів Святого Письма, унітаристського, вільного від посередництва, шляхетного ісламу Високої Традиції. Народ не ототожнювався з “корінням”: навпаки, гіркою правдою було те, що саме *народ*, неосвічені маси села і міста, уособлював розпад і невігластво, відхід від правдивої віри та її обрядів, той занепад, через який, власне, ісламський світ і спіткала така принизлива доля на початку ХХ ст.

У Східній Європі усвідомлення проблеми відсталості породжувало дилему: ідеалізація Заходу чи ідеалізація чеснот власного “народу”. В ісламі було інакше: або наздогнати Захід, *копіюючи* його (лібералізм, техніцизм, націоналізм, марксизм тощо), або створити альтернативну модель, базовану на місцевій традиції, причому що традицію уособлювала міська богословська еліта, а не народна культура. Саме в цьому полягає і головна ідея реформаторського руху, і найглибша відмінність від європейського варіанта.

І саме цим визначається кінцевий результат. Упродовж тривалого часу домінували націоналізм і навіть різні форми марксистсько-націоналістичного синкретизму. Не виключалося і співіснування ісламу та націоналізму: не завжди зрозуміло, чи іслам вшановується за те, що він є тим суспільним цементам, який об’єднує

¹ Лоуренс Томас Едвард (1888–1935) — англійський археолог, письменник, автор бестселера “Lawrence of Arabia” (“Лоуренс Аравійський”). Під час Першої світової війни очолював відділок британської військової розвідки в Єгипті. Допомігав в організації арабського повстання проти Османської імперії, очолював повстанські загони. Палкий прихильник арабської справи. Домі Мельхіор Жозеф Ежен — генерал, високопоставлений чиновник французької колоніальної адміністрації в Алжирі (XIX ст.), автор праць про алжирську Сахару. Мусіа Алоїс (1868–1944) — чеський арабіст і есмітолог, мандрівник. Автор праць про аравійські пустелі. (*Прим. перекл.*)

арабів, чи араби заслуговують на пошану за те, що вони є носіями ісламу. Така нез'ясованість — ознака багатьох суспільств. Утім, тепер ситуація набагато виразніша — переможною і панівною тенденцією став фундаменталізм. Скільки це триватиме, важко сказати — пророцтво є небезпечним, і ми не ставимо перед собою такого завдання. Однак сучасна ситуація цілком зрозуміла.

У мусульманському світі, подібно до того, як це сталося на Заході, відбувається перехід від замкнених, стабільних і культурно розмаїтих спільнот до стандартизованих, мобільних, анонімних масових суспільств. Однак на Заході культурна стандартизація та панування високої культури виявилися передусім у націоналізмі, в якому новій високій культурі поклоняються як *такій*: релігію та її інститути шанують за те, що вони є носіями того втілення культури, яке зазвичай називають “національним духом”, але така шана має присмак поблажливості. Релігію цінують не в рамках її власних понять, не як божественне, трансцендентне Одкровення, перед яким треба схилитися як перед виявом вищої сили. Подібні прагнення приховано чи відверто розцінюються та сприймаються переважно як спосіб висловлювання, не більше. Насправді ми поклоняємося і молимося самому собі, нашому способу життя, і якщо ми користуємося при цьому мовою трансцендентних понять, чи мовою Біблії, — це зрозуміло, бо якась мова для цього потрібна. Так сталося, що під рукою в певний час опинилася лише одна...

В ісламі було інакше. Стандартизована нова висока культура панує не тому, що вона ґрунтується на народних джерелах, а через свій зв'язок з вірою, ставлення до якої є надзвичайно серйозним, подекуди буквально смертельно серйозним. Її коріння — не в землі, а на небі. Не селянська мудрість, а Слово Господнє освячує нову культуру.

Не до кінця нез'ясованим є питання, чому перемога стандартизованої високої культури в мобільних масових суспільствах, що дедалі більше живуть розумовою, а не фізичною працею, — чому ця перемога прийшла через націоналізм в Європі і через фундаменталізм в ісламському світі. Ми окреслили деякі відмінності в передумовах, що можуть допомогти у пошуках відповіді на це питання, однак було б самовпевненістю стверджувати, що ми вже

Націоналізм

дійшли повного розуміння предмета. Порівняно з іншими світовими релігіями іслам є унікальним саме в тому, що він не відповідає теорії секуляризації, згідно з якою суспільний і соціально-психологічний вплив релігії в індустріальну епоху слабшає. Питання, наскільки ця теорія підтверджується в інших цивілізаціях, є відкритим; очевидно, певною мірою вона “не спрацьовує”. В ісламі вона не підтверджується взагалі. Можливо, пояснення цього факту буде пов’язане з відповіддю на питання про причину перемоги фундаменталізму над націоналізмом.

14. МАРКСИЗМ І ІСЛАМ

Двадцять століття принесло дві головних несподіванки у сфері ідеології: з одного боку, винятково потужний, енергійний опір ісламу тискові секуляризації, з іншого — катастрофічно швидкий, суцільний, ганебний крах марксизму. Суспільствознавці не передбачили жодної. У переважній більшості вони вірили, що секуляризація, занепад влади релігійних принципів під тиском індустріалізації позначиться на ісламі так само, як і на всіх інших релігіях; це до речі, стосувалося і марксизму, який загалом характеризували як світську релігію. Всі розуміли, що марксизм ставатиме все більш рутинним, що запальність його служителів згасатиме, але при цьому вважалося, що втрата ентузіазму не означатиме втрати віри в ідеали і що завжди зберігатиметься певна кількість вірних, які дотримуватимуться цієї віри в усій її первозданній чистоті та силі.

Все це було своєрідним загальником, аксіомою, як з'ясувалося — хибною. Оскільки обидва вірування мають з націоналізмом щось спільне, а в чомусь суперечать йому, було б цікаво пошукати пояснень цій несподіваній і такій величезній різниці в їхній долі. Фактично, марксизм іноді характеризували як іслам нашої доби — за спрощеність його постулатів, месіанізм, моралізаторство, за його схильність до пророцтва та відданість ідеї священної війни, неодмінно переможної. Що ж саме тут було не так?

Ставлення ісламу і марксизму до націоналізму є різним. Жодний не залишав для нього місця. В ісламі була *умма*¹ — харизматична спільнота вірних, але її не можна вважати етнічною групою, хоча вона й має глибинний зв'язок з однією культурою, а Господь промовляє арабською. Марксизм має справу з класами, а не з націями: лише класи є легітимними спільнотами і, зрештою, лише один клас має законне право на існування. Марксизм не так

¹ Умма — мусульманська спільнота віри, заснована Мухамедом в Медині. Символ духовної, релігійної спільності всіх мусульман світу. (Прим. перекл.)

