НАЦІОНАЛІЗМ

антологія



«СМОЛОСКИП»

НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО ІМ. ВЯЧЕСЛАВА ЛИПИНСЬКОГО

НАЦІОНАЛІЗМ

антологія

Упорядники
Олег ПРОЦЕНКО, Василь ЛІСОВИЙ

КИЇВ
«СМОЛОСКИП»
2000

ББК 66.1(0)я43
Н35

Ця книжка є першою в Україні антологією, присвяченою проблемам нації та націоналізму. Вона продовжує серію видань під назвою «Політичні ідеології». До збірника увійшли уривки з творів, окремі дослідження й статті провідних європейських мислителів і політичних діячів та дослідників націоналізму XIX–XX століть.

Структура антології відтворює основні питання, що постають перед дослідниками націоналізму (інтелектуальні джерела, проблема етнічності, нація як концепт та цінність, типологія націоналізму та його перспективи).

Збірник буде цікавим як для професійних істориків і політологів, так і для читачів, що цікавляться проблемами моделей суспільного розвитку, історією політичних ідеологій.



Упорядники
Олег ПРОЦЕНКО, Василь ЛІСОВИЙ

Відповідальний за випуск
Осип ЗІНКЕВИЧ
Літературний редактор
Лариса БІЛИК
Макет і верстка
Богдана ПАТРИЛЯКА

На першій сторінці обкладинки –
портрет Йогана Ґ. Фіхте.

Н $\frac{0301020000\text{-}004}{00}$ 00 Без оголош.

ISBN 966-7332-35-7

© Упорядкування. О. Проценко, В. Лісовий, 2000.
© Переклад. Ю. Бадзьо, Б. Гарбуз, І. Гарник та ін., 2000.
© Видавництво «Смолоскип», 2000.

Зміст

Від упорядників 9

Василь Лісовий, Олег Проценко
Націоналізм, нація та національна держава 11

Частина І. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ДЖЕРЕЛА НАЦІОНАЛІЗМУ

Мова і національна індивідуальність
Йоган Ґ. ГЕРДЕР *(Переклад з німецької Євгена Поповича)* 37

Що таке народ у вищому розумінні цього слова
і що таке любов до Батьківщини
Йоган Ґ. ФІХТЕ *(Переклад з німецької Євгена Поповича)* 46

Обов'язки перед країною
Джузеппе МАЦЦІНІ *(Переклад з англійської Ніни Поліщук)* 56

Звернення до італійців
Джузеппе МАЦЦІНІ *(Переклад з англійської Ніни Поліщук)* 63

Національність і представницьке врядування
Джон С. МІЛЛЬ *(Переклад з англійської Василя Лісового)* 78

Національність
Лорд АКТОН *(Переклад з англійської Ніни Поліщук)* 84

Що таке нація?
Ернест РЕНАН *(Переклад з французької Миколи Залізняка)* 107

Повернення до живих речей
Шарль МОРРАС *(Переклад з французької Бориса Гарбуза)* 121

Економічні підстави самостійності націй
Юліан БАЧИНСЬКИЙ 133

Самостійна Україна
Микола МІХНОВСЬКИЙ 147

Націоналізм — всесвітня сила
Микола МІХНОВСЬКИЙ 159

Націоналізм і космополітизм
Микола МІХНОВСЬКИЙ 161

Поза межами можливого
Іван ФРАНКО 163

Одвертий лист до галицької молодежі
Іван ФРАНКО 172

Галичина і Україна
Михайло ГРУШЕВСЬКИЙ 180

Ідеологія чинного націоналізму
Дмитро ДОНЦОВ 188

До головних засад націоналізму
Юліан ВАССИЯН 197

Частина ІІ. ЩО ТАКЕ НАЦІОНАЛІЗМ?

Націоналізм: проблема визначення
Петер АЛЬТЕР *(Переклад з німецької Василя Лісового)* 211

Політичний націоналізм: еволюція ідеї
Юджин КАМЕНКА *(Переклад з англійської Олександра Тереха)* 216

Доктрина та її критики
Ентоні Д. СМІТ *(Переклад з англійської Ніни Поліщук)* 235

Анатомія націоналізму
Кеннет МАЙНОУҐ *(Переклад з англійської Ніни Поліщук)* 254

Націоналізм та історики
Ентоні Д. СМІТ *(Переклад з англійської Роксани Харчук)* 282

Нації та націоналізм
Ернест ҐЕЛНЕР *(Переклад з англійської Богдана Суся)* 292

Тлумачення націоналізму
Кеннет МАЙНОУҐ *(Переклад з англійської Олександра Тереха)* 311

Комунізм і націоналізм
Роман ШПОРЛЮК *(Переклад з англійської Георгія Касьянова)* 333

Чинний націоналізм: активність versus культура
Василь РУДКО 350

Ідеологія «чинного націоналізму» Д. Донцова
Михайло СОСНОВСЬКИЙ 386

Частина ІІІ. ЕТНІЧНІСТЬ І НАЦІОНАЛІЗМ

Історія і етнічність
Елізабет ТОНКІН, Меріон МАКДОНАЛД, Мелколм ЧЕПМЕН
(Переклад з англійської Василя Лісового) 449

Етнічність і меншини
Річард СКЕМЕРГОРН *(Переклад з англійської Василя Лісового)* 455

Етнічність, раса, клас і нація
Томас ЕРІКСЕН *(Переклад з англійської Василя Лісового)* 458

Етнічні групи і формування етнічної ідентичності
Пол Р. БРАС *(Переклад з англійської Василя Лісового)* 462

Що таке етнічність
Джон ГАТЧІНСОН, Ентоні Д. СМІТ *(Переклад з англійської Василя Лісового)* 468

Змагання еліт і становлення націй
Пол Р. БРАС *(Переклад з англійської Василя Лісового)* 477

Етнонаціоналізм
Рой К. МЕКРАЙДІС *(Переклад з англійської Ігоря Коваленка)* 485

Етнічні та політичні нації в Європі
Ярослав КРЕЙЧІ, Вітезслав ВЕЛІМСЬКИЙ *(Переклад з англійської Василя Лісового)* 487

Етнічний націоналізм: аналіз і захист
Кен ВУЛФ *(Переклад з англійської Ігоря Коваленка)* 491

Частина IV. НАЦІЯ ЯК КОНЦЕПТ ТА ЦІННІСТЬ

Загальний погляд на націю, національну державу і космополітизм
Фрідріх МАЙНЕКЕ *(Переклад з німецької Юрія Бадзя)* 503

Старі й нові нації
Г'ю СЕТОН-ВОТСОН *(Переклад з англійської Ігоря Гарника)* 515

Нації до націоналізму
Джон А. АРМСТРОНҐ *(Переклад з англійської Ігоря Гарника)* 520

Коли сформувалася нація?
Вокер КОННОР *(Переклад з англійської Ігоря Гарника)* 529

Поняття нації: спроба теоретичного прояснення
Константин СИМОНС-СИМОНОЛЕВИЧ *(Переклад з англійської Андрія Горбаля)* 538

Народи, нації та комунікація
Карл ДОЙЧ *(Переклад з англійської Андрія Горбаля)* 546

Уявлена спільнота
Бенедикт АНДЕРСОН *(Переклад з англійської Олександра Тереха)* 567

Нація: проблема визначення
Петер АЛЬТЕР *(Переклад з німецької Євгена Поповича)* 580

Що таке національна (українська) ідея?
Василь ЛІСОВИЙ 593

Частина V. ТИПОЛОГІЯ НАЦІОНАЛІЗМУ

Західний і східний націоналізм
Ганс КОН *(Переклад з англійської Юрія Мельника)* 629

Два типи націоналізму
Джон ПЛАМЕНАЦ *(Переклад з англійської Ніни Поліщук)* 634

Територіальні та етнічні націоналізми
Ентоні Д. СМІТ *(Переклад з англійської Петра Таращука)* 649

Культурний і політичний націоналізм
Джон ГАТЧІНСОН *(Переклад з англійської Василя Лісового)* 654

Звільнення від залежності і пригноблення: до типології націоналізму
Петер АЛЬТЕР *(Переклад з німецької Євгена Поповича)* 664

Типи націоналізму
Лія ҐРІНФЕЛД *(Переклад з англійської Наталі Філіпенко)* 688

Про «хороші» та «погані» націоналізми
Богдан СТЕФАНЕСКУ *(Переклад з англійської Віктора Шовкуна)* 704

Три патріотизми
Анджей ВАЛІЦЬКИЙ *(Переклад з польської Віктора Гломозди)* 724

Частина VI. ПЕРСПЕКТИВИ НАЦІОНАЛІЗМУ

Націоналізм наприкінці XX сторіччя
Ерік Дж. ГОБСБАУМ *(Переклад з англійської Віктора Шовкуна)* 771

Громадянська та етнічна нації у Франції та Німеччині
Роджерс БРУБЕЙКЕР *(Переклад з англійської Василя Лісового)* 797

Чи можливий ліберальний націоналізм?
Анджей ВАЛІЦЬКИЙ *(Переклад з польської Костянтина Москальця)* 804

Коментар 823

Про авторів 847

Іменний покажчик 855

Від упорядників

Антологія «Націоналізм» продовжує серію видань під загальною назвою «Політичні ідеології». У цій серії ми ставимо за мету почергово репрезентувати основні традиції політичної думки та відповідні політичні ідеології. Перша така збірка – «Консерватизм» – вийшла друком у 1998 році. Присвячуючи окремі видання консерватизму, націоналізму чи лібералізму, ми керуємося принципом утвердження різноманітності думок та ідеологічного плюралізму, особливо наголошуючи на необхідності діалогу політичних ідеологій як важливої передумови підтримки рівноваги цінностей у будь-якому суспільстві. Це забезпечує розвиток політичної культури і уможливлює застосування політичних ідеологій не лише як засобу мобілізації певних рухів, а й системи координат як для громадян, так і для самих політиків.

Важливу роль у цьому процесі відіграє вивчення політичних ідеологій. Воно дає змогу не лише орієнтуватися у складному та проблематичному соціальному світі, а й сприяє викриттю й «суспільному знешкодженню» ідеологічних ілюзій та стереотипів. Взаємини між політичним мислителем і практиком певного політичного руху мають двосторонній характер. Відомо, що роль філософії у становленні класичних європейських ідеологій є вагомою, якщо не вирішальною. Однак це не означає, що лише ідеолог звертається до філософії з метою обґрунтування своїх засадничих принципів і цінностей. Мислитель також повинен звертати увагу на застосування політичними рухами певних ідей, оскільки це дає змогу виявляти фундаментальні вади його концепції. Тобто врахування практики застосування якоїсь концепції політичної філософії є важливим джерелом її оновлення. Натомість сьогодні в Україні націоналізм перебуває здебільшого у сфері суспільної полеміки, а не фахової наукової дискусії (яка лише започатковується).

У цій антології ми пропонуємо читачам добірку текстів, які знайомлять з найважливішими інтелектуальними джерелами та теоріями нації і націоналізму. Зважаючи на те, що такий задум вперше реалізується в Україні (до того ж у ситуації майже цілковитої відсутності підставових творів західних авторів в українському перекладі), ми розглядаємо його передусім як спробу зробити бодай один крок на шляху подолання інтелектуальної прірви, що пролягла між вітчизняними та західними студіями націоналізму.

Серед українських науковців, які останнім часом досить успішно підійшли до вирішення аналогічних проблем (в дещо інший спосіб), ми повинні згадати Ярослава Грицака, який у своєму «Нарисі історії України» (1996) здійснив одну з пер-

ших спроб розглянути українську історію XIX–XX століття у контексті західних теорій нації та націоналізму, а також Георгія Касьянова – автора першого в Україні систематичного викладу цих теорій (1999). Сподіваємося, що підготовлений нами комплекс джерел стане важливим доповненням до їхньої роботи та сприятиме глибшому розумінню даної проблематики.

У західних суспільних науках кількість друкованих праць, присвячених проблемам нації та націоналізму, нараховує тисячі видань. Безумовно, у такій ситуації будь-який вибір є суб'єктивним, оскільки суб'єктивною є сама оцінка проблеми і стану досліджень. Здійснена нами робота не є винятком. Ми усвідомлюємо, що зміст антології не можна вважати ані вичерпним, ані досконалим (як з точки зору структури, так і запропонованих текстів). Досить зауважити, що значна частина важливих і авторитетних досліджень, хоча й була у полі зору, проте залишилася поза межами антології (наприклад, К. Гейз, І. Кедурі, Б. Шейфер, Т. Нейрн та інші). Передусім це обумовлено об'єктивними обставинами: при укладанні ми повсякчас мусили зважати на обсяг видання та інші можливості, передбачені даним проектом. Окрім того, майже всі твори західних авторів вперше перекладалися на українську мову саме для цієї збірки, що так само накладало на нас певні обмеження. Але водночас слід зауважити, що переважна більшість відібраних текстів зараховується до класичної спадщини у даній царині, а відтак подані матеріали окреслюють найважливіші етапи вивчення націоналізму. Отже, цю антологію ми вважаємо своєрідним введенням у проблематику.

Таким чином, укладаючи «Націоналізм», ми прагнули збалансувати, по-перше, тексти авторів, які віддавна перебувають у центрі наукової дискусії (К. Дойч, Дж. А. Армстронг, Е. Ґелнер, Е. Сміт, Р. Шпорлюк та інші), по-друге, ті погляди на проблему, які не так давно утвердилися серед класичних досліджень з націоналізму (Л. Грінфелд, Р. Брубейкер, П. Брас, В. Коннор, Т. Еріксен), а також, по-третє, низку робіт, зокрема українських авторів, які дозволяють «вписати» українську проблематику у загальний контекст (Ю. Бачинський, І. Франко, М. Грушевський) та висвітлюють, на нашу думку, важливі аспекти, актуальні для нинішньої української ситуації саме як досягнення вітчизняної політичної думки (В. Рудко, М. Сосновський).

І нарешті останнє, але не менш важливе, про що слід було б сказати, перш ніж поставити останню крапку у цій передмові. З приємністю хочемо згадати всіх тих, хто в той чи інший спосіб сприяв появі цієї антології. Приймаючи всі можливі зауваження щодо недоліків цієї роботи виключно на свою адресу, ми висловлюємо щиру подяку Надії Зінкевич (США), Богдану Ясінському (США), Тарасу Закидальському (Канада), Романові Шпорлюку (США) та Георгію Касьянову (Україна) за допомогу в отриманні необхідних першоджерел, а також за інформаційну і консультативну підтримку. Перекладачам, які працювали над доволі складними текстами, літературному редакторові та коректору, а також усім іншим видавцям, які були причетні до виходу цієї книги в світ, також дякуємо за їхню старанну працю.

НАЦІОНАЛІЗМ, НАЦІЯ ТА НАЦІОНАЛЬНА ДЕРЖАВА

I

Найпершим питанням, яке постає перед дослідником націоналізму, є питання про *ідентичність*. Різноманітні вказування на труднощі з ідентифікацією націоналізму перетворилися на своєрідну «ритуальну фразу», присутню фактично в усіх творах.

Словами «націоналізм», «консерватизм» чи «лібералізм» позначають як традиції політичної думки (або концепції політичної філософії), так і політичні ідеології, що ґрунтуються на їхній основі. Традиції політичної думки існують як певні напрямки інтелектуальної діяльності. Відтак їм притаманна підвищена самокритичність: філософія починається із сумніву та існує як критичне мислення. Натомість політичним ідеологіям як *певним сукупностям взаємопов'язаних ідей, цінностей, символів та ритуалів, призначених об'єднувати людей заради спільних політичних дій,* властиве спрощення відповідної політичної філософії (обумовлене орієнтацією на масову свідомість).

Ідеологія є не відображенням дійсності, а певним проектом впливу на неї: вона пропонує ідеальний образ, який відповідає на питання «як має бути?». Кожен такий ідеал (у будь-якій ідеології) має свою *центральну цінність*. Творення суспільно-політичних ідей також змушує філософа віддавати перевагу одним цінностям на противагу іншим. Він змушений здійснювати вибір ціннісних орієнтацій, бо не в змозі перекласти таку відповідальність на «об'єктивну істину». Таким чином, питання ідентичності передбачає з'ясування того, що складає своєрідність, основу даної традиції політичної думки, яка цінність є найважливішою або центральною в даній політичній ідеології.

Простої відповіді на це питання не існує тому, що, по-перше, кожна з європейських традицій політичної думки лише поступово усвідомлює свою особливість, свою відмінність від інших традицій. (Здебільшого навіть введення у вжиток відповідних термінів відбувалося *post factum*, коли традиція як така вже існувала). Якщо навіть погодитися з деякими дослідниками, що терміном «ідеологія» слід позначати як відповідну інтелектуальну традицію, так і її пристосування до потреб політичної практики, то таке термінологічне спрощення не дає якихось суттєвих переваг (бо постає необхідність відрізняти *теоретичну основу* ідеології від власне ідеології).

По-друге, будь-які традиції – у культурі, мистецтві, філософії та в політичному мисленні – не існують ізольовано одна від одної, а постійно взаємодіють. Це стосується також традицій політичної думки: вони не тільки перебува-

ють у діалозі, а й переймають одна від одної окремі ідеї, що ускладнює проведення між ними чітких кордонів. Внаслідок взаємодії та взаємовпливу з'являються такі поєднання ідей, які змушують дослідників говорити, наприклад, про ліберальний консерватизм, чи консервативний лібералізм. Але тут потрібно мати на увазі, що всі наші поняття і класифікації приречені бути своєрідними *ідеалізаціями*: вони є лише еталонами, зразками, «чистими» типами, за допомогою яких ми намагаємося орієнтуватися в реальності, яка містить цілий спектр різноманітних «сумішей» та перехідних форм. Це зауваження стосується будь-яких наукових понять і класифікацій (в тому числі і в природничих науках). Критикувати поняття і класифікації за те, що їм у реальності не відповідають «чисті» типи, означає не розуміти самої процедури будь-яких визначень, понять та класифікацій.

По-третє, як традиції політичної думки, так і відповідні політичні ідеології зазнають суттєвих змін у часі та географічному просторі. Ці зміни бувають настільки значними, що можна поставити під сумнів існування хоча б мінімальної незмінної «серцевини». А відтак дослідники радше змушені звертати основну увагу на ті *модифікації*, яких дана традиція набуває у часі та просторі.

Отже, труднощі з ідентифікацією стосуються (тією чи іншою мірою) всіх традицій політичної думки. Однак дослідники наполягають на надзвичайній *«протеїстичності»* чи *«хамелеоноподібності»* націоналізму – здатності існувати під прикриттям інших ідеологій. Німецький історик Петер Альтер робить такий висновок:

> «Розмаїття тих політичних явищ, які об'єднують під назвою «націоналізм», вказує на багатозначність цього терміна <...> Отож націоналізм, що його настільки різні течії можуть так легко використовувати як своє гасло та виправдання, очевидно, приховує у собі крайні протилежності й суперечності. Він може означати як звільнення, так і гноблення; він, очевидно, може містити в собі як позитивні можливості, так і загрози. Націоналізм може набувати настільки різних форм та «національних» різновидів, що можна засумніватися, чи справді в кожному з цих випадків ми маємо справу з тим самим явищем. Мабуть, тільки врахування конкретних історичних обставин дає можливість зрозуміти, що позначає чи має позначати в тому чи тому випадку цей термін. Але поки що сказане вище уможливлює тільки один висновок: націоналізм не існує як щось єдине, існують тільки різноманітні форми його проявів. Ось чому було б, мабуть, правильніше говорити про *націоналізми*, а не застосовувати слово «націоналізм» в однині»[1].

Більшість визначень, які прагнуть зафіксувати «серцевину» націоналізму, зводяться до такого варіанта: *націоналізм – це ідеологія, в якій нація є найважливішим поняттям і центральною цінністю*. Це відрізняє націоналізм від інших ідеологій – лібералізму, консерватизму, соціал-демократизму, анархізму та комунізму. У кожній з них поняття нації відіграє певну роль, але *не є найважливішим*. У

[1] *Alter P.* Nationalismus. – Frankfurt am Main, 1985. – С. 10–11.

Досить подібний присуд націоналізмові належить лорду Актону: «Один і той самий дух служив різним господарям».

даному випадку, одначе, не варто ототожнювати націю як *найважливішу цінність* з нацією як *найвищою* та *абсолютною цінністю*. Останній випадок – абсолютизація нації – властива хіба що окремим різновидам націоналізму (наприклад, т. зв. інтегральному націоналізму).

Утвердження нації як центральної цінності характеризує зокрема націоналізм як політичну ідеологію, основним принципом котрої є вимога збігу кордонів держави з кордонами нації (Ернест Ґелнер). Таку державу стали називати «національною». І справді, націоналізм є ідеологією, яка прагне утверджувати саме такий тип держави. Він вважає національну державу базисним елементом міжнародного порядку: взаємини між державами є передусім взаєминами між націями, а національні інтереси – їхній вирішальний чинник.

Ентоні Д. Сміт, намагаючись знайти спільні ознаки для всіх різновидів націоналізму, подає такий список основних тверджень:

«1. Людство природним чином поділяється на нації;
2. Кожна нація має свій самобутній характер;
3. Джерелом усієї політичної влади є нація, колектив в цілому;
4. Задля свободи й самоздійснення люди повинні ототожнювати себе з нацією;
5. Нації можуть зреалізувати себе тільки у їхніх власних державах;
6. Відданість нації-державі перевершує інші відданості;
7. Найважливішою умовою всесвітньої свободи й гармонії є зміцнення національної держави»[2].

Щойно окреслений націоналізм – це *націоналізм в широкому значенні слова*. Його необхідно відрізняти від окремих різновидів та варіантів, що пропонуються тими чи іншими групами, організаціями й партіями, які називають себе націоналістичними. Відтак, різноманітні варіанти націоналізму та відповідні політичні програми, що їх пропонують «націоналістичні» групи, можна назвати *націоналізмом у вузькому значенні слова*.

Хтось може вважати націоналізм у широкому значенні слова позитивною силою, але водночас не приймати окремого його варіанта – запропонованого якоюсь групою людей (партією). Окрім того, ставлення до тієї чи тієї націоналістичної організації залежить не стільки від принципів, які вона проголошує, скільки від людського, особового складу таких організацій, від інтелектуальних, моральних та організаційних здібностей людей, які утворюють такі організації. Уявлення про націоналізм у масовій свідомості (та здобуття ним масової підтримки) часто складається на основі враження від діяльності тих груп і партій, які називають себе «націоналістичними».

На нашу думку, спостереження Анджея Валіцького про ендецію[3], спроектовані на українську ситуацію, яскраво ілюструють це твердження: *український націоналізм у сучасній домінуючій інтерпретації перебуває у полоні вузької історично-ретроспективної локалізації, тобто обтяжений гріхами інтеграль-*

[2] *Smith A. D.* Theories of Nationalism. – New York–Evanston–San Francisco–London, 1971. – C. 21.
[3] *Walicki A.* Trzy patriotyzmy. Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne. – Warszawa: Res Publica, 1991. – C. 9–10.

ного націоналізму. Надто міцна пов'язаність з діяльністю націоналістичних організацій 30-х – 40-х рр. стала на перешкоді того, щоб його прийняли і засвоїли також інші течії політичної думки та політичні рухи.

Націоналізм у своїй зрілій формі з'явився у новочасний період європейської історії. І саме внаслідок його *впливу* старий політичний порядок зазнав суттєвих змін: відтепер його базисним елементом стала національна держава – найважливіше політичне утворення і найважливіша політична реальність як життя окремих суспільств, так і міжнародних взаємин. Націоналізм зруйнував традиційні феодальні імперії, згодом успішно продовжував руйнувати буржуазні. Зовсім недавнім свідченням його сили став розвал комуністичної імперії (СРСР), розпад Югославії та Чехословаччини. А отже, перетворення політичного простору вийшло поза часові межі т. зв. «епохи націоналізму». Останній як потужна політична сила, за слушним зауваженням П. Альтера, визначав особливості європейської історії останніх двох століть «значно більшою мірою, ніж ідеї свободи та парламентської демократії чи ідеї комунізму».

Націоналізм у вузькому значенні слова – явище XX століття. Він постає разом з *«націоналістичними»* політичними партіями (зі своїми власними політичними програмами), які почали мислити себе конкурентами інших партій у боротьбі за політичну владу.

Зовсім інакша ситуація з націоналізмом у широкому значенні слова. Протягом кількох століть такий націоналізм не виступав у Європі у вигляді окремої політичної ідеології. Він був переважно *складником* інших традиційних європейських політичних ідеологій – лібералізму, консерватизму, соціал-демократизму, комунізму, фашизму. Коли говорять про XIX століття як «епоху націоналізму», то слово «націоналізм» застосовують у широкому значенні – тобто як ідеології, націленої на утвердження націй та національних держав.

Але тут цілком доречно було б поставити питання: чи правомірно розглядати націоналізм *як окрему ідеологію*, якщо він існував і далі існує переважно як складник інших політичних ідеологій? Хіба не лібералізм першим у Європі проголосив принцип самоврядування народу і хіба не лібералізм відіграв найважливішу роль в описаному перетворенні політичного простору? Якщо націоналізм визначати як ідеологію, націлену на утвердження націй та національних держав, то чи не стає така ідеологія своєрідним привидом, який нібито приховується за іншими ідеологіями та діє через них для досягнення своїх цілей? Оскільки націоналізм діє через інші ідеології, то чи не краще його розглядати не як особливу традицію політичної думки (та окрему політичну ідеологію), а як деяку *надідеологію*? Або ж, іншими словами, чи не об'єднуємо ми за допомогою слова «націоналізм» тільки деякі елементи, спільні для всіх основних європейських традиційних ідеологій? Чи не є термін «націоналізм» цілком штучним, вигаданим інтелектуалами й науковцями? Можливо, «невловність» націоналізму є свідченням того, що ніякої особливої традиції політичної думки і відповідної політичної ідеології (за винятками, які вище були названі націоналізмом у вузькому значенні слова) просто не існує?

Слушність усіх цих питань є безперечною. Можна також погодитися з

тим, що науковці, оперуючи термінами «лібералізм», «консерватизм», «націоналізм» так, а не інакше, орієнтуються передусім на потреби наукового пізнання. Але звідси було б хибним робити висновок, що в дійсності цим термінам нічого не відповідає. Націоналізм як ідеологія існує не тому, що суспільствознавці – заради ще однієї теми для своїх досліджень! – штучно виокремили його серед інших політичних ідеологій. *Націоналізм існує в інших традиціях політичної думки (та у відповідних політичних ідеологіях) не тільки як деякий складник, а й як тенденція, що є об'єктом критики в самих цих ідеологіях*. Ліберали, консерватори, соціал-демократи та комуністи піддавали й піддають критиці цю тенденцію як всередині своєї ідеології, так і поза нею.

Перечитавши XVI розділ із праці Джона С. Мілля про представницьке врядування, можемо ще більше утвердитися в тому, що націоналізм є витвором лібералізму. Чи не є штучною інтелектуальна операція виокремлення т. зв. «ліберального націоналізму» з лібералізму і розгляд його як одного з різновидів націоналізму? Річ у тім, що Дж. С. Мілль *розглядає націю не як центральну чи самодостатню цінність, а під кутом зору досягнення ефективності політичного врядування*. На українському матеріалі це саме можна продемонструвати на прикладі Михайла Драгоманова. Для нього нація не є самодостатньою цінністю, і її захист ґрунтується на тому, що вона є емпіричною реальністю. Для успішної просвіти та прогресу (яким Драгоманов передусім віддає перевагу) *необхідно* враховувати цю емпіричність (витворену історією), а, отже, слід зважати на національність[4]. Тобто в ієрархії цінностей ідеології лібералізму особистість, права людини, ефективність політичного врядування, політична стабільність і добробут є вищими у порівнянні з такою цінністю як нація. Останню ліберали розглядають під кутом зору забезпечення щойно названих цінностей, а не навпаки. Натомість націоналіст і державу, і політичну стабільність, і соціальну та міжнародну справедливість розглядає під кутом зору утвердження нації.

Отже, лібералізм справді сприяв утвердженню націй і національних держав, але робив це неначе всупереч основним принципам своєї ідеології. Адже політична спільнота – якщо слідувати просвітницьким настановам лібералізму – мала б утворюватися шляхом вільного розумового рішення людей: релігійні, етнічні, мовні, культурні і т. д. прив'язаності не повинні відігравати у цьому процесі вирішальної ролі. Насправді ж об'єктивні успадкування та прив'язаності виявилися дуже впливовими чинниками: саме вони, а не суто розумове міркування, найбільше впливали на рішення людей щодо утворення політичної спільноти. На громадянське самовизначення особи вирішальний вплив здійснювала попередня історія – зокрема існування тих націй (чи «народів»), які почали формуватися ще в межах абсолютних монархій. Більше того, хоча нація і не належала до важливих цінностей в лібералізмі, але виявилося, що утвердження політичної стабільності, громадянського суспільства, ефективно-

[4] Докладніше див. статтю «Драгоманов і Донцов» у кн.: *Лісовий В.* Політика–ідеологія–культура. – К., 1997. – С. 250.

го політичного врядування і навіть ринкової економіки можна було легше досягти саме в національних державах. Тож у своїй практичній політиці лібералізм неначе був змушений утверджувати націю, маючи своїм ідеалом майбутнє «світове громадянство».

Класичними прикладами консервативної критики націоналізму можуть бути есе лорда Актона та витримане у його дусі дослідження Е. Кедурі[5]. Критика націоналізму в соціал-демократизмі та комунізмі – загальновідоме явище. Показовим прикладом тут може бути боротьба проти т. зв. «буржуазного націоналізму» в російському комунізмі. Цю боротьбу російський комунізм вів майже виключно проти неросійських націй. Фактично це свідчило про відступ від принципів комунізму і поєднання його з агресивним російським націоналізмом (шовінізмом). Отже, російський комунізм є ще одним прикладом того, як певна ідеологія містить націоналізм (вважаючи його несумісним з власними принципами) як свій складник. Гегемонізм російського комунізму можна зрозуміти, тільки беручи до уваги російський націоналізм як його складник. Це, у свою чергу, допомагає зрозуміти «націоналістичну» реакцію, яку він викликав як у комуністичних країнах (від Югославії і Східної Європи до Китаю), так і в межах СРСР. Характерним є також те, що ці події досить сильно нагадують реакцію на наполеонівські війни.

Іноді, щоб полегшити відповідь на питання, що таке націоналізм, йдуть шляхом спрощених формулювань: націоналізм – це національний егоїзм, це абсолютизація і забезпечення інтересів передусім своєї нації за рахунок інтересів інших. Або: націоналізм утверджує націю, нехтуючи правами особи заради інтересів чи прав нації. Іноді говорять ще простіше: націоналізм – це ворожість до інших націй. Або стверджують, що націоналізм передусім наголошує на ролі етнічного чинника (що породжує ототожнення націоналізму та етнічного націоналізму). Але такі формулювання не враховують того факту, що деякі різновиди націоналізму – зокрема т. зв. «ліберальний націоналізм» – не утверджують ні національного егоїзму, ні ворожого ставлення до інших націй. Навпаки, у багатьох своїх варіантах він бачить майбутнє людства як гармонію між націями і мислить, що тільки утвердження націй як культурних цілостей здатне забезпечити культурну різноманітність людства.

Цікавою є дискусія, що розгорнулася в США навколо есе Марти Нусбаум «Патріотизм і космополітизм», у якому авторка, вступаючи в полеміку з деякими іншими авторами (зокрема з відомим американським філософом Річардом Рорті), стверджує:

> «Оборонці націоналізму в політиці та освіті роблять, як правило, хіба що дуже малі поступки космополітизму. Вони можуть твердити, наприклад, що хоча нації повинні загалом ґрунтувати освіту та політичну культуру на спільних національних цінностях, визнання фундаментальних людських прав повинне бути частиною національної системи освіти і що це визнання буде у певному сенсі єднати всі нації. <...> *Але чи цього достатньо? Якщо студенти виховуються в*

[5] *Kedourie E.* Nationalism. – London, 1960.

США, то чи достатньо для них, щоб вони передусім усвідомлювали себе громадянами Сполучених Штатів та, окрім того, поважали фундаментальні людські права громадян Індії, Болівії, Нігерії чи Норвегії? А чи повинні вони, як я вважаю, поза тим, що вони приділяють особливу увагу історії та сучасному становищу їхньої власної нації, приділити значно більше уваги, ніж вони зазвичай це роблять, також решті світу, в якому вони живуть <...>»[6].

Щоб подолати цю націоцентричність, авторка пропонує взяти за основу політики та особливо освіти «космополітичний патріотизм» (чи, в інших формулюваннях, «інтернаціоналістський націоналізм»), в якому було б поєднано поцінування власної національної ідентичності з увагою до інших самобутніх культур, інших націй та з їх знанням. Це, окрім єднання націй та їхнього співробітництва у розв'язанні глобальних проблем, на її думку (і слушність цієї думки навряд чи можна заперечувати), сприяє національному самопізнанню. Космополітизм – як усвідомлення себе громадянином світу – авторка розглядає як важливу поправку чи доповнення, завдяки яким може бути подолана націоцентричність націоналізму. Безперечно, що наголос на нації і культурній самобутності даної нації є визначальною прикметою націоналізму. І це є джерелом націоцентризму, який у своїх крайніх формах дає брутальні форми національного егоїзму. Так само, як наголос на цінності особи та світового порядку в лібералізмі приводить його до крайніх форм знецінення національної самобутності – і, зрештою, до згоди пожертвувати якимись націями (не своєю власною!) в ім'я прогресу і майбутнього світового громадянства, що, як правило, обертається виправданням шовінізму та імперіалізму – тобто національного егоїзму сильних націй на противагу націям слабким, особливо тим, що тільки утверджують свою національну ідентичність. Але між цими крайніми полюсами знаходяться ті варіанти лібералізму і націоналізму, які уникають цих крайнощів.

У центрі уваги націоналізму перебуває передусім культура, а не держава. Такий наголос на культурі пов'язують передусім з культурним націоналізмом, якому протиставляють політичний. *Але навіть політичний націоналізм несе в собі наголос на політичному значенні культури*[7].

В оцінці позитивних можливостей націоналізму важливо врахувати ту обставину, що він як культурно-інтелектуальне явище досяг своєї популярності більшою мірою в руслі романтизму, аніж просвітницької абсолютизації розуму (і цим зокрема пояснюється додаткова відмінність між націоналізмом та лібералізмом). Безперечно, що з націоналізмом пов'язані загрози і в деяких своїх різновидах він стає джерелом нетерпимості (чи то у ставленні до інших націй, чи у знеціненні особи заради нації). Але такі загрози не є винятковою особливістю націоналізму.

Чим же зумовлена надзвичайна мінливість націоналізму? Пластичність націоналізму можна зрозуміти, взявши до уваги той факт, що він *може утверджувати націю та національну державу, тільки враховуючи конкретні обставини, в*

---

[6] *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*/Ed. Joshua Cohen. – Boston, Mass., 1996. – С. 5–6.
[7] Див.: *Hutchinson J.* The Dynamics of Cultural Nationalism. – London: Allen and Unwin, 1987.

яких змушений діяти. Будь-який націоналізм неминуче мусить ставити перед собою основне, фундаментальне для нього питання: якою має бути ідея нації, щоб цю ідею можна було здійснити в даних конкретних умовах? Або ж інакше: *якою має бути ідея нації*, здатна об'єднати людей даної країни у спільноту, що її можна було б назвати нацією?

Різноманітність націоналізму зумовлена передусім тим, що при творенні національних держав націоналістичні рухи зіштовхуються з неоднаковими ситуаціями. У залежності від реалій, він наголошує ті чи інші об'єднувальні чинники. Цим і визначається, що саме вважається основою для об'єднання людей в націю: воля і досягнення згоди шляхом діалога, політичні і правові установи, релігія, етнокультурні успадкування тощо.

Отож націоналізм набуває новаторського і навіть революційного характеру тим більше, чим менше готових передумов для утвердження нації він знаходить у реальності. Звідси відомі твердження, що націоналізм творить, «вигадує» чи проектує нації. Цей елемент новаторства і революційності, наявний в націоналізмі, є об'єктом критики, і особливо з боку консерватизму.

Та було б хибним розуміти націоналізм у руслі просвітницького соціального проектування. Таке проектування більшою мірою властиве лібералізму, соціал-демократизму і навіть комунізму (з їхнім раціоналізмом та позитивізмом). Націоналізм, як правило, намагається поєднати процеси успадкування і новації; *він скоріше стоїть в опозиції до просвітницької ідеї розумового проектування суспільства*. Звідси і суперечка у розумінні націй та націоналізму між т. зв. примордіалістами та модерністами. *Примордіалісти* наголошують на елементах успадкування у націях, на їхній давності, натомість *модерністи*, навпаки, розглядають їх як принципово нові, модерні утворення. Підстави для цієї суперечки дає сам націоналізм, який, утверджуючи нації, часом не має можливості спертися на вже готові культурні утворення чи традиції: впроваджуючи ідею нації, він змушений більшою чи меншою мірою перетворювати успадкування (й іноді дуже радикально).

Важливо мати на увазі, що націоналізм не тільки утверджує націю як центральну цінність – *він розвинув та розвиває своє власне розуміння нації, відмінне від інших традицій політичної думки*. Було б дуже легким завданням критикувати націоналізм, ототожнивши його з деякими його крайнощами чи примітивізаціями. У такий спосіб можна легко розправлятися з будь-якою іншою традицією політичної думки – у тому числі з лібералізмом та консерватизмом. Але така критика не здатна зменшити привабливість націоналізму як опозиції щодо інших традицій політичної думки – і передусім як опозиції до просвітницького раціоналізму в лібералізмі та до наголошення ієрархічності суспільного ладу в консерватизмі. Фактично навряд чи будь-яка з інших європейських традицій політичної думки (можливо, за винятком консерватизму) настільки готова прийняти виклик, джерелом якого є «повстання культури», як націоналізм. Мається на увазі насторожене ставлення націоналізму до індустріальної цивілізації з її тенденцією до уніфікації життєвого середовища: цивілізації націоналізм протиставляє культуру, духовний підтекст суспільного життя.