визнає державу, як благословляє перетворення, необхідні, щоб зробити державу непотрібною. У ХХ ст. іслам фактично переміг націоналізм — ненавмисно, не маючи такої усвідомленої мети, виконуючи при цьому функції, які зазвичай є прерогативою саме націоналізму. Натомість марксизм цілеспрямовано поборював націоналізм і переміг його там, де мав контроль над державою, але не там, де треба було змагатися на вільному ідеологічному ринку. Проте коли збудована ним в епоху найвищого його розвитку державність впала, марксизм змило, як минулорічний сніг, без ознак якогось істотного опору. Тепер у досить блідому, ідеологічно невизначеному і не надто привабливому варіанті він часто змішується з націоналізмом — цей непривабливий червоно-коричневий союз виразно представлений у багатьох посткомуністичних країнах.

У чому ж причина, чому два настільки подібних явища спіткала така різна доля? Ми можемо лише запропонувати гіпотетичну відповідь, бо цілком вірогідної не маємо і навряд чи коли-небудь матимемо.

У багатьох аспектах іслам вражає своєю модерністю. Він сповідує принциповий монотеїзм з невеликим набором обов'язкових чудес і потужним наголосом на моральності; він забороняє посередництво, вимагаючи безпосереднього спілкування віруючих з небом і рівного доступу до таїнств віри для всіх вірних. Для Гегеля — філософа, який уявляв історію як поступову реалізацію божественного задуму, той факт, що іслам прийшов на зміну християнству, був надзвичайно неприємним (якщо християнство було вищою формою розвитку релігії, воно мало стати й останньою); йому довелося долати це дрібне ускладнення за допомогою досить хитрої аргументації. Фактично ж проблема, що постала перед Гегелем, мала не лише хронологічний, а й якісний аспект: за багатьма загальновизнаними критеріями сучасного світу іслам не просто *пізніший*, він також якісно вищий. На зміну Гегелю та його послідовнику Марксу прийшов інший теоретик модерності — Макс Вебер. Зазначимо, що і для нього іслам становив не меншу проблему: якщо сучасна нейтральна виробнича та організаційна раціональність була неочікуваним побічним продуктом духовного

неспокою справжнього віруючого з його відданістю Божій моралі і провидінню, чому ця раціональність не вибухнула в середовищі мусульманської міської буржуазії? Чому мусульмани — мешканці міст, — якщо їм не доводиться відчувати принижень з боку зовнішнього світу, живуть у такому вражаючому мирі з самими собою, чому вони вільні від цього внутрішнього виснажливого неспокою, який спонукав їхніх європейських побратимів накопичувати заради накопичення?

Те, що сучасний світ не народився з черева ісламу, можна спробувати пояснити, якщо поглянути на загальну політичну структуру мусульманських держав¹: міська буржуазія надто боялася племінного села, щоб змагатися за незалежність чи владу для себе. Їй було спокійніше терпіти султанські побори, ніж племінні грабунки. Утім, найцікавішим є те, що коли сучасний світ таки народився і прийшов ззовні, ця буржуазія й надалі дає собі раду в економічних проблемах не так добре, як слід було б очікувати, — якщо веберівська теза про зв'язок між пуританською етикою та економічною вправністю була правильною.

Отже, іслам сам по собі не зумовлює модерність, він також не дає зразків підприємливості, але ми наполягаємо на тому, що він усе-таки виявив себе в інший, дуже важливий спосіб: його сила і вплив не лише не слабшають, а, навпаки, зростають. Як це пояснити?

Спробуємо такий варіант: іслам є не просто модерним (унітаризм, мінімум святих чудес, рівність віруючих, певна дистанційованість від божественного), він є *помірковано* модерним. Він не обожнює світ: об'єкт обоження, поклоніння залишається поза цим світом, цей об'єкт трансцендентний. Повсякденне життя суворо врегульоване, але воно зберігає світський статус. Божественне і світське відокремлені (на чому наполягав Дюркгайм) і не псують одне одного. І річ не лише в тому, що божественне є тільки втечею від земного, а й у тому, що земне є втечею від надмірних вимог та екзальтації релігії. Іслам панує і вимагає відповідності нормам, але він не сакралізує повсякденне життя, зокрема економічне.

¹ Turner B. Weber and Islam: A Critical Study. — London, 1974.

Філософська помилка марксизму полягала в тому, що його головною тезою було скасування роздвоєння сушого на два світи. Він не лише заборонив втечу і пошук спокою у світі нематеріальному, він також з фатальною впертістю вимагав сакралізації світу реального та нашої діяльності в ньому. Недаремно його інтелектуальні початки сягають (через Гегеля) пантеїзму Спінози, з його ідеєю єдності та сакральності світу. Більшовизм загинув не через брак сакральності, а через брак мирського. Коли в епоху застою рівень економіки і загалом сфери повсякденного знизилися до найнижчого, їх не можна було нормалізувати як щось справді мирське — вони були вмістилищем сакрального; праця була суттю людини, священним символом нового ладу. Коли цей символ знецінюється, як це власне і сталося за часів Брежнєва, зникає і віра. Ця віра пережила масовий, абсурдний терор сталінських часів (вона навіть зміцнилася), але пережити знецінення ідеалів не змогла.

Отже, можна припустити, що головний урок двох найбільш неочікуваних результатів ХХ ст. такий: високий рівень модерності (рівний доступ, моралізаторський дух без опертя на таїнства, чудеса, відсутність посередництва, трансцендентність божественного) допомагає вірі вижити в сучасному, модерному світі. Однак суцільна, всеохопна модерність (усунення межі між сакральним і мирським, сакралізація реального світу) не відповідає реальним вимогам часу. Контролюючи державу і спираючись на її силу, марксизм може придушити націоналізм, хоч і не спроможний знищити його остаточно; в іншому випадку він не здатний змагатися з ним. Іслам цілком спроможний конкурувати з націоналізмом, незалежно від того, контролює він державу чи ні.

15. ЧИ МАЮТЬ НАЦІЇ ПУПКИ?

Можливо, найбільше теоретичних суперечок, що виникають довкола націоналізму останнім часом, точаться між примордіалістами і модерністами. Яблуком розбрату стало доволі просте питання: чи є етнічне почуття, ототожнення з нацією і його політичні вияви чимось давнім, наявним упродовж цілої історії, чи, навпаки, воно є чимось сучасним, відмінною рисою світу, який утворився не так давно? Звісно, ця книга написана цілком у руслі останнього твердження, але це, слід сподіватися, не перешкоджає нам викладати погляди обох таборів чітко й неупереджено.

Як це часто трапляється, тут переплітаються не одне, а декілька питань. На рівні найабстрактнішому маємо справу з метафізичним питанням про реальність минулого і сучасного. Здається, Бертран Рассел якимось бавився з такою головоломкою: звідки ми знаємо, що світ не був створений п'ять хвилин тому, за допомогою нашої пам'яті й, цілком природно, заповнений історичними, археологічними і геологічними даними? Яка в такому випадку *тепер* буде різниця між цим світом і тим, який нібито існує принаймні упродовж певного часу? Це питання висуває проблему для будь-якого радикального емпірика, який стверджуватиме, що коли є докази на користь як одного, так і іншого, то йдеться лише про різне розуміння одного явища. *Ex hypothesi* (гіпотетично) не існує жодних доказів ані в сучасності, ані в майбутньому, які б дали змогу розрізнити світ, повністю створений з пам'яті та відповідних даних, і світ, який виник дуже давно, який “насправді” накопичував ці дані й досвід. Ми маємо докази лише в сучасному або матимемо їх у майбутньому. Звідси випливає, що у нас немає даних, на основі яких ми могли б зробити вибір між двома гіпотезами, які тотожні за критеріями радикального емпіризму, але з погляду здорового глузду чи інтуїтивного — абсолютно відмінні.