Безперечно, націоналізм приховує в собі загрози, які час від часу породжували і породжують жахливу практику. Але стверджувати, що він не містить запасу *перспективних ідей*, які здатний мобілізувати, означало б недооцінювати його можливості. І, власне, не стільки фактична сила націоналізму чи загрози, пов'язані з ним, спонукають науковців досліджувати націоналізм. Підхоплені та відповідним чином розвинуті ідеї можуть вказувати на певну перспективу, що її не відкривають інші традиції політичної думки. Фактично лише консерватизм у своєму наголосі на культурному, духовному підтексті суспільного життя є справді найсерйознішим конкурентом націоналізму. Хоча попри таке зосередження на питаннях культури, націоналізм, який відіграв вирішальну роль в історії, ніколи не був ідилічно-поетичним світоглядом, заглибленим в історичні спогади та міфи. Навпаки, націоналізм, як чинник світової історії, – дуже динамічна, модерна ідеологія. Зрештою, як складник раннього лібералізму він з'явився спочатку у своєму політичному, а не культурному вигляді.

Хоч би який варіант націоналізму ми розглядали, відразу постає питання, що таке нація, оскільки поняття нації є серцевиною тієї інтелектуально-культурної традиції, яку ми позначаємо терміном «націоналізм». Можемо, мабуть, погодитись, що появу ідеї нації та її розвиток не слід пов'язувати лише з націоналізмом як таким. Поняття нації є складником багатьох традицій політичної думки, а отже, є загальноєвропейським інтелектуальним і культурним витвором. Але саме в націоналізмі нація перебуває в центрі уваги.

II

Отже, що таке нація? Насамперед слід зауважити, що складність даного питання є дещо перебільшеною. Якщо не вдаватися до деталізації та нюансів, то ідея (чи поняття) нації у своїй основі є достатньо простою. Люди є суспільними істотами, вони живуть колективами. *Найважливішими (базовими) колективними утвореннями є етноси та нації.* Пояснення «природи» цих утворень вимагає перенесення наголосу на те, *що об'єднує* людей в одне суспільне ціле. Етноси – давніші колективні утворення: їх прикладами є первісні общини та племена. Як пише Е. Д. Сміт, етносам властиві (хоча й різною мірою) шість найважливіших ознак: 1) *власне ім'я*, аби мати змогу ідентифікувати себе та говорити про «суть» спільноти; 2) міф про *спільне походження*, який містить ідею спільного витоку у часі та просторі і який дає етносу відчуття уявної спорідненості; 3) спільна *історична пам'ять*; 4) один чи кілька елементів *спільної культури* (які, як правило, включають релігію, звичаї, мову); 5) *прив'язаність до батьківщини* – землі, на якій етнос не обов'язково проживає фізично, – важлива символічна прив'язаність до землі предків, як маємо у випадку діаспорних народів; 6) *усвідомлення своєї єдності*, принаймні у якоїсь частини населення[8].

Нації – пізніші суспільні утворення, їхнє виникнення в Європі датують у межах XIII–XIX століть; у давніші періоди історики виявляють хіба що націо-

[8] *Ethnicity.* Edited by J. Hutchinson and A. D. Smith. – Oxford–New York: Oxford University Press, 1996. – C. 6–7.

подібні утворення, які переважно називають «протонаціями». У визначеннях поняття нації (так само, як у випадку етносу) переважно вказують на цілу низку найважливіших чинників, які об'єднують людей в нації. У відповідності з визначенням Е. Д. Сміта, нація – це колектив людей, «що має власну назву, свою історичну територію, спільні міфи та історичну пам'ять, спільну масову громадянську культуру, спільну економіку і єдині юридичні права та обов'язки для всіх членів»[9]. Британський соціолог звертає увагу на спільне та відмінне між етносами й націями[10]. У цьому переліку ознак нації він свідомо не відмежував т. зв. «об'єктивні» ознаки (ті, що піддаються спостереженню та опису – особливості поведінки, мови, політичні та правові установи тощо) від суб'єктивних ознак – того, як окремі люди усвідомлюють, почувають, уявляють і т. д. свою належність до одного цілого, яке вони називають «нацією» (національна свідомість).

Об'єктивне та суб'єктивне (міфи, ідеї, ідеали) в суспільному житті і в людській історії безперервно взаємодіє та переходить одне в друге: міфи, ідеї та ідеали об'єктивізуються в поведінці та установах, ці об'єктивізовані явища, у свою чергу, впливають на появу нових міфів, міфоподібних утворень, ідей та ідеалів. *Спосіб життя людських суспільств є наслідком створеної ними культури (в антропологічному значенні слова – як всього, створеного людьми в додаток до природного оточення)*.

Особлива здатність усіх людських суспільств створювати культуру (яка і зумовлює їхній спосіб життя) має за собою деяку генетичну передумову. Е. Ґелнер в останній (посмертно опублікованій) книзі «Націоналізм» говорить:

> «Той факт, що нам властива «культура», взагалі кажучи, має деяку генетичну передумову. Ця генетична передумова має бути спільною для всіх людей. Цей погляд обстоював Ноам Хомський у зв'язку зі здатністю людей оволодівати мовою, але якщо цей аргумент є чинним, то він стосується не тільки мови, а й культури в цілому. <...> І в той же час наша здатність володіти культурою не визначає наперед, *якою* має бути ця культура. Культури дуже відрізняються в різних суспільствах <...>»[11].

Дійсно, генетичною передумовою названого факту є не тільки те, що природа не визначає способу життя людей і, отже, вони мусять творити «штучні» життєві світи (культури), а й певна генетично задана здатність оволодівати мовою та культурою.

Суспільства, створюючи свої «життєві світи», безперечно, певним чином «відображають» у своїй культурі особливості природного оточення, більше того, вони повинні якось «вписати» ці свої світи в природне оточення. Але слово «відображення» тут слід скоріше розуміти як *творення образів*, а не просте копіювання природного оточення. Отже, *культурна різноманітність людських суспільств є передусім наслідком природної незумовленості їхнього способу жит-*

---

[9] *Сміт Е. Д.* Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994. – С. 23.
[10] *Там само.* – С. 49.
[11] *Gellner E.* Nationalism. – London, 1997. – С. 1–2.

тя: у певному, бодай відносному, просторі свободи люди *творять вільно* свої життєві світи чи культури. Унікальність культур не є абсолютною: внаслідок порівняння встановлюють міру їхньої спорідненості чи віддаленості. Але у багатьох випадках нелегко відповісти на питання, якими були ті історичні обставини, які зумовили культурну спорідненість суспільств.

Етноси та нації слід вважати базовими колективними утвореннями: їхньою основою є створені цими суспільствами «життєві світи» – культури в антропологічному значенні цього слова. З цього погляду, як вказує Е. Ґелнер, *існування етносів і націй має важливу необхідну передумову: людські соціуми з необхідністю мають створювати ті життєві світи (культури), завдяки яким стає визначеним не тільки спосіб життя людей, а й сама можливість спільно жити (тобто можливість індивідів бути суспільними істотами)*. Культуру (в антропологічному значенні слова) можна поділити на специфічні ланки: етнокультуру (міфи, звичаї, мову тощо), професійну («високу») культуру, економіку, релігію, соціальну сферу (структуру суспільства), політику (особливо державу), правову культуру тощо. У випадку нації виокремлення цих сфер важливе, оскільки дає набір тих чинників, які можуть відігравати більшу чи меншу роль в об'єднанні людей у нації. Але тут важливо наголосити, що всі ці чинники відіграють у виникненні націй *різну роль*; до того ж, вони не відокремлені один від одного, а перебувають у безперервній *взаємодії*.

Варто тут також зауважити, що словом «суспільство» позначають будь-які суспільні утворення, незалежно від того, що та як об'єднує їндивідів у такі колективи. У багатьох європейських мовах (і в російській також) відповідниками до українського слова «суспільство» позначають дуже різні об'єднання індивідів: з допомогою англійського «society», німецького «Gesellschaft», російського «общество» можна позначати різного роду товариства, об'єднання, спілки тощо. Коли ж хочуть наголосити на *глибшому* або *тіснішому* єднанні людей у колективи, то застосовують слово «спільнота» (нім. Gemeinschaft). Але що саме стає основою цього «глибшого» чи «тіснішого» єднання? Щоб відповісти на це питання, доводиться з'ясовувати, *що* і *як* його забезпечує. *У суспільствах-спілках людей об'єднують певні добровільно прийняті чи нав'язані правила співжиття, тим часом єднання людей у спільноти досягається завдяки великій ролі ірраціональних чинників – почуттів та уяви*. Найпершим прикладом спільноти є сім'я – якщо членів сім'ї справді об'єднують почуття, спогади тощо (на чому ґрунтується поняття «близького», «рідного» і т. д.). *Етноси та нації також є різновидами спільнот*.

Коли говорять про труднощі у знаходженні задовільного визначення поняття нації, то нехтують тим фактом, що з такими труднощами науковці зіштовхуються у визначенні багатьох понять суспільних наук. Отже, це труднощі *методологічного* характеру і пов'язані вони не лише з поясненням «суті» націй. З безперспективною методологією маємо справу у сьогоднішніх суперечках в Україні стосовно того, чи власна мова є обов'язковою (необхідною) умовою або ознакою існування нації. Тим, хто твердить, що своя власна мова (мова, що не є спільною з іншими націями) не є обов'язковою ознакою нації і що нація може

існувати, не маючи власної мови, цілком виправдано можна відповісти так: дійсно, ця ознака не обов'язкова (бо не існує взагалі обов'язкових, універсальних ознак націй). Але відповісти на питання, чи може існувати якась конкретна нація, коли втратить свою власну мову, не можемо з певністю: може існувати, а може й зникнути. Зникнути вона може внаслідок того, що не виявиться якогось іншого об'єктивного чинника, який міг би відіграти роль втраченої мови; та особливо тому, що втрата мови може призвести до підважування також іншого, важливішого чинника – національної свідомості. Отже, загальні міркування тут нічого не вирішують: *вирішальне значення має роль того чи того чинника для буття саме даної нації в даній її історичній та геополітичній ситуації*[12].

Наполягання на обов'язковому наборі ознак, що з необхідністю мають бути наявні в тому колективному утворенні, яке ми називаємо нацією, ґрунтується на хибній методології. Ця методологія передусім зорієнтована на потреби природничих наук. Поняття нації намагаються визначати індуктивно – знайти певний набір ознак, які неодмінно мають бути в кожному з тих явищ, які охоплюються цим поняттям. На неможливість індуктивних узагальнень у суспільних науках (на противагу природничим) свого часу звернули увагу неокантіанці (стверджуючи, що в природничих науках перспективним є метод генералізації, тоді як у суспільних – метод індивідуалізації). І справді, неможливо дати навіть загальне визначення поняття людини (якщо ми прагнемо людину визначати не тільки в термінах тілесності): адже люди, яких знаємо з історії та з культурної антропології, настільки різні, що годі й прагнути, аби встановити спільний для всіх них набір ознак.

Постає питання: чи буде виправданим в такому разі висновок про неминучу неможливість будь-якої теорії в суспільних науках. Тим часом, за всієї різноманітності суспільств, суспільствознавці намагаються відкрити їхні певні спільні елементи і структури (наприклад, мова, звичаї, релігійні уявлення, сім'я, держава тощо): адже саме завдяки виявленню таких спільних структур стала можливою соціологія як наука. Це справді так, але історичний і компаративний підхід став важливою поправкою до цієї позитивістської в своїй основі методології: адже цей підхід показує, що в різних суспільствах та в різні історичні періоди ці нібито спільні елементи відрізняються як своєю структурою, так і своїм змістом. Все ж виокремлення спільних елементів і структур – у міру того, як нам вдається їх виявити – є важливим здобутком пізнання: навряд чи можна погодитися, що тільки індивідуалізація, тільки опис, без спроби досягти будь-яких узагальнень – це єдиний метод, який може успішно використовуватися в суспільних науках. Навіть якщо ми виходимо з передумови можливості відкриття в культурно та історично віддалених суспільствах певних спільних елементів, структур чи субстанцій, наявність їх здебільшого не дозволяє досягти індуктивного визначення понять.

Натомість значно краще у багатьох випадках «працює» спосіб т. зв. *«сімейного»* визначення понять (природу якого вперше з'ясував Людвіг Вітґен-

[12] Див.: *Горняткевич А.* Що або хто справді загрожує українській мові?//Сучасність. – 2000. – №4.

штайн на прикладі поняття гри). Суть його полягає в тому, що *існує певний набір елементів чи ознак, які в цілому властиві даній групі явищ, але окремі явища можуть мати тільки деякі з цих ознак або навіть одну з них*. Наприклад, Е. Д. Сміт, перераховуючи ознаки етносу чи нації, використовує саме такий спосіб визначення цих понять. Цей спосіб можна поєднувати з методом «ідеальних типів»: дослідник створює ідеалізоване поняття нації, з допомогою якого визначає міру «національності» певного явища – аж до тих, які є тільки «націоподібними» (як це маємо, наприклад, у випадку т. зв. «протонацій»). Цей спосіб можна застосовувати також у визначенні багатьох інших понять – релігій чи ідеологій тощо.

Перевага такого підходу до визначення понять полягає в тому, що ми наперед не припускаємо, що кожне з явищ повинно мати деякий обов'язковий набір певних ознак. Більше того, ми можемо фіксувати послаблення певної ознаки, елемента чи структури аж до їхнього зникнення. Відтак замість того, щоб виходити з передумови, що в «реальності» всі явища згруповані чи «розпаковані» згідно з нашими поняттями чи категоріями, ми стаємо чутливими до індивідуальних особливостей, до мінливості, до безперервності (на противагу до тих розрізнень і розмежувань, які ми часто змушені здійснювати у відповідності з нашими ідеалізованими розумовими конструкціями – поняттями, типологіями, класифікаціями).

Розуміння, що у випадку етносів та націй ми маємо справу з сімейно спорідненими явищами, дозволяє уникати суперечок, джерелом яких є уявлення про існування чистої «суті» етносу, нації чи релігії або ідеології і т. д. Це схиляє дослідника до визнання перехідних форм, «сумішей» та спонукає його критично ставитися до концептуальних засобів, які ми використовуємо (аби не перебільшувати їхні можливості!). Таке розуміння природи концептів можна кваліфікувати як деяку серединну позицію між методом генералізації і методом індивідуалізації, між номіналізмом та есенціалізмом. *Номіналістський аспект* дозволяє зважувати, наскільки наше визначення терміна «нація» залежить від повсякденного застосування самого слова у національних мовах; і дозволяє вирішувати, до якої міри ми повинні рахуватися з цим повсякденним застосуванням та в яких моментах можемо ним знехтувати. Номіналізм у розумінні природи концептів корисний також у тому аспекті, що дає змогу здійснювати операціоналістську оцінку наших концептів: свідомо ставитися до того, яку «роботу», за нашим задумом, має виконувати певний термін. Цей операціоналістський підхід можна розширити до праксеологічної оцінки термінів, типологій та класифікацій. Праксеологічна оцінка концептів утримує нас від абсолютизації наших концептуальних засобів (наших понять, типологій та класифікацій), аби оцінювати їхню працездатність під кутом зору бажаних практичних результатів (бажаність яких, у свою чергу, зумовлена практичними проблемами часу).

Загалом же більшості націй властиві тільки деякі ознаки, а то й одна ознака з набору об'єднувальних чинників, які ми пов'язуємо з поняттям нації. Отож, *замість того, щоб дискутувати взагалі, що має бути обов'язковою ознакою будь-якої нації, основна увага повинна зосереджуватись на тому, яку роль*

відіграє той чи той чинник в об'єднанні людей саме в даній конкретній нації. Відберіть у швейцарців їхню кількасотлітню спільну політичну історію – і не стане швейцарців як політичної нації.

Якщо, з одного боку, беремо низку об'єктивних ознак – етнокультуру, мову, релігію, територію, спільну історію, економіку, *політико-правові установи*, а з другого – суб'єктивний чинник (усвідомлення належності людей до одного колективного цілого), то можна встановлювати роль кожного із цих чинників в тому чи іншому випадку. Що стосується європейських націй, то з чинників, які відіграли найважливішу роль у становленні націй та відіграють таку ж роль в об'єднанні індивідів у нації, до найважливіших слід віднести *спільну територію* (компактне проживання), *етнічний* та *політико-правовий чинники*. З ними так чи інакше пов'язаний суб'єктивний чинник – *національна самосвідомість*. У даному разі мовиться не про роль тих чи тих чинників у виникненні націй (це дещо інше питання), а про те, що об'єднує людей у нації.

Ярослав Крейчі та Вітезслав Велімський стверджують:

> «Існують передусім п'ять об'єктивних чинників, які можуть відігравати роль в ідентифікації групи як нації: територія, держава (чи схожий політичний статус), мова, культура та історія. Коли позитивні відповіді по кожному з цих показників збігаються, майже не залишається сумніву, що відповідна спільнота чи населення є нацією; у такому разі, як правило, присутній також шостий суб'єктивний показник – національна свідомість. Але існують ситуації, коли деякі, а то й більшість із цих об'єктивних показників відсутні, а все ж спільнота почуває себе нацією. Бажає чи не бажає решта світу, особливо зацікавлені сусіди, визнавати таку групу окремою нацією, це у великих часових межах не є важливим. Суб'єктивний чинник свідомості в крайньому випадку є остаточним та вирішальним чинником у питанні національної ідентичності»[13].

Загалом така оцінка ролі суб'єктивного чинника не викликає заперечень, але це аж ніяк не повинно схиляти нас до недооцінювання об'єктивних чинників. Безперечно, що за умови, коли не існує жодних спостережуваних спільних особливостей (релігії, мови, політичних установ, які були б наслідком власної політичної традиції тощо), але наявне сильно виражене усвідомлення своєї громадянської згуртованості та окремішності, можна твердити про існування політичної нації. Але фактично – в діапазоні спадання ознак – це є крайній випадок. Переважно опорою національної свідомості є наявність деяких спільних і бажано унікальних – для даного колективу людей – особливостей (або хоча б деякої комбінації ознак, кожна з яких, взята окремо, може бути спільною в даної нації з іншими). Тож не дивно, що *нація, яка має волю до ствердження своєї національної ідентичності – і особливо в умовах загрози втратити її – не покладається лише на суб'єктивний чинник*. Вона, як правило, прагне – іноді ціною великих зусиль – створити основу для суб'єктивного чинника у вигляді якоїсь об'єктивно наявної ознаки, яка б стала основою її унікальності. Звичайно, чехам чи норвежцям у

---

[13] Цит. за: *Ethnicity*. Edited by J. Hutchinson and A. D. Smith. – Oxford–New York: Oxford University Press, 1996. – С. 209.

часи, коли вони виявили волю до «відродження» своєї національної мови, могли б закинути (і закидали!), що їм достатньо їхнього національного самоусвідомлення. А у випадку впровадження євреями мови іврит у статусі національної такий аргумент був би ще вагомішим, бо ж євреї мають національну релігію, яка є вельми суттєвою опорою для національної самосвідомості. Зрештою, у випадку білорусів знайдуться і такі прихильники суто суб'єктивного чинника, які вважатимуть, що збереження білоруської національної ідентичності полягає в збереженні хоча б назви Білорусь: бо доки, мовляв, білоруси все ще називають себе білорусами, то це, як-не-як, елемент національної самосвідомості (хай в найослабленішій формі). Але коли і ця самоназва вийде з ужитку, то чи не попадуть білоруси в число тих зниклих етносів, статистику яких Е. Ґелнер подає в своїй книзі «Нації та націоналізм»?

Дослідження виникнення націй і тих чинників та історичних обставин, які сприяли чи перешкоджали формуванню націй, – це дещо інша тема порівняно зі з'ясуванням того, що є основою ідентичності нації в даний період її існування. Дослідникам процесу націостановлення доводиться з'ясовувати роль різноманітних чинників та історичних обставин: перетворення у колективній свідомості поєднується з процесами утвердження певного рівня культурної однорідності (яка перебуває, зокрема, у центрі уваги Е. Ґелнера). Дослідники, отже, вказують на взаємодію цілої низки різноманітних чинників – етнокультурних, релігійних та ідеологічних, адміністративних і державних, економічних і технічних; вони досліджують роль професійної («високої», «садової») культури, роль еліт, освіти тощо.

Назагал, *можна стверджувати, що серед усіх чинників найважливішими для розуміння природи нації є етнічний та політичний чинник* (при цьому суб'єктивний момент – національну самосвідомість – можна пов'язувати більшою мірою з тим чи тим чинником). Отже, *нації – це етнополітичні утворення*. Але співвідношення етнічного та політичного складників у різних націях є різним. Це утворює деякий спектр майже безперервних переходів у значенні слова «нація» – від т. зв. етнічних націй до «чисто» політичних націй.

Терміни *«етнічна нація»* і *«політична нація»* ввів в обіг німецький історик Фрідріх Майнеке у своїй книзі «Світове громадянство і національна держава», вперше опублікованій у 1907 році. Важливість цього розрізнення сьогодні визнається більшістю дослідників. Майнеке не стільки пов'язував з висловами «етнічна нація» і «політична нація» різні визначення одного і того ж поняття (обсяг якого був би тим самим), скільки застосовував ці вислови для позначення різних сукупностей явищ: належність до етнічної нації не залежить від державних кордонів, тим часом як належність до політичної нації обмежена ними.

Слід наголосити, що *етнічна нація – це особливий етнос, особлива етнічна спільнота, яка принципово відрізняється від донаціональних етносів, на підґрунті яких вона виникає*. І відрізняється вона від донаціональних етнічних спільнот не стільки чисельністю (це, зрештою, другорядна, похідна ознака), а передусім історією свого формування, яку етнічна нація утримує – часом приховано! – у сучасному своєму бутті. Саме ця прихованість історії її формування

й схиляє т. зв. примордіалістів наголошувати на традиції та недооцінювати нове і навіть «революційне» в етнонаціональних спільнотах.

Основну роботу у витворенні цієї нової культурної цілості виконали інтелектуали (історики, літератори, лінгвісти). Завдання полягало в тому, щоб об'єднати колишні більш-менш культурно споріднені (а часто культурно та антропологічно віддалені) етноси, замінивши попередню етнічну (наприклад, родоплемінну) ідентичність *новою ідентичністю*. Для цього не досить було дати людям ідею нової «великої» батьківщини замість попередньої прив'язаності до племені, релігійної спільноти, сільської чи міської громади. Окрім цих перетворень у свідомості, важливим процесом було витворення нової культурної цілості або спільності (*нової культурної однорідності*). Моріс Баррес, наприклад, звертаючись до французів (яким, на його думку, бракувало «моральної спільності», що цементує націю) писав:

> «Наше найбільше нещастя в тому, що ми роз'єднані, що нас бентежать тисячі особливих забаганок, тисячі індивідуальних мрій. Ми роздроблені, ми позбавлені спільного уявлення про нашу мету, наші засоби, наш центр»[14].

Це витворення, як правило, відбувалося шляхом виокремлення та перетворення деяких елементів донаціональної етнокультури, з метою витворення нової спільної культури – національної (в даному випадку етнонаціональної). Важливо було, щоб принаймні деякі (і особливо чисельно більші чи впливовіші) етнічні спільноти сприйняли нову культурну цілісність як «рідну». Чим більшою мірою спільноти, що включалися в процес об'єднання, впізнавали в цій новій культурі своє, рідне, тим легше досягалося їхнє єднання. На основі певного діалекту, шляхом його перетворення, творилася мова, яку потім стали називати національною. Незалежно від того, чи впровадження нової культурної однорідності («національної культури») приводило до повного витіснення колишніх етнокультурних відмінностей, чи ця нова культура існувала одночасно зі збереженням деяких етнокультурних відмінностей (діалектів, наприклад), її впровадження є вирішальним у появі об'єктивних ознак етнічної нації. Зрозуміло, що окрім нової культурної спільності, важливим було усвідомлення своєї належності до нового культурного цілого – *новий тип самоідентифікації*. Політико-адміністративні, освітні, економічні та інші чинники долучалися до цього ідеологічного й культурного проекту, який виконувала передусім культурна еліта.

Особливість становлення націй в Західній Європі полягає в тому, що формування етнічної і політичної нації – це не два паралельних процеси, а єдиний процес: *роль держави в утвердженні нової культурної спільності була настільки значною, що фактично політичний чинник відігравав вирішальну роль*. Внаслідок цього саме поняття нації стало нерозривно поєднаним з поняттям держави. У Центральної та Східній Європі, а також на Балканах процес становлення націй відбувався переважно в умовах бездержавності або тимчасової державності. Це стало основною причиною того, що тут нації формувалися

[14] Цит. за: *Пюимеж Ж.* Шовен, солдат-землепашец. Эпизод из истории национализма/Пер. с фр. – Москва, 1999. – С. 310.

здебільшого у вигляді етнічних. До речі, саме це й дало підставу Гансу Кону розрізнити західноєвропейське, політичне розуміння нації та східноєвропейське, етнічне. Однак таке протиставлення містило спрощення, що й стало об'єктом критики з боку інших дослідників.

Таким чином, *враховуючи роль різних чинників в об'єднанні індивідів у нації, можна одержати певну шкалу між двома полюсами: на одному із цих полюсів будуть розташовані етнічні («культурні») нації, посередині націй, в яких важливе значення має як етнічний, так і політичний чинник, а на протилежному полюсі – нації, в яких провідну роль відіграє політичний чинник (політична історія, політико-правові традиції та установи).*

Сказане все ж не дає змоги в окремих, особливих випадках відповісти на питання, чи даний колектив людей можна вважати нацією – етнічною або політичною. Припустімо, що ми не спостерігаємо описаного вище процесу утворення етнічної нації шляхом, скажімо, об'єднання племен у якісно нову етнічну спільноту. Припустімо натомість, що деяка етнічна група – наприклад, якесь з африканських племен – прагне утвердити себе у статусі окремої нації. Припустімо, що це плем'я надбудовує над своєю «дикою» культурою «садову» (якщо скористатися термінами Ґелнера). І прагне відповідно досягти певного політичного статусу – у вигляді хоча б територіальної автономії чи навіть незалежної держави. Які підстави є на те, щоб не кваліфікувати таке плем'я як етнічну націю? Одна з поширених формул, що її застосовують у такому випадку, звучить так: «нацією є етнос, що прагне набути державного (політичного) статусу». Аналогічні приклади можна навести у випадку політичних націй. Якщо люксембуржці є нацією, то якесь місто, зіславшись на свою безперервну політичну історію та свою особливу політичну культуру, може домагатися визнання себе нацією.

Загальніший підхід очевидно полягає в тому, щоб не абсолютизувати (керуючись есенціалістськими уявленнями) саме слово «нація». Цей термін, у кожному окремому випадку його застосування, означає лише те, що за ним стоїть. Гострота проблеми знаходження ознак нації закорінена в тому, що йдеться про визнання: тобто про деякий принцип, який має лежати в основі міжнародного порядку – і бажано такий, на якому могла б ґрунтуватися певна процедура запобігання міжетнічним конфліктам та залагодження їх. Саме з цією метою президент Вільсон свого часу і запропонував свої «Чотирнадцять пунктів» щодо права націй на самовизначення. Практична гострота, пов'язана з розрізненням націй і ненацій, закорінена саме у пов'язаності визнання з набуттям певного політичного та міжнародного статусу. І тут обговорення питання про те, що таке нація, неминуче переростає в питання про критерії, які мають лежати в основі визнання нових незалежних держав. Коли б не цей практичний бік проблеми, то важливість того, називає чи не називає себе нацією якийсь колектив, неодмінно б втрачалася.

Тим часом «розмноження» незалежних держав – процес, що інтенсивно тривав у XX столітті – перебуває у центрі уваги багатьох дослідників: вони прагнуть виявити тенденції, спрогнозувати можливі наслідки і вказати на можливі перспективи. Одна з таких оцінок ґрунтується на тому, що міжнародний

порядок, в якому буде величезна кількість незалежних держав, стане дуже нестабільним і навіть небезпечним. Стосовно тенденцій, які спостерігаються в сучасному розвитку, то одні з дослідників наголошують на перспективі переходу у новий політичний простір, де національна держава втратить свій характер базисного елемента міжнародного порядку, другі – наголошують на тому, що значення цих процесів не слід перебільшувати і що національна держава залишається важливою реальністю і (попри тенденцію до обмеження її суверенітету з боку міжнародних установ) залишиться такою в майбутньому. Зважену позицію спробував виробити Роджерс Брубейкер у книзі «Націоналізм перетворений: національність та національне питання в новій Європі»[15].

III

З'ясування ролі різних чинників, завдяки яким люди об'єднуються у нації, дає змогу підійти до визначення поняття національної держави. Хоча дослідження національної держави від початку XX ст. породило велику літературу[16], серед дослідників й понині триває палка суперечка щодо самого поняття. *Національна держава*, у загальному та найпростішому визначенні, – *це держава, кордони якої збігаються з кордонами нації*. Оскільки утворення нових незалежних держав відбувається шляхом поділу попередніх багатонаціональних держав, то поняття національної держави – у його протиставленні багатонаціональній державі – набуває важливого практичного, а відтак і теоретичного значення. Адже цей поділ на два типи держав дає змогу, з одного боку, мати певну позицію у ставленні до національних рухів (та щодо можливого визнання новоутвореної держави), а з другого боку – передбачати динаміку розвитку держави під кутом зору тих сил, які об'єднують громадян у межах даної держави. Важливість того факту, що національна держава виявляє найвищу міру стабільності, підштовхує новоутворені держави моделювати себе саме за таким типом, навіть тоді, коли для цього бракує найважливіших передумов.

Національна держава – явище модерного часу: колишні держави можна розглядати скоріше як *надетнічні*. Визначення поняття національної держави значною мірою залежить від того, яке визначення нації ми приймаємо. У випадку етнічної і виключно політичної нації національна держава – це держава у межах території, яку дана нація вважає своєю історичною батьківщиною (попри певну умовність цих кордонів). Якщо одна етнічна нація складає серцевину політичної нації, то, як правило, тільки деякі елементи культури даної етнічної нації є важливими в ролі *засобів громадянської консолідації*. У кожному конкретному випадку набір цих засобів може відрізнятися, але переважно до них належать *мова, основні державно-правові традиції, політична символіка*, іноді *релігія* (якщо, зокрема, вона є державною релігією).

У сучасній демократичній державі прийняття цих елементів – як основи

[15] *Brubaker R.* Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe. – Cambridge, 1996.

[16] Див., наприклад: *Себайн Дж. Г., Торсон Т. Л.* Історія політичної думки. – К.: Основи, 1997; *The Formation of National States in Western Europe*/Ed. by Charls Tilly. – Princeton–New Jercey, 1975.

громадянського єднання – поєднується з визнанням права національних меншин на збереження їхньої культурно-етнічної самобутності. Відтак багатонаціональною, на противагу національній, називають державу, у межах якої проживають кілька компактно поселених етнічних націй, які вважають дану територію історичною батьківщиною. У таких державах основою громадянської консолідації є політико-правові засоби; до ідеологічних засобів належить державницький (територіальний) патріотизм. Однак сили, які об'єднують громадян у межах багатонаціональної держави, можуть бути занадто слабкими у порівнянні з силами, що єднають людей в етнічні нації. Звідси випливає проблематичність: чи об'єднані громадяни у межах таких держав в одну політичну спільноту (політичну націю). Якась етнічна нація у межах багатонаціональної держави може прагнути до культурного домінування, аби виступати в ролі серцевини громадянської консолідації, але в такому разі вона ризикує спричинити протидію з боку інших етнічних націй (а отже, спровокує їх до утворення незалежних національних держав).

Встановлення ознак національної держави дещо ускладнюється у випадку виключно політичних націй. Але це питання ступеня: якщо дане політичне утворення не містить всередині себе інших утворень (здебільшого етнічних), які можна кваліфікувати як нації (а не як національні меншини), то дану державу можна вважати національною. Але, якщо виокремлювати ідеальний тип національної держави, то нею виявиться держава, де одна етнічна нація утворює основу (чи «серцевину») єднання в одну політичну націю. Якщо обрати таку державу за один полюс деякого спектру, а типово багатонаціональну державу – таку як сучасна Бельгія чи сучасна Росія (колишні Радянський Союз, Югославія, Чехословаччина тощо) – за другий, то між ними можна розташувати різного роду перехідні форми. Сюди будуть віднесені такі держави, основою існування яких є передусім політичні нації (можливо з певними спільними елементами етнічного походження). Це, наприклад, Швейцарія, т. зв. іммігрантські держави (США, Канада), держави Латинської Америки тощо.

Критика поняття національної держави і поділу на національні та багатонаціональні держави переважно ґрунтується на тому, що з поняттям національної держави пов'язують вимогу високого ступеня етнічної однорідності. За приклад може слугувати критика поняття національної держави німецьким дослідником П. Альтером. Відтак замість якісного показника намагаються обрати кількісний: переважно оперують сукупним відсотком чисельності громадян, які складають національні меншини, від загальної чисельності громадян даної держави.

Важливим, однак, є інше: незалежно від того, який відсоток складають національні меншини, скажімо, в Естонії, але якщо набуття естонського громадянства пов'язується з вивченням естонської мови, якщо політична символіка країни має етнонаціональне походження, якщо у своїх політико-правових традиціях дана держава апелює хоча б в якійсь частині до етнонаціональної культури, то ця держава формується як національна держава. Коли з поняттям національної держави пов'язують вимогу етнічної однорідності, то неминуче

приходять до відмови від поняття національної держави – а відповідно і від поділу на багатонаціональні та національні держави. Тим часом такий поділ, як вище було сказано, багатьма сторонами є важливим. Зрозуміло, що оскільки жодна з національних держав не є етнічно однорідною, то показник відсотка національних меншин є додатковою важливою характеристикою даної держави, і тільки.

Суперечка навколо поняття національної держави важлива з огляду на шляхи становлення української політичної нації та української незалежної держави. Дослідження, присвячені новим пострадянським незалежним державам, сьогодні утворюють досить великий список із широкою географією. На цих академічних просторах розглядаються різні аспекти нової реальності, яка з'явилася внаслідок перетворення політичного простору. Здебільшого в центрі уваги процеси демократизації та шляхи творення нової, ефективної економіки. Але так само однією з важливих проблем є проблема утворення нової політичної спільноти, існування якої в кожній із незалежних держав складає основу її існування.

Сьогодні в Україні дуже популярним є погляд, що основою сучасної демократичної правової держави має бути громадянське суспільство. Але при цьому саме поняття громадянського суспільства розуміють тільки в площині *інституційного* та *ідеологічного плюралізму*, нехтуючи тим, *що має об'єднувати* це громадянське суспільство, аби воно було здатне виконувати свою суспільну функцію. А основне його призначення полягає в тому, щоб бути певною комунікативною спільнотою, яка уможливлює прийняття політичних рішень. У традиційній політичній філософії ця функція громадянського суспільства визначалася як *формування колективної волі*. У сучасній комунікативній філософії йдеться скоріше про деякі передумови, що забезпечують саму можливість раціонального дискурсу. Юрген Габермас вважає, що цю роль виконує закоріненість нашого мовлення в «життєвому світі» (висловом «життєвий світ» він позначає певний запас первинних значень і цінностей, без якого неможливо досягти порозуміння у ході раціонального дискурсу)[17]. Прикладом може бути володіння повсякденною мовою – т. зв. «мовна компетенція». Загалом, коли говорять про спроможність громадянського суспільства бути деяким комунікативним середовищем, здатним досягати взаєморозуміння і консенсусу, то йдеться не тільки про володіння спільною мовою. Дж. С. Мілль вказував, що у випадку багатомовності не сама по собі багатомовність, а цілий набір пов'язаних з нею чинників утруднює можливість представницького врядування – народ, розсічений на окремі фрагменти, стає об'єктом політичної технології «поділяй і володарюй».

Варто зауважити, що навіть у ситуації, коли єднання у політичну спільноту не передбачає існування спільної мови (як у випадку Швейцарії), необхідною передумовою, як показав Карл Дойч, є наявність деякої *комунікативної*

---

[17] Докладніше див.: *Габермас Ю.* Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ. – У кн.: *Єрмоленко А. М.* Комунікативна практична філософія. Підручник. – К.: Лібра, 1999.

інфраструктури, що склалася історично. Якщо розуміти націю у відповідності з концепцією Дойча – як особливий простір спілкування, як певну комунікативну спільноту з комунікативною структурою, що склалася історично, – то якраз існування нації становить те підґрунтя, в яке має бути закорінений громадянський діалог (з його інституційним та ідеологічним плюралізмом).

У сучасних дискусіях в Україні дуже популярною є ліберальна (а скоріше псевдоліберальна) риторика, першим словом якої є слово «плюралізм»; за ним у кращому разі ховається щось близьке до т. зв. «хибного індивідуалізму», у розумінні Фрідріха А. Гаєка: мається на увазі крайня опозиція щодо певних цілком поміркованих і прийнятних елементів комунітаризму. В гіршому ж разі, незалежно від задуму самого мовця, за цією фразеологією стоїть виправдання того стану українського суспільства, в якому воно перебуває – тобто підпорядкування політики особистим і груповим (клановим) інтересам (на противагу розумінню політики як діяльності, спрямованої на узгодження особистих і групових інтересів задля «спільного добра»).

Важливою передумовою, яка уможливлює досягнення взаєморозуміння та консенсусу в ході громадянського діалога є не тільки спільний простір спілкування, а й наявність спільних цінностей: передусім почуття патріотизму – як вищість інтересів народу над індивідуальними й груповими інтересами, як настанова, що диктує необхідність обмежувати індивідуальні та групові інтереси в ім'я спільного добра. У міжнародному плані патріотизм означає наголошення на національних інтересах, хоча знову-таки шляхом узгодження цих інтересів у межах цілого, включаючи етику взаємодопомоги між націями. Кожна з нових незалежних держав – особливо в часи свого утвердження і становлення нації (а це потребувало досить тривалого часу) – приділяла велику увагу формуванню цих спільних цінностей.