Є певна подібність між цим питанням і крайнім варіантом суперечки між “еволюціоністами” і “креативістами”, що виникла під впливом дарвінізму.

Згідно з одним припущенням проблему можна розв’язати у такий спосіб: слід з’ясувати, мав Адам пуп чи ні: якщо, за Біблією, він був створений безпосередньо Богом, цілком зрозуміло, що пуп йому був непотрібний. Однак не всі “креативісти” погоджуються з цим аргументом: якщо Господь створив світ у певний момент, все створене ним могло існувати і функціонувати лише за умови, що речі мали готовий вигляд, який вони повинні були б мати, якщо б вони вже існували на цей момент. Наприклад, річки на момент створення вже мали текти, а не чекати води з новостворених джерел. Отже, річкові русла було створено вже повними, такими, нібито вода текла тут століттями, відповідно, Адам повинен був мати пуп. Це міркування можна логічно продовжити: Бог міг також у такий самий спосіб створити геологічні шари, прірви тощо — так, *нібито* вони існували давно — і таким чином дати можливість геологам та іншим реконструювати не існуюче, але внутрішньо пов’язне минуле. В рамках цієї проблеми, підхід до якої розмежує ортодоксальних віруючих і дарвіністів, послідовники традиційного здорового глузду боронять ідею Сотворіння, а прибічники авторитету Науки — еволюціоністський погляд. У дискусіях щодо націоналізму поділ таборів є діаметрально протилежним: загальноприйнятий підхід з позиції здорового глузду наполягає на давності націй, тоді як мислителів-модерністів, які прагнуть застосовувати наукові методи в суспільствознавстві, можна було б назвати “креативістами”. Ми віримо в Сотворіння Націй, щоправда, не за тиждень, а, може, впродовж кількох століть. Сторони в цьому випадку помінялися місцями, однак логіка дебатів та сама. Звідси й випливає моє питання: чи мають нації пупки?

Є якась штучність у самому надто загальному формулюванні питання (“чи може минуле *взагалі* бути реальним?”), що породжує бажання взагалі відкинути його як “метафізичне” у зневажливому значенні, коли мається на увазі, що проблема є водночас і склад-

¹ Від англійського біблійного Creation — сотворіння світу і людини. (Лрим. перекл.)

ною, і тривіальною. Проте в суперечках між примордіалістами та модерністами наявний елемент саме цієї проблеми. Будь-який модерніст принаймні певною мірою вмотивований цим найзагальнішим міркуванням: хоч як би там було, але в сучасному діє лише сучасне. Минуле вмерло, воно нереальне: ніщо з минулого не може діяти *зараз*, оскільки воно таки є *минулим*; воно “проминуло”. Його немає тут і зараз, отже, воно не може впливати тут і зараз.

Подібна аргументація нерідко зустрічається в суспільствознавстві та науках про людину і цілком здатна впливати на дослідження і системи пояснень: згадаємо, наприклад, економіку, антропологію психоаналіз. В економіці це виявляється в тому разі, коли акцентують на *сучасному* співвідношенні пропозиції і попиту (ніколи не йдеться про “історичну” ціну). В антропології це відомо під назвою “функціоналізм” — пропонується розгляд суспільства крізь призму одночасної взаємодії інститутів, а не в контексті минулого. В психоаналізі це набуває форми особливої уваги до створення одночасних лікувальних ситуацій і взаємодій, які протиставлені уявленому впливу віддаленої в часі травми.

Маючи на увазі ці найзагальніші міркування, пам’ятатимемо, що це ще не все. Людина, яка дотримується “модерністських” поглядів на націоналізм (а саме до таких належу і я), розглядає його як сучасне явище за визначенням, але це не означає, що він вважає всі суспільні явища сучасними або що все стає новим у сучасну (модерну) епоху. Навпаки, він переконаний, що і культура, і влада — доволі давні явища, але в модерну епоху вони вступають у співвідношення та взаємодію іншого характеру, що, власне, й породжує націоналізм. Отже, що ще є предметом дискусій?

Це питання про континуїтет (тяглість) чи радше про набір взаємопов’язаних континуїтетів: чи можна вважати, що культури, інститути влади, визнання певної культури як об’єкта (в тому числі як об’єкта любові, відданості та самоототожнення) і *політичне* застосування культурної ідентифікації та розрізнення — що все це існує поза межами традиційного і сучасного, хоч би де ці межі було встановлено? Примордіаліст відкидатиме твердження, що “нація” та принцип політичного обов’язку, покладений в її основу, є результатом винаходу (нехай і несвідомого) в сучасну епоху.

Примордіаліст не приймає твердження, що уявлення про позаісторичний вік націй є ілюзією. Незалежно від того, чи є сам примордіаліст націоналістом, він зі своєю проповіддю певної культури і нації та обстоюванням їхнього поважного віку в будь-якому разі буде на боці націоналіста, який наполягає на справжній, реальній давності націй (навіть якщо в їхній історії був період лентаргії). Натомість модерніст вважатиме цю давність або ілюзією, або чимось, що не має стосунку до сучасності.

Які свідчення, які дані допомагають з'ясуванню цієї проблеми? Тут ми вже виходимо за межі двох гіпотез, що суперечать одна одній, але однаково можуть бути підтвержені наявним набором свідчень і фактів.

Як уже зазначалося, головним питанням є *тяглість*. Чи існує культурна тяглість, яка перетинає історичні бар'єри, що відділяють одну форму суспільної організації від іншої? Відповідь однозначна — *так*. Культура *насправді* є чимось, що передається крізь віки. Сама розмаїтість культур, яка є суттю людського буття, також охоплює розмаїтість у часі існування: деякі культури можуть змінюватися дуже швидко. Саме перехід від суто генетичної спадковості до культурної уможливорює існування вражаючого розмаїття культур за єдиної генетичної основи і здатності цих культур швидко змінюватися. Отже, немає єдиної узагальнюючої відповіді: культури існують незмінно або культури змінюються. Емпіричні дані свідчать на користь обох суджень. З одного боку, історики і суспільствознавці, які віддають данину *Винаходу Традиції*¹, переконливо довели: те, що подається як “давня”, “доісторична” традиція, *насправді* часто є недавнім винаходом (нерідко — свідо-

¹ Йдеться про збірку статей за редакцією Еріка Гобсбаума і Теренса Ренджера: Hobsbawm E., Ranger T. *The Invention of Tradition* — Cambridge University Press, 1983. Автори стверджують, що у XVIII–XX ст. у країнах Європи відбувався процес масового “винаходу традицій” — політичні еліти вдавалися до низки заходів, спрямованих на кодифікацію соціальної поведінки, масову індоктринацію певних цінностей чи норм, впровадження в повсякденну суспільну практику національних символів (гімн, прапор, герб тощо). Усе це супроводжувалося апелюванням до історичного досвіду нації, яку, власне, і формували, на думку прибічників цієї теорії, за допомогою “винаходу традицій”. Докладніше див.: Касьянов Г. *Теорії нації та націоналізму*. — К.: Либідь, 1999. — С. 110–115. (Прим. перекл.)