В контексті сучасних дискусій в Україні стосовно того, «яку державу будувати» і що має бути основою громадянської консолідації, корисним може бути досвід тих порівняно молодих націй, які починали з близьких до України історичних передумов (наприклад, Норвегії чи Чехії). Зрозуміло, йдеться не про копіювання чужого досвіду, а про його застосування з урахуванням нашої власної історії та сучасної ситуації. У брошурі «Це – Норвегія» (1994), підготовленій Департаментом закордонних справ королівства Норвегія для норвезького посольства в Україні (з метою надати українцям найперші відомості про країну, до якої вони вирушають), читаємо:

> «Норвезьке суспільство й сьогодні залишається відносно егалітарним і гомогенним. Близько 90% громадян належить до церкви, яка сповідує державну релігію. У державних навчальних закладах здобуває освіту переважна більшість населення. Аж до 1980-х років у країні існував лише один канал радіомовлення і телебачення. Цей чинник сприяв виробленню в норвежців *спільної шкали цінностей і спільної громадської думки*. І одночасно з цим окремі регіони краю зберігають власну неповторність, а розмаїття діалектів маніфестує своє вільне існування наявністю двох рівноправних кодифікованих літературних мов. До того ж самі – північні аборигени краю – мають власну літературну мову» (підкр. наше).

Якщо врахувати, що норвежці у значно кращих умовах вирішували питання щодо утвердження своєї культурної самобутності супроти впливу данської культури (і, зокрема, здійснили вибір на користь своєї власної мови супроти данської значно раніше), то все ж це дбання про консолідацію суспільства навколо спільних цінностей є повчальним.

Питання про те, якою є сучасна українська держава – національною чи багатонаціональною – залежить від того, в якому значенні застосовується термін «національна держава». Але, якщо відштовхуватися від запропонованого вище визначення національної держави, то предметом інтелектуальної та ідеологічної суперечки часто стає питання, яку державу будувати – національну чи багатонаціональну. При цьому часто за нібито теоретично зваженою, інтелектуальною позицією прихована ідеологія в неомарксистському значенні слова: тобто мається на увазі вплив тих чинників, які «деформують» раціональний дискурс (у розумінні Ю. Габермаса). Так, існує більша вірогідність, що особа, яка належить до національної меншини, буде схильна захищати перспективу багатонаціональної, а не національної держави. Те ж саме можна сказати про російськомовного українця на противагу україномовному. Але, зрештою, можна взагалі оминути термінологічну суперечку і говорити про те, на якій основі має здійснюватися громадянська консолідація: чи, інакше, якими мають бути ті об'єднувальні чинники, завдяки яким може існувати українська політична спільнота, українська політична нація.

Залишаючи осторонь суперечки щодо становлення української нації (і пов'язану з цим дискусію між українськими примордіалістами та модерністами) і маючи на увазі тільки сучасну ситуацію й вибір перспектив, серед наявних позицій можна виокремити дві основні:

1. *Ідея «етнічної серцевини»*. У відповідності з цією позицією ситуація в Україні принципово відмінна від ситуації в більшості, наприклад, постколоніальних африканських країн, оскільки існує *українська етнічна нація*, яка може бути основою для громадянської консолідації – тобто для творення політичної чи модерної нації, яка б мала українські культурні ознаки. При цьому на інтелектуальному і навіть ідеологічному рівні (за винятком окремих маловпливових груп) ця позиція відкидає шлях асиміляції національних меншин – у розумінні знищення їхньої культурної самобутності. Припускається, що тільки деякі елементи української культури – мова, основні політико-правові традиції (зафіксовані в Конституції) – мають бути основою громадянської консолідації. Ця консолідація повинна ґрунтуватися на дотриманні певного принципу симетричності: українці як етнічна нація повинні підтримувати відродження культурної самобутності національних меншин, а національні меншини, навзаєм, повинні доброзичливо ставитися до української культури і, в міру можливого, сприяти її відродженню.

Ця позиція, отже, прагне урівноважити впровадження деяких необхідних передумов культурної єдності з багатокультурністю («мультикультуралізмом»). У цьому підході державницький патріотизм (чи, в інших формулюваннях, громадянський націоналізм) вважається хоч і необхідним, але недостатнім:

сам по собі він не усуває успадкованих від імперії стереотипів нетерпимості – і то не тільки до української культурної самобутності, а й до культурних ознак будь-якої іншої нації, окрім російської. Збереження стереотипів цієї нетерпимості, їх консервація – нібито в ім'я відвернення міжетнічних конфліктів – насправді залишатиметься серйозним, хоча часто прихованим, їх джерелом. Тому освіта і виховання мають бути спрямовані на те, щоб подолати ці стереотипи, без чого громадянська солідарність чи, інакше, українська політична нація не матиме глибшої *етико-психічної основи*. У розрізі освіти і виховання кожний громадянин України, незалежно від його етнічного походження, у перспективі має, отже, знати українську мову, елементарний курс української історії, Конституцію України, підтримувати незалежність української держави та поважати її символіку.

2. *Ідея державницького патріотизму* (громадянського націоналізму). Прихильники цієї позиції вважають, що наголос на громадянській консолідації, яка має здійсюватися на українській культурній основі (хоча б у вигляді деяких елементів української культури чи навіть тільки мови), є небажаним. І небажаним тому, що внаслідок нецілісності української політичної історії та наявності сучасної мовної ситуації – фактичної двомовності – здійснення вищеохарактеризованого проекту може викликати небажану протидію і, в крайньому разі, поставити під загрозу сам процес громадянської консолідації[18].

У цій позиції можна виокремити принаймні два варіанти. Перший з них можна назвати прагматичним. Він загалом не заперечує, що українська політична нація повинна володіти культурною самобутністю і навіть може визнавати, що здійснення ідеї етнічної серцевини у вищевикладеному варіанті здатне було б найкраще забезпечити це. Але водночас вважає, що, аби не викликати зайвої напруженості та протидії, слід покладатися скоріше на стихійний процес становлення етнонаціональної свідомості українців (які все-таки становлять значну більшість громадян України) і на зусилля культурної еліти, наслідком яких буде підвищення престижу української мови тощо. Ідеологічною ж основою цього процесу має бути передусім український патріотизм. Іноді прихильники цього варіанта навіть визнають, що перераховані в першій позиції елементи – мова, знання елементарного курсу української історії, Конституції, повага до політичних символів – мають бути основою виховання та освіти, але вважають, що впровадження української мови як мови міжетнічного спілкування є тривалим процесом (бо будь-яка адміністративна поспішність може викликати небажану реакцію). Одначе навіть у цьому варіанті його прихильники відмовляються означати свою позицію як ідею етнічної серцевини, оскільки вважають, що ця формула викликає в людей небажані асоціації з асиміляційною політикою чи навіть з етнічними чистками.

Друга версія названої позиції є радикальніша. Вона може бути охарактери-

---

[18] Із західних публікацій за найпоказовіше дослідження може слугувати цікава та корисна праця Ендрю Вільсона «Український націоналізм 1990-х років» з характерним підзаголовком «Віра меншості» (*Wilson A.* Ukrainian Nationalism in the 1990s. A Minority Faith. – Cambridge, 1997).

зована як позиція становлення виключно політичної нації, яка не обов'язково повинна мати українські ознаки. Назагал прихильники цієї позиції стверджують, що самобутність української політичної нації стане наслідком природних соціокультурних процесів: в будь-якому разі наслідком цих процесів буде поява певного своєрідного соціокультурного цілого. Прихильники цієї позиції, отже, обстоюють збереження двомовності або ж у більш загальних рисах говорять про здійснення політики багатокультурності. У цій позиції – особливо в її інтелектуальній версії – можуть наполягати на тому, що українська національна ідентичність не може ґрунтуватися на «сільській культурі», а прихильники ролі етнічного чинника, мовляв, мають на увазі якраз традиційну сільську культуру (оскільки масова міська культура, як правило, не була україномовною). Ця позиція, отже, репрезентує себе не тільки як ліберальну, а й як модерну або спрямовану на модернізацію українського соціокультурного простору. І в цьому розумінні вона може протиставляти себе традиціоналістам, етніцистам, консерваторам тощо.

Друга позиція в своїй прагматичній версії, на нашу думку, до певної міри є слушною і очевидно може співпрацювати з першою. Але в сучасній Україні ця інтелектуальна версія породжує цілковито пасивне ставлення до реальності, зумовлюючи відмову від будь-якої культурної політики (і стратегії націостановлення); вона є настільки обережною (і зручною в цій обережності), що цілком мирно співіснує з другим із названих варіантів. Тим часом другий варіант з його наполяганням на «двомовності», на вільній конкуренції двох культур (чи на існуванні особливої російськомовної української культури) фактично є закамуфльованим різновидом колишньої ідеології національного нігілізму та русифікації.

За умови цих ідеологічних протистоянь вирішальна роль мала б належати культурній та інтелектуальній еліті, бо передусім вона може бути носієм тієї етики спілкування, яка уможливлює перспективи, здатні гасити руйнівні ідеологічні протистояння і усувати джерела конфліктів. Йдеться про гуманітарну культуру, яка має бути «головним дзеркалом» – на противагу «некоректно поставлених лінз і призм» (Ліна Костенко). Але для цього сама культурна еліта мала б спочатку досягти своєї згуртованості. Досягнення кращого стану гуманітарної культури, очевидно, потребує усунення багатьох непорозумінь, примітивізацій, безплідних термінологічних суперечок. Загалом їхнім джерелом є намагання творити карикатурного замінника з протилежної позиції у цілій низці протиставлень: успадкування (традиція) – новизна, етнічність – національність, «сільська» (етнічна) культура – професійна культура, єдність нації – плюралізм (мультикультуралізм), індивідуалізм – комунітаризм, універсалізм (глобалізм) – партикуляризм (культурний релятивізм). Глибша причина цього полягає у відсутності тематичного обговорення кожної з названих позицій.

Василь ЛІСОВИЙ,
Олег ПРОЦЕНКО

Частина І



ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ДЖЕРЕЛА НАЦІОНАЛІЗМУ

Йоган Ґ. Гердер
Мова і національна індивідуальність

I

Так само як увесь рід людський не міг лишитися одним табуном, не міг він зберегти й одну мову. Отже, утвердилися різні національні мови. У суто метафізичному розумінні не може бути однієї мови вже між чоловіком і жінкою, батьком і сином, дитиною і старою людиною. Наприклад, у мові деяких східних країн трапляються довгі і короткі голосні, літери, що означають усілякі придихові та горлові звуки, незначні й такі різноманітні відмінності звуків однакового органа, знаки нефонематичності й мовлення з усіма відмінностями, які так важко відтворювати на письмі: тон і наголос, посилення й послаблення його та сотня інших випадкових дрібниць в елементах мови; з другого боку, звернімо увагу на відмінність органів мови в протилежних статей, у молодості і в старості, а також на багато випадків і обставин, що змінюють будову цих органів навіть у двох однакових людей, на численні звички, що стають другою натурою, і т. д. Як рідко буває двоє людей з однаковою статурою і з однаковими рисами обличчя, так само рідко й дві мови, різні бодай за своїм акцентом, що постають з уст двох людей, бувають тільки однією мовою.

Кожен рід додаватиме до своєї мови домашнє й родинне звучання: це будуть за своєю вимовою різні говірки.

Клімат, повітря й вода, їжа й питво впливатимуть на органи мови і, звичайно, також на мову.

Традиція суспільства і могутня *богиня звички* скоро, як ведеться, утворять із характерних рис і відмінностей діалект. Філософське дослідження споріднених різновидів мовлення в східних країнах було б найкращим доказом правдивості цих тез.

Досі йшлося тільки про вимову. Але самі *слова, зміст, душа мови* – який безмежний терен відмінностей! Ми бачили, що в найдавніших мовах, мабуть, були абсолютні синоніми, і якщо з тих синонімів комусь цей, а комусь інший ставав звичнішим, більше відповідав його поглядам, повніше відтворював його питомі почуття, частіше траплявся на

його життєвому шляху, сказати б, справляв на нього глибше враження, то з'являлися улюблені слова, власні слова, діалектизми, ідіоми.

Від когось пішло те слово й лишилося. А те завдяки трохи іншому поглядові на речі відхилилося від основного змісту; тут змінився з плином часу самий дух основного поняття, – отже, виникли зміни, свої форми у відмінюванні іменників та дієслів, наростки і приростки, зміщення, а також цілковита або часткова зміна значень – нова говірка! І все це, звичайно, як мова людини є для неї сутністю її душі.

Що живіша мова, що ближча вона до своїх джерел, а отже, переживає ще пору молодості й росту, то більше вона улягає змінам. Якщо вона існує лише в книжках, де її вивчають за правилами, якщо нею користуються не в живому спілкуванні, а лише в науці, де її застосовують у певних випадках і де вона означає певне число предметів, отже, де її словник укладений, граматика внормована, а сфера вживання зафіксована, – то така мова може ще лишитися в помітних своїх елементах незмінною, але й то тільки в помітних. Лише в бурхливому вільному житті, в царстві великого, могутнього творення, ще без формально запроваджених правил, ще без книжок та літер, без засвоєних шедеврів, така бідна й недовершена, що їй треба щодня збагачуватися, по-молодечому гнучка, ще здатна щодня відгукуватися на перший вияв уваги, на перше веління жаги й почуття, – *вона повинна змінюватися в кожному новому світі, який людина бачить, у кожному методі, за яким людина думає і на який зважає.* Єгипетські закони однаковості тут не можуть не викликати своєї протилежності.

Очевидно ж, уся земля створена для людського роду, а людський рід створений для всієї землі (не кажу: кожен мешканець землі, кожен народ через раптову, миттєву метаморфозу стає здатним жити в протилежному кліматі і таким чином у всіх кліматичних смугах світу, а весь людський рід на всій землі). Хоч де б ми озирнулися навколо, скрізь людина почуває себе вдома, як наземні тварини, споконвіку призначені для цієї місцевості. Вона тримається серед криги у Ґренландії і печеться під прямовисним сонячним промінням у Ґвінеї, вона на своїй землі й тоді, коли в Лапландії мчить на санях, запряжених оленями, і тоді, коли долає на спраглому верблюді арабську пустелю. У печері троглодитів і на верховині Кабілії, у курній юрті остяків і в золотому палаці могола – скрізь люди. Для них Землю вирівняно на полюсі й піднято на екваторі, для них вона кружляє так, а не інакше навколо Сонця, для них існують кліматичні смуги, пори року і зміни на Землі, – і, знову ж таки, самі вони існують для тих смуг, для тих пір року і земних змін. Отже, тут також видно закон природи: люди повинні жити всюди на землі, а кожен вид тварин повинен мати на ній лише свій

край і вужчий терен; *з'явиться мешканець цілої землі.* А коли так, то і *його мова буде мовою землі.* Нова в кожному новому світі; національна в кожній нації, – я не можу повторювати всі названі раніше підстави неминучої зміни, – мова стане Протеєм[1)] на круглій поверхні Землі...

Поділ родів на окремі нації відбувається не після нудних стосунків, що складалися з віддалення, переселення, нових зв'язків і т. д., як це виміряв на дозвіллі з циркулем у руці на географічній мапі байдужий філософ і як про це за тією самою міркою написано у великих книжках про спорідненість народів, де все виміряно, тільки правила, за якими вимірювали, хибні. Гляньмо на той живий, діяльний світ: там є рушійні сили, що дуже природно мають призвести до появи відмінностей у мові близьких народів, тільки ніхто не повинен накидати людині своєї улюбленої системи. Вона не лісова людина з роману *Руссо*, бо має мову. Вона не *Гоббсів* вовк, бо має мову свого роду. Але й, з іншого погляду, вона не якесь там нетямуще ягня: адже вона може творити протилежну натуру, звичку і мову; одне слово, *підстава цієї відмінності таких близьких, малих народів у мові, способі думання й життя – обопільна родова та національна ненависть.*

Уже не кажучи про те, що людина за своєю природою схильна ганьбити й принижувати інших, двоє чи більше племен, як ми можемо собі уявити, знаючи їхній родовий спосіб мислення, можуть швидко знайти причину до сварки. І призводить до неї не сама лише, якщо можна так сказати, потреба вдовольнити голод і спрагу, через яку, наприклад, сваряться за криницю та пасовисько два гурти пастухів і, звичайно, можуть сваритися часто в залежності від розташування країн світу; їхній вогонь запалює багато гарячіша іскра – суперництво, почуття честі, гордість за свій рід і за його кращі, ніж у інших, риси. Ця любов до свого роду, коли вона спрямована в себе, зміцнює одностайність племені, а коли спрямована назовні, проти іншого роду, посилює чвари, родову ненависть; там багатьох іще міцніше з'єднує в одне, а тут із двох сусідів відразу робить ворогів. Підставою цієї ворожнечі й вічних воєн є в такому випадку більше шляхетна людська слабість, ніж ганебні вади.

Оскільки людство на тому ступені освіти мало більше сили дії, ніж утіхи володіння, то й гордість за ту силу була більше в пошані, аніж нице величання майном, властиве пізнішій млявій добі. Але в ті часи бути гарною людиною й належати до гарного роду означало майже те саме, бо син, хоч би з якого боку до цього підходити, більше, ніж у нас, навчався від батька доброчесності й мужності та успадковував від нього ці риси, і взагалі весь рід за будь-яких обставин підтри-

мував гарну людину. Отже, скоро стало звичним правило: *хто не з нами і не з наших, той не дорівнює нам!* Чужинець гірший за нас, він *варвар*. У цьому розумінні слово «варвар» було виявом зневаги: чужинець і одночасно людина нижчого походження, що не дорівнює нам розумом, чи мужністю, чи що там ще шанували в давні часи.

Правда, як слушно зауважує один англієць, коли йдеться лише про користь і про безпеку майна, то це ще не дає підстав для ненависті – ми мали б тихо радіти, що сусід не такий хоробрий, як ми. Тільки тому, що ця думка є лише думкою, і думкою обох сторін, які мають однакове родове почуття і однаково оцінюють одна одну, лунає заклик до війни. Це вже питання честі; воно будить гордість і мужність цілого роду – і з обох боків герої та патріоти! А оскільки причина війни стосується кожного, і кожен може зрозуміти і відчути її, то національна ненависть увінчується в ненастанних, запеклих війнах, і тоді виникає синонім до того першого гасла: *хто не зі мною, той проти мене.* Варвар і зненавиджений! Чужинець, ворог! Як казали у сиву давнину римляни: *hostis**!

Безпосередньо за цим настав новий етап: цілковитий поділ і відокремлення. Хто хотів би мати щось спільне з таким ворогом, нікчемним варваром, що не знав родинних звичаїв, не пам'ятав свого походження, а найгірше знав мову. А мова ж, власне, була основною прикметою роду, тим, що пов'язувало сім'ю, знаряддям суду, героїчною піснею про звитяги батьків і їхнім голосом із могил. Отже, вона не могла бути однакова, і, таким чином, те саме родинне почуття, що колись було створило мову, ставши національною ненавистю, часто спричинювало відмінність, цілковиту відмінність мови. *Він варвар, він говорить чужою мовою* – ще один, такий звичайний, синонім.

Хоч якою перекрученою здається етимологія цих слів, а проте історія всіх малих народів і мов переконливо доводить, що вона правдива; ступені цієї етимології також є тільки абстракціями, а не поділами в історії. Усі такі близькі носії різних мов є рівночасно найзапеклішими, найнепримиреннішими ворогами, і якраз не з хижості та зажерливості, бо вони здебільшого не грабують, а лише вбивають, руйнують і *приносять жертви тіням своїх батьків.* Тіні батьків є божищами і єдиними невидимими рушіями всієї тієї кривавої епопеї, як у Осіанових піснях[2]. Це вони будять зі сну і збадьорюють провідника і їм він служить, недосипаючи ночей; це їхні імена провідникові сподвижники називають у присягах і піснях; це ними освячують катування полонених, і, навпаки, вони підтримують на силі катованих у їхніх передсмертних співах. Отже, увічнена родова ненависть

* Ворог (*латин.*).

є причиною їхніх воєн, їхнього такого ревнивого поділу на народи, які часто ледве чи дорівнюють бодай родам, і, дуже ймовірно, також причиною *цілковитої відмінності їхніх звичаїв і мов.*

Східна пам'ятка про поділ мов (яку я тут розглядаю лише як поетичний фрагмент до стародавньої, на рівні археології, історії народів) дуже поетичною розповіддю підтверджує те, що підтверджують своїм прикладом так багато націй усіх частин світу. Мови змінюються не поступово, через міграцію, як пояснює філософ; народи об'єдналися, каже та поема, на велику справу; потім голови їм затуманило, зчинився заколот, усі заговорили різними мовами, кинули працю й поділилися, – що то було, як не *раптовий спалах злості і чвар*, до яких така велика справа дає вдосталь підстав? Може, там прокинувся з якогось дріб'язкового приводу ображений родовий дух; зв'язок розпався, наміри зійшли нанівець, іскра розбрату спалахнула полум'ям, вони розбіглися, і це відбулося набагато швидше, аніж об'єднання задля задуманої спільної справи: вони порушили спільність свого походження, поділили свою мову. Так постали різні народи, і відтоді, каже пізніше повідомлення, ті руїни називають *мішаниною народів*!

Той, хто знає душу східних країн із їхніх дуже часто затемнених способів вислову і чудових епічних розповідей (я тут не хочу оминати задля теології розповіді вищого призначення), мабуть, не заперечить емпірично виснуваної головної тези: що причиною виникнення такої кількості мов стали розбіжності в поглядах на велику спільну мету, а не тільки міграція народів.

Це свідчення з Близького Сходу (на яке я, до того ж, хотів послатися лише як на поетичний твір) ставить, як бачимо, під сумнів те, що *велика кількість мов не може бути доказом проти природного й людського елемента в розвитку мови.* Подекуди через землетруси можуть, звичайно, поставати гори; та хіба з самого цього випливає, що ціла Земля з горами, річками та морями могла отримати свою форму з води? Тож, певна річ, саме тому на етимологів та етнографів накладено обов'язок бути обережними, щоб вони *не надто деспотично виводили походження мов з їхньої несхожості.* Племена можуть бути дуже близько споріднені, а проте мати підстави придушувати ту спорідненість зброєю. Дух таких малих народів дає для цього досить підстав.

II

Так само, як людський рід, мабуть, створив прогресивну цілість від

початку до розбудованого господарства, він створив і всі мови, а з ними і всю ланку освіти.

Помітно дивний, характерний задум, що керує людиною: її душа звикла те, що вона бачить, завжди ставити в ряд із тим, що вона бачила, а отже, обмірковуючи його, вибудовувати *прогресивну сукупність усіх станів життя* – а разом із цим *удосконалювати мову.*

Помітно дивний, характерний задум, що керує *одним* людським родом: *завдяки тому, що батьки і діти набувають усе нових знань*, рід стає одним цілим, а отже, кожного його члена сама природа впихає між двох інших, щоб сприймати їхній досвід та передавати їм свій, – і через це *вдосконалюється мова.*

Цей дивний задум поширюється також на все людство, і через це відбувається *вдосконалення у вищому розумінні*, що випливає просто з тих двох попередніх шляхів удосконалення.

Кожен індивід є людиною, а тому він подумки оглядає свій пройдений шлях у житті. Кожен індивід є сином або дочкою, кожен навчався, щоб здобути освіту, а тому завжди зарані отримував частку зі скарбниці думок своїх предків і по-своєму передавав їх далі – отже, з певного погляду немає жодної думки, жодного винаходу, жодного вдосконалення, якого б не передавали далі, майже до нескінченності. Так само як я не можу нічого вчинити й нічого думати, що, природно, не подіяло б на всю неосяжність мого буття, так ані я, ані будь-яке інше створіння мого виду також не може не діяти разом із кожним іншим створінням на весь вид і на все тривання цілого виду. Кожне здіймає більшу чи меншу хвилю, кожне змінює стан окремої душі, а разом із тим сукупність цих станів, кожне завше діє на іншого, а також міняє щось у ньому – перша думка в першій людській душі пов'язана з останньою думкою в останній людській душі.

Якби людині мова була така властива від народження, як бджолам уміння будувати стільники на мед, *то ця найбільша, найвеличніша будівля враз розсипалася б у друзки*! Кожен прихопив би собі у світ трохи мови, але ж приносити-у-світ для розуму означає не що інше, як негайно винайти її собі – яка сумна доля чекала б кожну людину! Кожен винаходить свої рудименти, помирає з ними й забирає їх у могилу, як бджола своє мистецтво будування; приходить нащадок, мордується над тими самими завданнями, досягає таких самих чи інших успіхів, помирає – і так триває без кінця-краю. Як бачимо, задум, що годиться для тварин, які нічого не винаходять, не може годитися для істот, що мусять винаходити, або він стає бездумним задумом! Якщо кожен винаходить тільки для себе, то марні зусилля подвоюються без кінця, а розум-винахідник утрачає свою найкращу здатність – рости.

Нащо мені було б тихо стояти десь у ряду, дотримуючись того задуму, не приєднатися й собі до спільної мови? Я з'явився на світ, щоб відразу ж піти в науку до своєї родини, як і мій батько, і перший син першого предка, і так само як я поширюю свої думки серед тих, хто мене оточує, і серед своїх наступників, поширював їх і мій батько, і його перший предок, і перший з усіх предків. Ряд продовжується, і тільки один, перший у ньому, стояв тихо: ми ж усі – його сини, від нього починається рід, навчання, мова. Він почав винаходити, ми всі йшли його слідами – винаходили, творили і псували. Жодна думка в людській душі не пропала; але й ніколи вдосконалення роду не стало враз останнім, як у тварин: внаслідок загального розвитку економіки воно ніколи не припинялося, завжди було в поступі; немає нічого винайденого назавжди, як побудова стільників, а все перебуває в процесі постійного винайдення, в процесі дії, у прагненні до ще більшого вдосконалення. З цього погляду – яка ж велика стане мова! *Скарбниця* людської думки, до якої кожен по-своєму щось дає! *Сума діяльності всіх людських душ.*

У загальному цей закон природи очевидний: *мова виникає і розвивається разом із родом людським*; у цьому законі я перераховую тільки основні види її розвитку, що мають різні виміри.

I. Хоч кожна людина має всі ті здібності, що й цілий рід, а кожна нація – ті, що всі нації, все ж таки правда й те, що громада винаходить більше, ніж одна людина, а цілий рід людський більше, ніж окремий народ; і залежить це не просто від кількості голів, а від багато ширших і тісніших зв'язків. Можна було б подумати, що, наприклад, усамітнена людина без нагальних потреб, із добре влаштованим побутом більше додає свого до мови, що дозвілля спонукає її випробовувати свою духовну потугу, а отже, весь час придумувати щось нове і т. д.; звичайно ж, виходить навпаки. Без товариства вона завжди так чи інакше дичавітиме і швидко ослабне в бездіяльності, якщо тільки не зверне свою увагу на задоволення найнеобхідніших потреб. Вона завжди як та квітка, що, відірвана від свого кореня, зламана від свого стебла, лежить і в'яне. Введіть її в товариство, накиньте їй багато потреб, і вона дбатиме про себе та про інших! Можна подумати, що через цей новий тягар вона не матиме волі для прагнення піднятися вгору, а через новий клопіт не матиме вже часу винаходити, – якраз навпаки. Задоволення потреб вимагає від неї зусиль, клопіт пробуджує в неї енергію, її душа, не маючи часу на відпочинок, постійно перебуває в русі; вона тим більше зробить, чим більшим дивом буде вже саме те, що вона робить це. *Отже, подальший розвиток мови від окремої людини до члена родини відбувається тоді, коли між ними вже існують дуже тісні стосунки.* Не рахуючи всього іншого,

як же мало винайшов би самітник на своєму відлюдному острові, хай би то навіть був філософ мови! І наскільки більшим і вагомішим був доробок прабатька, члена родини: *отже, природа вибрала цей шлях удосконалення мови.*

II. Гадають, що окреме, замкнене плем'я у спокої і на дозвіллі може дужче вдосконалити свою мову, ніж бувши розсіяним, провадячи війну з іншим плем'ям і т. д.; анітрохи. Чим більше воно буде звернене проти інших, тим стане згуртованіше, дужче триматиметься свого коріння, складатиме пісні про діла своїх предків, робитиме їх своїми гаслами, вічними пам'ятками, з тим більшим патріотичним почуттям, у тим більшій чистоті зберігатиме цю пам'ятку мови, – *і тим інтенсивніше відбуватиметься вдосконалення мови як говірки предків – тому природа вибрала цей шлях удосконалення мови.*

III. Але з часом це плем'я, вирісши в невелику націю, осідає на своєму терені. Воно має певне коло потреб, а також мову, що обслуговує ті потреби. Далі воно не йде, як ми бачимо в усіх малих, так званих варварських націях. Відгороджене зі своїми потребами від інших народів, воно може сторіччями перебувати в дивовижному невігластві, як ті острови, що не знають вогню, і так багато інших народів, зовсім темних у мистецтві механіки. Наче ті люди сліпі й не бачать, що перед ними лежить. А тому інші народи кажуть на таких, що вони дурні варвари, не гідні називатися людьми; а ми ж усі не дуже й давно були такими самими варварами і свої знання отримували тільки від інших народів. І тому так багато філософів кричать, що їхню дурість годі збагнути, а проте, порівнявши їхній спосіб ведення господарства в цілому з нашим, її збагнути легше, ніж будь-що!

Тут природа з'єднала ще одну ланку: *народ передає свій духовний набуток іншому народові.* Так у великому поступі націй набувають вищого рівня мистецтва, науки, культура і мова – *це найкращий спосіб удосконалення їх, який вибрала природа.*

Ми, німці, ще спокійно жили б собі у своїх лісах, як американці, або навпаки, провадили б там запеклі війни і були б героями, якби на нас так близько не накочувалися хвилі чужої культури і навально впродовж цілих сторіч не змушували нас уживати заходів. Так римлянин узяв свою культуру з Греції, грек отримав кельтську; граматика греків змогла стати краща за близькосхідну, бо вона була дочірня, римська граматика дужче перейнята філософським духом, ніж грецька; французька – дужче, ніж римська, – хіба карлик на плечах у велетня не вищий завжди за самого велетня?

Тепер зразу видно, яка це омана – доводити, що *мова походить від*

Бога, бо в ній є лад і краса. Лад і краса в ній є, але коли, як і звідки вони взялися? Чи ця мова, якою так захоплюються, – первісна мова, чи вже дитина цілого ряду сторіч і багатьох націй? Гляньмо: над цією великою будівлею працювали нації, частини світу й епохи, і тому та бідна хижа не може бути початком будівельного мистецтва? Тому треба, щоб людей зразу вчив будувати такий палац Бог, бо люди самі його не могли б збудувати, – який висновок! І взагалі, який висновок: я не зовсім розумію, нащо цей великий міст між двома горами – отже, його побудував диявол! Треба бути неабияким сміливцем або невігласом, щоб заперечувати, що мова протягом усіх епох, усіх суспільних змін розвивається разом із розвитком роду людського: про це свідчить історія і поезія, ораторське мистецтво і граматика, ба навіть якщо не все це, то розум. Отже, вона вічно вдосконалювалася так, і ніколи не було початку її вдосконалення, бо мову завжди вдосконалювали люди; таким чином, розум не міг розвиватися без неї, а вона без розуму, – і раптом її початок інакший? І то інакший без сенсу і причин, як ми вже показали спочатку? В усіх випадках гіпотеза божистого походження мови – безглуздя в гарній оболонці!..

Гіпотеза про вище походження мови нічого не дає, навпаки, вона дуже шкідлива. Вона перекреслює всю діяльність людської душі, нічого не пояснює і робить усе, психологію і всі науки, нез'ясовними, – бо ж виходить, що людина разом із мовою отримала всі зародки знань від Бога? Отже, не отримала нічого з людської душі? Отже, початок усіх мистецтв, науки і знання завжди незбагненний? Теза про людське походження мови *не ступить кроку без того, щоб не озирнутися на всі боки*, шукаючи доказів, без ґрунтовних пояснень, узятих з усіх галузей філософії та з усіх категорій і способів вислову мови. Деякі з них автор навів тут і може навести їх безліч.

Який би він був радий, коли б цією статтею витіснив гіпотезу, що, хоч би з якого боку на неї поглянути, тільки зводить на манівці людський дух та принижує його, і то вже віддавна. Саме тому він переступив через заборону академії і не подав жодної гіпотези: бо що б то було, якби одна гіпотеза врівноважувала іншу? І як звичайно трактують те, що має форму гіпотези, – як філософський роман *Руссо*, *Кондильяка* та інших? Він волів зібрати *переконливі відомості про душу людини, про організацію людського життя, будову всіх давніх та примітивних мов і про весь побут людського роду* й довести свою тезу, як можна довести найочевиднішу філософську правду. Отже, він сподівається, що, не послухавшись академії, досягне більшого, аніж досяг би, послухавши її.

ЙОГАН Ґ. ФІХТЕ
ЩО ТАКЕ НАРОД У ВИЩОМУ РОЗУМІННІ ЦЬОГО СЛОВА І ЩО ТАКЕ ЛЮБОВ ДО БАТЬКІВЩИНИ

Чотири останні промови відповіли на питання: хто такі німці на відміну від інших народів германського походження? Доказ, який треба вивести з усього цього на підтвердження цілого нашого дослідження, буде остаточний, коли ми ще й відповімо на питання: що таке народ? Це останнє питання подібне, – так само як подібна й відповідь на нього, – до іншого, яке часто ставлять і на яке дуже по-різному відповідають, а саме: що таке любов до батьківщини чи, правильніше було б сказати, що таке любов окремої людини до своєї нації?

Якщо ми досі провадили своє дослідження правильно, то нам має стати ясно, що тільки первинний німець, а не закорeніла в путах свавільних приписів людина, дійсно належить до народу й має право покладатися на нього і що тільки він здатний на справжню й розважну любов до своєї нації.

Щоб прокласти шлях до відповіді на це питання, ми обміркуємо спостереження, яке, на перший погляд, не має жодного стосунку до сказаного досі.

Релігія, як ми вже зауважили в нашій третій промові, може перенести людину, сповнену віри, понад усі часи й понад теперішнє, чуттєве існування, не завдавши, проте, ані найменшої шкоди правдивості, моральності і святості її життя. Завше можна – також і тоді, коли ми твердо переконані, що вся наша діяльність у цьому світі не залишить після себе ні найменшого сліду й не дасть ніякого плоду, ба навіть коли певні, що божисте обернули навпаки, зробили його знаряддям зла й використовують для ще більшого розбещення люду, – завше можна, кажу, продовжувати ту діяльність, аби тільки підтримувати божисте життя, яке спалахнуло в нас, і з огляду на вищий лад речей у майбутньому світі, де ніщо з того, що сталося з Божої ласки, не пропаде намарне. Так, наприклад, віра в небо апостолів і взагалі перших християн уже за життя цілковито відвертала їх від землі, і вони зовсім відмовлялися від таких приналежних їй справ як держава, земна вітчизна і нація, навіть не звертали на

все це ніякої уваги. І хоч яке це можливе і хоч як легко й радісно пристає на це віра, визнаючи, якщо вже така непохитна воля Божа, що ми не повинні мати земної вітчизни і мусимо бути в цьому світі лише упосліджженими слугами, а все ж таки це не природний стан і не правило світового поступу, а рідкісний виняток; а ще це дуже викривлене трактування релігії, яке, між іншим, дуже часто трапляється в християнстві, коли воно відразу ж, незважаючи на обставини, проголошує цю відмову від усього, що стосується держави й нації, справжньою релігійною настановою. В такому становищі, якщо ця настанова справжня й щира, а не навіяна релігійною мрійливістю, земне життя втрачає всю свою самодостатність і стає тільки сходинкою до справжнього життя та важкою пробою, яку витримують лише з покори й відданості Божій волі, і тоді правда те, що безсмертні духи, як багато хто уявляє собі, тільки за кару опинилися в земних тілах, наче у в'язниці. За нормального стану речей, навпаки, земне життя саме повинне бути справжнім життям, якому можна радіти і яким – звичайно, в очікуванні вищого життя – можна з вдячністю втішатися; і хоч релігія справді є втіхою для невільника, протизаконно позбавленого волі, все ж таки релігійність насамперед полягає в тому, що вона спонукає виступати проти невільництва і, наскільки це можливе, не дати звести значення релігії до самої лише втіхи для невільника. Тиранові, мабуть, випадає проповідувати релігійну покору й відсилати на небо тих, кому він не хоче дати бодай найменшого місця на землі; ми ж повинні не квапитись переймати такий погляд на релігію, а, якщо зможемо, не дати нікому обернути землю на пекло, щоб викликати ще більшу тугу за небом.

Усім хочеться знайти небо вже на цій землі, наповнити вічним свої будні, прищепити й виплекати навіть у минущому неминуще, і то не тільки у незбагненний спосіб поєднуючи з вічністю нездоланну для смертних очей прірву, а навіть у спосіб, видимий для самого смертного ока, – і це природний потяг людини, що йому може стати на заваді хіба якесь лихо.

Дозволю собі почати з відомого всім прикладу. Яка людина шляхетного напряму думок не хоче у своїх дітях і знову в дітях тих дітей повторити своє життя по-новому, краще й бездоганніше, коли вона вже давно помре; уберегти від смерті той дух і розум, ту мораль, які за її життя, мабуть, відлякували все спотворене й зіпсоване, – уберегти, додаючи сили чесності, розворушуючи млявість, підіймаючи на дусі зневіру, – і прищепити їх у душі нащадкам як найкращу свою спадщину для потомства, щоб і воно передало її колись далі ще поліпшеною і побільшеною? Яка людина шляхетного напряму думок не бажає чином або думкою посіяти добре зерно в нескінченну, безперервну низку поколінь сво-

го роду, дати їм щось нове, чого досі не було, що лишиться в часі і стане невичерпним джерелом нових творінь, оплатити своє місце на землі й дарований їй короткий відтинок часу чимось таким, що існуватиме на ній вічно; отже, вона, як саме ця людина, хай навіть і не названа в історії, – бо прагнення посмертної слави є ницою пихою, – усе-таки буде свідома того, віритиме в те, що лишила видиме свідчення свого перебування в цьому світі? Яка людина шляхетного напряму думок не хоче цього? – казав я; але ж світ треба трактувати і влаштовувати згідно з потребами людей тільки такого напряму думок, бо вони є взірцем того, якими мають бути всі, і тільки задля них узагалі існує світ. Вони – його ядро, і ті, що думають інакше, як частина цього минущого світу також існують тільки задля них, а отже, поки думають, мусять орієнтуватися на них до тієї хвилини, коли стануть такі, як вони.

Ну, а що ж може стати запорукою цих завдань і цієї віри шляхетної людини у вічність і неминущість її діла? Звичайно, тільки такий лад речей, який вона може визнати вічним через його самодостатність і здатним прийняти в себе вічне. А таким ладом є – щоправда, її неможливо укласти в якесь поняття, але вона таки існує – особлива духовна природа людського оточення, з якого та людина вийшла сама з усіма своїми думками і діями та зі своєю вірою у вічність сподіяного, народ, із якого вона походить, серед якого сформувалася і стала тим, чим вона є. Бо хоч безперечно правда, що діло тієї людини, коли вона справедливо претендує на вічність, – не просто наслідок духовного закону її нації і не зводиться до самого того наслідку, а є чимось більшим за нього, оскільки випливає безпосередньо з первинного, божистого життя, – то так само правда, що те більше від самого початку, ще тільки набираючи рис видимого явища, підпорядковувалося тому особливому духовному законові й лише відповідно з ним набувало свого чуттєвого виразу. Тому самому природному законові підлягатимуть, доки існує цей народ, і всі подальші вияви божистого в ньому, і за цим законом вони набиратимуть форми. Але внаслідок того, що й та шляхетна людина була тут присутня і так діяла, сам цей закон і далі є визначальним, а її діяльність стала його тривалою складовою часткою. Так само і все, що діятиметься потім, повинне буде підпорядковуватися тому законові й долучатись до нього. Отже, та людина певна, що її досягнення і вдосконалення лишаються в її народі, доки він існує, і стануть тривалою основою, що визначатиме весь його подальший розвиток.

Таким чином, це і є народ у вищому значенні цього слова, як його бачить духовно багатий світ: сукупність людей, які живуть разом у суспільстві й ненастанно відтворюють себе природно й духовно, а вся ця

сукупність улягає особливому законові розвитку божистого в ній. Сполучним елементом у цьому особливому законі є те, що у вічному світі, а саме тому і в минущому, ця маса з'єднується в природну, виповнену собою цілість. <...> Той закон чітко визначає і остаточно окреслює те, що отримало назву національного характеру народу; то закон розвитку первинного і божистого. З цього останнього випливає, що люди, які <...> зовсім не вірять у первинне та його подальший розвиток, а вірять тільки у вічний плин позірного життя і які через ту свою віру не вважають себе народом у вищому розумінні цього слова – та й справді не є таким народом, – так само не зможуть мати національного характеру.

Віра шляхетної людини у вічне тривання наслідків своєї діяльності також і на цій землі ґрунтується відповідно на її сподіванні вічного тривання народу, з якого вона вийшла, та його своєрідності за його внутрішнім законом, – без домішки чогось чужого, не приналежного до цілості того закону, що могло б його зіпсувати. Ця своєрідність – те вічне, якому шляхетна людина довіряє свою власну вічність і вічність своєї діяльності, вічний лад речей, до якого вона зараховує свою вічність; вона має прагнути тривалості того ладу, бо тільки він визволяє в ній силу, завдяки якій її коротке життя в цьому світі подовжується і стає тривалим. Її віра і прагнення плекати неминуще, її розуміння свого власного життя як вічного – ось та нитка, що насамперед найтісніше пов'язує її націю, а через неї і все людство з нею самою, а її серце робить завше чутливим до всіх його потреб. Така її любов до свого народу, який вона найперше шанує, довіряє йому, тішиться ним, пишається тим, що з нього походить. Це в тій людині виявилося божисте, і первинне склало йому ціну, зробивши його своїм захистком, безпосереднім знаряддям свого поширення у світі; потім божисте вийшло з неї назовні, і вона почала служити *йому чином і ділом, жертвуючи собою задля нього. Життю як просто* життю, як продовженню мінливого існування шляхетна людина й так не надавала ваги, воно було для неї бажане лише як джерело тривалого; але тільки це тривале обіцяє їй подальше самостійне тривання її нації; така людина має бути готова навіть померти, щоб порятувати націю, щоб нація жила і вона сама прожила в ній те єдине життя, яке їй хотілося б прожити.

Так воно є. Любов, якщо вона справжня любов, а не тільки короткочасна жага, ніколи не тулиться до минущого, вона прокидається, спалахує і набуває спокійної форми у вічному. Навіть саму себе людина може любити лише тоді, коли трактує себе як вічну істоту; інакше вона не здатна ані поважати, ані схвально оцінювати себе. Ще менше може вона любити щось поза собою, хіба що прийме його як частку у вічність своєї віри

та своєї душі й долучить її до неї. Той, хто не бачить у собі самому насамперед вічної істоти, взагалі не здатен любити й не може також любити батьківщини, бо її не існує для нього. Коли ж хтось бачить як вічне своє невидиме життя, а не якраз те, що видиме, то він, звичайно, може мати своє небо, а в ньому свою батьківщину, але не має її тут, на землі, бо бачить і її тільки в образі вічності, а саме видимої, відчутної вічності, і ще й тому не здатен любити її. Можна лише пожаліти того, хто не успадкував від своїх попередників такої батьківщини; той же, хто успадкував її, в чиїй душі небо й земля, невидиме й видиме зливаються одне з одним, аж так утворюючи справжнє і досконале небо, бореться до останньої краплі крові за те, аби той цінний спадок неушкодженим передати Нащадкам.

Так було віддавна, хоч про це віддавна не мовилося так узагальнено й чітко. Що запалювало шляхетних людей з-поміж римлян, переконання і напрям думок яких живуть іще серед нас, подих яких іще чути з їхніх пам'яток, на зусилля й жертви, на страждання і витримку задля батьківщини? Вони самі казали про це часто й виразно. Вони непохитно вірили у вічне тривання свого Риму і мали тверду надію, що й самі з плином часу вічно триватимуть у тій вічності. Їхня віра була настільки обґрунтована, а вони – певне, й самі це добре усвідомлюючи – настільки опановані нею, що вона їх не зрадила. Те, що було справді вічне в їхньому вічному Римі, живе донині, а разом із ним живуть серед нас вони, і в наслідках свого впливу те вічне перетриває всі часи.

Народ і батьківщина в цьому розумінні як носій і запорука земної вічності і як те, що в цьому світі може бути вічним, виходить далеко поза державу у звичайному розумінні цього слова і поза суспільний лад, як його чітко і ясно визначено й за тим визначенням будовано й утримувано. Це визначення передбачає певне право, внутрішній спокій, а також можливість для кожного старанною працею забезпечувати собі утримання і продовження свого фізичного існування, поки на те буде Божа ласка. Усе це – тільки засіб, умова й кістяк того, чого, власне, прагне любов до батьківщини: розквіту у світі вічного й божистого, яке стає все чистішим, досконалішим і бездоганнішим у нескінченному русі вперед. Саме тому любов до батьківщини має навіть керувати державою як безперечно найвища, остання й незалежна інстанція, насамперед обмежуючи її у виборі законів для досягнення основної мети держави – внутрішнього спокою. Звичайно, для досягнення цієї мети природна воля окремих одиниць має бути в різний спосіб обмежена; і коли б не існувало жодних інших міркувань і жодної іншої мети, пов'язаної з ними, а тільки ця, добре було б накласти на ті окремі одиниці всі можливі обмеження, всі їхні

поривання підпорядкувати однаковому правилу і тримати їх під постійним наглядом. Навіть якби така суворість не була необхідна, то принаймні вона не зашкодила б для досягнення цієї єдиної мети. Тільки вищі міркування людського роду і окремих народів розширюють ці обмежені розрахунки. Воля, також і в проявах зовнішнього життя, є тим ґрунтом, на якому проростає вища освіта; законодавство, яке пильнує його, залишає йому якомога ширше поле діяльності, навіть під загрозою, що це ледь понизить рівень спокою в державі, а врядувати в ній стане трохи важче і складніше.

Пояснимо це на прикладі. Бувало, що якимось націям казали, буцімто вони не потребують стільки свободи, як декотрі інші нації. Ці слова могли навіть бути сказані делікатно і обачно, хоч, власне, малося на думці, що ті нації не дали б собі ради з їхньою великою волею і лише суворі заходи можуть запобігти виникненню внутрішніх чвар. Але якщо ці слова сприйнято так, як їх сказано, то вони правдиві за умови, що така нація цілком нездатна до керівного життя і позбавлена потягу до нього. Така нація, коли можлива була б нація, в якій навіть жменька шляхетних людей не становила б винятку із загального правила, справді не потребувала б ніякої свободи, яка є тільки там, де існує вища мета, що стоїть понад державою; вона потребувала б лише, щоб окремі одиниці мирно співіснували одна з одною і щоб цілість могла стати добрим засобом для досягнення мети, яку визначають лише в довільний спосіб і яка лежить поза нею. Мабуть, ми лишимо відкритим питання, чи таке можна справді сказати про якусь націю; певне тільки те, що первинний народ потребує волі, що вона є запорукою його ревного збереження своєї первинності і що в своєму триванні він може без загрози для себе витримати все більший тягар тієї волі. І це перший приклад на доказ того, що любов до батьківщини має керувати навіть державою.

Тоді вона повинна бути тим чинником, який керує державою в тому розумінні, що визначає їй вищу, ніж звичайна, мету, яка полягає в забезпеченні внутрішнього спокою, власності, примирливої до чужих думок волі, життя та добробуту всіх громадян. Тільки для цієї вищої мети – і ні для жодної іншої – держава утримує збройні сили. Якщо заходить мова про застосування їх, коли йдеться про те, щоб поставити на карту все інше, про що держава має дбати і що вкладається в такі поняття як власність, особиста свобода, життя і добробут, ба навіть саме подальше існування держави, – то остаточно вирішувати долю таких речей, відповідаючи за це перед самим Богом, ніколи не можна, чітко не уявляючи собі наперед якогось певного способу здійснити свій задум: аж тоді біля керма держави прокидається справді первинне життя, пражиття, а та-

кож з'являються правдиві, величні, як Бог, права врядування, що задля вищого життя ладні ризикувати нижчим. У збереженні успадкованого ладу, прав, добробуту громадян немає справжнього життя і первісної сили ухвал. Усе це створили обставини й умови, а може, також давно померлий законодавець; наступні сторіччя слухняно йдуть обраною дорогою і, таким чином, насправді не живуть своїм власним громадським життям, а тільки повторюють те, що вже було. У такі часи не потрібне справжнє врядування. Та коли цьому рівномірному процесові починає загрожувати небезпека, що змушує розв'язувати нові завдання, які досі ніколи не виникали, то з'являється потреба в житті, що живе саме собою. Який сильний духом має бути тоді той, хто в таких випадках зважується взяти у свої руки кермо влади, хто може твердо і впевнено ухвалювати, що треба зробити, хто має безсумнівне право від кожного, кого зустріне, хоче той того чи ні, владно вимагати виконання найтяжчого обов'язку, а того, хто опирається, змусити, щоб він ризикував усім, навіть своїм життям? Не може то бути дух спокійної міщанської любові до державного устрою і до його засад, а тільки невтоленний вогонь вищої любові до вітчизни, яка огортає націю, мов оболонка вічності, задля якої шляхетна людина радо жертвує собою, а нешляхетна, що існує тільки задля тієї першої, мусить жертвувати собою. Це не та міщанська любов до ладу: ця ніколи, бувши при доброму розумі, не здатна на високу жертовність. Хоч би як там сталося, для неї завше знайдеться якийсь керманич, бо ніхто не урядує задарма. Навіть якщо новий керманич захоче запровадити рабство – а де ще існує рабство, як не там, де влада нехтує і гнобить особливості первинного народу, які в її очах не існують взагалі? – то, якщо тільки він уміє добре рахувати, рабство за його врядування виявиться цілком стерпним, бо з існування рабів, з того, скільки їх є, навіть із їхнього добробуту, можна мати користь. То за що ж тоді боротися? І тим, і тим ідеться насамперед про спокій, який вони ставлять понад усе. Тривала боротьба спокоєві тільки вадить. Тому вони вживуть усіх заходів, аби боротьба швидко скінчилася, підпорядкуються владі, підуть на поступки, – та й чому б вони мали діяти інакше? Адже їм ніколи не йшлося про щось більше і вони ніколи не чекали від життя чогось більшого, ніж продовження звичного буття у стерпних умовах. Лише обітниця продовжити на небі їхнє тутешнє життя може надихнути їх на смерть задля батьківщини.

Так і було досі. Там, де не сиділи склавши руки, а справді урядували, де точилася тяжка боротьба, де здобували перемогу над запеклим опором, – там урядувала, боролася і перемагала та обітниця вічного життя. З вірою в ту обітницю боролися і згадувані раніше в цих промо-

вах німецькі протестанти. Хіба вони, наприклад, не знали, що і з давньою вірою можна було керувати народами та підтримувати серед них справедливий устрій і що, тримаючись тієї віри, можна було також забезпечити собі достатній рівень життя? Чому ж їхні князі ухвалили вчинити збройний опір і чому вони вчинили його, спираючись на ревну підтримку своїх народів? Тим, за що вони радо проливали свою кров, було небо і вічне спасіння. Хіба змогла б якась земна сила добутися до внутрішньої святості їхніх душ і знищити в них віру, яка, раз їм об'явившись, стала єдиним підґрунтям їхньої надії на спасіння? Вони ж бо боролися не за своє власне спасіння – воно вже було їм забезпечене, – а за спасіння своїх дітей, своїх іще не народжених онуків і всіх іще не народжених нащадків: і ті також мали бути виховані в тому самому вченні, яке здавалося їм єдиним, що здатне принести спасіння, також мали долучитись до святості, яка їм самим об'явилася; ворог загрожував лише цій надії – то задля неї, задля ладу, який має ще довго процвітати над їхніми могилами, вони так радо проливали свою кров. Визнаємо, що вони самі себе добре не розуміли, що, бажаючи якось назвати найшляхетніше в собі, не вміли добирати слів і устами кривдили свої душі; радо визнаємо, що їхнє визнання віри було не єдиним і не винятковим засобом прилучення після смерті до Неба; а все ж вічна правда те, що завдяки їхній самопожертві всі покоління, які жили після них, пізнали більше Неба по цей бік могили, відважніше й радісніше споглядали на нього з землі і поривання їхнього духу були вільніші; і що так само, як ми, їхні нащадки, наслідками їхніх зусиль донині користуються й нащадки їхніх супротивників. Проваджені цією вірою, наші найстарші спільні предки, корінний народ нової культури, німці, яких римляни називали германцями, мужньо опиралися натискові світової держави римлян. А хіба вони не бачили на власні очі більшого розквіту римських провінцій, що межували з ними, кращого, розкішнішого життя в них, а також удосталь законів, судів, різок на провинних і сокир? Хіба римляни не були достатньо схильні дозволити їм скористатися разом із ними всім тим добром? Хіба вони на прикладі багатьох своїх володарів, які дали переконати себе, що боротьба проти таких доброчинців людства – не що інше як бунт, не мали доволі доказів хваленої римської ласки, яка полягала в тому, що римляни обдаровували тих, хто скорився їм, королівськими титулами, високим становищем у своєму війську та римськими офірними стрічками, а якщо краяни тих володарів проганяли їх, давали їм притулок і утримання у своїх селищах? Чи вони, може, не розуміли переваги римської культури, наприклад, кращої організації їхнього війська, в якому навіть Арміній[1)] не гребував навчатися військового ремесла? Ні, їм не

можна закинути, що вони чогось не розуміли чи щось нехтували. Нащадки тих німців навіть засвоїли римську культуру, наскільки це було можливо, не втрачаючи своєї волі та своїх характерних рис. То задля чого ж вони протягом багатьох поколінь провадили такі криваві війни, що вибухали завше з такою самою силою? Один римський письменник уклав в уста їхніх керманичів такі слова: «А що ж їм ще залишалося робити, як не оборонити свою волю чи померти, поки вони не стали рабами?». Саме завдяки волі вони лишилися німцями, завдяки їй змогли далі самостійно, своїм розумом, за своїми споконвічними звичаями залагоджувати свої справи і так само завдяки їй – досягти поступу в світі та передати ту самостійність у спадщину нащадкам; у їхніх очах усе те добро, яке їм пропонували римляни, було ознакою рабства, бо, прийнявши його, вони б мали стати не німцями, а чимось іншим, наполовину римлянами. Вони, певна річ, вважали, що краще померти, ніж стати такими, і що справжній німець хоче жити лише на те, щоб бути й лишитися німцем та щоб виховати німцями своїх нащадків.

Вони не всі загинули, не зазнали рабства, передали у спадок своїм дітям волю. Весь новий світ завдячує їхньому запеклому опорові те, що він тепер такий, як є. Якби римлянам пощастило було поневолити їх та, за своїм звичаєм, викорінити як націю, весь подальший розвиток людства пішов би в іншому напрямку, хтозна, чи кращому. Їм ми завдячуємо як найближчі спадкоємці їхньої землі, мови та світогляду тим, що ми й досі є німцями, що нас іще несе потік свідомості, самостійного життя; їм ми завдячуємо всім тим, чим відтоді були як нація, їм також – якщо не доживаємо тепер останніх своїх днів, а в наших жилах не висохла остання крапля успадкованої від них крові – будемо завдячувати тим, що з нами ще станеться в майбутньому. Навіть племена, що опинилися тепер поза межами нашої країни, наші далекі брати, завдячують їм своїм існуванням; коли наші спільні предки перемогли вічний Рим[2)], жодного з цих народів ще не було: тоді, з цією перемогою, була виборена також можливість їхньої майбутньої появи.

Німці і всі інші народи їхніх поглядів у світовій історії перемогли тому, що їх надихало вічне: натхненні вічним завше й неодмінно перемагають тих, кому до нього байдуже. Перемогу здобуває не сила рук і не досконалість зброї, а сила духу. Той, хто ставить перед своєю жертовністю обмежену мету й не зважується ступити далі за якесь визначене місце, перестає опиратися, тільки-но йому в тому місці, яке ще анітрохи не похитнулося і якому нічого не бракує, починає загрожувати небезпека. Той же, хто не поставив собі жодної мети, але ризикує всім, і найдорожчим також, що може втратити на цьому світі, – життям, ніколи не припиняє

опору й перемагає, бо в його супротивника безперечно обмеженіша мета. Народ, здатний – хай навіть це стосується тільки його найвищих представників та керманичів – утвердити в собі образ духовного, самостійного світу і бути охопленим любов'ю до нього, як наші найдавніші предки, напевно переможе тих, хто був тільки знаряддям для поневолення самостійних народів, як римське військо, бо той перший може втратити все, а ті другі лише дещо здобути. <...>

Держава як саме лише керування звичним, мирним рухом уперед людського життя – не найважливіше в ньому, що існує саме собою; це лише засіб для досягнення вищої мети: рівномірного поступу в розвитку чисто людського в тій нації. Лише образ того вічного розвитку, любов до нього повинні завше, і в спокійні часи також, провадити вищий нагляд над керівництвом державою, і коли самостійності народу загрожує небезпека, тільки вони можуть урятувати її <...>.

Джузеппе Мацціні
Обов'язки перед Країною

Ваші першочергові обов'язки – першочергові за значенням – стосуються, як я вже казав, Людства. Насамперед ви *люди*, а потім вже *громадяни* або *батьки*. Якщо ви не обіймаєте своєю любов'ю усю людську родину, якщо всім серцем не вірите у її єдність, – яка є наслідком з'єдиненого єства Бога, – а також у братерство Народів, що їм призначено зробити це фактом, – якщо хоч де-небудь один з ваших побратимів стогне від болю, якщо хоч де-небудь людська гідність спаплюжена брехнею чи тиранією, а ви, – либонь, і в змозі, – та не кидаєтеся мерщій цьому нещасному на поміч або не почуваєтеся покликаним до борні, – хоч і в силі, – за мету звільнення усіх скривджених та гноблених, – тоді ви порушуєте закон життя або не розумієте релігії, яка зробить майбуття щасливим.

Та що може кожен із вас, сам-один у своїх спромогах, *зробити* задля морального вдосконалення, задля поступу людства? Ви, либонь, можете час від часу оповити марнослів'ям ваші переконання; ви можете, з якоїсь рідкісної нагоди, вчинити акт *милосердя* до брата, який родом не з вашої батьківщини, та не більше. Що ж, *милосердя* не є гаслом майбутньої віри. Гаслом майбутньої віри є об'єднання, братерська співпраця задля спільної мети; і це такою ж мірою переважає *милосердя*, як праця багатьох, об'єднаних єдиним злагодженим зусиллям звести будівлю для проживання всього загалу, переважатиме ту, яка здійснюється під час зведення окремої халупи кожним для самого себе, й коли допомога одне одному полягає лише в обміні камінням, цеглою та розчином вапна. Але розмежовані, як це має місце, мовою, прагненнями, звичаями й можливостями, ви не можете зважитися на цю спільну працю. *Індивід* надто слабкий, а Людство надміру всеосяжне. *«Боже мій*, – благає бретонський моряк, коли виходить у море, – *оборони мене, мій корабель такий малий, а Твій океан такий великий!»*. І ця молитва відбиває, зрештою, становище кожного з вас, якщо не забезпечуються засоби необмеженого примноження ваших сил та спромоги діяти. Але ж Бог дав вам ці засоби, коли він дав вам Країну, коли як мудрий наглядач, що розподіляє різні

ділянки праці відповідно до здібностей трудівників, він поділив Людність нашої планети на різні групи й таким чином посіяв зерна націй. Лиходійні уряди спотворили Божий задум, що ви його у змозі розгледіти чітко означеним, – принаймні, це стосується Європи, – річищами великих рік, пасмами високих гір та іншими географічними умовами; вони спотворили його завоюваннями, жадобою і заздрістю до справедливого самоврядування інших; спотворили його настільки, що сьогодні, мабуть, немає жодної нації, за винятком Англії і Франції, чиї обриси відповідали б цьому задумові. Вони не визнавали й не визнають ніякої країни, а лишень свої родини, династії чи кастовий егоїзм. Та священний задум неминуче збудеться. Природні розмежування, внутрішні самопливні прагнення народів заступлять довільні поділи, санкціоновані лиходійними урядами. Мапа Європи буде перероблена. На руїнах Країн Королів і привілейованих класів постануть Країни Народів, визначені волевиявленням вільних людей. Між цими Країнами існуватиме гармонія й братерство. І тоді праця людства для загального поступу, задля відкриття й впровадження справжнього закону життя, праця, яка здійснюється в асоціації і розподіляється відповідно до місцевих можливостей, досягне щаблю мирного й прогресивного розвитку; тоді кожний із вас, – сильний через прихильні почуття й допомогу багатьох мільйонів людей, які говорять однією мовою, обдаровані однаковими прагненнями та вихована на однакових історичних традиціях, – може сподіватися принести користь усьому людству завдяки особистим зусиллям.

Вас, хто народився в Італії, Бог наділив, ніби на відзнаку особливої прихильності, країною, найліпше окресленою у Європі. На інших землях, кордони яких позначені більш невиразно або пунктирно, можуть постати проблеми, вирішувані бодай одного дня мирним голосуванням, та які коштували й, можливо, іще коштуватимуть сліз і крові; на вашій же – ні. Навколо вас Бог протягнув величні кордони, що не викликають сумнівів; з одного боку, це найвищі в Європі гори, Альпи; з другого – це море, безмежне море. Візьміть мапу Європи й увіткніть вістря циркуля на півночі Італії, де Парма; інший кінець – до гирла Вару, і проведіть півколо у напрямку до Альп; коли це півколо дійде кінця, то опиниться у гирлі Ізонцо й позначить кордон, який Бог відвів вам. Наскільки сягає цей кордон, говорять вашою мовою та її розуміють; поза ним у вас немає ніяких прав. Сицилія, Сардинія, Корсика та поміж ними менші острови, а також материкова Італія незаперечно належать вам. Груба сила спроможна на короткий час вибороти у вас ці кордони, але ж вони визнані з правіків, за мовчазною згодою народів; і той день, коли, піднімаючись в єдиному пориві на це останнє випробування, ви увіткнете на

кордонах ваш триколірний прапор, то вся Європа поспіль вітатиме новопосталу Італію і прийме її у спільноту націй. На це останнє випробування мають бути спрямовані усі ваші зусилля.

Без Країни у вас немає ні імені, ні прикмет, ні голосу, ані прав чи доступу як братів до товариства народів. Ви байстрюки Людства. Солдати без знамена, ізраїльтяни серед націй, ви не здибаєте ані довіри, ані захисту; ніхто не стане вашим вірником. Не тіштеся надією на звільнення від несправедливих соціальних умов, якщо спочатку не завоюєте Країну для себе; де немає Країни, там немає і загальної згоди, на яку ви можете покластися; усім заправляє егоїзм власного інтересу, і той, хто при владі, його береже, оскільки не існує спільної гарантії для інтересів загалу. Не відволікайтеся ідеєю поліпшення ваших матеріальних умов, поки спершу не вирішите національного питання. Ви на це не спроможні. Ваші промислові асоціації та товариства взаємодопомоги корисні як засоби виховання та самодисципліни; та як економічний чинник вони залишатимуться марними, допоки Італія не буде вашою. Економічна проблема вимагає, першочергово і найбільше, зростання капіталу й виробництва; і поки ваша Країна розчленована на окремі фрагменти, – адже розмежовані бар'єрами звичок і всіляких надуманих труднощів, ви маєте доступ лише до обмежених ринків, – у вас немає надій на це збільшення. Не обманюйте себе, сьогодні ви – не робітничий клас Італії; ви лише скалки цього класу; безсилі, не варті великого завдання, що ви його на себе берете. Ваша емансипація не матиме практичного започаткування, доки Національний Уряд, свідомий ознак часу, не сформулює, посівши у Римі, Декларацію Принципів як путівника італійського прогресу та не введе туди такі слова – *«Праця священна і є джерелом добробуту Італії»*.

Отож, не збивайтеся з пуття сподіваннями на матеріальний прогрес, які у вашому теперішньому становищі можуть бути лише ілюзіями. Тільки ваша Країна, розлога й багата Країна Італія, що простягається від Альп до найвіддаленіших меж Сицилії, може справдити ці сподівання. Ви не спроможні здобутися на свої *права* інакше, як схиляючись перед велінням *Обов'язку*. Будьте гідними їх, і ви їх матимете! Браття мої, любіть вашу Країну. Наша Країна – це наш дім, дім, що його дав нам Бог, оселивши у ньому численну родину, яку ми любимо і яка любить нас та з якою у нас склався ближчий і безпосередніший зв'язок через почуття й думки, аніж з будь-ким іншим; родину, яка завдяки зосередженості у даній місцевості та гомогенній природі своїх складників, приречена на особливий різновид діяльності. Наша Країна – це поле застосування нашої праці; продукти нашої діяльності повинні перетинати її межі заради блага усіх на землі; але засоби нашої праці, якими ми можемо

скористатися якнайкраще й найефективніше, знаходяться всередині її, і ми не можемо їх відкинути, не виказуючи недовіри Божій меті і не применшуючи нашої власної сили. Докладаючи праці згідно зі справжніми принципами заради нашої Країни, ми працюємо й на Людство; наша Країна є точкою опори важеля, яким ми маємо оволодіти для загального добра. Якщо ми від цього важеля відмовимося, то ризикуємо перетворитися на непотріб для нашої Країни й для Людства. Перед *приєднанням* до Націй, які складають Людство, ми повинні, далебі, існувати як Нація. Ніякого об'єднання не може бути, окрім як серед рівних; у вас же немає визнаного колективного буття.

Людство – це велика армія, що рухається на завоювання невідомих земель, супроти могутніх і обережних ворогів. Народи – різноманітні полки й дивізії цієї армії. Кожному довірено свій пост; кожний має здійснити спеціальну операцію; і спільна перемога залежить від ретельності, з якою провадяться різні оперативні дії. Не порушуйте хід битви. Не кидайте знамено, яке дав вам Бог. Хоч би де ви перебували, хоч до якого народу закинули вас обставини, борітеся за свободу цього народу, якщо момент того вимагає; але борітеся як італійці, щоб кров, яку ви проллєте, удостоїлася честі й любові не тільки до вас, а й до вашої Країни. І нехай постійна думка у вашій душі буде про Італію, нехай усі вчинки у вашому житті будуть гідними її і нехай прапор, під яким ви шикуватиметеся на працю задля Людства, належатиме Італії. Не кажіть *«Я»*, а кажіть *«Ми»*. Нехай кожен із вас буде уособленням вашої Країни і почувається відповідальним – та спонукає себе до цього – за своїх побратимів-співвітчизників; нехай кожен із вас навчається діяти таким чином, що в його особі люди поважатимуть і любитимуть його Країну.

Ваша Країна єдина і неподільна. Подібно до того, як члени родини не можуть радіти за спільним столом, якщо хтось один із їхнього числа перебуває десь далеко, вирваний з атмосфери прихильності своїх побратимів, так і ви не матимете радості й спокою, допоки дещиця території, на якій говорять вашою мовою, відокремлена від Нації.

Ваша Країна є знаком місії, яку дав вам Бог, аби ви її здійснили у складі людства. Для виконання цієї місії слід поєднати обдарування й сили усіх її синів. Певна частка спільних обов'язків і прав належить кожному, хто на питання людей *«Хто ти такий?»* відповідає *«Я італієць»*. Ті обов'язки і ті права не можуть оприявнитися інакше, як завдяки одній-*єдиній* владі, що є наслідком вашого голосування. Отож, Країна повинна мати єдиний уряд. Політики, які називають себе федералістами і які силкуються перетворити Італію на братерство різних держав, розчленовують Країну, не розуміючи ідеї Єдності. Держави, на які Італія поділе-

на сьогодні, не є витвором нашого власного народу; вони є вислідом амбіцій і розрахунків володарів чи іноземних завойовників і не слугують іншій меті, як улещати славолюбство місцевих аристократів, яким необхідне вужче поле діяльності, аніж велика Країна. Місто і Громада, а не Провінція або Держава – ось що ви – народ – створили, наділили красою й освятили своїми відданими почуттями, своїми радощами й печалями та своєю кров'ю. У Місті, у Громаді, де на вічному спочинку ваші батьки і де житимуть ваші діти, де ви виявляєте ваші здібності й реалізуєте ваші особисті права, ви проживаєте ваші життя як *індивіди*. Це ваше Місто, про яке кожен із вас може сказати те, що про своє кажуть венеціанці: *«Венеція належить нам: це ми її створили»*. У вашому Місті ви потребуєте *свободи*, як у вашій Країні ви потребуєте *об'єднання*. Свобода Громади і Єдність Країни – отож, нехай це буде вашою вірою. Не промовляйте – Рим і Тоскана, Рим і Ломбардія, Рим і Сицилія; кажіть – Рим і Флоренція, Рим і Сієна, Рим і Легорн, і в такий спосіб щодо усіх Громад Італії. Рим для всього, що репрезентує італійське життя; ваша Громада – для всього, що репрезентує життя *індивіда*. Усі інші поділи неприродні і не потверджені нашою національною традицією.

Країна є спільнотою вільних і рівних людей, зв'язаних поміж собою братерською злагодженістю праці заради єдиної мети. Ви повинні її створити і такою, бодай, підтримувати. Країна не є сукупністю, це *об'єднання*. Немає справжньої Країни без однакового для всіх права. Немає справжньої Країни, де уніфікованість цього права порушується існуванням каст, привілеїв і нерівності – де сили й здібності великої кількості індивідів притлумлені й бездіяльні – де немає спільного принципу, прийнятного, визнаного й розробленого усіма поспіль. За такого стану речей не може бути ні Нації, ні Народу, а лише натовп, випадкове згромадження людей, яких одні обставини звели докупи, а інші розведуть. В ім'я любові до своєї Країни ви повинні без упину вести бій з існуванням будь-якого привілею, будь-якої нерівності на землі, яка вас породила. Законним є тільки один привілей – привілей Генія, коли Геній виявляє себе у братерському зв'язку із Доброчестям; але це привілей, утверджений Богом, а не людьми, і коли ви його визнаєте й наслідуєте його поривання, то визнаєте вільно, за велінням свого розуму та згідно із власним вибором. Хоч би який привілей вимагав вашої підтримки, – зумовлений силою, спадковістю або ж правом, яке не розповсюджується на всю громаду, – ви повинні з ним воювати й врешті-решт знищити. Ваша Країна – це ваша фортеця. На вершині її Бог, а Народ рівноправних – в основі. Не приймайте іншої формули або іншого морального закону, якщо не хочете знеславити свою Країну й самих себе. Нехай другорядні закони для

поступового впорядкування вашого пробуття будуть прогресивним застосуванням цього верховного закону.

Та для того, аби вони стали такими, необхідно, щоб *усі поспіль* зробили свій внесок у їхнє опрацювання. Закони, вироблені лише однією частиною громадян, ніколи не здатні – за самою природою речей – бути чимось іншим, аніж відбиттям думок, прагнень і бажань саме цієї частини; вони представляють не всю країну, а третю, четверту частку, клас, певний регіон країни. Закон же повинен виражати спільне прагнення, опікуватися добром усіх, відлунювати биття серця нації. Отже, прямо чи опосередковано, нація доконче має бути законодавцем. Віддаючи цю місію невеликій групі людей, ви підмінюєте егоїзмом одного класу усю Країну, яка є поєднанням *усіх* класів.

Країна – це не просто територія; окрема територія утворює лише її фундамент. Країна – це ідея, яка здіймається на цьому фундаменті; це почуття любові, відчуття побратимства, яке гуртує докупи усіх синів цієї території. Допоки хоч один-однісінький із ваших братів залишиться не представленим своїм правом голосу у розбудові національного життя – допоки хтось сам-один нидіє, ненавчений серед усіх навчених, – допоки хтось один-єдиний, що здатний і бажає працювати, животіє в злиднях за браком роботи, – ви не маєте Країни, якою вона повинна бути, Країною усіх і для всіх. *Право голосу, освіта, праця* – ось три головні підпори нації; не спочивайте, доки ваші руки їх не звели надійно. <...>

Завдяки вашим зусиллям, урядування країни базуватиметься на шануванні принципів, а не ідолопоклонстві перед інтересами й можливостями. У Європі є країни, де Свобода священна у внутрішніх стосунках, але систематично порушується у зовнішніх; є народи, які кажуть – Істина – це одне, вигода інше: теорія – одне, практика інше. Ці країни неминуче спокутуватимуть свою провину у тривалій ізоляції, стані пригноблення й анархії. Але ж ви знаєте місію своєї Країни й підете іншим шляхом. Завдяки вам Італія матиме, – визнаючи лише єдиного Бога на небесах, – тільки одну істину, тільки одну віру, тільки одне правило політичного життя у світі. На будівлі, величнішій ніж Капітолій чи Ватикан, ви поставите прапор Свободи й Об'єднання, що майорітиме на очах усіх націй, і ви ніколи його не спустите через терор деспотів або пожадливість до сьогоденних зваб. У вас буде хоробрість, доки є віра. На повний голос ви висловите світові, – а також тим, хто називає себе повелителями світу, – задум, що бринить глибоко у серці Італії. Ви ніколи не відштовхнете сестер-націй. Завдячуючи вам, життя Країни зростатиме у красі й силі, звільнене від рабських страхів та вагань і сумнівів; за *фундамент* тут правитиме народ, *правилом* стануть логічно виведені й дієво застосо-

вані наслідки із принципів, *силою* буде сила загалу, *наслідком* – поліпшення становища для всіх, *метою* – виконання місії, яку поклав Бог. І тому, що ви будете готові померти за Людство, життя вашої Країни стане безсмертним.