мим), і її давність, яка має слугувати засобом легітимізації чогось, насправді є сумнівною. З іншого боку, досвід “модернізаторів”, які намагаються реорганізувати побудову певного суспільства, свідчить що, незважаючи на структурні зміни, певний тип суспільної поведінки може демонструвати гідну подиву стійкість і здатність до виживання навіть в умовах радикальних змін. Таким чином, обидва твердження мають сенс. Культури водночас можуть бути стійкими і плинними. Отже, не варто говорити про те, що вони практично непорушні, подібні до льодовиків, які зсуваються з гір на декілька метрів на рік, зберігаючи тяглість у змінах; так само не слід стверджувати, що вони завжди є винаходом, що їхні претензії на тяглість сумнівні. Мають місце *обидві* тенденції, і якщо й існують якісь закони, що визначають перевагу однієї з них, вони нам невідомі.

Носії культур нерідко не усвідомлюють їхнього значення, вони для них — повітря, яким вони дихають; іноді, навпаки, увага до культури є значною і навіть сягає рівня справжнього поклоніння і пристрасного служіння їй. На мій погляд, не існує загального правила, яке регулює стосунки людей з їхніми культурами. Ця сфера потребує окремих, конкретних історичних та етнографічних досліджень. Абстрактні міркування іноді озброюють нас цілком придатними, часом дуже вдалимими моделями, але самі по собі вони не схоплюють суть справи.

В антропології і суспільних науках останнім часом спостерігається своєрідна мода на виняткову увагу до “культури”, її розмаїття та фундаментальної важливості. Існує багато причин появи цієї моди, але ми не розглядатимемо їх. Хотілося б лише звернути увагу на шкідливість цієї моди для поступу в розумінні проблеми, яка нас цікавить: зосередженість лише на “культурницьких” версіях і брак уваги до структурних пояснень призводять до перекосу, коли за дужками опиняється питання про взаємодію структурних і культурних чинників. (Цілком можливо, що не існує *загальної* відповіді на це питання і що взаємний вплив, важливість і взаємозв'язок цих двох чинників змінюється відповідно до конкретних ситуацій.) Винятково культурологічний підхід чи такий, що базується лише на герменевтиці, ускладнює або й унеможливує саму

постановку цього найважливішого питання, не кажучи вже про пошук доказів.

Націоналісти стверджують, що їхня любов до культури ґрунтується на її особливих якостях: вона є надзвичайно прекрасною. Ця культура глибоко впливає на їхні почуття, тому вони є патріотами. Чудово! Але якщо націоналізм є загальним явищем, властивим усім націям, цілком очевидно, що зрозуміти його, спираючись на розгляд внутрішніх причин кожного окремого національного руху, неможливо. Ці причини стосуються лише конкретно кожної нації і культури, вони не стосуються усіх, інакше навряд чи існували б *ворогуючі* націоналізми. Отже, аналіз, спрямований на розуміння загальних причин і тенденцій, не може базуватися на внутрішніх чинниках, властивих лише кожній конкретній культурі, він має виходити за їхні межі й давати відповідь на загальне питання: чому культура(и) переходить у площину політичного принципу — визначає кордони політичних одиниць. Чи культури самі по собі є тяглими чи ні — це вже інше питання.

Якщо питання про тяглість культур залишається відкритим і відповідь на нього скоріш за все не може бути загальною, а складатиметься з розмаїття відповідей, як нам розглядати проблему політичної привабливості культур — як сталих, так і новостворених? Тут також навряд чи можлива *узагальнююча* відповідь. У минулому деякі культури справді спричинилися до політичної дії, але назагал це було винятком. У сучасному світі націоналізм є не єдиною силою, і він не завжди переможний. Можемо сказати: ми маємо (чи нам запропоновано) цілком ґрунтовний і переконливий аргумент, який повинен довести що: а) культурна однорідність не є детермінантою політичних кордонів в аграрному світі й досить проблематично, що вона є такою в сучасному індустріально-науковому суспільстві; б) перехід від аграрного до індустріального суспільства є також переходом від світу, в якому високі (писемні й базовані на стандартній освіті) культури є досягненням і привілеєм меншості (якщо вони взагалі існують), до світу, в якому вони перетворюються на культуру суспільства в цілому. Саме з цими узагальненнями ми пов'язуємо виникнення націоналізму.

Доступні нам докази спрацьовують *назагал* у Європі, але не стовідсотково і не всюди. Потрібне подальше накопичення фактів чи подальший розвиток аргументації, щоб глибше з'ясувати суть справи. Так само контраргументи і факти, які заперечують наші міркування, не означають, що нашу теорію можна спростувати; вони, між іншим, не узаконюють іншу, яку можна було б вважати загальноприйнятою. Наша теорія пов'язує націоналізм із сучасним світом, не маючи упереджень щодо випадків сталого існування культур упродовж віків або ж тих випадків, коли культури були спроможні зумовити політичні зміни і сформувати політичну лояльність у домодерні часи. Маючи це на увазі, якщо ми справді хочемо зрозуміти, що таке націоналізм, мусимо передусім звернутися до того, що є новим, відмінним у сучасному світі, а не до того, що в нього є спільного з минулим. Я вважаю, що одні нації насправді мають справжні пупки, освячені віками, в інших їх створено національною пропагандою, а в деяких їх взагалі немає. На мою думку, друга із згаданих категорій є найчисельнішою, але я готовий переглянути свої висновки, якщо їх спростує реальне дослідження. В усякому разі, питання має бути сформульоване саме в такий спосіб.

Приклад: чеський націоналізм

Чеський націоналізм може слугувати одним із прикладів, так само, як і будь-який інший. Чеська культура з її ідеєю державності з центром у Празі посідає місце десь на півдорозі між “безпупковими” націями і тими, які мають виразні, помітні історичні пупки. Естонці, зокрема, є яскравим прикладом вельми успішного “безпупкового” націоналізму. На початку XIX ст. вони фактично не існували як самосвідома категорія — вони називали себе “місцевими”, виокремлюючись від шведських чи німецьких городян або російських чиновників. Не існувало навіть відповідного етноніму. Проте якщо попередні умови й обставини аграрного суспільства уможливлювали і сприяли пануванню невеликої чужинської меншини, то тепер умови модерної доби стали сприятливішими для демографічної більшості всупереч її політичному становищу.

Стандартними для XIX ст. методами (національний театр, музей, освіта) було створено національну культуру. Цей процес був чітко і блискуче організований: в етнографічному музеї Тарту, наприклад, один експонат припадає на десять естонців, і сам музей існує завдяки підтримці симпатиків. Естонській культурі ніщо не загрожує: рівень письменності, освіти і суспільної свідомості тут дуже високий. Політичну незалежність вдалося здобути під час розпаду царської імперії й відновити після краху більшовицької. Той факт, що естонська культура в попередні часи не мала своєї державності, не такий уже й важливий: цей націоналізм настільки явно позбавлений пупка, що йому навіть не спадає на думку придумувати його, а національна культура є такою могутньою, що не може бути й мови про якусь загрозу для неї взагалі, до того ж вона спирається на міцну та ефективну політичну волю. (Зауважимо досить цікавий контраст із сусідньою Білоруссю, яка змагається за право на пупок з Литвою: було могутнє середньовічне Князівство Литовське “насправді” литовським чи білоруським? Місце його народження — литовські землі, однак йдеться про те, що, наприклад, головною мовою тут був слов’янський діалект, предок сучасної білоруської мови. Отже, маємо дві нації на один пупок.)

На діаметрально протилежному від Естонії боці знаходимо сучасні політичні одиниці, що мають безсумнівних політично-інституційних предків, які, у свою чергу, були тісно пов’язані з певною високою культурою. Чехи перебувають десь посередині між ними. Богемія та інші “землі корони святого Вацлава” з епохи середньовіччя та ранньомодерної доби були значним і впливовим політичним утворенням і безумовно пов’язаним (хоч і не завжди виразно) з чеською культурою і писемністю та відповідною високою культурою. Це не піддається сумніву, принаймні на загальному рівні. Однак у XVII ст., із закінченням релігійних війн і новим розподілом континенту згідно з Вестфальським миром, Королівство Богемія фактично зникає з політичної карти Європи. Спочатку воно збереглося, принаймні номінально, як одна з територій імперії Габсбургів, території, поєднаної з іншими лише персональною унією з монархом, але і цей номінальний статус поступово зникав. Більша за розмірами одиниця, яка перебрала цю спадщи-

ну, втратила зв'язок з чеською мовою, що стала селянською. Проте демографічне зростання та соціальна мобільність, зумовлені промисловою революцією, дали змогу чеськомовному населенню, яке становило більшість у Богемії і Моравії, поступово відвоювати міста й повернути високий статус своїй мові.

Однак порівняно з естонським прикладом тут була важлива відмінність. Естонці не мали історичного пупка. Вони народилися в процесі формування нації за умов, сприятливих для розвитку націоналізму. Вони не переймалися вигадкуванням цього пупка або ж не спромоглися на це. З чехами — інша річ: пупок не важко було віднайти за допомогою будь-якого фахового історика. Королівство Богемія було надто помітним явищем, історія Празького університету, заснованого в XVI ст., давала навіть зразок виразно націоналістичного сюжету, пов'язаного з представництвом чехів і студентів іншого походження. Отже, поза усім цим найважливішим є те, що на початку XV ст. тут, у Богемії, існував рух протопротестантського зразка, який чинив успішний опір намаганням папи та імперії придушити його. Саме тут Богемія і чеська культура зробили помітний внесок у європейську історію.

Найвидатнішою постаттю чеського національного руху був президент-визволитель Томаш Масарик, університетський професор, унікальний взірець переможного короля-філософа. Вдаючись до метафор, можна було б сказати, що це був Мадзіні, Кавур і Гарібальді в одній особі: він розробив теорію, забезпечив міжнародну підтримку і під час Першої світової війни командував чеськими легіонами, які мали підтвердити і легітимізувати претензії на національну незалежність.

У чому полягала суть теорії Масарика? Передусім слід зауважити, що праці Масарика мають велике значення. Їх читають не тому, що автор досяг політичного успіху. Він був не так романтичним націоналістом, як моралістом. Націоналізм Масарика відповідав високоморальній історичній тенденції — в цьому було його виправдання і сила. Таємниця історії полягала в переході від авторитарних і догматичних політичних та клерикальних систем до ліберальних і демократичних. Змагання чехів за незалежність набували законності через те, що Габсбурги неспроможні були

позбавитися свого традиційного авторитаризму й католицького догматизму: саме тому вони були приречені перетворитися на пил історії. Можливості, що з'явилися унаслідок Першої світової війни, надихнули Масарика відкинути "австро-слов'янську" концепцію чеського історика-будителя Палацького про Дунайську державу, яка б об'єднала малі нації центральної Європи і захистила їх від німецького експансіонізму і російського самодержавства.

Етичний пафос націоналізму Масарика мав і міжнародний контекст: чеський національний рух за незалежність узаконювався тим, що був складовою загальної історичної тенденції до свободи й демократії. Це не був егоїстичний, самодостатній націоналізм — якраз навпаки.

При цьому слід пам'ятати, що Масарик не вважав чехів пасажирами, які спізнилися на всесвітній потяг демократії. Він зараховував гуситів і різноманітні секти їхніх послідовників до лав попередників демократії та егалітаризму. Чеські цінності завжди мали таку спрямованість, і лише трагічна поразка 1620 р.¹ і три наступні століття завадили цій тенденції.

Отже, Масарик не лише привів чеський націоналізм до перемоги 1918 р. та її закріплення у Версальській системі, а й подарував своїй нації пупок. Перед нами, які досліджують дискусію між примордіалістами та модерністами, постає питання: був цей пупок справжнім, історичним чи вигаданим?

З погляду Масарика, звісно, пупок був справжнім. Масарик був свідомий щодо заперечень повномасштабної тягlosti між чехами XV ст. і його сучасниками. Він з прикрістю констатував активну участь у подальшому поневолюванні селян тих, хто, згідно з його власною тезою, мав би бути передвісниками сучасної демократії. З їхнього боку це було прикритим упушенням.

Утім, на думку деяких його співвітчизників, Масарик помилявся не лише в певних деталях, а й у самій основі своїх міркувань. Під час комуністичної реакції 1970-х опозиційний рух, відо-

¹ Йдеться про битву біля Білої Гори 1620 р., яка вважається національною катастрофою у чеській історії. (Прим. перекл.)

мий як “Хартія – 77”¹, очолив професор філософії Ян Паточка. У видатній праці, надрукованій вже після його смерті, він виклав свій погляд на характер чехів, їхню долю та історичну роль. Можна сказати, що певною мірою Паточка лише повторив або переформулював аргументи попередніх критиків Масарика, зокрема дуже впливового історика Пекаржа.

Паточка відкидає ідею Масарика про наявність у чехів історичного пупка. В найзагальнішому вигляді ця позиція є такою: не існує тяглості між гуситами та егалітарною і ліберальною сучасною чеською нацією. Гусити належать середнім вікам і навряд чи вони стали б добрими сучасними соціал-демократами. Справжнє коріння сучасної чеської культури слід шукати в реакції католицького селянства на просвітницьку бюрократичну централізацію, яку впроваджували Габсбурги наприкінці XVIII ст., — ці настрої збереглися під час міграції селянства до міст. Відповідно, коли виникла потреба в теоретичному обґрунтуванні, звернулися до гуситів, егалітаризм яких служив чудовим виправданням плебейських тенденцій нової доби (Паточка із застереженням ставився до обох). Отже, пупок, знайдений Масариком, був досить сумнівним. З’являвся інший — хоч і не такий давній, але справжній. Його додатковим серйозним недоліком, на думку Пекаржа і Паточки, було заперечення міфу про чехів як про героїчний авангард демократії в Центральній Європі, яка залишалася б без нього в глибокій темряві.