ДЖУЗЕППЕ МАЦЦІНІ
ЗВЕРНЕННЯ ДО ІТАЛІЙЦІВ

Перше число нашого видання виходить дев'ятого лютого[1]. На його обкладинці заголовок «La Roma del Popolo»; внизу подані прізвища людей, які – хоч би яким був їхній інтелектуальний внесок – ніколи не зраджували ідеалів свого серця, попри ілюзії й спокуси земного успіху, попри усі страждання, вигнання та ув'язнення. Тому ж бо й нема необхідності розгортати перед нашими читачами *програму*. Кожен знає, хто ми такі. Наша програма – Республіканська Єдність Італії – бере свої початки понад третину сторіччя назад. Ми не замовчували її упродовж часів, коли народ збився зі шляху істинного у протилежний бік і потребував досвіду та звільнення від омани, аби утвердити істину; ми ніколи її не зрікалися. І сьогодні, більш ніж будь-коли у ній переконані завдяки досвідові останнього десятиріччя, ми знову піднімаємо у Римі прапор, який тут встановили сорок років тому. Наше видання – це волання італійської совісті, аби підтримати таку формулу національного життя, яку вказали нам наша історична традиція й інстинкти нашого народу, та засудити увесь той дух пристосуванства й фальші, що зраджує її поцілунком або ж навмисно відкидає. <...>

Заголовок, який ми обрали, провіщає місію Риму у світі та історичну еволюцію, що кличе його поширити втретє серед націй євангеліє цивілізації, євангеліє тієї моральної єдності, яка на сьогодні зникла під час повільної смертельної агонії прадавньої віри. «Ця Єдність, якої усі благають, – писав я давно, у 1844 році, – може постати, італійці, – нехай там хто що робить, – лише із вашої країни, і тільки ви можете її написати на прапорі, якому призначено високо майоріти над тими двома міліарними стовпами, що позначають плин понад тридцяти сторіч світового буття – над Капітолієм і Ватиканом. Рим Цезарів приніс Єдність цивілізації, яка силою була нав'язана Європі. Рим Пап приніс Єдність цивілізації, яку священний Авторитет нав'язав більшій частині людського роду. Рим Народу принесе, – якщо ви, італійці, станете шляхетнішими, ніж зараз, – Єдність цивілізації Людства, прийняту за вільною згодою націй». І ця віра, що

підтримувала наше життя під час найлютіших випробувань, усе ще з нами. Матеріалісти, які збивають нас з пуття, вбачають у Римі не більше як частинку італійської землі, населену певним числом мешканців, придатних на те, аби сплачувати податки й постачати озброєні ополчення. Ми ж дивимося на Рим, як на сповиток Нації, Священне Місто Італії, Історичний Центр, звідкіля, завдяки наперед визначеній місії, прийшло до Людей послання Італії, послання, яке спонукає до єдності і нашого *почину* у світі. Кілька місяців тому вони сумнівалися щодо необхідності мати Рим за столицю і опублікували у газетах дурну й злостиву фразу, що *Рим належить римлянам*. Для нас-бо, – Рим належав і належить Італії, як Італія Риму. Країна і столиця, подібно як людський організм і розум, утворюють одне ціле, неподільну єдність. Із Риму повинно вийти, повинно пройняти Людство послання, яке виформувала спільна думка усієї Італії, послання, охрещене й освячене двома попередніми світами. Без спільної віри, без розуміння *ідеалу*, який згуртує нації і кожній з них розкриє її особливу функцію заради загального добра, без єдиного взірця для усього морального, політичного й економічного життя сьогоденний світ потрапляє під владу примх, династичних і популістських амбіцій та егоїзму. *Почин*, що його втратила Франція після 1815 року, вже не живе, – явно зримий і прийнятний, – серед жодного народу. Англія навмисно від нього відмовилася, коли під назвою *невтручання* ввела політику локальних *інтересів*. Німеччина погрожує знепліднити усю неосяжну потугу свого *мислення*, підпорядковуючи ворожій щодо свободи озброєній монархії *діяльність*, яка має бути колективною, й сукупно – формування своєї єдності. Слов'янські народи, – яким належить, далебі, велика роль у зарезервованому для них майбутньому, – перебуваючи у стані розчленування та без центру національного життя, усе ще вагаються між згубним для всіх правлінням царя та задавненими труднощами місцевих антагонізмів. Отож, зіткнувшись віч-на-віч із такою прогалиною, ми, – хто готовий вітати *почин* та аплодувати йому, хоч би звідкіля він з'явився, – плекаємо, як ідеал свого серця, святу надію, що може постати на руїні Папства або подібного до нього лігвища, із надр третього Риму, Риму Народу. Новонароджені у колисці Доби, Італія і Рим покликані здійснити його інавгурацію, якщо тільки вони пізнають своє призначення і моральну міць, яка за ним стоїть.

Єдність у своїй оселі та новий поступ цивілізації на зовнішніх теренах – ці дві умови вміщують цілу програму нашого видання.

Та усі великі питання зводяться до проблеми *методу*; до проблеми, яким чином можливо перейти зі сфери ідей у сферу *фактів*. Чи маємо ми надію вибороти й перевести у площину діяльності подвійну мету, про яку щойно йшлося, за допомогою інституцій, які нами керують?

Свідомо й рішуче, із твердим переконанням, ми відповідаємо: ні! <...>

Коли народ, із плином століть, визначився зі своєю власною місією і відкрив, опанував, втілив у собі *принцип*, який утворює суть його життя; якщо він керується формою врядування, що домінувала упродовж тривалого історичного розвитку цього *принципу* – тоді той народ має перед собою таку перспективу реформ, яка збільшує практичне застосування цього суттєвого *принципу* або ж поступово елімінує недоліки, невіддільні від кожної системи соціальної політики. Ця форма врядування спроможна – за умови, що вона залишає неушкодженою свободу *думки* та *індивіда*, – спрямовувати, нехай недовго, повільний рух вторинних явищ. Та коли доконечність подій і часу потребує появи нового принципу; коли постає питання визначення нової місії, яка, – разом із новопосталим або відродженим народом, – присвячується європейській проблемі; коли все вказує на появу нового розуміння *національного* або *інтернаціонального* життя – тоді невідворотно наступає період *революції*. *Реформи*, навіювані теоріями минулого, стають небезпечними. Форма врядування, яка досі домінувала й представляла, добре чи погано, старий лад життя і настанови старої системи, неспроможна кермувати раптовим, спонтанним рухом і перетворюється на перешкоду в досягненні *ідеалу*. Жодна форма врядування досі не репрезентувала й не може ніде у світі репрезентувати *два* різних принципи. Нові події – нові форми врядування: нові форми врядування – нові люди.

Європа теперішніх часів, уся поспіль, – ми в це віримо, – на цьому другому етапі шукає, подібно до ізраїльтян у пустелі, досі незнану обітовану землю, шукає нового *принципу*, нового ладу, оскільки старий лад себе вичерпав. Той, хто стежить за подіями в Європі у світлі великої історичної традиції, одразу повертається у спогадах до тих часів, які вісімнадцять століть тому оповістили про поступовий занепад поганства та неминуче виникнення християнства. Брак у світі *почину* загальної і гармонійної цивілізації, внаслідок цього – моральний безлад, – війни, спонукувані династичними інтересами або й кількома індивідами, – нейтральність, що спирається на байдужість егоїзму, – мирні угоди, які ґрунтуються на недолугих теоріях *рівноваги*, що, далебі, неможлива, оскільки бере до уваги лише матеріальні чинники, – проблема національності, яка сьогодні домінує над усіма іншими і, на кшталт вісімнадцятистолітньої давнини, вказує на нові європейські пологи, – звільнення трудящих класів, яке стає, подібно до звільнення за тих часів *рабів*, універсальним чинником потужної агітації, – пробудження слов'янських народів, як і колись тевтонських, до життя, що тепер їм гарантоване, – матеріалізм – надто сильне заперечення прадавніх вірувань – й жадання нових віру-

вань, які повсюдно виникають, – безглузді спроби неможливого примирення старого та нового – усе це вказує на близький прихід ладу, який ґрунтується на *принципах*, радикально відмінних від тих, що визначали поступ теперішнього, вочевидь вже занепалого віку. Нове розуміння Життя й святого Закону, що ним керує, бринить у кожному вияві обох властивостей – *мислення* і *дії*, – що робить людську природу єдиною. Монархія не в змозі його ні задушити, ні перетворити на послугача.

Монархія мала свою добу та місію. Вона постала, аби збороти і зруйнувати *феодалізм*, систему територіального розчленування, яка перешкоджала усім об'єднавчим можливостям у країнах, приречених сформувати *нації*. Наразившись на принцип *привілею*, що спирався на брутальну силу й завоювання, *король*, який сам очолював феодальну аристократію, заповзявся виснажувати й стримувати її владу в ім'я іншого *принципу* привілею, який був аналогічним до першого, але спирався на божественний авторитет та був освячений милістю визнаного пізніше провідника живої віри. Ця місія є *виправданням* Монархії в історії.

Щодо наших часів, то феодальна організація назавжди зникла і разом з нею функція, яка життєтворила монархічну ідею. Нове розуміння, яке ґрунтується на Божественному Законі Прогресу, заступає розуміння, що мало опертя у доктринах Первородного Гріха й *Спокутування*, і потому воно призводить до загибелі Папства – авторитету, який освячував *монарха* на виконання його функцій.

Світ шукає не *матеріальної* солідарності, яка нині гарантована й утворює лише зовнішню оболонку націй, а животворного духу, що спрямовуватиме їхнє життя до мети; він шукає *моральної* єдності, яка може базуватися лише на *асоціації* рівних і вільних людей та націй. Монархія, оперта на доктрину нерівності, на *привілей* індивіда або сім'ї, ніколи не в змозі забезпечити цю єдність. Прапор, що веде до цього невідпорного майбутнього, означає Прогрес, династичні ж інтереси означають *стагнацію*. Тепер, коли її *мета* досягнута й доктрина спростована, монархії, як і Папству, бракує певного підмурівка і життєвої снаги. Повсюдно у Європі монархія або *наслідує* або *протистоїть* імпульсові, який зароджується деінде; та ніде вона *не дає почину* і не веде перед. Конституційний компроміс, угоди, які несуть у собі свій власний вирок, намагаються витворити нездійсненну рівновагу поміж двома силами *de facto*, які тягнуть назад, і третьою силою *de jure*, яка рухається до майбутнього нездоланними й швидкими кроками. Це може завершитися лише запереченням *прогресу* та доконечністю насильницьких і періодичних революцій.

Ми будемо змушені часто говорити про цей стан речей у Європі.

Та коли ми озираємося на Італію, наша позиція увиразнюється й набагато посилюється у світлі історії минулого й сучасного.

Монархія не має традицій в Італії. Вона ніколи не була джерелом національного життя.<...>

... Монархія у Римі сьогодні не на часі. Ні, ми повторюємо, Італія не заборгувала своїм володарям ані подяки, ані чого іншого.

Урядування – і це дивно, що ми, кого охрестили «утопістами», повинні нагадувати про це «практичним» людям, – не є організаційним утворенням, яке винайшли або запровадили *a priori*, запозичили в Англії чи якій іншій країні й довільно накинули нації, безвідносно до її традицій, внутрішніх тенденцій та спільних вірувань, – одним словом, до її *колективного* сумління. Урядування, аби бути законним та ефективним, повинно виростати із цілісності цих умов, подібно до того, як виростає на дереві гілка або, якщо точніше, плід.

Щоб не бути шкідливою або ні до чого не здатною, форма врядування повинна являти собою загальну підсумкову суму суттєво невід'ємних для країни складників, повинна представляти *думку*, що є її душею, усвідомлення *ідеалу*, до якого інстинктивно тягнуться мільйони людей, згуртованих всередині певних природних кордонів. Функція врядування полягає у тому, аби очистити цю думку від будь-якого чужоземного елемента, продемонструвати метод, якнайліпше розрахований на досягнення цього *ідеалу*, започаткувати прогресивні етапи, які до цього ведуть. За цих умов – і тільки за цих умов – ми є друзями врядування і відмежовуємось від теорій протидії й систематичної *недовіри*, які нині панують над великою частиною нашого табору. Ці теорії є природним вислідом нікчемних урядів, які майже повсюдно покладаються на кастові або сімейні інтереси – на противагу інтересам народу; вони є легітимними органами захисту проти щораз повторюваних небезпек. Втім, якщо вони стають доктриною, застосовною у майбутньому до кожної сукупності обставин, то вони спотворюватимуть поспіль кожне розуміння врядування, й антагонізм, який вони викликають між урядом і підлеглими, перетворюється на джерело нескінченної війни, руйнівної для прогресу в цілому.

Згідно з тим ідеалом, який шукає Європа і, певно, здійснить, уряд буде *розумом* Нації, народ його *органом*, а освічений і вільний індивід – провісником *майбутнього прогресу*. Перший вкаже на шлях, що веде до *ідеалу*, який за сучасних умов є єдиним чинником, що витворює Націю. Другий спрямовуватиме до нього всі сили країни. Третій – в ім'я нового й наступного за цим ідеалу – протестуватиме проти нетерпимості та кожного ухилу вбік заперечення можливості необмеженого прогресу.

Тим часом Монархія, якій національна *ідея* чужа, не маючи історичного минулого та коренів, пов'язаних із деревом італійського життя, доконче перекручує значення подій і потреби часу. У новій події європейської ваги, якій призначено започаткувати Добу, вона не вбачає нічого більшого за династичне питання, вислід поступового довготривалого руху збирання земель навколо території королівського дому. Як нові ланки до старого ланцюга, вона насильно приєднала народи, які повстали й обнялися у пророчому битті серця третього життя, повторюючи – «настав час бути нацією». Ця Нація, яка несе людству незмірну потенційну силу, кожна частка якої вписала блискучу сторінку у світову історію, це живе *Буття*, продукт тридцяти сторіч праці – не припускає навіть сумніву у своїй інтелектуальній спромозі визначити закон свого власного життя. Вона була ув'язнена, так би мовити, роялістським тлумаченням форми врядування, яке відбивало пройдене життя малого заселення, справді італійського й нам дорогого, але відірваного від нас, коли воно перебувало під владою тієї форми. І зараз ми є єдиним народом, хто постав за єдність колективного існування без Національного Договору, над яким міркували кращі представники нації, а згода більшості зробила повноважним.

У події, яка засвідчує, що політична доктрина Національності й нові європейські пологи становлять сенс всезагальної агітації, вона (Монархія) вбачає лише долучення нового члена до старої Європи й старої дипломатії, до доктрин про стародавні угоди. Вона завжди пов'язувала Італію з деспотичними врядуваннями, з усіма компромісами, що намагаються підтримати вже неможливе *status quo*. У дуалізмі між нами й Папством, з якого – після падіння останнього – має започаткуватися наша світова релігійна місія, вона вбачала лише засіб оволодіння клаптиком території і звужувала вирішення надто значущої і доленосної проблеми до надуманого компромісу між душею і тілом, моральним і матеріальним, між Істиною і Брехнею. Для вироблення й спрямування італійської концепції Єдності вона обирала, і зараз обирає, людей, які в неї ніколи не вірили, – адвокатів федералізму, які колись переслідували її апостолів.

Відчуття того, що його з Нацією не пов'язують ні узи розуму ані любові, змушує уряд боятися народного поступу і вдаватися до прийняття політики *опору*. Він бере за правило ніколи не давати виходу громадській думці, за винятком ситуації, коли вона утворює загрозу невідворотно започаткувати відкритий конфлікт.

Це і є основний пункт нашої атаки. Усе інше – відвернення армії від виконання її основного та єдиного призначення – *захисту національ-*

ної землі і честі – й перетворення її на інструмент репресій всередині країни; створення маси ні на що не здатного чиновництва, аби досягти неправомірного впливу у провінціях; заперечення локальних свобод; відсутність міжнародної політики; фінансова руїна; система несправедливого й надмірного оподаткування – все це, далебі, випливає з першої заціпенілої системи обставин.

Ті, хто всупереч Історії та найостаннішим подіям, це відкидають, самі себе вводять в оману. Хто у палаті Парламенту чи за її межами прагне скермувати Італію до її *ідеалу* без першочергового усунення цього джерела всіх наших негараздів, обманює і себе і країну. Він власноручно готує собі – і ми з цього приводу шкодуємо – ганьбу й ізоляцію. Ці люди готують для країни ще триваліші й жорстокіші кризи, жорстокіші тим більше, чим довше Італія перебуватиме у незвичайному становищі, – становищі Нації у процесі формування, для якої, подібно як для дитини, будь-яке відхилення від взірця, що навчає високим і шляхетним речам, може призвести до незвичайного й фатального наслідку.

Для нас це питання є цілковито моральним. Форма врядування веде або до добра, або ж розбещує. Форма врядування, яка спирається на брехню чи нежиттєздатна й тому сама не в змозі це життя вдихнути, прирікає країну – свідомо чи несвідомо – це неістотно – на те, аби бути носієм помилок і злочинів; а то й ще, – розколюючи моральну єдність Нації, прирікаючи на ворожнечу поміж собою її власних членів, що накладає пута на їхні руки, ця форма врядування, зрештою, призводить до того, що робить націю скептичною й егоїстичною та навіває сон. Сон для народу стародавнього походження, зміцнілого у випробуваннях упродовж сторіч та визнаного іншими народами за такого, що багато у чому виконав свою місію, – отож, сон для такого народу є більшою чи меншою мірою явищем ганебним, та не смертельним. Але сон або тривалий спочинок є водночас ганебним і смертельним для такого народу як наш, який спинається на ноги, аби стати нацією, й тому доконче повинен, – хоч і не в змозі спрямувати свою потугу до єдиної мети, – перетворитись на народ, який задумується над шляхом, що він ним має прямувати, над шляхом, який спричинить прийняття у братерське коло націй або ж відмову в цьому.

Для того, хто вбачає в Нації щось більше, ніж сукупність індивідів, народжених, аби вирощувати й споживати збіжжя, підвалини її існування полягають у побратимстві через віру, усвідомленні спільного *ідеалу*, поєднанні усіх спромог працювати у злагоді й успішно задля цього ідеалу. Неможливо примусити Націю повірити в те, що життя й зростання можливі за умов нескінченного роздвоєння між урядом та нею; що хра-

мом її пошанування може бути *привілей*, накреслений на куполі, та *рівність* – на підмурівку; або що вона спроможна жити як незугарний член європейської родини, відмовляючися від будь-якого обов'язку, будь-якої функції і місії задля добра інших, зосереджуючи усю свою активність на дріб'язкових інтересах індивідів, що входять до її складу – і при цьому не применшити своєї моральної гідності, свого інтелекту, можливості вправляння здібностей; чи йдучи до самознищення через втрату впевненості, апатію та сумніви. І ми бачимо надто виразні симптоми саме цього перетворення. Італія сьогодні вже більше не Італія 1860 року. Маси, ошукані у своїх далекосяжних сподіваннях на вигоду від Єдності, якими вони на початку тішилися, швидко втрачають національне патріотичне чуття й жадібно прислухаються до фатальних нашіптувань федералістичної школи, яка десять років тому ще мовчала. Середній клас щодалі, то стає збайдужілішим до використання своїх політичних прав, про що свідчить його неучасть у виборах. Палата, – частина якої сліпо вислужується перед впливовими урядовцями, частина ж пов'язана вузькою за змістом формулою, якій депутати заприсяглися, хоч і знають, що вона хибна й шкідлива, – покінчила з ініціативою і щоденно втрачає значущість, яка повинна бути їй притаманна. Почуття заціпеніння, почуття людини, котра не бачить ніяких ліків від повсякчас повторюваних небезпек, заражає людську свідомість скептицизмом і спокушає її геть відвернутися від громадських справ у бік виключно приватних зацікавлень. Що ж стосується розриву між високими взірцями та логічними наслідками поширення матеріалізму, що почасти є результатом хибної тактики уряду, націленої на вимирання релігії, то можна стверджувати, що мораль втрачає свій вплив на громадську свідомість. Ось так Нації помирають, а не народжуються.

Саме зараз на часі покласти край політиці крутійства, опортунізму, плутанини та обхідних шляхів, парламентського лицемірства, замовчувань і примиренства – політиці, яка характеризує мляве життя знесилених націй, і повернутися до чистої, лояльної, простої і логічної політики, що безпосередньо випливає з морального взірця, тобто є наслідком керівного *принципу*, який завжди провадив до інавгурації юне життя народів, покликаних до високої долі.

Першою умовою цього життя є урочиста декларація, вироблена за одностайною і вільною згодою наших найвидатніших мудреців та достойників, про те, що Італія, відчуваючи нагальну потребу часу, піднімається за єдиним спонтанним покликом в ім'я притаманного народові Обов'язку і Права витворити себе як Націю вільних і рівних братів та домагатися того щаблю, який по праву їй належить серед уже сфор-

мованих націй. Наступна умова – це декларація про корпус релігійних, моральних і політичних *принципів*, у які за наших днів вірить італійський народ, про спільний ідеал, до якого він прагне, про *особливу* місію, яка відрізняє його від інших народів та якій він наміряється себе присвятити заради власного добра та добра Людства. Й остання умова полягає в тому, щоб визначити методи, які слід використати, та людей, яким країна має делегувати функцію розробки національної концепції буття, а також застосування практичних висновків до різноманітних галузей суспільної діяльності.

Без цього *країна* якось може існувати, шкандибаючи від заколоту до заколоту, від революції до революції; але *Нація* існувати не може.

Усі ці три умови можуть бути виконані лише шляхом Національного Договору, продиктованого у Римі Конституційною асамблеєю, обраною завдяки прямому чи непрямому виборчому праву та усіма поспіль громадянами Італії.

Національний Договір – це інавгурація, хрещення нації. Це той *почин*, що визначає нормальне життя, успішний і мирний розвиток сил та спроможностей країни. Без цього починy, який надає життєвого поштовху застосуванню права голосу й спрямовує його до спільного ідеалу під орудою *принципу* і моральної доктрини, – навіть всенародне виборче право перебуває під владою довільних впливів, сьогоденних пристрастей або оманливих вказівок честолюбних агітаторів. Плебісцит, здійснений за подібних обставин, – цей перекручений і невігласький самовислів простої, грубої чисельної маси, – за короткий проміжок часу призводив і призведе, далебі, знову, до республіки, обмеженої Монархії і деспотизму Бонапарта. Доки люди не навчаться одностайності і побратимству, то якраз почин і визначає – відповідно до місця і часу – характер засадничо важливих дій, до яких закликають маси.

Кожному відомо, якою є форма врядування, що, згідно з нашим переконанням, має бути логічним висновком водночас із принципів, у які ми віримо, та з національної італійської традиції; ми визначаємо її як *розвій і втілення ідеалу Нації, у слушну годину довіреного обраною верствою Країни людям визнаних здібностей і доведеного доброчестя.* Ми сподіваємося показати у нашому виданні, що тільки через прийняття цієї формули врядування Італія може уникнути низки більшою чи меншою мірою фатальних криз і здобутися на своє доленосне майбуття – вели́чне, заможне, навчене доброчесністю. Якраз нещодавно прихильники чинного врядування нам сказали: «Пишіть і дискутуйте з нами. Вам доступний кожний засіб публічної пропаганди. Хіба цього не досить? Ми маємо право боротися проти змов та підбурювань до заколоту; але ж ми

усі поважаємо мирний і філософський виклад ідей». Отож ми знову відгукуємось на запрошення і тому знову пишемо. Ми часто вдавалися до цієї спроби, та уряд не дійшов порозуміння зі своїми тлумачами і відповідав на наші заяви – навіть якщо вони переказували сторінки історії – конфіскацією нашої власності, судовими переслідуваннями, і що ж – ніхто не протестував проти його дій.

Незважаючи на це, ми робимо ще одну спробу, аби тільки побачити, що уряд набереться-таки колись розуму, або що люди, які висловили це запрошення, до нас приєднаються, щоб захистити свободу думки. Наше видання є відверто республіканським, але воно не закликатиме до зброї, не напучуватиме людей повставати і не провокуватиме до бунту.

Коли італійці одного разу у чомусь переконалися, то вони діятимуть послідовно. Ми, хто завжди готовий слідувати за ними будь-що або яким завгодно шляхом, що веде до *ідеалу*, – окрім злочинного, – використаємо теперішній момент, щоб дати гідну відсіч помилкам та упередженням, які постійно відвертають свідомість багатьох від ідеї, засадничої для нашої місії. Коли ми беремося обговорювати на теоретичному рівні сучасні й майбутні умови життя Італії, то італійці бодай матимуть змогу оцінити, виходячи із ставлення до нас уряду, міру його сумлінності і моральної моці.

Та понад усе ми дамо гідну відсіч помилкам, які виходять із нашого власного табору і розкладають, перекручують та применшують чистоту нашого Ідеалу. Багато звинувачень, які йдуть із протилежного табору, не заслуговують на багатослівні спростування. Тих, хто навіть зараз говорить про анархію і слабкість як невід'ємні риси республіканських інституцій, ми можемо задовольнити дивовижністю прогресу й могутності, досягнутих Сполученими Штатами, а також усталеним миром, який панує пліч-о-пліч зі свободою у долинах Швейцарії. Тим, кому не сором докучати нам дитячими підозрами щодо народної тиранії, тероризму або грабіжництва, ми можемо відповісти, покликаючись на Венецію і Рим та все те, що ми зробили і написали протягом останніх сорока років. Але матеріалізм, який вщент руйнує єдність людської природи і, забезпечуючи нас метою, тлумить усі шляхетні імпульси, усі святі переконання, що спонукають на її досягнення; – хибні філософії, що свідомо чи несвідомо ведуть до культового схиляння перед доконаними *фактами*, успіхом і Силою; – школи політики й економіки, які вихоплюють якийсь окремий випадок з-посеред різноманітних суттєвих складників соціальної проблеми і виводять з нього вирішення усіх похідних проблем; – сліпе, запопадливе наслідування застарілої Французької революції, що надто глибоко вкорінене у більшості наших сердець та сковує

нас путами теоретичних формул про *індивідуальні права*, які є лишень сумарним відбиттям мертвого сторіччя, покинутого нами задля сторіччя прийдешнього; – надзвичайна схильність відміряти ті самі докори, підозри, часом несправедливі, на адресу тих, хто, як і ми, любить Батьківщину, але на інтелектуальному рівні помиляється щодо методу, як і на адресу кількох егоїстичних інтриганів, які через жадання прибутків і влади свідомо обливають брудом і зраджують Національну Італійську Революцію; – розумова недолугість тих, які піддають анафемі величне і рясноплідне минуле через ненависть до жалюгідного і слабосильного *сучасного*, що призводить до фальсифікації історії, позбавляє нас нашої слави та заперечує традицію, достеменне життя Людства, – все це заслуговує на уважне і всебічне дослідження, що ми надалі й зробимо. Саме ці та інші помилки, занесені до нашої Демократії із чужоземних шкіл мислення, змусили італійський інтелект відхилитися від правильного шляху.

Настав час закликати його до вороття від беззмістовного критицизму до Національної школи із властивими їй конструктивними методами, тенденцією співвідносити й гармонізувати; від матеріалізму, який вдається до різних припущень, аби зрозуміти, пояснити й визначити рух, і в той же час руйнує мотиваційну здатність, до старого споконвічного вчення про Дух, яке гармонійно поєднує рух і промотор. Наскільки дозволятимуть наші сили, ми намагатимемось довести цю справу до кінця.

Тільки за цієї умови може здійснитися наша Національна Революція. Сліпі бунти можуть привести лише до перемог-одноденок. Грубий негативізм здатний повалити зношену будівлю, та ніколи не закладе підмурівку нової, ніколи не переконає людей у необхідності організованих та ефективних дій і не зведе Храму Нації.

Наша партія віддана ідеалові Традицій нашої країни, але готова їх узгодити із Традиціями Людства та велінням совісті; вона толерантна й моральна і тому повинна зараз вдаватись до спростувань, не керуючись нападницькими або нещирими мотивами. Нам не потрібно боятися, що ми куємо зброю для ворога, адже ми декларуємо, що світові релігії мають бути послідовними самовиявленнями шереги віків, які просвітили людський рід; ми визнаємо релігійний дар вічним у людській душі, отож вічним є зв'язок між небесами і землею. Ми можемо захоплюватися велетенською силою волі Григорія VII, його величною моральною потугою, що не могла реалізуватися засобами, наданими християнством, і в той же час – в ім'я досягнутого нами прогресу – ми заявляємо, що інститут Папства слід назавжди умертвити. Ми можемо визнавати Місію, що її Аристократія й Монархія здійснили для деяких народів у минулому, й усе ж проголошувати – заради всіх нас – своїм обов'язком та пра-

вом остаточно відкинути ці застарілі форми. Ми можемо, не заперечуючи належно шанобливого ставлення до Авторитету, – бо ж це є реальна ціль усіх наших зусиль, – оголосити метою наступальних заходів кожний Авторитет, який не спирається на дві умови – вільну й усвідомлену згоду підлеглих та спроможність кермувати національним життям й робити його плідним.

Ми віримо у Бога.

У провіденційний Закон, даний Ним життю.

У Закон, але не *Спокутування*, не *Гріхопадіння*, не *Спасіння милістю* минулих чи теперішніх посередників між Богом і *людиною*, а в Закон Прогресу, безмежного Прогресу, опертям і мірою якого є наша праця.

У *Єдність* життя, неосягнуту, як ми вважаємо, філософією останніх двох сторіч.

У *Єдність* Закону шляхом виявлення обох форм життя – *колективної* та *індивідуальної*.

У безсмертя *Ego*, яке є нічим іншим, як застосуванням Закону Прогресу, що розкривається – поза сумнівом і на віки вічні – історичною традицією, наукою та пориваннями душі до життя, оприявненого в індивіді.

У Свободу, завдяки якій тільки й існує відповідальність, усвідомлення й поцінування *прогресу*.

У послідовне і щораз більше *об'єднання* усіх людських здібностей і спромог як єдино нормальний засіб *прогресу*, водночас колективного й індивідуального.

У *Єдність* людського роду, у духовну *рівність* усіх Божих дітей – поза відмінностями статі, кольору шкіри або становища, – позбавити чого рівнозначне *злочину*.

І, виходячи з цього, ми віримо у святу, невблаганну, панівну ідею Обов'язку, єдине мірило життя. Це *Обов'язок*, який обіймає у кожному – відповідно до заторкуваної сфери та принагідних засобів – Родину, Батьківщину, Людство. Родина – це олтар Батьківщини; Батьківщина – святилище людства; Людство є частиною Всесвіту, а також храмом, зведеним Богові, який створив Всесвіт, храмом, що має наближати до Нього. *Обов'язок* велить нам сприяти прогресу інших, який може вплинути і на наш прогрес, а також нашому власному прогресові, що може бути корисним для інших. Це *Обов'язок*, без якого не існує жодного права, що витворює чесноту самопожертви, справді єдино бездоганну чесноту, святу й могутню за міццю, найблагороднішу коштовність, яка увінчує й освячує людську душу.

І насамкінець, ми віримо не у сьогочасні доктрини, а у грандіозне

релігійне оприявнення, оперте на ці принципи, яке рано чи пізно постане внаслідок почину народу вільних людей і вірників – ймовірно, з Риму, якщо Рим пізнає свою місію; та яке, включаючи главу про Істину, на яку здобулися попередні релігії, розкриє ще одну главу і прокладе шлях майбутньому прогресові, знищуючи у зародку всі привілеї та кастову нетерпимість.

Ми хотіли стисло викласти наші принципи, аби всі, хто бажає нам допомогти, знали про умови співпраці, на яких ми із вдячністю приймемо їхню допомогу й раду. З цього випливають цілковито всі правила, які попередньо стосуються проблем інтелектуального життя, політики й економіки. Ми вважаємо, що зробити політичні переконання *мистецтвом* й відмежувати їх від моралі, як того хочуть королівські чинники й дипломати, є гріхом перед Богом та завдає людям лиха. *Мета* політики – це застосування морального Закону до громадянського витворення Нації, одночасно у внутрішній і зовнішній діяльності. *Мета* економіки – застосування того самого Закону до організації праці у двох аспектах – виробництва й розподілу. Все, що *сприяє* цій *меті*, є Добром і має підтримуватися; всьому, що їй суперечить або не надає ніякої допомоги, слід протистояти до скону. Народ і Уряд повинні прямувати разом – подібно як думка і дія в окремому індивідові – до завершення цієї місії. І те, що правдиве для однієї Нації, правдиве й для усіх Націй. Нації – це індивіди Людства. Внутрішня національна організація є інструментом, за допомогою якого Нація виконує у світі свою місію. Національності священні і провіденційно створені, аби представляти, на теренах Людства, поділ чи розподіл праці на користь усіх народів на кшталт того, як поділ чи розподіл праці у межах держави мають бути здійснені заради найбільшої вигоди усіх громадян. Якщо вони про цю *мету* не дбають, то стають ні на що не здатні й занепадають. Якщо неухильні у злі, що є егоїзмом, то передчасно гинуть і не відроджуються знову, доки не відбудуть Покуту й не повернуться до Добра. <...>

Авторитет і *Свобода*, як ми їх тут розуміємо, однаково для нас священні й повинні бути узгоджені у кожному питанні, яке очікує на вирішення. *Усе завдяки Свободі та для Об'єднання*; це – республіканська формула. Свобода й Об'єднання, Совість і Традиція, Індивід і Нація, *«Я»* і *«Ми»* становлять невід'ємні елементи людської природи й усі вони суттєві для її поступального розвитку. Та для того, щоб їх скоординувати і спрямувати до мети, потрібна певна точка поєднання, яка *перевищує* їх усі. Отож практична необхідність неминуче повертає нас назад, до високих принципів, які ми теоретично проголосили у попередній частині нашої праці.

Суверенітет перебуває ні в *«Я»*, ні в *«Ми»*; він перебуває в Богові, який є джерелом Життя; у Прогресі, який життя визначає; у Моральному Законі, який визначає Обов'язок.

Іншими словами, Суверенітет перебуває в Ідеалі.

Ми всі покликані на нього працювати.

Знання *ідеалу* нам дане – тією мірою, якою його зрозуміло сторіччя, в якому ми живемо, – нашим розумом, якщо його надихає любов до Добра і він виходить із Традиції Людства запитувати свою власну *совість* й узгоджує ці два єдино правдивих критерії Істини.

Але знання *ідеалу* потребує *тлумача*, який може одразу ж вказати на найбільш слушні засоби його досягнення та спрямувати до їхнього застосування у різних галузях діяльності. І якщо цей *тлумач* повинен у собі обіймати *«Я»* і *«Ми»*, Авторитет і Свободу, Державу та Індивіда; більше того, якщо він має бути *прогресивним*, то він, далебі, не може бути людиною або якоюсь групою людей, дібраних завдяки випадкові, прерогативі непрогресивного за своєю природою привілею, походженню, багатству або іще чомусь. Якщо виходити з того, що втіленням принципів є союз віри й братерства, то таким тлумачем може бути тільки народ, Нація.

Бог і Народ: лише ці два слова наповнюють життям аналіз елементів, що їх подають різні школи як основу соціального єднання. Рим знає, на яких шляхах саможертовності, громадянського доброчестя й слави прапор, на якому були накреслені ці два урочистих слова, пробудив до нього любов Італії 1849 року.

І тут наразі ми можемо зупинитися. Італійська Місія, отже, є такою:

Єдність Нації у *матеріальному* аспекті – шляхом відвоювання Трентино, Істрії і Ніцци; у *моральному* аспекті – засобами національної освіти у спілці з вільною, захисного характеру інструкцією щодо кожної неортодоксальної доктрини.

Єдність оборони, або *Національна армія.*

Єдність Договору й кожного Інституту, що репрезентує громадянський, політичний та економічний прогрес усіх італійців.

Стабільна діяльність законодавчої влади й таке управління інституціями, згідно з яким справа національного прогресу довіряється не виконавчій владі, а комісіям, утвореним через делегування від законодавчого органу.

Місцева свобода, яка регулюється декретами тією мірою, якою це стосується спеціального прогресу різних локальних одиниць.

Закриття усіх установ, які за теперішніх часів орієнтовані на здійснення неправомірного впливу уряду на різні локальні округи.

Розподіл влади таким чином, аби це було не наслідком алогічного розподілення *суверенітету*, а різними функціями врядування.

Зменшення числа державних службовців і рівніша оплата за їхні послуги.

Скасування політичних присяг.

Загальне виборче право як започаткування політичної освіти. Законодавство, спрямоване на те, щоб нарощувати інтелектуальний та економічний прогрес тих класів, які цього найбільше потребують; заохочувати у національних масштабах промислові, сільськогосподарські й трудові асоціації, засновані на певних загальних умовах та які довели свою моральність і спроможність.

Особливу увагу слід приділити необробленим землям Італії, численним ушкодженим зонам, недоглянутій комунальній власності та утворенню на них численного класу дрібних власників.

Загальна система оподаткування з тим, щоб звільнити життя, – точніше, усе необхідне для життя, – від усіх обтяжливих затрат, а також пропорційно охопити податками зайвину й уникнути надмірного витрачання нагромаджених коштів.

Усунення всіх перешкод вільному обігові продукції всередині країни та поза нею.

Економічна система, яка базується на убезпеченні від усіх марних витрат та на прогресивному зростанні виробництва.

Визнання кожного боргу Нації відповідно до укладеної у минулому угоди.

Спрощення акту передання землі.

Скасування монополій.

Відповідальність кожного, хто на громадській службі.

Міжнародна політика має регулюватися моральним *принципом*, який керує Нацією.

Союзи мають базуватися на однаковості спрямувань і цілей.

Особливу прихильність слід виказувати кожному рухові, який може по-братерськи поєднати Італію з елементами майбутніх або щойно утворюваних Національностей, з греками, румунами, слов'янськими народами, яким долею призначено вирішувати проблему Східної Європи.

Джон С. Мілль
Національність і представницьке врядування

Можна говорити, що якась група людей є національністю, якщо цих людей об'єднує взаємне почуття симпатії, якого не існує між ними та людьми іншої національності, і тому з більшим бажанням вони поєднують свої дії між собою, ніж з людьми іншої національності, прагнуть підлягати одному і тому ж урядуванню і домагаються, щоб воно було або самоврядуванням, або врядуванням якоїсь частини людей з-поміж них самих. Джерелом цього почуття національності можуть бути різні причини. Іноді воно зумовлене спільністю раси та походження. Однією з причин є проживання у даних географічних межах. Але найважливішим зі всього є спільність минулих політичних подій, спільність національної історії і, як наслідок цього, спільність спогадів – спільно пережитих гордощів і принижень, радощів та жалів, пов'язаних з тими ж самими подіями у минулому. І все-таки жодна із цих обставин не є необхідною та самодостатньою. Швейцарія має сильне почуття національності попри те, що люди в кантонах мають різне походження (different races), розмовляють різними мовами, сповідують різні релігії. Сицилія впродовж усієї своєї історії відчувала себе у національному відношенні іншою, ніж Неаполь, незважаючи на спорідненість релігії, майже ту ж саму мову і значну кількість спільних історичних спогадів. Фламандську і Валонську провінції Бельгії, попри різне походження і відмінність мов, почуття спільної національності об'єднує більшою мірою, ніж та спільність, яку перша з них має з Голландією, а друга – із Францією. І все ж назагал національне почуття пропорційно слабшає в міру того, як зменшується дія однієї із причин, яка породжує його. Спорідненість мови, літератури і, до певної міри, походження та спогадів зумовило значну силу почуття національності у різних частинах німецького народу, хоча фактично він ніколи не був об'єднаний під одним і тим же врядуванням; це почуття ніколи не дозрівало до того, щоб спонукати окремі держави позбутися їхньої автономії. Серед італійців спільність, хоча й далеко не повна, їхньої мови та літератури, поєднана з географічним розташуван-

ням, яке чітко відокремлює їх від інших народів, та, мабуть, передусім наявність спільної назви – завдяки чому кожен, хто її носить, може поділяти всю славу минулих досягнень у мистецтві, війні, політиці і релігійній першості – спричинила в населення сильне національне почуття: хоча воно ще не досягло повної зрілості, але є достатнім, щоб породити ті великі події, очевидцями яких ми є. Це всупереч тому, що італійці мають різне походження і що вони ніколи, ні в минулій, ні в сучасній історії, не перебували під одним і тим самим урядуванням – за винятком хіба що тих часів, коли врядування охоплювало або намагалось охопити більшу частину відомого тоді світу.