Цей недолік за інших обставин міг перетворитися на перевагу. Масарик використав свою версію чеської історії як засіб формування прозахідної зовнішньої політики: треба було забезпечити чеську демократію союзом із Заходом, який на той час був непереможним і демократичним. Демократія і французька армія (чи можна було їх відокремити?) були непереможними.

Розплатою за ці ілюзії став Мюнхен. Демократичний Захід не заступився за своїх ідеологічних підспівувачів, а 1940 р. продемонстрував, що не такий він уже й непереможний. Мюнхен зруй-

¹ Дисидентський рух у Чехословаччині, з лав якого прийшов харизматичний президент посткомуністичної Чехії Вацлав Гавел. (Прим.перекл.)

нував Масарикову філософію історії. Схильність чехів до демократично-егалітарного стилю в політиці витримала це випробовування, але коли демократія відродилася після краху комунізму, вона вже втратила душу Масарика. Ми є демократами через наш споживацький дух, а не через якусь піднесено-романтичну історичну традицію: західні ринки цікавлять нас більше, ніж західні цінності. Тональність установлює не так філософія історії, як дрібнобюргерський чеський самозадоволений патріотизм, особливо після настання місцевого “економічного дива”¹. Прихильникам вільного ринку і католикам, що об’єдналися в новому уряді зіщуленої Чеської республіки², більше пасує (хоча він може і не на тому місці) пупок, винайдений Паточкою, а не Масариком.

Отже, одні нації мають пупки, інші знаходять їх, деяким їх імплантують. Скоріш за все ті, що мають справжні пупки, перебувають у меншості, але це не важливо. Важливим є те, що існує потреба в пупках, зумовлена вимогами сучасної доби.

¹ Філіпініка проти політики та її духовних наслідків уряду Вацлава Клауса. (Прим. перекл.)

² Йдеться про “цивілізоване розлучення” Чехії і Словаччини 1993 р. і остаточний кінець Чехословаччини, створеної Масариком. (Прим. перекл.)

16. ПРАКТИЧНІ ЗАУВАГИ

Конфлікти, породжені націоналізмом, спричиняють неймовірні страждання. Націоналізм — це не просто цікаве явище. Це серйозна проблема — і не лише для тих, хто через відданість інтернаціоналізму чи класовому підходу вважає нації неприродною формою політичного устрою. Навіть той, хто не цікавиться теоріями правильного державного устрою чи справедливого визначення кордонів, не може не перейматися тим, скільки страждань, жорстокості, несправедливості приносить націоналізм, який хаос він породжує. Чи пропонує наша теорія якісь практичні підходи до розв'язання цієї проблеми?

Не існує жодного магічного заклинання, яке могло б угамувати етнічний конфлікт і осяяти його учасників світлом злагоди. Усі наші попередні міркування доводять: нема жодного сенсу в моралізаторському проповідництві братерської любові між людьми, спрямованому на засудження націоналізму. Мотиви, які породжують націоналістичне почуття, надзвичайно глибоко закорінені в обставинах життя сучасної людини, обставинах, які вимагають однорідності певної високої культури в межах певної політичної одиниці, які прирікають тих, хто не володіє цією культурою, на принизливу роль громадян другого сорту. В такій ситуації люди не можуть не бути націоналістами, і в цьому разі краще намагатися давати собі раду з обставинами, що породжують націоналізм, аніж вдаватися до проповідей і благань, закликів утримуватися від почуттів, які є цілком природними для жертв націоналізму.

Водночас не слід вважати націоналізм проявом якогось загальнолюдського кровного чи територіального інстинкту. Звісно, люди можуть піддаватися впливові “богів темряви” і відчувати задоволення, приносячи їм жертви. Не вдаватимемо, що цієї проблеми не існує, тим паче, що деякі її вияви потрапляють у сферу наших інтересів. Цивілізація не є ідеальною, і ми постійно наражаємося на необхідність шукати компроміс між покликами інстинкту і

нормами цивілізованого життя, між безмежним прагненням комфорту та облаштованості і вимогами доцільності та скептицизму. Розчарування, відчуження, свавілля — усе це може бути нашою долею, і може статися так, що суспільний устрій радше потребуватиме їх, ніж намагатиметься скасувати. Однак проблема націоналізму є більш специфічною, вона не зводиться до згаданих форм лиха і негараздів. Вона потребує конкретнішого діагнозу, специфічніших засобів лікування та особливих паліативів.

Що можна було б запропонувати?

Одна з найочевидніших самодостатніх цінностей — політична стабільність. Консерватизм тут значною мірою правий. Думка про те, що будь-який усталений політичний устрій треба змінити чи навіть усунути лише тому, що він не відповідає абстрактному принципу (такому, наприклад, як “самовизначення націй”), є абсурдною. Щоправда, не менш абсурдне протилежне твердження, що лише сам факт існування держави чи політичної системи автоматично надає їм легітимності. Деякі “реально існуючі” системи наспрагді є нежиттєздатними, і тому коректним є питання, як їх замінити, а не як їх удосконалити (згадаємо останню патетичну спробу більшовизму обґрунтувати свою легітимність самим фактом власного існування, яке, між іншим, не було таким уже й тривалим). У наш час багато політичних систем, що поєднували культурне розмаїття з тривалою нерівноправністю наявних культур, потрапили саме до цієї категорії. Вони загинули через те, що порушили націоналістичний принцип, який у минулому порушувався безкарно.

Загальний висновок (про абсолютне правило, звісно, не йдеться) такий: зміна політичної системи має відбуватися повільно, поступово. Було б непрофесійною наївністю радіти з приводу несподіваного, катастрофічного розпаду, скажімо, габсбурзької, радянської чи югославської держав. Консерватори мають рацію: найбільш цупким суспільним цементом є тяглість, звичай і злагода, засновані не на раціональності (загалом люди рідко розуміють, чому вони мають підкорятися тій, а не іншій владі): людина визнає усталену владу, звичай та правила тому, що це роблять інші люди. Приєднуючись до мовчазної більшості, кожна людина чи група зміцнюють стабільність і можливість робити свою справу й жити

без негараздів. Однак як тільки усталений лад дестабілізується, виникає непевність щодо джерел законності та влади. Тоді у змаганні ворогуючих сторін може взяти гору не розумний вибір, а вправність у насильстві. Не випадково так часто ідеологічні революції закінчувалися терором, а розпад імперій — усобицями і кривавими війнами.

Завжди слід пам'ятати, що в етнічному протистоянні *не існує* остаточних відповідей. Спосіб розв'язання деяких конфліктів може здаватися дуже несправедливим, але справедливих способів просто *не існує*. "Право націй на самовизначення" *здається реальним* принципом, можливістю створити унікальний рецепт для розв'язання різноманітних конкретних конфліктних ситуацій. Однак насправді це нісенітниця. Втілення цієї ідеї потребує застосування найрізноманітніших принципів, що перетинаються і суперечать один одному. Який із них має бути провідним — демографічний, історичний, географічний? Дія демографічного принципу (все вирішує більшість) залежить від того, як розташовані виборчі дільниці; способом розташування можна домагатися різних відповідей, маніпулювати більшістю. Існує також далеко не другорядне питання безпеки: наша нація була об'єктом нападів у минулому, і це може трапитися знов, отже, чи можемо ми спокійно сприймати кордон, який дозволить ворогові легко захопити половину країни чи обстрілювати столицю навіть з легкої зброї? У Косово постало не менш гостре питання: чи можна сподіватися, що нація зречеться частини землі, яка пов'язана з найбільшою національною катастрофою, навіть якщо тепер ця частина заселена чужинцями?

Ніхто не командує виборчими дільницями; ми обираємо самі, але голосування залежить від того, як його організовано. Чи можна ігнорувати історичну або географічну цілісність? Згідно зі згаданим принципом навіть та культурно-національна група, яка *ніде* не є більшістю, може вимагати для себе безпечного життєвого простору. Загальновідомо й те, що спосіб поєднання культури і території залежить від роду занять населення: виробляє воно комп'ютерне обладнання, вирощує картоплю, випасає верблюдов чи полює на північних оленів. Індустріальне населення є мобільним, воно не може емоційно узалежнюватися від землі, місця в будь-

який сталий спосіб; одне індустріальне передмістя подібне до іншого; місце проживання не має великого значення. Через зрозумілі причини аграрне населення значно тісніше пов'язане з землею почуттям території, місця, хоча воно не обов'язково надто переймається цим питанням. Племена пастухів дуже добре знають і відчувають землю, де живуть, але вони мандрують далеко за її межами. Так само мисливці, але вони зазвичай нечисленні і майже завжди поглинуті набагато численнішими чужинцями-мігрантами. Отже, чи можна запропонувати формулу, в якій територіальні вимоги груп, що прагнуть самовизначення (неможливого без суверенної території), будуть такими: один мисливець дорівнює п'яти пастухам, десяти аграріям чи сотні промислових робітників? Чи можемо ми стверджувати в такому разі, що промислові робітники є нижчою формою організації людства? Що вони не здатні на глибоку і щирю любов до рідної землі? Якщо зважити на те, що їхній рівень письменності зазвичай вищий, ніж в усіх інших категорій, можна припустити, що вони обізнані з літературними творами романтизму і згадані почуття доступні їм більшою мірою.

Коротше — різні критерії майже завжди суперечать один одному. Отже, спосіб “розв'язання” проблеми не може ґрунтуватися лише на справедливості, оскільки варіантів справедливості завжди буде більше, ніж один. З огляду на це треба визнати, що серед побічних чинників, які *мусимо* брати до уваги (оскільки “справедливість” не дає остаточної відповіді), мають бути стабільність і тяглість. *Status quo* сам по собі не є священною коровою, але його треба поважати, хоч і не абсолютизувати. Ідея, що все існуюче є розумним, належить до однієї з найбільших філософських дурниць (утім, не єдиної). Серйозніше можна було б поставитися до ідеї, що існуюче має певні позитивні сторони і переваги порівняно із запропонованими альтернативами і що не слід було б змінювати його без потреби і продуманої системи заходів.

Слідом за стабільністю і тяглістю йде таке поняття, як добробут. Люди, які живуть у достатку, які впевнені, що їхнє матеріальне становище й надалі поліпшуватиметься, менш схильні піддаватися спокусі насильницької поведінки, яка зруйнує їхній світ, ніж ті, становище яких погіршується без перспектив на краще, не кажучи

про тих, хто перебуває на межі відчаю. Крім цього загального міркування, що стосується людства загалом, треба згадати про особливі наслідки саме індустріального добробуту, який уможливорює лагіднішу поведінку та зменшує схильність і здатність людей переносити негаразди жорстоких конфліктів. З громадян економічно і соціально найбільш передових країн рідко виходять дуже добрі солдати.

Розвинене індустріальне суспільство, з одного боку, може породжувати величезні політичні одиниці, а з іншого — призводити до більшої локальної автономії, спричиняти те, що можна було б назвати кантонізацією. Загальний розвиток технологій потребує дедалі ефективнішої наднаціональної влади: ресурси та ноу-хау, потрібні для виробництва найруйнівнішої ядерної, біологічної чи іншої зброї, стають чимраз доступнішими. Не за горами той час, коли лише дієздатна центральна влада зможе зупинити чи то екологічну катастрофу, чи то шантаж з боку малих угруповань, які прагнуть суворо покарати тих, хто не цінує їхніх ідеалів. Ці міркування можуть бути вагомим аргументом щодо необхідності поступового формування наднаціональної влади, спроможної протистояти такій небезпеці.

Однак дедалі помітнішою стає й інша тенденція. Принади індустріального добробуту лише частково базуються на індивідуальній чи сімейній власності; значною мірою вони також залежать від досить складної інфраструктури, яку не можна побудувати і утримувати одноосібно. Наслідок: дуже висока частка суспільних благ доходить до окремих індивідів через посередництво колективних/політичних структур і груп, які керують згаданими інфраструктурами. Звідси наступний наслідок: ці групи мають бути організовані для того, щоб впливати на розподіл колективно керованого сектору держави у власних інтересах. Серед таких “груп інтересу” найочевиднішими претендентами є регіональні групи, і зараз ми спостерігаємо явні ознаки посилення їхньої активності та самоствердження.

Якщо ці дві тенденції справді існують, можна очікувати, що розвинений індустріальний світ опиниться в ситуації, в якій колись перебував світ аграрний: дієздатні політичні одиниці були або

більшими, або меншими за “національні”, що ґрунтувалися на спільності “високої” культури. Подібно до того, як колишні міста-держави були субетнічними, а імперії — надетнічними, інституції, які запобігатимуть ядерній чи екологічній катастрофі, контролюватимуть торгівлю зброєю і боротимуться з наркобізнесом тощо, будуть надетнічними, а інституції, що опікуватимуться шкільною системою чи соціальною допомогою, можуть стати субетнічними. Це не так передбачення, як сподівання, на нашу думку, обґрунтоване.

Нарешті, дедалі помітніше окреслюється розвиток позатериторіальних культурних об’єднань, які певною мірою спромоглися відокремити патріотизм (любов до конкретної культури та її носіїв) від культивування територіального принципу. Двадцятье століття стало свідком успішної “детериторіалізації” націоналізму: тепер кожний знає, що сила і престиж нації залежать від її економічних показників, а не від того, яку площу на карті зафарбовано її кольором. Подальша “детериторіалізація”, здатність любити руританську народну музику без вимог виняткового суверенітету для тих селищ, де ця музика виникла, є дуже бажаною, але надзвичайно складною: суть літератури романтизму полягає саме у фетишизації краєвиду, в територіальній ідентифікації та делімітації національної культури. З іншого боку, сучасні комунікативні технології уможливають доступ до двох чи більше національних телемереж у межах однієї “території”... В будь-якому разі: на тих великих просторах нашої планети, де спостерігається розмаїття культур, існує лише дві можливості — або плюралізм, відмова від фетишизації території, або етнічна чистка. Сучасна людина навряд чи забариться з вибором.