Коли почуття національності досягає певної сили, постає *prima facie** питання про об'єднання всіх членів даної національності під одним урядуванням й урядуванням окремим саме для людей даної національності. Цим сказано тільки те, що питання врядування мають розв'язувати ті, хто підлягає врядуванню. Навряд чи можна назвати вільним якесь об'єднання людей, якщо не припускати, що люди самі вибирають, до яких саме колективних утворень вони згодні приєднатися. Та коли люди дозріли до вільних установ, постає життєво важливіше питання. Вільні установи майже неможливі в країні, що складається з різних національностей. Серед людей, яким бракує почуття солідарності (fellow-feeling), особливо якщо вони читають та розмовляють різними мовами, не може існувати і спільна громадська думка, необхідна для діяльності представницького врядування. Впливи, які формують громадську думку – і, отже, визначають прийняття політичних рішень, – будуть різними у різних частинах країни. В одній частині будуть довіряти зовсім іншій категорії (set) лідерів, ніж в іншій. У цих частинах не одержать поширення ті ж самі книжки, газети, брошури, промови. В одній частині не будуть знати, які погляди та мотиви переважають в іншій. Ті ж самі події, ті ж самі законодавчі дії, та ж сама система врядування буде впливати на ці частини по-різному; в кожній із частин будуть більше остерігатися шкідливих щодо себе дій з боку іншої національності, аніж з боку спільного арбітра – держави. Взаємна антипатія цих частин назагал буде набагато більшою, ніж загроза з боку уряду. Якщо одна із цих частин буде сприймати політику спільного уряду як обтяжливу, цього виявиться достатньо, щоб інша частина підтримувала цю політику. Навіть якщо всі частини зазнаватимуть утисків, жодна з них не буде мати довіри до інших, аби покладатися на них у спільному опорі; і хоча жодна із частин не матиме достатньо сил для опору самотужки, вона буде схильна думати, що

---

* На перший погляд (*латин.*).

зможе здобути переваги для себе, якщо досягне більшої прихильності з боку уряду передусім до себе, на противагу іншим. Більше того, у даному разі не існуватиме найважливішої і найбільш ефективної гарантії як крайнього засобу проти урядового деспотизму – взаємної симпатії армії та народу. Військо є частиною будь-якої спільноти, в якій, у відповідності з самою її природою, відмінність між співвітчизниками й іноземцями є найглибшою та найважливішою. Адже якщо для решти народу іноземці є просто чужинцями, то для солдата вони є людьми, з якими в певний момент доведеться боротися на життя й на смерть. Ця відмінність для солдата є відмінністю між друзями і ворогами – чи, можна навіть сказати, відмінністю між співвітчизниками та якимось видом тварин: бо ж єдиним законом у ставленні до ворога є сила і єдиною милістю, як це маємо також у ставленні до тварин, є вияв простої гуманності. Якщо солдати на рівні своїх почуттів ставляться до половини чи трьох четвертих населення даної держави як до іноземців, то вони не вагатимуться у їхньому підкоренні й не вимагатимуть підстав для таких дій – як це роблять з тими, кого оголошено ворогами. Армія, що складається з різних національностей, знає тільки один різновид патріотизму – вірність прапору. Такі армії були катами свободи впродовж усієї новочасної історії. Єдине, що пов'язує їх, – це їхні командири та уряд, яким вони служать; і єдиною ідеєю громадянського обов'язку, якщо вони взагалі мають таку ідею, є виконання наказів. У такий спосіб уряд, тримаючи угорські військові частини в Італії, а італійські в Угорщині, міг правити в обох частинах залізною рукою іноземних завойовників.

Якщо б хто-небудь сказав, що таким чином установлено занадто велику відмінність між обов'язком щодо співвітчизників і обов'язком щодо людей взагалі, і що таку відмінність слід вважати скоріше ознакою дикості, аніж цивілізованості, та що її варто заперечувати зі всією енергією, то я цілком підтримую такий погляд. Але цієї мети, цілком гідної людських домагань, аж ніяк не можна досягати, за сучасного стану цивілізації, застосовуючи якусь форму насильства, аби втримувати різні національності під одним урядуванням. У варварських суспільствах це питання розв'язувалося дещо інакше. У таких суспільствах уряд зацікавлений, щоб якось послабити взаємну антипатію між племенами, аби зберегти мир і полегшити керування країною. Та коли вже існують вільні установи чи коли якийсь із народів, штучно об'єднаних в одній державі, прагне їх створити, зацікавлення уряду набувають цілком протилежного напрямку. За таких обставин він стає зацікавленим у тому, щоб зберігати та розпалювати взаємні антипатії, аби таким чином відвернути утворення коаліцій між різними народами та мати можливість викорис-

тати деякі із цих народів для упокорення інших. Австрія протягом життя одного покоління перетворила цю тактику в основний спосіб урядування; про те, з яким успіхом вона була застосована під час віденського заворушення та угорської революції[1], тепер загальновідомо. На щастя, сьогодні існують деякі ознаки того, що загальний поступ досяг такого рівня, коли успішність подібної політики стає неможливою.

На основі сказаного можна стверджувати, що загальною необхідною передумовою вільних установ є збіг державних кордонів з національними. Але існують деякі обставини, які перешкоджають практичному здійсненню цього загального принципу. По-перше, його застосування часто наражається на географічні перешкоди. Навіть в Європі існують місцевості, в яких різні національності настільки перемішані, що вони не можуть мати окремого врядування. Населення Угорщини складається з мадяр, словаків, хорватів, сербів, румунів, а в окремих районах з німців; усі вони настільки перемішані, що їх неможливо територіально розділити; у них не залишається іншої можливості, як перетворити цю необхідність у добру нагоду, аби примиритися й жити разом, будучи рівними в правах та перед законом. Їхнє спільне рабство, що почалося тільки зі знищення незалежності Угорщини в 1849 році[2], здається, вже приносить їм здобуток та схиляє їх до такої рівноправної спілки. Німецькі колонії в Східній Прусії, відрізані від Німеччини частиною давньої Польщі, є занадто слабкими, щоб утвердити свою незалежність і, отже, повинні, заради збереження територіальної цілісності, або не бути під німецьким урядуванням, або ж приєднати польську територію до Німеччини. Курляндія, Естонія та Лівонія – ще одна значна територія, в якій переважна частина населення є німецьким, – приречена, внаслідок свого розташування, бути складовою частиною слов'янської держави. У самій Східній Німеччині проживає велика кількість слов'янського населення: Богемія є переважно слов'янською, Сілезія та інші райони почасти слов'янські. Франція, найбільш об'єднана країна Європи, далека від того, щоб бути однорідною: якщо навіть не брати до уваги чужі національності на її віддалених окраїнах, вона складається, як свідчить історія, з двох частин – одна населена майже винятково галло-романським населенням, а в іншій франкська, бургундська та інші тевтонські раси складають значну частину.

Якщо б навіть географічні вимоги якимось чином могли бути задоволені, то напрошуються інші – моральні та соціальні – аргументи. Досвід підтверджує можливість вливання однієї національності в іншу чи поглинення цієї національності іншою; і якщо ця національність була перед тим нижчою та відсталішою частиною людства, таке поглинення є

дуже корисним для неї. Ніхто не припускає, що для бретонців чи басків французької Наварри не є благодатнішим влитися в русло ідей та почуттів високоцивілізованого та культурного народу – тобто стати членом французької національності, одержати на рівних умовах всі привілеї французького громадянства, мати користь від французького захисту, від шани та престижу французької влади, аніж нидіти серед своїх скель, як напівдикий залишок минулого, замкнутий у своїй власній обмеженій ментальності, без будь-якої участі та зацікавленості в загальному світовому русі. Те ж саме можна сказати про валлійців та гірських шотландців як членів британської нації.

Хоч би що насправді спонукало національності до змішування та злиття своїх атрибутів й особливостей в одному об'єднанні, це є благодаттю для людства. І це не внаслідок зникнення типів, достатня кількість яких, можна бути певним, все ще залишиться, а завдяки пом'якшенню їхніх крайніх форм та зменшенню відстаней між ними. Об'єднаний народ, так само як схрещені породи тварин (але ще більшою мірою, бо ж у дію вступають не тільки фізичні, а й моральні чинники), успадкує особливі здатності та досконалості своїх попередників, тим часом як змішування захистить ці досконалості від близьких до них перебільшень, що перетворюють їх на вади. Але щоб таке змішування стало можливим, потрібні особливі умови. Ті поєднання обставин, які трапляються і від яких залежить результат, є дуже різноманітними.

Національності, об'єднані в одній державі, можуть бути приблизно рівними за своєю чисельністю та силою або ж бути дуже нерівними. Якщо вони нерівні, то менш чисельний із двох може бути або більш, або менш цивілізованим. Якщо припустити, що він є цивілізованішим, то він може, завдяки цій своїй вищості, утвердити свою зверхність над другим або ж, схилившись перед грубою силою, бути підкореним. Цей останній випадок є справжнім нещастям для людства; цивілізовані люди повинні згуртовано піднятися зі зброєю в руках, щоб протидіяти цьому. Поглинення Македонією Греції було одним з найбільших лих, яке колинебудь ставалося в світі: підкорення деяких з основних європейських держав Росією було б таким самим лихом.

Якщо ж менша національність, яка, припустимо, досягла вищої досконалості, здатна підкорити більшу – як македонці, підсилені греками, підкорили Азію, а англійці Індію, – то маємо від того часто користь для цивілізації: але завойовники та підкорені не можуть у цьому випадку управлятися спільно з допомогою одних і тих же вільних установ. Поглинання завойовників менш культурним народом є злом: останній повинен бути об'єктом урядування. Ситуація є благодатною або лихою

залежно від того, досяг чи не досяг підкорений такого стану, коли він відчуває обурення тим, що він не керується за допомогою вільних установ, та залежно від того, використовують чи не використовують завойовники свою владу для переведення підкорених на вищий рівень досконалості. <...>

Якщо ж національність, яка підкорила іншу, є дуже чисельною та високорозвиненою, і особливо коли підкорена національність є малочисельною і не має надії утвердити свою незалежність, то – якщо цією підкореною національністю керують достатньо справедливо, а члени керівної національності не стали одіозними в утвердженні своїх привілеїв – малочисельна національність поступово примирюється зі своїм становищем і зливається з чисельною. Жоден нижньобретонець чи навіть ельзасець не має сьогодні ані найменшого бажання відокремитися від Франції. Якщо всі ірландці не досягли сьогодні тієї ж самої настанови щодо Англії, то це, зокрема, тому, що вони достатньо чисельні і, отже, самі здатні складати національність, що була б гідна поваги; але більшою мірою це зумовлене тим, що до недавнього часу ними врядували настільки жахливо, що всі їхні найкращі почуття поєднувалися зі злими, викликаними сильним обуренням проти англосаксонського правління. Ця неповага до Англії, яка є нещастям для всієї імперії, припинилася, можна з певністю стверджувати, тільки в останньому поколінні. Сьогодні кожен ірландець є не менш вільним, ніж будь-який англосакс, і кожен такою ж мірою сприяє добробуту своєї країни та своєму власному щастю, як і уродженець будь-якої іншої частини британських володінь. А те, що залишається горем для Ірландії – наявність державної церкви – з ірландцями поділяє половина або майже половина населення великого острова. Сьогодні, окрім історичної пам'яті та відмінності в релігії, не існує нічого такого, щоб розділяло дві нації, які, може, найбільше з будь-яких двох інших націй у світі придатні, щоб доповнювати одна другу. Усвідомлення ірландською нацією, що до неї ставляться не тільки справедливо, а й визнають її рівною собі, сприяє швидкому зникненню почуттів, котрі перешкоджають цінувати переваги, які менш чисельний і небагатий народ одержує від спільного громадянства, замість відчуження, з народом, що є не тільки найближчим сусідом, а й однією з найбагатших, найвільніших, найцивілізованіших та наймогутніших націй світу.

Лорд Актон
Національність

Щоразу, коли велика інтелектуальна культура сполучалася з тим стражданням, яке невід'ємне від широких змін в умовах існування народу, люди, наділені геніальними розумовими здібностями та уявою, шукали у спогляданні ідеального суспільства ліки, чи, принаймні, полегшення від недуг, які вони практично не в змозі були усунути. Поезія завжди плекала ідею, що за якихось далеких часів чи десь у віддаленому місці – на Західних островах або в країні Аркадії – незіпсовані і вдоволені усім люди, вільні від розбещеності та умовностей цивілізованого життя, здійснили легенду про золотий вік. Домівка поетів завжди, либонь, однакова, й існують незначні відхилення у рисах їхнього ідеального світу; та коли філософи беруться за справу переконати або реформувати людство, винаходячи уявну державу, то їхні мотиви більше визначені й безпосередні, і земля благоденства стає як сатирою, так і взірцем. Платон і Плотін, Мор і Кампанелла будували свої уявні суспільства з матеріалу, відсутнього в будові реальних спільнот, недоліки яких якраз і надихали їх. Твори «Держава», «Утопія», «Місто Сонця» були протестом проти стану речей, засуджувати який спонукав власний досвід їхніх авторів та від вад якого вони шукали прихистку у протилежних крайнощах. Їхні твори не впливали на хід подій, вони залишались тільки літературою, а не політичною історією, бо для того, щоб наділити політичну ідею владою над людськими масами, потрібно щось більше від невдоволення і розумової вправності. Система філософа може спонукати до практичної відданості лише фанатиків, а не нації; і хоча почуття пригнічення породжує насильницькі й неодноразові спалахи гніву, подібно до больових конвульсій людини, воно не спроможне на вироблення зрілої мети і плану оновлення, доки нове розуміння щастя не долучиться до відчуття наявного зла.

Історія релігії може слугувати тут вичерпною ілюстрацією. Між сектами пізнього середньовіччя і протестантизмом існує суттєва відмінність, яка перевищує за багатьма важливими рисами подібність

систем, що їх вважають провісниками Реформації, і якої цілком достатньо для пояснення життєздатності останнього у порівнянні з першим. У той час, як Вікліф і Гус спростовували лише окремі сторони католицького вчення, Лютер повністю відкинув авторитет церкви й надав індивідуальному сумлінню такої самостійності, яка безумовно спонукала до постійної протидії. Подібна відмінність існує також між революцією у Нідерландах, Великим повстанням, війною за незалежність або повстанням у Брабанті[1)], з одного боку, та Французькою революцією – з другого. До 1789 року заколоти збурювалися через окремі негаразди й підставою для них було цілком конкретне невдоволення та прагнення втілити загальновизнані принципи. Подеколи, у перебігу суперечок, висувалися нові теорії, але вони були несуттєвими, і найвагомішим аргументом проти тиранії залишалася вірність стародавнім законам. Після змін, спричинених Французькою революцією, ті сподівання, які пробуджуються через недуги й вади соціального становища, почали діяти як постійні та енергійні сили в усьому цивілізованому світі. Вони стихійні й агресивні, не потребують ні пророків, щоб провіщати, ні захисників, щоб обороняти, але популярні, безглузді і майже всеохопні. Революція спричинилася до цих змін частково завдяки своїм доктринам, частково шляхом непрямого впливу на події. Вона наставляла народ розглядати свої бажання й потреби як найвищий критерій справедливості. Швидка змінюваність влади, за якої усі поспіль партії зверталися до ласки мас як найвищого судді успіху, привчила ці маси бути свавільними й недисциплінованими. Падіння багатьох урядів, щоразу новий перерозподіл територій позбавляли усі установи поваги, заснованої на їхній тривалості. Традиція і право давності переставали бути оберегами авторитету; і заходи, які супроводжували революції, воєнні тріумфи чи мирні угоди, були однаково байдужими до встановлених прав. Обов'язок не може бути відокремлений від права, і нації не підлягають регулюванню законами, які нічого не захищають.

За таких обставин теорія і дія йдуть слідом одна за одною, і практичне зло легко породжує вороже налаштовані системи. Там, де панують вольові рішення, безперервність природного розгортання прогресу зберігається завдяки конфлікту екстремальних підходів. Імпульс протидії штовхає людей від однієї крайності до другої. Гонитва за віддаленою та ідеальною метою, яка зачаровує уяву своїм блиском, а розум своєю простотою, пробуджує енергію, якої не вселяє раціональна, досяжна мета, обмежена багатьма вкрай суперечливими вимогами і прив'язана до всього вмотивованого, практичного й справедливого. Один надмір або перебільшення підправляє інший, і помилка сприяє істині, – якщо у цьому

зацікавлені маси, – шляхом зустрічного врівноваження протилежної помилки. У меншості немає сил, аби досягти великих змін без всілякої допомоги; у більшості не вистачає мудрості, аби керуватися лише однією істиною. Там, де хвороба різнобічна, ніякі конкретні, цілком визначені ліки не можуть задовольнити потреби усіх поспіль. Лише привабливість абстрактної ідеї або ідеальної держави спроможна поєднати спільною діяльністю масу людей, які шукають універсальних ліків для багатьох специфічних недуг або спільного спонукального засобу, що його можна застосувати за найрізноманітніших обставин. Отож і виходить, що надумані принципи, які узгоджуються як із лихими, так і добрими намірами людства, є нормальним та необхідним складником суспільного існування націй.

Теорії цього типу підставові, оскільки зумовлені цілком певними, застарілими недугами й беруться за їхнє усунення. Вони корисні для опозиційних настроїв – як застереження або погроза – змінити наявний стан речей та для пробудження гостроти усвідомлення негараздів. Вони не можуть слугувати за основу докорінної перебудови громадянського суспільства, подібно як ліки не можуть замінити харчування; втім, вони спроможні на нього сприятливо вплинути, бо вказують напрямок, хоч і не мірило, за яким визначається потреба в реформах. Вони протистоять ладові, що є наслідком егоїстичного й насильницького зловживання владою панівними класами, штучного гальмування природного суспільного поступу, нестачі ідеального первня чи моральної мети. Практичні крайнощі відрізняються від теоретичних, які вони провокують, тому що перші свавільні й насильницькі, тоді як останні, – далебі, також революційні, – рівночасно є й лікувальними. В одному випадку несправедливість навмисна, у другому вона неминуча. У цьому полягає загальна характеристика суперечності між існуючим ладом та підривними теоріями, які заперечують його легітимність. Є три засадничі теорії цього типу, що піддають сумніву наявний розподіл влади, власності й території та атакують, відповідно, аристократію, середній клас і суверенітет. Це теорії рівності, комунізму й національності. Хоч вони виникли зі спільного джерела, протистоять схожим недугам і поєднані численними зв'язками, та з'явилися вони не одночасно. Руссо оприлюднив першу, Бабеф другу, Мацціні третю; третя є найостаннішою за часом виникнення, наразі найпривабливішою та найвиразнішою з погляду перспективи майбутнього впливу.

За старої європейської системи ні уряди не визнавали права національностей, ні самі народи їх не обстоювали. Інтереси панівних родин, а не націй, регулювали кордони; та й урядування зазвичай здійснювалося

без огляду на бажання люду. Де всі вольності придушені, там вимоги національної незалежності доконче ігноруються, і принцеса, за словами Фенелона, наглядає за монархією, як за весільним посагом. XVIII сторіччя мовчки погоджувалося із цим забуттям корпоративних прав на континенті, бо абсолютисти опікувалися лише державою, а ліберали – індивідом. У популярних теоріях сторіччя церква, знать і нація ніякого місця не займали; та й самі не створили жодної на свій захист, бо на них ніхто відверто не нападав. Аристократія зберігала свої привілеї, церква свою власність; і династичний інтерес, який брав гору над природними схильностями націй і нищив їхню незалежність, усе ж підтримував їхню цілісність. Національне почуття не було зневажене в найбільш чутливому місці. Відняти у монарха власність над спадковою короною й анексувати його домініони означало б завдати шкоди усім монархіям і поставити їхніх підлеглих перед небезпечним прикладом, позбавляючи королівський двір статусу недоторканності. Під час війни, оскільки національною справою не ризикували, не було й намагань збурити національне почуття. Чемність правителів один до одного була прямо пропорційною зневажливому ставленню до нижчих верств. Між командувачами ворожих армій відбувався обмін вітаннями; без люті й хвилювань битви розігрувалися з помпезністю та гордовитістю, як на параді. Мистецтво війни перетворилось на повільну й завчену гру. Монархії об'єднувалися не тільки завдяки спільним інтересам, але й родинним союзам. Часом шлюбний контракт ставав сигналом до нескінченної війни, доки родинні зв'язки, як це часто бувало, не ставали на заваді амбіціям. Після того, як 1648 року релігійні війни закінчилися[2], єдиними війнами були ті, які велися за спадщину чи підлеглі території або ж проти країн, чиї системи врядування звільняли їх від спільних для династичних держав правил й робили не тільки незахищеними, а й наражали на небезпеку. Такими країнами були Англія й Голландія, аж поки Голландія перестала бути республікою, а в Англії поразка якобітів в сорок п'ятому році не поклала край боротьбі за корону[3]. Проте, була одна країна, яка все ще продовжувала правити за виняток; та один монарх, якого не визнавали у колі інших королів.

Польща не володіла тими гарантіями стабільності, які забезпечувалися династичними зв'язками й відповідною теорією законності там, де корону можна було отримати завдяки шлюбу або спадщині. Монарх без королівської крові, корона, дарована нацією, були аномалією і наругою в добу династичного абсолютизму. Ця країна випадала з європейської системи завдяки природі її інституцій. Вона викликала пожадливість, яку неможливо було задовольнити. Правлячим родинам Євро-

пи вона не давала жодної надії на те, аби невпинно зміцнювати шляхом укладання міжродинних шлюбів своїх правителів або ж бодай випросити цю надію чи отримати спадщину. Габсбурги вибороли володіння Іспанією та Індією у зіткненні з французькими Бурбонами, Італією – з іспанськими Бурбонами, імперією – з домом Віттельсбахів, Сілезією – з домом Гогенцоллернів. Відбувалися війни між конкуруючими династіями за шматки територій Італії й Німеччини. Та ніхто не сподівався відшкодувати свої втрати або посилити владу в країні, для якої шлюбний союз або походження нічого не важили. Там, де була неспромога щось довічно успадкувати, то намагалися шляхом інтриг щоразу брати гору на виборах, і після суперечок щодо кандидатів на свою підтримку сусіди, зрештою, визначилися щодо засобу для остаточного зруйнування Польської держави. До того часу християнські держави не позбавляли жодної нації її політичного існування, і хоч яка зневага виказувалася до національних інтересів і симпатій, все ж турбувалися про те, щоб приховати несправедливість лицемірним пересмикуванням законів. Проте розподіл Польщі[4)] став актом безглуздого насильства, вчиненого шляхом відкритого ігнорування не тільки народних почуттів, а й публічного законодавства. Вперше у новітній історії велика держава була сплюндрована, вороги поділили між собою цілу націю.

Цей сумновідомий крок, найреволюційніше діяння застарілого абсолютизму, пробудив до життя у Європі теорію національності, обертаючи приспане право на прагнення, а почуття – на політичну дію. «Жодна мудра або чесна людина, – писав Едмунд Берк, – не може схвалити цей розподіл чи його споглядати, не передвіщаючи великої біди від цього для всіх країн у недалекому майбутньому»[1]. З того часу існує нація, яка вимагає об'єднання у державу, – немовби заблукана душа у пошуках тіла, в якому вона могла б розпочати життя знову; й тому найпершим почувся зойк, що домовленості держав несправедливі, що встановлені ними кордони несправжні і цілий народ позбавлений свого права об'єднатися у незалежній спільноті. Та раніше, ніж цю вимогу стало можливим дієво обстояти проти значно більшої сили опонентів, раніше, ніж вона набула енергійності, після останнього розподілу, для подолання впливу давніх звичок до впокорення, а також презирства, яке попередній безлад викликав до Польщі, – стара європейська система опинилася в руїнах, і новий світ поставав на її місці.

Застаріла політика деспотизму, яка перетворила Польщу на здобич, мала двох супротивників – дух англійської свободи та доктрину революції, яка зруйнувала французьку монархію за допомогою її ж власної зброї; протилежними засобами вони спростовували теорію, що нації

не мають колективних прав. За теперішніх часів теорія національності є не тільки потужним допоміжним чинником революції, а й її справжньою підвалиною у зрушеннях протягом останніх трьох років. Втім, це недавня сполука, якої не знала перша Французька революція. Новітня теорія національності частково виникла як її законний наслідок, частково – як реакція протидії. Подібно як система, що припустила національний розподіл, викликала осуд з боку двох форм лібералізму, французького й англійського, так і система, яка наразі на них наполягає, виходить із двох різних джерел і виявляє характерні риси або 1688 року[5], або ж року 1789. Коли французький народ усунув владу, під якою він жив, і сам собі став господарем, Франція перебувала у небезпеці подрібнення на частини: бо загальну волю важко встановити, й вона нелегко узгоджується. «Закони, – казав Верньє під час дебатів з приводу вироку королеві, – є обов'язковими лише як імовірна воля народу, який зберігає за собою право їх схвалювати або відхиляти. Тієї ж миті, коли він оприявнює своє бажання, закон у ролі національного символу повинен відступити». Ця доктрина розкладала суспільство на його природні елементи й погрожувала розчленувати країну на стільки республік, скільки було комун. Бо справжній республіканізм є принципом самоврядування цілого та всіх його частин. У розлогій країні, на кшталт Греції, Швейцарії, Нідерландів та Америки, він спроможний досягти мети лише шляхом поєднання кількох незалежних спільнот в єдину конфедерацію; отже, велика республіка, не оперта на федеральний принцип, неминуче закінчується врядуванням одним лише містом, наприклад, у Римі чи Парижі, та, меншою мірою, як це має місце в Афінах, Берні й Амстердамі; іншими словами, територіально велика демократія повинна або принести самоврядування в жертву єдності, або ж його зберегти завдяки федералізму.

Історична Франція занепала разом із Французькою державою, яка визрівала сторіччями. Давній суверенітет було зруйновано, на місцеву владу дивилися з антипатією й тривогою. Для встановлення нової централізованої влади був потрібний новий принцип об'єднання. Підвалиною нації став природний стан, в якому вбачали ідеал суспільства; походження замінило традицію, і французький народ почали розглядати як фізичний продукт: етнологічну, а не історичну одиницю. Вважалося, що об'єднання не залежить від представницької влади й урядування цілковито відірване від минулого й наділене властивістю у будь-який момент здійснитися чи ні, під впливом настрою. За словами Сійєса, це більше не була Франція, а якась невідома країна, до якої перемістили націю. Централізована влада володіла усіма повноваженнями, оскільки вона підкорялася цілому, й не допускала жодного відхилення від почуття універсалізму. Ця

влада, наділена волею, була втілена у Першій і неподільній республіці. Це найменування означало, що частина не може промовляти або щось чинити замість цілого, що існує сила, яка перевершує державу та є осібною й незалежною від її членів; і вона втілювала – вперше в історії – поняття абстрактної національності. У такий спосіб ідея суверенітету народу, неконтрольованого минулим, породжувала ідею національності, незалежної від політичного впливу історії. Королівство Франція – географічно, а також політично – було продуктом довготривалої низки подій, і ті ж таки сили, які розбудовували державу, формували й територію. Революція однаковою мірою зреклася як чинників, яким Франція завдячувала своїми кордонами, так і тих, яким вона завдячувала своїм урядуванням. Кожний, нехай невиразний, слід або залишок національної історії ретельно ліквідовувався – система адміністрування, фізичний поділ країни, класи суспільства, корпорації, вага й міра, календар. Франція більше не була оточена кордонами, які їй дісталися в результаті, далебі, підданого осудові впливу власної історії; вона могла визнавати лише ті межі, які були встановлені природою. Визначення нації запозичувалося у матеріального світу, й для того, щоб уникнути втрати території, воно перетворювалося не тільки на абстракцію, а й на витвір уяви.

В етнологічній природі цього розвитку подій був закладений принцип національності, який став джерелом поширеної думки, що революції частіше відбуваються у католицьких, ніж протестантських, країнах. Вони, дійсно, є більш звичним явищем у католицькому, ніж протестантському, світі, бо частково це залежить від національного імпульсу, який пробуджується лише тоді, коли наявний чужинський елемент, вислід іноземного панування, що його необхідно позбутися. Західна Європа зазнала двох завойовницьких навал – однієї з боку римлян та другої з боку германців, – й обидва рази від завойовників їй діставалися закони. Знову й знову вона повставала проти звиклої до перемог раси; й обидва вияви сильної протидії, хоч і мали відмінності залежно від різного характеру цих завоювань, сходилися на спільному феномені імперіалізму. Римська республіка докладала зусиль, щоб розчавити поневолені нації і перетворити їх на одноманітну й слухняну масу; та успіхи, на які здобулася проконсульська влада у цьому процесі, повалили республіканське правління; докладала до заснування імперії й протидія провінцій Риму. Цезаристська система надала залежним територіям безпрецедентну свободу і спонукала їх до громадянської рівності, яка поклала край пануванню народу над народом та класу над класом. Монархію вітали як прихисток від пихи й зажерливості римського люду; отож любов до рівності, ненависть до знаті та терпимість до деспотизму, вкорінені Римом, стали, принаймні

в Галлії, чільною рисою національного характеру. Але на теренах націй, чия життєздатність була підірвана суворою республікою, не залишилося жодного матеріалу, необхідного для того, аби мати втіху від незалежності чи розпочати нову історію. Політичний хист, який організовує держави й забезпечує у суспільстві моральний лад, вичерпався, і християнські авторитети марно шукали серед пустки руїни народ, який би допоміг церкві вижити після занепаду Риму. Новий первень національного життя був занесений до цього конаючого світу тими самими ворогами, які його зруйнували. Протягом певного часу тут вирували хвилі варварства, а потім ущухли; і коли межові знаки цивілізації з'явилися знову, то виявилося, що земля завагітніла від плідного й оновлювального впливу і завдяки повені наснажилася зародками майбутніх держав і нового суспільства. Політичний глузд та енергія влилися разом із новою кров'ю, і це було продемонстровано міццю молодшої раси порівняно зі старою та закладанням засад ступінчастої свободи. Замість універсальних рівних прав, реальне користування якими доконче пов'язане з випадковістю та співмірністю владі, права людей були поставлені в залежність від багатьох умов, найпершою з яких був розподіл власності. Громадянське суспільство стало класифікаційно впорядкованим організмом замість атомізованої безформної маси, отож феодальна система поступово набирала сили.

Упродовж п'яти сторіч, між пануванням Цезаря і Кловіса, Римська Галлія настільки ґрунтовно засвоїла ідеї абсолютної влади й невиразної рівності, що люди вже ніколи не могли примиритися з новою системою. Феодалізм для них залишався чимось завезеним іззовні, феодальна аристократія – чужою расою, тому простий люд Франції шукав захисту від обох у римському правознавстві та у владі корони. Розвиток абсолютної монархії засобами демократії становить найвагомішу усталену прикмету французької історії. Королівська влада, передусім феодальна, обмежена вольностями та великими васалами, ставала дедалі популярнішою в міру того, як у ній нарощувався абсолютизм; у той же час придушення аристократії, тобто усунення проміжних владних ланок, було настільки нагальною національною метою, що її досягнення можливо було дієво завершити тільки після падіння трону. Монархія, яка від XIII сторіччя займалася приборкуванням знаті, була нарешті відкинута демократією на узбіччя, бо була надто млявою у діях і неспроможною зректися власного походження та остаточно зруйнувати клас, із якого вона вийшла. Усі ті речі, які утворюють своєрідний характер Французької революції, – вимога рівності, ненависть до знаті й феодалізму, а також до церкви, що була з ними пов'язана, постійне посилання на взірці по-

ганства, придушення монархії, новий законодавчий кодекс, розрив із традицією й заміна ідеальною системою геть усього, що зумовлювалось мішанням і взаємодією рас – усе це, далебі, демонструє спільну реакцію на наслідки навали франків. Ненависть до королівського двору була меншою, ніж ненависть до аристократії; привілеями обурювалися більше, ніж тиранією; тому король загинув радше через походження своєї влади, аніж через зловживання нею. У Франції набувала популярності монархія, не пов'язана з аристократією, нехай навіть вона була надміру неконтрольованою; у той же час зазнала поразки спроба реформувати трон й обмежити та нейтралізувати його разом із перами, тому що давні тевтонські первні, на які він спирався, – родова знать, культ предків, привілеї – вже більше не викликали поблажливого ставлення. Суть ідей 1789 року полягає не в обмеженні верховної влади, а в скасуванні проміжних осередків влади. Ці владні осередки разом із класами, що ними користувалися, виникли у латинізованій Європі з першопочатків варварства; і рух, що називає себе ліберальним, за своєю суттю є національним. Коли б свобода була його метою, то й засоби полягали б у заснуванні вагомих незалежних владних структур, не підлеглих державі, і за взірець йому слугувала б Англія. Але ж його метою є рівність; і прагне він, як і Франція 1789 року, до того, щоб позбутися засад нерівності, введених тевтонською расою. Це мета, яку спільно із Францією мали Італія й Іспанія, і саме в цьому полягає корінь природної ліги латинських націй.

Революційні провідники не збагнули національного елемента у ліберальному русі. Спочатку їхні доктрини виглядали цілковито суперечними ідеї національності. Вони вчили, що певні загальні принципи врядування є абсолютно справедливими для всіх держав; теоретично вони відстоювали необмежену свободу індивіда й верховенство волі над будь-якою зовнішньою необхідністю чи обов'язком. Це явно суперечить національній теорії у тому, що певні природні сили повинні визначати характер, форму й політику держави, внаслідок чого щось схоже на долю заступило місце свободи. Відповідним чином, національне почуття не розвивалося безпосередньо з революції, до якої воно було причетне, а спершу виявилося у протидії їй, коли прагнення звільняти було поглинуте бажанням поневолювати, і на зміну республіці прийшла імперія. Наполеон збудив до життя нову силу, придушуючи національність у Росії, визволяючи її в Італії, правлячи зі зневагою до неї в Німеччині та Іспанії. Монархи у цих країнах були скинуті або повністю позбавлені своїх прав; більше того, вводилася система врядування – французька за походженням, духом і засобами. Люди чинили цим змінам опір. Рух проти них був всенародним і стихійним, бо провідників не було або ж вони були безпо-

радні; він був національним, бо спрямовувався проти чужоземних установ. У Тиролі, Іспанії та пізніше у Прусії народ не отримав від уряду керівного імпульсу і заповзявся за власною волею протистояти арміям та ідеям революціонізованої Франції. Солдати починали усвідомлювати національний первень революції під час загарбницьких воєн, а не в період її піднесення. Три чинники, які імперія топтала найбільш відверто, – релігія, національна незалежність і політична свобода, – створили недовгочасну спілку, аби надати снаги великим зрушенням, у результаті яких Наполеон зазнав поразки. Під впливом цього вікопомного союзу на континенті сформувався політичний дух, який прагнув до свободи й ненавидів революцію та намагався реставрувати, розвинути й відновити занепалі національні інститути. Люди, які проголошували ці ідеї, – Стайн і Жорес, Гумбольдт, Мюллер і де Местр – були так само ворожі до бонапартизму, як і до абсолютизму старих урядувань, й наполягали на національних правах, що на них однаковою мірою зазіхнули обидві сторони, і які вони сподівалися реставрувати, знищивши французьке панування. Друзі революції не симпатизували подіям, які перемогли під Ватерлоо, бо навчилися ототожнювати свою доктрину зі справою Франції. Голландський дім віґів в Англії, афрансесадос в Іспанії, мюратисти в Італії, прибічники Рейнського союзу[6], поєднуючи патріотизм із революційними почуттями, жалкували за падінням французької влади та з тривогою дивилися на ті нові й невідомі сили, які збудила визвольна війна і які були так само ворожі французькому лібералізмові, як і французькому пануванню.

Та нові сподівання на національні й загальнопоширені права розчавила Реставрація. Ліберали того часу клопоталися не про свободу у формуванні національної незалежності, а про свободу французьких установ; у протидії націям вони приєднувалися до честолюбних прагнень урядів і так само були готові принести в жертву національність своєму ідеалові, як і Священний Союз[7] – інтересам абсолютизму. Талейран справді оголосив у Відні, що польське питання повинне передувати усім іншим, бо розподіл Польщі став однією з перших і найголовніших причин тих недуг, на які страждала Європа; але династичні інтереси взяли гору. Усі монархи, представлені у Відні, повертали назад свої території, за винятком короля Саксонії, якого покарали за лояльність до Наполеона; але ті держави, які не були представлені у колі правлячих родин, – Польща, Венеція й Генуя – не відродилися, і навіть папа мав великі труднощі у поверненні дипломатичних місій, захоплених Австрією. Національність, якою старий режим гребував, над якою революція та Імперія вчинили наругу, зазнала – після її першого відвертого виявлення – на

Віденському конгресі[8] найтяжчого удару. Принцип, що його породив перший розподіл, якому революція надала теоретичне підґрунтя і який був зведений імперією до короткочасного конвульсивного зусилля, зрештою визрів – внаслідок тривалої хибної практики Реставрації – у послідовну доктрину, виплекану й виправдану ситуацією в Європі.

Уряди Священного Союзу з однаковою заповзятливістю присвятили себе справі придушення як революційного духу, що їм загрожував, так і національних настроїв, завдяки яким вони самі відродилися. Австрія, що нічим не завдячувала національному рухові та запобігла його відродженню після 1809 року, природним чином вела перед у його придушенні. Кожне порушення підсумкових угод 1815 року, кожне прагнення до змін або реформ засуджувалися як заколот. Ця система душила як добрі, так і згубні тенденції доби; й опір, який вона провокувала, – протягом життя покоління від Реставрації до падіння Меттерніха, і знову, під час реакції, що розпочалася за Шварценберґа й закінчилася за адміністрування Баха й Мантейффеля, – був наслідком різних комбінацій протилежних форм лібералізму. Упродовж послідовних етапів цієї боротьби ідея про те, що національні вимоги перевищують усі інші права, поступово піднімалася до верховенства, яке наразі їй і належить серед революційних чинників.