Звісно, що наведені міркування та рекомендації є суто загальними: стабільність, обережність і поміркованість змін, запровадження їх лише за необхідності й наявності гарантій впорядкованого переходу до наступного режиму; достаток; централізація основних функцій утримання порядку і кантонізація соціальних служб; культурний плюралізм, дефетишизація території. Можливо, це банальні речі, але їх принаймні поставлено в контекст загальної теорії того, що являє собою проблему, яка нас цікавить. Якщо хтось має кращі реалістичні рекомендації, я радо ознайомлюся з ними.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Аристотель 227
Блейк В. 235
Будда 204
Бурбони, династія 233
Вебб Б. 220
Вебб С. 220
Вебер М. 234, 275
Вілсон В. 238, 239
Володимир, князь 270
Г'юм Д. 255, 256, 259
Габсбурги, династія 201, 233, 234,
242, 285, 286, 288
Гавел В. 288
Гарібальді Дж. 286
Гегель Г. 255, 275, 277
Гердер Й. Г. 258
Гітлер А. 239, 248
Гобсбаум Е. 281
Данте 245
Декарт Р. 236
Джилас М. 253
Дідро Д. 236
Діккенс Ч. 252
Дома М. 271
Дюркгайм Е. 269, 276
Енгельс Ф. 235
Жанна д'Арк 244
Кавур К. 246, 286
Кант І. 208, 255, 256
Касьянов Г. 281
Кедурі І. 206, 207, 234, 255
Кесльрі Р. С. 232, 233
Кондорсе Ж. 236
Леві-Строс К. 210
Ліст Ф. 230
Лоуренс Т. Е. 271
Людовик XIV 244
Лютер М. 245
Мадзіні Дж. 286
Мальтус Т. 213
Маркс К. 217, 227, 230, 252, 275
Масарик Т. 286, 287, 288, 289
Меттерніх К. 232, 233
Мусіл А. 271
Муссоліні Б. 248
Мухамед, пророк 274
Ніцше Ф. 259
Османи, династія 233, 236, 237,
240
Палацький Ф. 287
Паточка Я. 288, 289
Пекарж Й. 288
Пламенац Дж. 248
Платон 254
Рассел Б. 278
Ренан Е. 239, 240
Ренджер Т. 281
Романови, династія 233, 236
Сміт А. 259
Спіноза Б. 277
Сталін Й. 239
Талейран Ш. 232, 233
Токвіль, Алексіс де 221, 222, 252
Тотлебен Е. 247
Хомський Н. 199
Чехов А. 247

Шіллер Ф. 256

Шоу Б. 265

Шпенглер О. 258

Cruise O'Brien, C. 219

Gellner, E. 269

Hall, J. 219, 234

Hobsbawm, E. 281

Jarvie, J. 219, 234

Kamenka, E. 248

Lenski, G. 215

Mach, Z. 266

Mann, M. 219, 234

Plamenats, J. 248

Ranger, T. 281

Turner, B. 276

Weber, M. 276

Zubaida, S. 269

ПОКАЖЧИК ГЕОГРАФІЧНИХ НАЗВ

- Австралія 211
Австро-Угорська імперія 237
Алжир 271
Альпи 233
Амазонія 210
Анатолія 247
Англія 237, 248
Аравія 269
Афіни 235
Африка
 Північна 213, 218
 Південна 221
Балкани 235, 237, 248, 253
Бельгія 233, 234
Біла Гора 287
Білорусь 285
Близький Схід 218
Богемія 219, 238, 285, 286
Версаль 237, 238
Відень 234, 237, 249
Візантійська імперія (Візантія)
 235, 264
Вінчестер 248
Волга 248
Греція 235
Детройт 237
Дунай 238
Единбург 256
Еллада 235
Естонія 285
Європа 207, 232, 233, 240, 243,
 250, 251, 258, 266, 268, 272,
 281, 284, 285, 287, 288
 Західна 215, 241, 244, 248
 Центральна 232, 241
 Східна 232, 233, 237, 238, 245,
 246, 247, 248, 249, 270, 271
Єгипет 271
Єна 234
Західна Римська імперія 264
Ізраїль 218
Ірландія 244
Іспанія 214
Італія 237, 245, 253
Кенігсберг 256
Косово 238, 292
Ланкашир 235
Литва 285
Лісабон 243
Ломбардія 234
Лондон 243
Люксембург 233
Мадрид 243
Манчестер 235
Марокко 218
Медина 274
Моравія 219, 286
Морея 235
Мюнхен 238, 288
Нідерланди 233
Німеччина 237, 245, 253
Ноплія 235
Норвегія 234
Оксфорд 248
Османська імперія 235, 240, 247,
 271

- П'ємонт 245
Париж 243
Польща 247, 250
Прага 284
Пруссія 245
Радянський Союз (СРСР) 220,
239, 241, 249
Рейн 238
Римська імперія 219
Російська федерація 249
Росія 247
Румунія 235
Рурський басейн 237
Сараєво 237
Сардинія 234
Сахара 210, 271
Священна Римська імперія 244
Середня Азія 248
Сицилія 234
Словаччина 289
Східна Римська імперія 264
Тарту 285
Трієст 248
Туніс 218
Туреччина 236
Україна 247
Фінляндія 234, 239
Франція 239, 240
Хань, імперія 264
Харків 247
Чехословаччина (Чехія, Чеська
Республіка) 238, 250, 288, 289
Чорні Долини 237
Чорногорія 248
Югославія 239, 241, 242, 248, 250,
253

Наукове видання

Ернест Гелнер

Нації та націоналізм



Націоналізм

EX PROFESSO

Серія заснована у 2003 році

Редактор – *Л. Воронович*

Комп'ютерна верстка – *В. Антонов*

Видавництво Т.О.В. "ТАКСОН"
Свідоцтво про реєстрацію суб'єкта
видавничої справи серія ДК №286 від 20.12.2000 р.
Тел./факс: 213-55-70

Підписано до друку 20.04.2003. Формат 60X84/16.
Папір офс. №1. Гарнітура Times. Друк офсетний.
Обл.-вид. арк. 17,01. Наклад 1000 прим.

стор.	надруковано	має бути
4 стор. обкла- динки	The Concept of Kindship and other Essays	The Concept of Kinship and other Essays

Інші праці Ернеста Гелнера

Words and Things

Thought and Change

Saints of the Atlas

Contemporary Thought and Politics

The Devil in Modern Philosophy

Legitimation of Belief

Spectacles and Predicaments

Muslim Society

Relativism in the Social Sciences

The Psychoanalytic Movement

**The Concept of Kindship
and other Essays**

Plough, Sword and Book

State and Society in Soviet Thought

Culture, Identity and Politics

Reason and Culture

Conditions of Liberty

Encounters with Nationalism

Anthropology and Politics