Перший ліберальний рух – карбонаріїв[9] на півдні Європи – не мав специфічно національного характеру, але його підтримали бонапартисти як в Іспанії, так і в Італії. Протягом наступних років опозиційні ідеї 1813 року активізувалися, і революційний рух – багатьма сторонами ворожий засадничим принципам революції – виступив на захист свободи, релігії й національності. Усі ці чинники переплелися в ірландських заворушеннях, а також у діях грецьких, бельгійських і польських революціонерів. Ті почуття, які образив Наполеон і які піднялися проти нього, тепер спрямовувалися проти урядів Реставрації. Їх придушили мечем, а тоді ще й угодами. Національний принцип додавав сили, – але не справедливості, – цьому рухові, який у кожному випадку, крім Польщі, був успішним. Настав час, коли він виродився у суто національну ідею, подібно як слідом за звільненням розпочиналося ворохобництво щодо його скасування, і під опікою Східної Церкви набирав сили панславізм і панеллінізм. Це було третім етапом протидії Віденській угоді, яка виявилася слабкою через неспромогу задовольнити національні або конституційні прагнення, що могли б забезпечити обопільну противагу завдяки моральному, хоч і не популярному, виправданню. Першого разу, у 1813 році, люди піднялися проти загарбників на захист своїх законних правителів. Вони відмовилися від того, щоб ними правили узурпатори.

У період між 1825 і 1831 роком вони вирішили, що не будуть коритися поганому врядуванню чужинців. Французька адміністрація зазвичай була кращою за ту, яку вона заступила, але існували й попередні претенденти на владу, здійснювану французами, отож на початку національна боротьба була боротьбою за законність. Під час другого періоду цього складника бракувало. Далебі, не позбавлені володінь монархи очолювали повстання греків, бельгійців або поляків. Проти турків, данців і росіян виступали не як проти незаконних загарбників, а як гнобителів, – бо ті зле врядували, – але не з тієї причини, що вони належали до іншої раси. Потім настав час, коли запанувала проста думка, що нації не підлягають урядуванню чужинцями. Законно отриману і толерантно здійснювану владу оголошували нечинною. За попередніх обставин національні права, як і релігія, відігравали певну роль і правили за допоміжні чинники у боротьбі за свободу, проте тепер національність стала чільною вимогою, згідно з якою вона відстоювала тільки саму себе, хоч і могла скористатися, як приводом, захистом прав правителів, вольностей народу, свободи віросповідань; проте якщо це об'єднання не утворювалося, вона усе ж повинна була домінувати, нехай і за рахунок будь-якої іншої справи, вартої національної офіри.

Наступним після Наполеона чільним захисником цієї теорії був Меттерніх; це пояснювалося тим, що антинаціональний характер Реставрації в Австрії був дуже виразним, і якраз на противагу австрійському врядуванню національність переростала в систему. Наполеон, який, надто довіряючи армії, нехтував моральними чинниками в політиці, був повалений їхнім же виявленням. В урядуванні своїми італійськими провінціями Австрія припустилася тієї самої помилки. Королівство Італія об'єднало усю північну частину півострова в єдину державу; і національні почуття, що їх французи повсюдно придушували, почали заохочуватися в Італії й Польщі як гарантія їхньої моці. Коли хвиля перемоги відкотилася, то Австрія також звернулася за підмогою проти французів до нового настрою, який ті самі ж і виплекали. Нюгент заявив у своєму посланні до італійців, що вони доконче стануть незалежною нацією. Один і той самий дух служив різним господарям й, насамперед, він спричинився до руйнування старих держав, потім до вигнання французів і знову, за правління Карла Альберта, до нової революції. До нього зверталися в ім'я найсуперечливіших принципів урядування, і він слугував усім партіям поспіль, бо був саме тим, що всіх могло об'єднати. Зародившись як протест проти панування раси над расою, тобто найпомірнішої і малорозвиненої форми, він переріс у засудження кожної держави, до якої входили різні раси, і, насамкінець, перетворився на завершену і послідов-

ну теорію того, що держава і нація у просторовому вимірі повинні збігатися. «...Загальною необхідною передумовою вільних установ, – вказує містер Мілль, – є збіг державних кордонів з національними»[2].

Зовнішній вияв історичного поступу цієї ідеї від невизначеного прагнення до наріжного каменя політичної системи можна простежити в житті людини, яка внесла в неї первень найміцнішого гарту – Джузеппе Мацціні. Він дійшов висновку, що карбонаризм безсилий проти урядових заходів, і вирішив вдихнути нове життя у ліберальний рух, перенісши його на ґрунт національності. Вигнання – це колиска національності, подібно як пригнічення – школа лібералізму; отож Мацціні замислив ідею «Молодої Італії», коли як емігрант перебував у Марселі. Так само вигнанці з Польщі виступають активними оборонцями кожного національного руху, бо для них усі політичні права сконцентровані в ідеї незалежності, яка, – попри їхні відмінності поміж собою, – є найважливішим, спільним для всіх прагненням. До 1830 року література також зробила свій внесок у національну ідею. «Це був час, – говорить Мацціні, – великого конфлікту між романтичною і класичною школою, який так само правильно буде назвати конфліктом між прихильниками свободи й авторитету». Романтична школа не користувалася довірою в Італії, як і католицька в Німеччині; але обидві спонукали до заохочення національної історії та літератури, і Данте мав такий же високий авторитет серед італійських демократів, як і серед провідників середньовічного відродження у Відні, Мюнхені й Берліні. Та ні вплив вигнанців, ні поетів чи критиків нової партії не поширився на маси. Це була секта без усенародного співчуття й заохочення, змова, яка спиралася не на національну образу, а на доктрину; і коли 1834 року в Савойї було здійснено спробу повстання під прапором із гаслом «Єдність, Незалежність, Бог і Людство», народ був спантеличений її метою та байдужим до провалу. Проте Мацціні продовжував пропаганду, переорганізував свою «Giovine Italia» в «Giovine Europa»[10] і 1847 року заснував міжнародну лігу націй. «Народ, – говорив він у своєму відкритому зверненні, – переймається лише однією ідеєю, ідеєю єдності й національності. ... Ніяких міжнародних проблем щодо форм урядування не існує, крім проблеми національної».

Революція 1848 року, неуспішна в досягненні національної мети, підготувала наступні перемоги національності двома шляхами. Перший полягав у реставрації австрійської влади в Італії, яка спиралася на нову й жорстокішу централізацію, що не надавала жодних перспектив свободі. Доки панувала ця система, правда була на боці національних прагнень, і вони знову відродилися у більш завершеній й розвиненій формі зусиллями Маніна. Політика австрійського уряду, яка не спромоглася

упродовж десяти років реакції перетворити володіння, здобуті силою, у володіння на правовій основі й за допомогою вільних установ закласти підвалини лояльності, надала цій теорії негативного поштовху. У 1859 році вона повністю позбавила Франца Йосифа активної підтримки й співчуття, бо своїм урядуванням той завдав лиха достоту більше, ніж його вороги своїми доктринами. Проте справжньою причиною енергії, якою наснажилася національна теорія, був тріумф демократичного принципу у Франції та його визнання європейськими державами. Теорія національності є складовою демократичної теорії суверенітету загальної волі. «Навряд чи можна назвати вільним якесь об'єднання людей, якщо не припускати, що люди самі вибирають, до яких саме колективних утворень вони згодні приєднатися»[3]. Саме завдяки цьому самостворюється нація. Аби мати колективну волю, необхідна єдність, і незалежність створює засади, щоб її обстояти. Єдність і національність ще суттєвіші для ідеї суверенітету народу, ніж усунення монархів чи скасування законів. Якщо свавіллю може запобігти щастя народу або популярність короля, то нація, яку надихає демократична ідея, не може, залишаючись послідовною, допустити, аби якась її частина належала іноземній державі або ж ціле розділилося на кілька окремих держав. Тому теорія національності виходить з обох принципів, які розмежовують політичний світ, – законності, що ігнорує її вимоги, та революції, яка їх визнає; з тієї самої причини вона є головним знаряддям останньої проти першої.

Простеживши, як національна теорія набуває поширення й очевидного впливу, ми наразі готові розглянути її політичну роль і вартість. Абсолютизм, який її породив, однаково заперечує як абсолютне право на національну єдність, що є продуктом демократії, так і вимогу національної самостійності, яка належить до теорії свободи. Ці дві точки зору на національність, що узгоджуються, відповідно, із французькою та англійською системами, зв'язані однією лише назвою і в дійсності утворюють протилежні крайнощі політичного мислення. У першому випадку національність ґрунтується на довічному верховенстві колективної волі, необхідною умовою якої є єдність нації та перед якою будь-який інший чинник повинен відступити, будь-який обов'язок втрачає силу і протидія набуває тиранічного характеру. Нація тут є ідеальним цілим, що спирається на засади раси, виказуючи одверту зневагу до дії зовнішніх причин, традиції та існуючих прав. Вона верховодить правами й бажаннями мешканців, поглинаючи в уявній єдності їхні різнобіжні інтереси; жертвує їхніми індивідуальними схильностями й обов'язками заради вищих вимог національності та нищить усі природні права й набуті свободи з метою самоствердження. Щоразу, коли якийсь один цілком визначений

об'єкт перетворюється на найвищу мету держави, – нехай це буде привілей класу, безпека або міць країни, найбільше щастя для найбільшої кількості людей або підтримка якоїсь умоглядної ідеї, – то ця держава неминуче на цей час стає абсолютною. Лише свобода вимагає для власної реалізації обмеження публічної влади, бо свобода є єдиним об'єктом, вигідним усім без винятку, що не спонукає до прямої протидії. Коли ж підтримувати вимоги національної єдності, то буває так, що повинні зазнавати руйнування майже бездоганні уряди, чия політика є корисною й справедливою, а підлеглих змушують виявляти свою відданість владі, до якої ті зовсім неприхильні і яка на практиці може обернутися іноземним пануванням. Нічим не пов'язаною з цією теорією, за винятком спільної неприязні до абсолютної держави, є теорія, яка розглядає національність як суттєвий, але не головний елемент у визначенні різновиду держави. Вона відрізняється від попередньої тим, що спрямована на різноманітність, а не одноманітність, гармонію, а не єдність, націлена не на довільні зміни, а на уважне ставлення до наявних умов політичного життя, і також тим, що підкоряється законам і наслідкам історії, а не сподіванням на ідеальне майбутнє. У той час як теорія єдності перетворює націю на джерело деспотизму й революції, теорія свободи розглядає її як твердиню самоврядування та найголовніше обмеження надмірної влади держави. Приватні права, якими жертвують заради єдності, зберігаються у спілці націй. Жодна влада не в змозі настільки ефективно протистояти тенденціям централізації, корупції й абсолютизму, як спільнота, яка є найширшою з тих, що може включити держава, й наділяє своїх членів стійкою схожістю характеру, інтересів та поглядів, накладаючи заборону на діяльність верховного правителя засобами впливу різних проявів патріотизму. Присутність різних націй під егідою одного суверенітету за своїми наслідками подібна до незалежності церкви в державі. Вона протистоїть прислужництву, що процвітає під прихистком єдиновладдя, шляхом врівноваження інтересів, примноження кількості асоціацій та, відповідно, обмежень і підтримки суб'єкта складною системою різних думок. У такий же спосіб вона сприяє незалежності, формуючи різні групи громадськості і створюючи вагоме джерело й осередок політичних почуттів та уявлень про обов'язок, які не визначаються волею суверена. Свобода сприяє різноманітності, а різноманітність оберігає свободу, забезпечуючи засоби організації. Та частина законодавства, яка керує взаємостосунками людей та регулює соціальне життя, є результатом впливу національних звичаїв і приватного суспільства. Тому за таких обставин нації таки відрізнятимуться одна від одної; бо вони самі їх створили і не завдячують цим державі, яка стоїть над ними усіма. Різно-

манітність у межах однієї держави є надійним бар'єром управлінському втручанню поза межами спільної для всіх політичної сфери у царину стосунків, які не підлягають законодавчому тиску і регулюються стихійно виниклими правилами. Такого типу втручання є характерним для абсолютистського врядування. Воно, безумовно, викликає протидію і, зрештою, веде до виправлення ситуації. Властива абсолютизмові нетерпимість до соціальної свободи знаходить настільки надійну противагу в національному розмаїтті, якої жодна інша сила не в змозі ефективно забезпечити. Співіснування кількох націй під орудою однієї держави є випробуванням, як і найліпшою гарантією свободи. Воно також є одним із головних знарядь цивілізації і в такій ролі сприяє встановленню природного і передбачуваного ладу та вказує на вищий щабель поступу, ніж національна єдність, що є ідеалом новітнього лібералізму. Об'єднання різних націй в одній державі, як і об'єднання різних людей у суспільство, становить необхідну умову цивілізованого життя. Менш розвинуті раси підтягуються до інтелектуально вищих, проживаючи з ними у політичному союзі. Виснажені й занепалі нації відроджуються, долучаючись до більш молодої життєвої снаги. Нації, які втратили первні організованості і здатності до врядування через деморалізуючий вплив деспотизму або дезінтегруючу дію демократії, – відновлюються і набувають нових знань завдяки дисциплінуючому впливу сильнішої та менш розбещеної раси. Досягти цього продуктивного й оновлюваного стану можливо лише в умовах проживання під дахом спільного правління. Саме у плавильному казані держави відбувається такого роду змішування, внаслідок якого снага, знання і здібності однієї частини людства передаються іншій. Там, де політичні й національні кордони збігаються, суспільство припиняє просуватися вперед, і нації знову повертаються до стану, що скидається на стан людей, які відмовляються спілкуватися зі своїми ближніми. Навпаки, незбіг цих двох чинників згуртовує людство не тільки через вигоди спільного проживання, а й через те, що він поєднує суспільство політичними й національними зв'язками, вселяє кожному народові зацікавленість у своїх сусідах, – або тому, що вони перебувають під одним урядуванням або ж належать до однієї раси, – і в такий спосіб сприяє інтересам усього людства, цивілізації й релігії.

Християнство радіє з приводу змішування рас і народів, – у той час як поганство невіддільне від їхніх відмінностей, бо істина універсальна, помилки ж різноманітні й окремішні. У стародавньому світі ідолопоклонство й національність йшли поруч, і в Святому Письмі стосовно обох вживається однаковий термін. Подолати національні відмінності стало місією церкви. Періодом її незаперечного верховенства став той, упро-

довж якого вся Західна Європа підкорялася однаковим законам, зміст літератури охоплювався однією мовою, політичне ціле християнського світу уособлювалося єдиним понтифіком, а інтелектуальна єдність була представлена єдиним університетом. Подібно до того, як давні римляни завершували свої завоювання поваленням богів завойованого народу, Карл Великий долав національний опір саксонців шляхом насильницького руйнування їхніх поганських звичаїв. На підвалинах середньовіччя та сполучення дій германської раси і церкви постали нова система націй і нове розуміння національності. Природу було подолано як у нації, так і в індивідові. За поганських та варварських часів нації відрізнялися одна від одної якнайширшим розмаїттям, не тільки в царині релігії, а й за звичаями, мовою й характером. Відповідно до нових законів вони багато чого мали спільного; старі бар'єри, які їх розмежовували, було усунуто, і новий принцип самоврядування, що його принесло християнство, уможливив для них спільне перебування під однією владою без доконечної втрати виплеканих ними звичаїв, усталених способів поведінки та законів. Нова ідея свободи надала простір для існування різним народам в одній державі. Нація вже не була тим, чим їй довелося бути в стародавньому світі, – нащадком спільного предка або тубільним продуктом осібного регіону, вислідом суто фізичних і матеріальних причин, – вона стала моральним та політичним буттям; не породженням географічної або фізіологічної єдності, а результатом історичного поступу в діяльності держави. Вона є залежною від держави, а не вивищується над нею. Із плином часу держава може витворити національність; проте оформлення національності в державу суперечить природі новітньої цивілізації. Нація виводить свої права й силу з пам'яті про попередню незалежність.

Стосовно цього церква була у злагоді з тенденцією політичного прогресу і, де тільки могла, відбивала в націй охоту до відокремлення, нагадуючи їм про взаємні обов'язки та розглядаючи завоювання й феодальну інвеституру як нормальні засоби піднесення варварських або занепалих націй до більш високого рівня. Та хоч вона ніколи не захищала національної самостійності проти проявів феодального права, спадкових претензій чи заповідальних угод, але обстоювала національну свободу проти зодноманічення й централізації з завзяттям, на яке її надихала довершена спільність інтересів. Бо, зрештою, їм обом загрожує один ворог; і держава, не схильна бути терпимою до відмінностей і справедливо ставитися до осібного характеру різних рас, з цієї ж причини доконче втручається у внутрішні справи релігії. Зв'язок релігійної свободи з визволенням Польщі або Ірландії є не тільки похідним результатом місцевих причин; невдача Конкордату в об'єднанні підлеглих Австрії

територій становить природний наслідок політики, яка не прагнула протегувати різноманітності та автономності провінцій й шукала шляхів, аби підкупити церкву запобігливістю замість зміцнення її позицій наданням незалежного статусу. Із цієї ролі релігії в новітній історії започаткувалося нове визначення патріотизму.

Відмінність між національністю і державою проявляється в особливостях патріотичної відданості. Наш зв'язок із расою є всього-на-всього природним або фізичним, у той час як обов'язки щодо політичної нації мають етичний характер. Перший різновид утворює сув'язь почуттів та інстинктів, які вкрай важливі й сильні в умовах первісного існування, та більше пасують тваринoподібній людині, аніж цивілізованій; другий стосується опертого на закон авторитету, який накладає певні обов'язки, наповнює моральним змістом і спрямовує природні стосунки у суспільстві. У політичному житті патріотизм – це те саме, що віра в релігії, оскільки він підтримує почуття до рідної домівки й тугу за батьківщиною, подібно як віра підтримує фанатизм та упередженість. Йому притаманний аспект, похідний від приватного життя й природи, який є продовженням родинних почуттів, як і плем'я є продовженням родини. Але за своїм справжнім політичним характером патріотизм полягає у переростанні інстинкту самозбереження у моральний обов'язок, який може піднятися до самопожертви. Самозбереження є як інстинктом, так і обов'язком; воно природне й неусвідомлене, з одного боку, і в той же час морально зобов'язальне. Завдяки першому аспекту виникає родина; завдяки другому – держава. Коли б нація могла існувати без держави, підпорядкована лише інстинктові самозбереження, вона б не спромоглася на самозречення, самоконтроль або самопожертву; вона б сама собі була метою і правилом. Але в умовах політичного ладу здійснюються моральні наміри та виборюються такі громадянські цілі, задля яких необхідно жертвувати приватними інтересами і навіть існуванням. Головна ознака істинного патріотизму – переростання егоїзму в жертовність – є продуктом політичного життя. Те почуття обов'язку, яке забезпечується расовим зв'язком, повністю не відмежоване від егоїстичного та інстинктивного підмурівка; і любов до країни, як і подружня любов, однаково спирається на матеріальні й моральні засади. Патріот має розрізняти між двома різновидами причин або об'єктів своєї відданості. Почуття прихильності тільки до країни нагадує упокорення державі – підпорядкування фізичним впливам. Людина, яка віддає перевагу почуттям до своєї країни перед будь-яким іншим обов'язком, виказує той самий дух, що й людина, яка поступається усіма своїми правами перед державою. Обидві заперечують, що право має верховенство над владою.

За словами Берка, існує духовна й політична країна, що відрізняється від географічної і, либонь, може перебувати з нею в колізії. Французи, які піднімали зброю проти Конвенту[11], були такими ж патріотичними, як і англійці, які піднімали зброю проти короля Карла, бо вони визнавали вищий обов'язок, ніж покора чинному монархові. Берк говорив у «Зверненні до Франції», що

> «...намагаючись мати з нею справу або, взагалі, обмірковуючи будь-який план стосовно неї, неможливо, аби ми мали на думці лише географічну країну, ми завжди повинні мати на увазі країну духовну й політичну... Істина в тому, що Франція вийшла поза власні межі, – духовна Франція відокремлена від географічної. Господаря дому вигнали, і в ньому господарюють грабіжники. Якщо піти на пошуки корпоративного народу Франції, який існує як корпоративний, згідно з публічним правом (я маю на увазі той корпоративний народ, який вільний обирати й вирішувати і правоздатний вести переговори й укладати угоди), то знайдемо його у Фландрії й Німеччині, Швейцарії, Іспанії, Італії й Англії. Там представлені усі принци крові, усі соціальні верстви держави, усі парламенти королівства. ... Я певен, що коли б половина цього народу виїхала з країни, то заледве залишиться та частина, яку я назвав би народом Англії»[4].

Руссо окреслює приблизно ту саму відмінність між країною, до якої нам випало належати, та тією, яка виконує щодо нас політичні функції держави. У творі «Еміль» є вислів, суть якого нелегко осягнути в перекладі: «Хто не має батьківщини, той, принаймні, має країну». У своєму трактаті з політичної економії він пише: «Як можуть люди любити свою країну, якщо вона для них не означає нічого більшого, аніж для чужинців, і дає їм лише те, у чому вона нікому не в змозі відмовити?». У тому ж сенсі він провадить далі: «Батьківщини немає без свободи».

Крім того, національність, сформована державою, є саме такою національністю, перед якою ми маємо політичні обов'язки й, отже, саме такою, що має політичні права. Етнологічно швейцарці – це французи, італійці або німці; але жодна національність не має до них ніякого стосунку, за винятком політичної національності Швейцарії. Тоскана чи Неаполітанська держава сформували національність, але громадяни Флоренції й Неаполя політично між собою не об'єднані. Існують інші різновиди держав, які, далебі, не досягли успіху в абсорбуванні різних рас політичною національністю або відмежуванні окремої частини від більшої нації. Австрія і Мексика – це приклади першого різновиду, Парма і Баден – другого. Прогрес цивілізації навряд чи стосується держав останнього типу. Щоб захистити свою цілісність, вони повинні приєднатися до конфедерацій, родинних союзів або більших держав і, таким чи-

ном, щось втратити у царині незалежності. Їм властива тенденція ізолювати й відокремити від зовнішнього світу своїх мешканців, звузити горизонт їхніх поглядів та завадити, певною мірою, розвиткові їхнього ідейного потенціалу. Громадська думка не в змозі обстоювати свою свободу й недоторканність в умовах такого малого простору, й інтелектуальні течії із більших спільнот оминають надто вузькі території. У малого й гомогенного населення навряд чи існує можливість для природної класифікації суспільства або для появи внутрішніх груп інтересів, які б накладали обмеження на самовладне правління. Уряд і підлеглі ведуть боротьбу за допомогою запозиченої зброї. Можливості першого та сподівання других зумовлені певним зовнішнім джерелом, внаслідок чого країна стає інструментом та коном змагань, у яких вона не зацікавлена. Ці держави, подібно до малих громад середньовіччя, слугують меті дрібного розчленування та забезпечення самоврядування у складі більших держав; але вони стають на заваді суспільного прогресу, який залежить від змішування рас під одним урядуванням.

Марнота й небезпечність національних вимог, не опертих на політичну традицію, а лише на расу, виявляються у Мексиці. Там народи поділяються за кров'ю, не маючи групових поселень у різних регіонах. Тому їх неможливо ні об'єднати, ні перетворити на елементи зорганізованої держави. Вони флюїдоподібні, безформні й незгуртовані, і їх не можна квапити або переробити на підмурівок політичних установ. Оскільки держава їх не використовує, то вона їх і не визнає; і їхні осібні якості, здібності, почуття й прихильності залишаються незапитаними і, з цієї причини, поза увагою. Їх доконечно ігнорують і постійно чинять над ними наругу. Складних ситуацій, в яких опиняються народи з політичними претензіями, але без політичної позиції, східний світ уникнув завдяки інститутові каст. Де співіснують тільки два народи, виникає імовірність рабства; але там, де різні народи населяють різні території єдиної імперії, що складається з окремих, меншого розміру держав, це утворює найбільш сприятливу комбінацію з усіх можливих для заснування високорозвиненої системи свободи. В Австрії наявні дві обставини, які значно ускладнюють проблему, але одночасно підвищують її важливість. Кілька національностей перебувають на дуже неоднакових щаблях розвитку, але немає однієї нації, яка була б настільки домінуючою, щоб припинити існування усіх інших чи їх поглинути. Це і є необхідні умови для дуже високого рівня організації, якого уряд спроможний досягти. Вони забезпечують найбільше розмаїття інтелектуальних ресурсів; безперестанну спонуку до прогресу, яка полягає не тільки у змаганні, а й наочному прикладі більш розвиненого народу; найрясніші елементи са-

моврядування у сполученні з неможливістю для держави урядувати самовільно; найповнішу гарантію для збереження місцевих звичаїв і давніх прав. У такій країні, як ця, свобода досягає найславетніших результатів, а централізація й абсолютизм завдають нищівних руйнувань.

Проблема, що постала перед урядом Австрії, складніша за ту, яка вирішена в Англії, у зв'язку з необхідністю врахування національних вимог. Парламентська система неспроможна їх задовольнити, бо ґрунтується на єдності народу. Звідси випливає, що у тих країнах, де сукупно живуть різні народи, вона наразі не задовольнила їхніх прагнень і тому вважається недосконалою формою свободи. Вона виразніше, ніж це було раніше, публічно висловлюється про відмінності, яких вона не визнає, і в такий спосіб продовжує справу старого абсолютизму і, зрештою, виявляється новим щаблем централізації. Тому у цих країнах слід обмежувати владу імперського парламенту настільки ж ревно, як і владу корони, а чимало його функцій має бути передано парламентам провінцій та низці місцевих органів влади аж до найнижчих.

Велике значення національності у державі полягає в тому, що вона є базою створення політичних можливостей. Характер нації значною мірою визначає форму й життєздатність держави. Певні політичні звичаї й ідеї належать конкретним націям і в процесі національної історії вони урізноманітнюються. Народ, що виборсується з варварства, або народ, знесилений крайнощами марнотратної цивілізації, не може оволодіти засобами самоврядування; народ, відданий рівності чи абсолютній монархії, неспроможний витворити аристократію; народ, який неприхильно ставиться до інституту приватної власності, позбавлений найголовнішого складника свободи. Кожний із них, мабуть, може стати дієвим членом вільної спільноти, тільки контактуючи із розвиненим народом, потуга якого є визначальною для майбутніх перспектив держави. Система, яка ці речі ігнорує і не покладається заради них на характер та схильності людей, не має на меті, аби народи самі керували своїми справами, і домагається того, щоб ті були покірливими наказам згори. Тому заперечення національності означає заперечення політичної свободи.

Найбільшим супротивником прав національності є новітня теорія національності. Теоретично обґрунтовуючи територіальну сумісність нації й держави, вона фактично виправдовує підневільний стан усіх інших національностей, які опиняються у цих кордонах. Вона не може допустити їхньої рівності із правлячою нацією, яка утворює державу, бо тоді держава перестане бути національною, що суперечить принципу її існування. Тому, як дозволяє рівень гуманності й цивілізованості цього панівного тіла, що підбиває під себе всі права спільноти, нижчі за станови-

щем народи, відповідно, викорінюються, навертаються у рабство, оголошуються поза законом або ставляться в умови залежності.

Якщо ми беремо за мету громадянського суспільства утвердження свободи задля виконання моральних обов'язків, то повинні дійти висновку, що ті держави достоту є найдосконалішими, які, подібно до Британської та Австрійської імперій, охоплюють різноманітні національності, їх не пригноблюючи. Ті ж, де ніякого змішання народів не відбулося, є недосконалими; а держави, де його наслідки зникли, занепадають. Держава, яка нездатна облаштувати різні раси, сама виносить собі вирок; держава, яка докладає зусиль, аби їх нейтралізувати, поглинути, а то й силоміць виштовхнути, підриває власну життєздатність; держава, яка їх не включає до свого складу, позбавлена чільної засади самоврядування. Тому теорія національності – це ретроградний крок в історії. Це найпередовіша форма революції, і вона, далебі, зберігатиме свою силу до завершення революційного періоду, про прихід якого сповіщає. Її велике історичне значення залежить від двох головних чинників.

По-перше, це химера. Досягти того, чого вона прагне, нереально. Оскільки її нічим не можливо задовольнити й зупинити і вона повсякчас продовжує самоствердуватися, то це завжди перешкоджає урядові повторно створювати умови, які спровокували її появу. Небезпека надто загрозлива і її влада над людською свідомістю завелика, аби допустити тривале існування будь-якої системи, яка створює підстави для опору з боку національності. Тому вона повинна домагатися того, що в теорії засуджує – свободи різних національностей як членів однієї суверенної спільноти. Це функція, яку неспроможна виконати жодна інша сила; бо вона однаковою мірою коригує абсолютну монархію, демократію й конституціоналізм, як і, зрештою, централізацію, що є спільною рисою усіх трьох. Ні монархічна, ні революційна, ні парламентська система цього зробити не можуть; і всі ідеї, які збуджували ентузіазм за минулих часів, є слабосильними для цієї мети, за винятком ідеї національності.

По-друге, національна теорія знаменує кінець революційної доктрини та її логічне вичерпання. Проголошуючи верховенство прав національності, система демократичної рівності переступає свої власні екстремальні межі і починає сама собі суперечити. Між демократичною і національною фазами революції вклинився соціалізм і довів наслідки цього принципу до абсурду. Та ця фаза минула. Революція пережила свій виплід і породила ще один, наступний результат. Принцип національності прогресивніший за принцип соціалізму, бо утворює більш довільну систему. Соціальна теорія прагне запобігти існуванню індивіда під жахливим тягарем, що його новочасне суспільство кладе на плечі людей

праці. Це не просто розвиток ідеї рівності, а прихисток від реальних злиднів і голоду. Нехай хоч яке хибне це рішення, але вимога врятувати бідних від загибелі була обґрунтованою; і якщо свобода держави покладалася в жертву задля безпеки індивіда, то нагальної мети, хоч і теоретично, було досягнуто. Але національність не опікується ні свободою, ні процвітанням; їх обох вона приносить в жертву заради імперативної необхідності перетворення нації на матрицю й мірку держави. Її поступ позначатиметься матеріальною, а також моральною руїною заради того, щоб новий винахід спромігся переважити діяння Бога й інтереси людства. Немає жодного принципу змін, жодної форми високолетних політичних мудрувань, які були б більш всеохопними, більш руйнівними і більш довільними, аніж цей. Він спростовує демократію, бо кладе край загальному волевиявленню, і підмінює її якимось вищим принципом. Він перешкоджає не тільки поділові на частини, а й розширенню держави, забороняє класти край загарбницькій війні й досягати гарантій миру. Таким чином, після того, як вона спочатку поступилася індивідом заради колективної волі, революційна система підпорядковує цю колективну волю умовам, які від неї не залежать, і, зрештою, відкидає будь-який закон, покладаючись на волю випадку.

Хоч теорія національності абсурдніша й злочинніша, ніж теорія соціалізму, вона має важливу світову місію й знаменує остаточний конфлікт та кінець існування двох сил, які є найбільшими ворогами громадянської свободи – абсолютної монархії й революції.

Примітки

1. *Burke E.* Observations on the Conduct of the Minority. – У кн.: *Burke E.* Selected Works. – T. V. – C. 112.
2. *Mill J. S.* Considerations on Representative Government. – London, 1861. – C. 298.
3. *Ibid.* – C. 296.
4. *Burke E.* Remarks on the Policy of the Allies. – У кн.: *Burke E.* Selected Works. – T. V. – C. 26, 29, 30.

Ернест Ренан
Що таке нація?

Я хочу проаналізувати разом з вами ідею, ясну на перший погляд, але яка викликає небезпечні непорозуміння. Форми людських спільнот надзвичайно різнорідні. Величезні згромадження людей, як, наприклад, Китай, Єгипет, стародавній Вавилон; племена, як єврейське, арабське; такі міста, як Афіни й Спарта; союзи різних країн, як імперія Ахеменідів, імперія римська, каролінгська, громади без вітчизни, що утримуються тільки релігійним зв'язком, як, наприклад, громади євреїв, вогнепоклонників; такі нації, як Франція, Англія і більшість сучасних європейських автономій; конфедерації, як швейцарська, американська; споріднення раси або мови, яке встановилося між різними галузями германців або слов'ян – ось групи, що існують або існували, яких не можна плутати між собою без великих непорозумінь. В добу Французької революції думали, наприклад, що інституції невеличких незалежних міст, – скажімо, Спарти й Рима, – можна застосувати до наших величезних націй, що налічують по тридцять і сорок мільйонів людей. В наші дні роблять ще більшу помилку, бо змішують расу з нацією й надають етнографічним або скоріше лінгвістичним групам зверхність, подібну до зверхності дійсно існуючих народів. Постараємося бути якнайбільше точними в цих важких питаннях, в котрих найменша підміна слів на початку міркувань може призвести врешті-решт до найгірших помилок. Наше завдання дуже складне, таке складне, як вівісекція: ми будемо робити з живими, як звичайно роблять з мертвими. Тому в обговорення питання ми внесемо холодність, цілковиту безсторонність.

I

Починаючи з кінця Римської імперії або краще з часів розпаду імперії Карла Великого[1)], Західна Європа розпалася, як здається, на нації, з котрих деякі в певні доби силкувалися захопити в свої руки гегемонію

над іншими націями; але такі гегемонії ніколи не були довговічними. Те, що не вдавалося Карлові V, Людовіку XIV, Наполеонові I, напевно не вдасться нікому і в майбутньому. Встановлення нової імперії Карла Великого зробилося неможливим. Поділ Європи зайшов задалеко, щоб спроба завести всесвітнє панування не викликала одразу ж коаліції, яка швидко повертає горду націю до її природних кордонів. Певна рівновага встановилася на довгі часи. Франція, Англія, Німеччина і Росія, незважаючи на можливі випадки, ще протягом багатьох сотень років будуть історичними індивідуальностями, головними частинами шахівниці, клітини якої постійно змінюються за своїм значенням і величиною, але ніколи не змішуються одна з одною.

В цьому розумінні нації – почасти нове явище в історії. Стародавній Світ не знав їх; Єгипет, Китай, Халдея зовсім не були націями. Це були групи людей, якими правили Син Сонця або Син Неба. Не було єгипетських громадян, не було громадян китайських. В античному світі були республіки й муніципальні держави, конфедерації місцевих республік, імперії, але не було нації в тому розумінні, як ми її розуміємо. Афіни, Спарта, Сідон, Тір є визначними центрами патріотизму, але все це незначні міста з відносно невеликою територією. Галлія, Іспанія, Італія перед тим, як їх завоювала Римська імперія, були спілками народностей, які часто були з'єднані між собою, але не мали ніяких центральних інституцій, не мали спільних династій. Імперії асирійська, перська, імперія Александра також не були вітчизнами. Ніколи не було асирійських патріотів; перська імперія була великою феодальною спілкою. Ні одна нація не бере свого початку від подиву гідної діяльності Александра[2)], яка, проте, мала так багато наслідків для загальної історії цивілізації.

Римська імперія більшою мірою могла вважатися вітчизною. Завдяки своєму великому добродійству – припиненню воєн – римське панування, спочатку таке суворе, швидко почало користуватися загальною любов'ю. Це була велика асоціація, синонім порядку, спокою і цивілізації. В останній період імперії у прогресивних умів, у просвічених єпископів, у вчених було справжнє почуття «римського миру», протилежне загрозливому хаосу варварства. Але імперія, яка була в дванадцять разів більша від сучасної Франції, не була державою в сучасному розумінні. Розрив сходу і заходу був неминучий. Спроби утворення галльської імперії в II столітті не були успішні. Тільки германський наплив упровадив у світ принцип, який став потім основою цивілізації.

Справді, чим були германські народи від часу своїх великих нападів в V сторіччі аж до останніх норманських завоювань в X сторіччі? Вони мало змінили суть рас, але накинули династію й воєнну аристокра-

тію більш або менш значним частинам старої Західної імперії, які дістали імена рас-завойовниць. Звідси – Франція, Бургундія, Ломбардія, а пізніше Нормандія. Раптова перевага Франкської імперії[3] відтворює на якийсь час єдність Заходу, але ця імперія остаточно підупадає коло середини IX сторіччя. Верденська угода[4] намітила в принципі незмінний поділ, і з того часу Франція, Німеччина, Англія, Італія, Іспанія, хоч і з частими ухилами вбік і зустрічами з масою пригод, але змагають до свого національного існування, яке тепер розквітає на наших очах.

Що ж справді характеризує ці різні держави? Змішання народів, з яких вони складаються. В перелічених щойно країнах немає нічого подібного до того, що ви знайдете в Туреччині, де турок, слов'янин, грек, вірменин, араб, сирієць, курд тепер так само різняться один від одного, як і в день завоювання. Такий наслідок залежить головно від двох обставин. Насамперед від того, що германські народи прийняли християнство при перших хоч трохи регулярних зносинах з грецькими й латинськими народами. Коли переможець і переможений сповідують ту саму релігію, або ще краще, коли переможець приймає релігію переможеного, тоді вже не може постати турецька система, себто абсолютне відрізнювання людей через релігії. Друга обставина та, що завойовники забувають свою власну мову. Внуки Хлодвіґа, Аларіха, Альбіона, Роланда розмовляли вже мовою римлян. Це в свою чергу було наслідком важливої обставини: франки, бургундці, готи, ломбардці, нормани привели з собою дуже мало жінок своєї раси. Протягом кількох поколінь їхні начальники одружувалися тільки з германками; але їхні наложниці і мамки їх дітей були латинянки. Через це *lingua franca, lingua gothica* існували дуже недовго від часу осадження франків і готів на римських землях. Не так було в Англії. Нема сумніву, що англосакси під час свого напливу привели з собою своїх жінок; британська людність тікала перед ними, та й до того ж латинська мова ніколи не переважала в Британії. Взагалі, коли б у V сторіччі в Італії розмовляли галльською мовою, Хлодвіг і його одноплемінники ніколи б не покинули германської мови задля галльської.

Звідси випливає той важливий наслідок, що, незважаючи на крайню суворість звичаїв германських завойовників, накинена ними держава з часом стала зразком нації. Франція цілком законно стала назвою країни, в котру увійшла ледве помітна меншість франків. В X сторіччі в перших народних піснях, цих досконалих дзеркалах духу часу, всі мешканці Франції – французи. Ідея різниці рас в людності Франції, яка так ясно виступає у Григорія Турського, зовсім непомітна у французьких письменників і поетів, які виступають після часів Гуґо Капета. Різниця

між вельможною і простою людиною теж виділяється дуже сильно, але вона зовсім не є етнографічною; це – різниця в хоробрості, звичаях і вихованні, яка передавалася спадково; нікому не спадає на думку, що основа цієї різниці – завоювання. Хибною є теорія, що шляхта постала на підставі привілею, який дав король за великі заслуги перед нацією, так що кожний шляхтич тільки дістав цю відзнаку – ця система вкорінилася як догма, починаючи з XIII сторіччя. Те саме було наслідком майже всіх норманських завоювань. Після одного або двох поколінь норманські завойовники не відрізнялися від решти людності; але їхній вплив не був через це менш глибоким; вони дали завойованій країні шляхту, воєнні навички і патріотизм, якого не було раніше.

Забута історія, або краще сказати, історична помилка є одним з головних чинників творення нації, і тому розвиток історичних досліджень часто буває небезпечним для національності. Справді, історичне дослідження кидає світло на факти насильства, які були при початку всіх політичних витворів, навіть таких, що мали дуже благотворні наслідки. Єдність завжди постає через насильство; союз Північної і Південної Франції є результатом знищення і терору, що панували майже протягом цілого століття. Король Франції[5], який був, так би мовити, ідеальним типом вікового кристалізатора і витворив найкращу національну єдність, яка будь-коли існувала, втратить свій престиж при уважнішому дослідженні; витворена ним нація проклинала його, і тепер тільки освічені люди знають, яке його значення і що він зробив.

Ці великі закони історії Західної Європи стають зрозумілими тільки завдяки контрастові. Багато країн занепало внаслідок діяльності короля Франції, яку йому дивно повелося довести до кінця, почасти завдяки своїй тиранії, почасти – справедливості. Під короною ж св. Стефана мадяри й слов'яни різняться так само, як і вісімсот років тому. Замість того щоб усунути різні елементи своїх володінь, дім Габсбургів підтримував різницю між ними, а часом навіть їхню взаємну ворожнечу. В Чехії чеський і німецький елемент накладається один на одного, як олія і вода в склянці. Турецька політика поділу національностей за віровизнанням мала дуже серйозні наслідки: вона викликала зруйнування Сходу. Візьміть таке місто, як Смирна або Салоніки; ви знайдете там п'ять чи шість громад, з котрих кожна має свої спомини і котрі не мають між собою майже нічого спільного. Але суть нації полягає в тому, що у всіх індивідів було багато спільного і що всі вони забули багато. Жодний француз не знає, чи він бургунд, чи алан, чи вестгот; кожний громадянин Франції мусить забути Варфоломіївську ніч, вбивства на Півдні в XIII сторіччі[6]. У Франції немає й десяти родин, які могли б подати докази свого фран-

цузького походження, та й однаково ці докази були б недостатні через тисячі невідомих схрещень, які можуть розбити всі генеалогічні системи.

Сучасна нація – історичний результат цілого ряду факторів, які діють у тому самому напрямі. Єдність реалізує то династія (Франція), то безпосередньо бажання провінцій (Голландія, Швейцарія, Бельгія), то загальний дух, який поступово перемагає забаганки феодалізму (Італія, Німеччина). Завжди глибока причина лежала в основі таких витворів. У подібних випадках принципи проявляються цілком несподіваними випадковостями. Ми бачили, як в наші дні Італію з'єднали її невдачі, а Туреччину – знесилили її перемоги. Кожна невдача посувала Італію вперед, кожна перемога губила Туреччину, бо Італія – нація, а Туреччина (за винятком Малої Азії) не є нею. Слава Франції – в тому, що вона проголосила під час Французької революції, що нація існує по своїй волі. Ми не повинні вважати за лихе, що нас наслідують. Принцип націй – наш принцип. Але що ж таке нація? Чому Голландія – нація, а Ганновер і Велике герцогство Пармське – не нація? Чому Франція й далі вважає себе за націю, хоч уже зник принцип, який вона витворила? Чому Швейцарія з її трьома мовами, двома релігіями, трьома або чотирма племенами – нація, тим часом як така однорідна Тоскана не нація? Чому Австрія держава, а не нація? Чим принцип національності відрізняється від принципу расового? Ці питання силкується вияснити собі кожний свідомий ум, щоб бути в згоді з самим собою. Подібні міркування вже не керують справами світу, але допитливі люди намагаються кинути світло на цю ділянку, щоб розвіяти плутанину, в якій перебувають поверхові уми.

II

На думку деяких теоретиків-політиків, нація – це насамперед династія, яка представляє давнє завоювання, яке спочатку прийняла, а потім забула народна маса. На думку цих політиків, згуртування провінцій, витворене династією, її війнами, її шлюбами, її договорами, закінчує своє існування разом з династією, яка його витворила. Цілком правильно, що більшість сучасних націй створені родинами феодального походження, які уклали шлюбний договір з землею і були свого роду осередком централізації. Кордони Франції в 1789 році не були ні природними, ні остаточними. Широкий пояс, який династія Капетів додала до вузьких кордонів Верденської угоди, був особистим набутком цієї династії. В добу цих прилучень не мали уявлення ні про природні кордони, ні про право націй, ні про бажання провінцій. Союз Англії, Ірландії й Шотландії[7] був

також ділом династії. Італія тільки тому так довго не стала нацією, що серед її числених панівних династій до нашого століття жодна не зробилася осередком єдності. Дивним явищем є маловідомий, напівіталійський острів Сардинія, який одержав королівський титул. Голландія, яка постала самостійно, актом героїчного рішення, все ж вступила в тісні шлюбні відносини з Оранською династією і пережила найбільші небезпеки в день розпаду цього союзу.

Та чи цей закон абсолютний? Звичайно, ні. Швейцарія й Сполучені Штати, які постали через постійне доповнення, не мають потреби в династіях. Я не буду обговорювати цього питання щодо Франції. Для цього треба було б знати таємницю майбутнього. Скажемо лише, що велике Французьке королівство було настільки національне, що на другий день після його падіння нація могла існувати без нього. Крім того, XVIII сторіччя перемінило рішуче все. Після довгих віків приниження людина повернулася до античного духу, до поважання самої себе, до ідеї своїх прав. Слова «вітчизна», «громадянин» знову набули свого значення. Тільки завдяки цьому могла відбутися найсміливіша операція, яку будь-коли зроблено в історії; цю операцію можна порівняти зі спробою фізіолога оживити в первісній єдності тіло, у якого відібрано мозок і серце.

Треба, отже, допустити, що нація може існувати без династичного принципу і що навіть нації, витворені династіями, можуть відділитися від цих династій, не перестаючи, однак, існувати. Тепер не можна підтримувати давній принцип, який брав до уваги тільки права принців; крім права династій є право націй. На якому ж критерії ґрунтується це національне право? За якими прикметами його можна впізнати? З якого конкретного факту воно випливає?

І. З раси, – відповідають з певністю деякі. Штучні поділи, наслідок феодалізму, шлюби панівних принців, конгреси дипломатів не мають вічного значення. Тривалою і постійною залишається раса народів. Ось що є правом, законністю. Наприклад, германська родина, згідно з цією теорією, має право повернути у своє лоно розкиданих представників германізму, навіть якщо вони не бажають цього прилучення. Права германської раси на таку провінцію сильніші від права мешканців цієї провінції на самих себе. Таким чином, витворюється початкове право, аналогічне «божественному» праву королів: етнографічний принцип стає на місце принципу націй. Але це дуже велика помилка, яка згубила б європейську цивілізацію, коли б зробилася панівною. Настільки справедливий і законний принцип націй, наскільки принцип початкового права рас вузький і дуже небезпечний для справжнього поступу.

Ми визнаємо, що в старовинному племені й місті раса мала пер-

шорядне значення. Старовинне плем'я й місто були тільки розширенням родини. В Спарті, Афінах усі громадяни були ближчими або дальшими кревними. Те саме було в єврейському народі і те саме зустрічається ще й тепер у арабських племен. Від Афін, Спарти, єврейського племені перенесемося до Римської імперії. Ситуація цілком змінюється. Спочатку витворений насильством, а потім удержуваний для користі, цей великий збір міст і цілком різнорідних провінцій завдає ідеї про расу дуже тяжкого удару. Християнство з його всесвітнім і абсолютним характером ще більше впливає в тому самому напрямі. Воно укладає тісний союз з Римською імперією, і ось, завдяки впливові цих незрівнянних діячів об'єднання, етнографічні міркування на цілі віки виходять з ужитку при управлінні державою.

Наплив варварів був кроком уперед цією дорогою, хоч на перший погляд видається інакше. Частини варварських королівств не мали нічого етнографічного; вони регулювалися силою або забаганкою завойовників. Раса підкорених народностей була їм зовсім байдужою. Карл Великий сотворив на свій лад те, що зробив уже Рим: єдину імперію, складену з дуже неоднакових народностей. Творці Верденського договору, намічуючи твердо свої дві великі лінії від півночі на південь, зовсім не дбали про народність людей, що були направо або наліво від цих ліній. Зміна кордонів протягом Середніх віків також не залежала від етнографічних прагнень. Коли послідовній політиці дому Капетів вдалося згрупувати під іменем Франції частини старовинної Галлії, то це зовсім не значить, що ці країни намагалися з'єднатися зі своїми спорідненими країнами. Дофіне, Прованс, Франш-Конте і не згадували про своє спільне походження. Усяка галльська самосвідомість загинула, починаючи від II сторіччя нашої ери, і тільки за допомогою ерудиції ми в наші дні ретроспективно знайшли індивідуальність галльської вдачі.

Таким чином, етнографічні міркування не мали ніякого значення в організації сучасних націй. У Францію ввійшли кельти, ібери, германці, в Германію – германці, кельти, слов'яни. В Італії етнографія заплутана більше, ніж у всіх інших країнах. Там сходяться в нерозгаданому змішанні галли, етруски, пелазги, греки. Британські острови в своїй цілості – це мішанина кельтської і германської крові, відношення частин якої надзвичайно тяжко визначити.

Правдою є те, що нема чистих рас і що ґрунтувати політику на етнічному аналізі – це значить перетворювати її на химеру. Найбільші країни: Англія, Франція, Італія – це ті, в яких кров найбільш перемішана. Чи Німеччина є з цього погляду винятком? Чи є вона чисто германською країною? Яка помилка! Цілий південь був галльським, цілий схід,

починаючи від Лаби, – слов'янським. А частини, які вважають за суто германські? Тут ми підходимо до одного з питань, щодо яких важко виробити собі ясні гадки, щоб уникнути непорозумінь.

Міркування про раси безконечні, бо слово «раса» історики-філологи та антропологи-фізіологи брали у двох зовсім неоднакових розумінях. В антропології поняття «раса» має таке саме значення, як і в зоології; вона вказує на дійсне походження, на споріднення по крові. Але дослідження мов та історії не веде до тих поділів, до яких веде дослідження фізіології. Слова брахіцефалів, доліхоцефалів не мають місця ні в історії, ні в філології. В людській групі, яка утворила мови й арійську дисципліну, були вже і брахіцефали й доліхоцефали. Те саме треба сказати й про первісну групу, яка витворила так звані семітські мови й інституції. Інакше кажучи, зоологічні елементи є незрівнянно давнішими, ніж елементи культури, цивілізації, мови. Первісні групи: арійська, семітська, туранська – зовсім не мали фізіологічної єдності. Подібні угруповання є історичними фактами, які мали місце в певну добу, – припустимо, п'ятнадцять або двадцять тисяч років тому, тоді як зоологічні елементи людськості губляться в далечині, яку годі обчислити. Те, що зветься германською расою – філологічною й історичною, є, напевно, дуже характеристичною родиною в людському роді. Але чи є це родиною в антропологічному розумінні? Звичайно, ні. Поява германської індивідуальності належить до доби незадовго перед Христом. Звичайно, германські племена не вийшли з землі у цю добу. Бувши перед тим перемішані зі слов'янами у величезній неясній масі скіфів, вони не мали своєї окремої індивідуальності. Англійці є типом серед людства. Але типом того, що називають властиво англосаксонською расою, не є ні бретонець часів Цезаря, ні англосакс, ні данець доби Канута, ні нормани доби Вільгельма Завойовника; це тип всього переліченого. Француз не є ні галлом, ні франком, ні бургундом. Він вийшов з величезної печі, в котрій під владою короля Франції були зв'язані разом найрізноманітніші елементи. Мешканець Джерсі або Гернсі своїм походженням нічим не відрізняється від нормандської людності сусідньої країни. В XI сторіччі найбільш проникливий погляд не міг би помітити жодної різниці на обох берегах Каналу. Тільки завдяки випадку Філіп Авґуст не захопив цих островів разом з Нормандією. Два народи, відділені від себе близько семисот років тому, зробилися не тільки чужими один одному, але зовсім не подібними. Раса, як розуміємо її ми, історики, – це щось, що витворюється і розкладається. Дослідження рас дуже важливе для вченого, який займається історією людства. Інстинктивна свідомість, що була перед укладанням карти Європи, не рахувалася з расою, й перші нації Європи є націями переважно мішаної крові.

Суть раси, найголовніше при її походженні, поступово втрачає своє значення. Людська історія за своєю суттю відрізняється від зоології. В людській історії раса не є всім, як у гризунів або в кошачого роду; тому не можна просто мацати черепи людей, потім хапати їх за горло й казати: «Ти – нашої крові ... ти належиш до нас!». Крім антропологічних прикмет, є ще розум, справедливість, правда, краса, однакові для всіх. Будьте обережні: ця етнографічна політика небезпечна. Нині ви застосовуєте її проти інших, потім її звернуть проти вас самих. Чи ймовірно, щоб німці, які так високо піднесли стяг етнографії, не побачили, як слов'яни в свою чергу почнуть досліджувати назви сіл Саксонії й Ельзасу, відшукувати сліди вільців і ободритів і вимагати звіту за вбивства й масовий продаж у рабство, доконані Оттонами на їхніх предках? Для всіх добре вміти забувати.

Я дуже люблю етнографію; ця наука є винятково цікавою. Але люблячи її вільною, я не бажаю бачити її застосування до політики. В етнографії, як і в усіх науках, системи змінюються; це – умова поступу. Але чи змінювалися і нації разом з системами? Кордони держав були б залежні від хитань у науці. Патріотизм залежав би від більш або менш парадоксальної дисертації. Тоді сказали б патріотові: «Ви помилялися! Ви проливали свою кров з тої чи іншої причини; ви вважали себе кельтом, але в дійсності ви германець». Потім через десять літ вам скажуть, що ви слов'янин. Щоб не викривлювати характер науки, звільнимо її від обов'язку висловлювати свою гадку про проблеми, з якими в'яжеться стільки інтересів. Будьте певні, що коли ми доручимо їй постачати матеріал для дипломатії, ми багато разів будемо бачити її прислужуючою. Наука має краще діло: будемо просто питати у неї правди.

II. Те, що ми щойно сказали про расу, треба сказати й про мову. Мова запрошує до єднання, але не змушує до нього. США й Англія, іспанська Америка й Іспанія розмовляють тією самою мовою, але не становлять однієї нації. Навпаки, Швейцарія, так добре витворена, – бо її витворила згода її різних частин, – налічує три або чотири мови. В людині є щось понад мову: це її бажання. Бажання Швейцарії об'єднатися, незважаючи на різницю її мов, – це факт важливіший, ніж подібність мови, яка часто осягається дорогою мук.

Почесне для Франції явище в тому, що вона ніколи не намагалася добитися єдності мови шляхом примусу. Хіба не можна мати ті самі почуття і думки, любити ті самі речі, маючи різні мови? Ми тільки що говорили про невигоду ставити національну політику в залежність від етнографії. Не менш невигідно було б ставити її в залежність від порівняльної філології. Хай ці цікаві дослідження мають повну свободу розуму-

вань: не будемо вносити до них того, що змінило б їхню ясність. Політичне значення, яке надається мовам, походить від того, що їх вважають за ознаку раси. Але така гадка дуже хибна. Прусія, де тепер розмовляють тільки німецькою, кілька віків тому розмовляла мовою слов'ян; в галльських країнах розмовляють англійською; Галлія й Іспанія розмовляють первісною мовою Альба-Лонги[8)], в Єгипті розмовляють арабською мовою. І таких прикладів є безліч. Навіть спочатку схожість мови не робила обов'язковою схожість раси. Візьмімо первісне арійське або семітське плем'я; там були раби, які розмовляли тою ж самою мовою, що й їхні пани. Таким чином, повторюю: поділи індоєвропейських, семітських й інших мов, які з таким дивним вмінням витворила порівняльна філологія, не сходяться з поділами антропології. Мови – це історичні витвори, які дають мало вказівок про кров тих, що ними говорять, і які в кожному разі не могли б накласти кайданів на людську свободу, коли треба означити родину, з якою поєднуються на життя і на смерть.

Звертаючи виключну увагу як на мову, так і на расу, ми підлягаємо великим небезпекам, великим невигодам. Перебільшуючи значення мови, ми замикаємо себе обмеженою, так званою національною, культурою. Ми полишаємо простору арену людства, щоб замкнутися в конвенціональностях земляків. Нема нічого гіршого для духу і згубнішого для цивілізації. Не будемо забувати того основного принципу, що людина є розумною й моральною істотою, перш ніж вона прийме ту чи ту мову, стане членом тої чи іншої раси, зробиться прихильницею тої чи тої культури. Перед французькою, німецькою, італійською культурою була культура людська. Подивіться на великих діячів Відродження: вони не були ні французами, ні італійцями, ані німцями. Завдяки своїм зносинам зі старовиною, вони знайшли таємницю справжнього виховання людського духу й присвятили йому своє тіло й душу. Як добре вони робили!

III. Релігія також не могла би дати достатньої підстави для встановлення сучасної національності. Спочатку релігія була поєднана з існуванням самої соціальної групи. Соціальна група була розширенням родини. Релігія, звичаї були звичаями родини. Релігія Афін була культом Афін, їхніх міфічних засновників, їхніх законів та звичаїв. Вона не містила в собі ніякої догматичної теології. Ця релігія була в повному значенні цього слова релігією державною. Зрікаючись її, людина переставала бути афінянином. Власне, це був культ уособленого Акрополя. Клястися на олтарі Аглаври – це значило давати присягу вмерти за вітчизну. Ця релігія була еквівалентом того, чим є у нас кидання жеребка або культ стяга. Зректися брати участь в цьому культі було те саме, що відмовитися від військової служби в наших сучасних суспільностях. Це значило прого-

лосити, що перестаєш бути афінянином. З другого боку, ясно, що такий культ не мав сенсу для того, хто не жив в Афінах. Тому й не було жодного прозелітизму, щоб змушувати чужоземців до прийняття цього культу; раби Афін не сповідували його. Те саме було в деяких невеличких республіках за Середніх віків. Не можна було бути добрим венеціанцем, не поклявшись св. Марком; не можна було бути добрим мешканцем Амальфи, не вважаючи св. Андрія вищим від усіх святих раю. В цих маленьких суспільностях те, що викликало потім переслідування, тиранію, було спочатку законним і таким звичайним, як наш звичай в перший день року віншувати батька родини.

Те, що було добрим у Спарті, Афінах, перестало бути таким у державах, що вийшли із завоювань Александра, й особливо в Римській імперії. Переслідування Антіоха Епіфана, які мали на меті змусити Схід прийняти культ Юпітера Олімпійського, переслідування в Римській імперії для підтримання державної релігії – були помилкою, злочином, справжнім абсурдом. В наші дні ситуація цілком ясна. Тепер уже нема мас, що однаково вірять. Кожний вірить по-своєму, як може, як хоче. Тепер нема вже державної релігії: можна бути французом, англійцем, німцем і заразом католиком, протестантом, іудеєм або й зовсім не сповідувати жодного культу. Релігія зробилася цілком індивідуальною; вона бере до уваги свідомість кожного. Тепер уже нема поділу країн на католицькі й протестантські. Релігія, яка п'ятдесят два роки тому була таким важливим елементом при витворенні Бельгії, зберігає своє значення у внутрішньому житті кожного, але вона вже не означує кордони народів.

IV. Спільність інтересів зазвичай є могутнім зв'язком між людьми. Але чи досить самих інтересів, щоб витворити націю? Не думаю. Спільність інтересів витворює торговельні договори. В національності є одна сторона почування: вона і душа й тіло одночасно. Але *Zollverein*[9] – це не батьківщина.

V. Географія, – те, що звуть природними кордонами, – безперечно, мала великий вплив при поділі націй. Географія – це один з головних чинників історії. Вздовж рік раси пересувалися, гори їх затримували. Перші – сприяли, другі – давали напрям історичним рухам. Але чи можна сказати, як думають деякі, що кордони нації зазначені на карті і що ця нація має право брати собі все те, що потрібне для заокруглення деяких контурів, для осягнення певної гори або ріки, якій надають прикмету обмежування *a priori*? Я не знаю іншої згубнішої, довільнішої доктрини. Цим виправдовують всяке насильство. Добре. Але хіба гори або ріки є цими нібито природними кордонами? Безперечно, що гори розділяють, але ріки скоріше об'єднують. Крім того, всі гори не могли б відме-

жовувати державу від держави. Які ж гори розділяють, а які ні? Від Біарріца до Торнео нема жодного гирла ріки, яке б мало інший характер. Коли б історія цього схотіла, то Луара, Сена, Маас, Лаба, Одер, так само як і Рейн, мали б характер природного кордону, через який стільки разів ламалося основне право: бажання людей. Кажуть про стратегічні міркування. Нема нічого абсолютного: ясно, що необхідності треба зробити багато поступок. Але в цих поступках не треба йти задалеко. Адже тоді всі будуть вимагати своїх воєнних поступок, і війнам не буде кінця. Ні, територія, як і раса, не витворює нації. Земля дає субстрат, поле для боротьби й праці; людина дає душу. Людина проявляється у витворенні того священного явища, яке звуть народом. Для цього географії не вистачає. Нація – це духовний принцип, результат глибоких комплікацій історії, духовна родина, а не група, яка визначається формою поверхні.

Ми щойно бачили те, чого не вистачає для витворення такого духовного принципу: раса, мова, інтереси, релігійне споріднення, географія, воєнні потреби. Чого ж іще треба? З огляду на сказане раніше, мені нема чого довго затримувати вашу увагу.

III

Нація – це душа, духовний принцип. З двох речей, які є, властиво, однією, складається душа, цей духовний принцип. Одна в минулому, друга – в майбутньому. Одна – це спільне володіння багатим спадком споминів, друга – спільна згода, бажання жити разом, користатися спільним і надалі неподільним спадком. Людина, мої панове, не появляється відразу. Нація, як і особи, це результат довгих зусиль, жертв і самовідречення. Культ предків – найвідповідальніший з усіх; предки зробили нас такими, якими ми є тепер. Героїчне минуле, великі люди, слава (але справедлива) – ось головний капітал, на якому ґрунтується національна ідея. Мати спільну славу в минулому, спільні бажання в майбутньому, здійснити разом великі вчинки, бажати їх і в майбутньому – ось головні умови для того, щоб бути народом. Люблять відповідно до жертв, на які згодилися, відповідно до лиха, якого довелося зазнати. Люблять той дім, який будували і тепер переносять. Спартанська пісня: «Ми те, чим ви були; ми будемо тим, чим ви є тепер» – це за своєю простотою найкращий гімн для кожної вітчизни.

Ділити в минулому спільну славу й спільні жалі, здійснювати в майбутньому ту саму програму, разом терпіти, тішитися, сподіватися, – ось що є кращим від спільних митних комор і кордонів, які відповідають

стратегічним вимогам, ось що розуміється, незважаючи на різницю раси й мови. Я сказав: «разом терпіти». Так, спільні терпіння єднають більше, ніж спільні радощі. В національних споминах смуток має більше значення, ніж тріумф: смуток накладає обов'язки, смуток спонукає до спільних зусиль.

Таким чином, нація – це велика солідарність, утворювана почуттям жертв, які вже принесено й які є намір принести в майбутньому. Нація вимагає минулого, але в сучасності вона резюмується цілком конкретним фактором: це ясно висловлене бажання продовжувати спільне життя. Існування нації – це (якщо можна так висловитися) щоденний плебісцит, як існування особи – вічне стверджування життя. О, я знаю, це менш метафізично, ніж божественне право, менш жорстоко, ніж історичне право. В тій системі, яку я вам тут пропоную, нація, як і король, не має права казати провінції: «Ти належиш до мене, я беру тебе». Для нас провінція – це її мешканці; коли хто-небудь має право давати поради в подібних справах, це, насамперед, мешканці провінції. Для нації ніколи не було справжньої користі в тому, щоб приєднувати або утримувати країну проти її бажання. Врешті-решт, бажання нації – єдиний законний критерій, до якого треба завжди звертатися.

Ми викинули з політики метафізичні й теологічні абстракції. Що ж зостається після цього? Залишається людина, її бажання, її потреби. Ви скажете, що вимирання мови, роздроблювання націй є результатом системи, яка поминає ці старі організми малоосвіченим бажанням. Ясно, що в подібних питаннях жодного принципу не можна доводити до крайності. Подібні істини слушні тільки в своїй цілості й до того ж тільки в загальному розумінні. Бажання людей змінюються. Але що не змінюється на землі? Нації не вічні. Вони мали початок, будуть мати й кінець. Можливо, їх заступить конфедерація європейських країн. Але це не є законом теперішнього століття. Тепер існування націй добре, навіть потрібне. Існування їх – гарантія свободи, яка зникла б, коли б світ мав тільки один закон, тільки одного пана.

Своїми різними, часто протилежними, здібностями нації служать спільній справі цивілізації; всі вони вносять свій голос до великого концерту людства, що загалом є найвищою ідеальною дійсністю, яку ми осягнули. В ізольованому стані вони мають слабкі сторони. Я часто кажу, що була б найвідворотнішою з усіх людей та особа, котра мала б хиби, які вважаються у нації добрими прикметами: яка була б заздрісною, егоїстичною, сварливою і не могла би нічого стерпіти, не вихоплюючи меча. Але всі ці часткові дисонанси можуть зникнути взагалі. Бідолашне людство! Скільки ти витерпіло! Скільки пригод ще чекає на тебе! Хай же

кермує тобою дух мудрості, щоб охоронити тебе від незчисленних небезпек, якими засіяна твоя дорога!

Резюмую свою думку. Людина не є рабом ні раси, ні мови, ні релігії, ні течії рік, ані напрямку гірських хребтів. Велике згромадження людей зі здоровим розумом і гарячим серцем витворює моральну свідомість, яка зветься нацією. Наскільки ця моральна свідомість доводить свою силу жертвами, що вимагають зречення особи на користь спільноти, настільки вона законна, вона має право на існування. Коли постають сумніви щодо кордонів, радьтеся з народами, які сперечаються. Вони мають право мати свою думку в цій справі. Це викличе усмішки політиків-метафізиків, цих непомильних, які помиляються все своє життя і з висоти своїх вищих принципів з жалем ставляться до нашої земної душі. «Радитися з народами! Яка наївність! Ось які жалюгідні французькі ідеї хочуть заступити місце дипломатії й війни дитячо-наївними способами». Зачекаймо, мої панове! Хай тепер панують ці метафізики! Ми зможемо стерпіти зневагу сильних. Можливо, після довгих безплідних переговорів вони повернуться до наших скромних емпіричних рішень. В певні часи способом мати слушність у майбутньому є вміння в сучасності зважитися на те, щоб бути несучасним.

Шарль Моррас
Повернення до живих речей

Франція та французи

Францію ми ставимо понад усе і, щоб прислужитися Франції, прагнемо мати щирі погляди та правдиві ідеї. Народитися у Франції і мати у жилах давню французьку кров, навіть коли ти походиш від найбіднішого зі знедолених, означає успадкувати величезний капітал і священні привілеї, означає мати при собі, у самому собі документ на спадок, означає отримати можливість морального й матеріального прогресу, що не надається з такою ж щедрістю синам будь-якої іншої нації.

Історичні епохи, що проминули, гідні нашого шанобливого захоплення й синівської відданості. Щоби Франція існувала, щоб у Франції було майбутнє, щоби ці скарби територіальні, моральні, інтелектуальні крізь віки змогли пробитися до нас, треба, щоб кожний громадянин, кожна людина, гідна цього імені, прагнула продовжити й увічнити благодіяння минулого. Кожного з нас чекає неминучий кінець, і будівники майбутнього суспільства повинні працювати на прийдешнє, ні, не за застарілими планами, як дехто їх з дурного розуму називає, але за планами, що відповідають тим вічним законам, які спричинили появу цих самих давніх планів.

Підвалини французької нації вельми міцні, наша раса й країна зберегли у собі весь спадок наших традицій, і це завдяки тому, що сьогоднішня Франція – це не тільки тридцять чи сорок мільйонів живих, але до того ж мільярд мертвих. Ось де наша справжня основа.

Оскільки Франція політично передує французам, французьке землеробство старшує над французькими селянами, а французька промисловість – над французькими робітниками. «Скотарство» і «хліборобство», – казав Сюллі; великий міністр великого короля остерігся сказати: скотарі і хлібороби.

Батьківщина: факт природи

Наша батьківщина народилась не завдяки якомусь контракту, укладеному її дітьми; вона не виплід якогось акту згоди, і це визнало, до-

бігаючи кінця, XIX сторіччя. Але ось що знаменно: до часу логіка, породжена революційним індивідуалізмом, відмовлялася служити ідеї батьківщини, схвалювати, ба навіть визнавати її. Лише завдяки тиску погроз з боку європейських держав ця ідея була визнана; таким чином поступово вона змусила уряд стати патріотичним, мілітаризованим, одне слово, підштовхнула його на позиції наших найважливіших спільних інтересів. Ця природна, інстинктивна, фізична реакція, якій, між іншим, опиралися республіканські сили та інтереси – це зовсім не те, що може узаконити ідею батьківщини.

Дехто намагається визначити її як спільність інтересів, проте якщо слово «інтерес» має смисл більш-менш точний, то «спільність» руйнує конструкцію, бо об'єднуватися, «мати спільність» – це акт, зумовлений індивідуальною волею, це не наша спільна воля, що зробила нас французами. Ми не вибираємо нашу національність, ми не спроможні ані позбутися її, ані тим паче прийняти. Кілька перевертнів залюбки відмовилися від неї, ті ж, хто залишився, не вагаються, лишатися їм чи ні. Це – стан, до якого вони приноровилися, і нехай він тисячу разів їм зашкодить – вони й гадки не матимуть відректися від нього. Об'єднання стверджується завдяки перманентній дії особистої волі, на противагу цьому батьківщина стверджується спільною дією як вищою цінністю, що передує волевияву особистостей. Батьківщина – це об'єднання природне або, що те ж саме, історичне. Природне надходження – ось вирішальний чинник. Батьківщину – землю твоїх батьків, – не вибирають, як не вибирають батька й матір. Французом народжуються з волі випадку, так само, як можна народитися Монморансі або Бурбоном. Це насамперед феномен спадковості.

Сприйняття демократа чи республіканця, що інстинктивно повстає проти цих ідей, робить усе, щоб ідея батьківщини зникла.

Французи – друзі нам, тому що вони – французи, вони французи не тому, що ми обрали їх нашими друзями. Ці друзі створені з нас, вони даровані нам природою. Більше того, не перестаємо говорити, що ставити плуга перед волом означає освячувати те, що стоїть позаду, оскільки те, що стоїть позаду, набуває вартості, стоячи саме позаду. Не може бути нічого ціннішого, ніж мати французів, з'єднаних узами дружби. Але щоб мати їх такими, треба щось робити, а не обмежуватися деклараціями та написами на стінах. Ми більше робимо для дружби французів, називаючи причини і переконливі докази їхньої національної спільності, а не приписуючи їм обов'язкові теоретичні симпатії. Французи здивуються, якщо хтось почне наполягати на тому, що для їхніх громадянських відносин характерна передусім дружба; суспільне життя – це аж ніяк не

суспільна ідилія, і маємо силу-силенну ситуацій розчарування та роздратованості, за яких ідею всеохопної дружби треба відкинути.

Натомість вивчення нашої давньої французької кревності та її примножених десятьма сторіччями співробітництва переваг повертає нам почуття, з яким наші батьки об'єднувались проти ворожої загрози навколо дружнього скипетра й меча-охоронця коронованого патрона й захисника. Наша історія доводить, що й справді держави виростають на підґрунті дружби, але було б дурницею стверджувати, що, з'явившись, держави й надалі тримаються на цій основі. Дружба спричиняє результати, вона створює спадковість. На перший план виступає принцип спадковості. Саме вона підказує нам слово «батьківщина» і ще голосніше – поняття «нація», яке означає «народження» або не означає нічого.

Патріотизм, усвідомлений таким чином у своїй історичній серцевині, у своїй спадковій сутності, зближується з усіма ідеями, проти яких повсякчас повстає демократія; він руйнує ще й досі живу застарілу відразу до поняття спадковості. Якщо розуміють, що на батьківщину покладена функція опору буревіям Часу, якщо націю, услід за Барресом, сприймають як «вічну річ», якщо усвідомлюють, що Франція – це не об'єднання індивідів, що голосують, а живе тіло родинних зв'язків, то принципові заперечення зникають й історичний сенс стверджує необхідність і відповідність того, що спочатку здавалося суперечливим.

Безумовно, конче необхідно, щоб батьківщина була справедливою, але її поведінка, дії – це не та проблема, що виникає у зв'язку з теоретичним усвідомленням чи то практикою патріотизму; питання самої її суті, проблема її життя або смерті – в іншому.

Щоби бути справедливою чи несправедливою, передусім потрібно, щоб вона існувала. Було б софізмом вдаватися до понять справедливості, несправедливості чи до будь-яких інших атрибутів батьківщини в розділі, де йдеться лише про її буття. Ви будете вдячні вашим батькові та матері, ви будете шанувати їх незалежно від їхніх особистих якостей. Ви поважатимете Батьківщину, тому що вона є вона, а ви є ви, незалежно від задоволення, яке вона може дати вашому почуттю справедливості чи вашій любові до слави. Вашого батька можуть закувати в кайдани – ви його поважатимете. Ваша Батьківщина може припуститися великих помилок – ви будете захищати її, відстоювати її безпеку і свободу. Справедливість не загубиться: перша умова справедливої батьківщини, як і всякої іншої, – це її існування, друга умова – це незалежність її рішень та свобода дій, без яких справедливість лишається тільки мрією.

Патріотичний егоїзм

Так, людина зобов'язана допомагати всім людям. З цим погодяться й Едіп, і дон Жуан. Однак мені видається слушним нагадати, що допомагати рекомендовано передусім нашому ближньому, і позаяк «ближній» на святій мові – *proximus* – себто слово це граматично являє собою справжній найвищий ступінь порівняння, то звідси випливає, що спочатку наше милосердя слід звертати на найближчі до нас людські істоти.

Так що це, егоїзм? <...> Обрати об'єктом своїх піклувань передусім людей, яким долею призначено жити поруч із нами, – тут нема й натяку на егоїзм. Це не більше, ніж гра метафор, коли кажуть: «національний егоїзм» чи то «священний егоїзм». Ці колективні егоїзми не є сумою індивідуальних егоїзмів, що їх можна полічити. У такий спосіб відредагована критика національного егоїзму не має жодного об'єкта. Хто служить своїй батьківщині, служить не собі. Він віддає себе чомусь іншому, ніж він сам. По-справжньому плідна любов до ближнього звернена до свого дому, своєї вулиці, свого села.

Авжеж, живуть на світі й китайці, і тібетці, яких я поважаю, але вони трохи задалеко, щоб мати з цього якусь користь. Почнемо ж із того, що поквапимося підставити плече своєму сусідові, надто якщо в нього пожежа, – оце й є основний моральний принцип, а політика його виправдає.

Нація

Ідея нації не є щось туманне, як це стверджують зайдиголови-анархісти, вона репрезентує в абстрактних термінах неспростовну реальність. Нація являє собою найбільше з існуючих громадське об'єднання, потужне й самодостатнє. Розбийте його, і ви оголите індивіда. Він втратить усе – захист, підтримку, допомогу.

Позбавлений батьківщини, він не уникне ані злиднів, ані експлуатації, ані насильницької смерті.

Дотримуючись правди реальності, доходимо висновку, що все, що являє собою індивід, все, що він має, все, що він уподобає, зумовлене існуванням нації, і щонайменше, що він повинен зробити, щоб уберегтися, – це за всяку ціну захищати свою націю. Ми не робимо з нації ідола, метафізичного абсолюта, а проте у певному сенсі бачимо в ній те, що древні називали богинею. Обожнюючи Німеччину, германці говорили про неї як про свого старого бога, подібного до Єгови, єдиного, безконечного й усе-

могутнього. Богиня Франції природним чином входить у зв'язки з підвалинами життя інших народів і доповнює їх. Вони можуть обмежувати й зрівноважувати ці зв'язки. Одне слово, ідея нації увінчує вершину ієрархії політичних ідей. Це – потужна дійсність, найпотужніша з усіх, оце й усе.

Вона є підґрунтям усіх інших важливих спільних інтересів, і ясна річ, що в разі конфлікту всі ці інтереси мають їй поступитися: за визначенням – поступаючись їй, вони тим самим поступаються тому найголовнішому, що вони містять у самих собі.

Нація передує всім об'єднанням у ній. Захищати ціле мають його частини. Нації старшують у світовому порядку. Нації первинніші за класи. Нації первинніші за будь-які діяння.

Нерівність – ось що визначає права нації. Вона, очевидно, містить у собі елементи ідентифікації та відмінності.

Національні почуття у різних народів не однакові; є такі, що захищають й употужнюють народ, як і такі, що ослаблюють і розкладають його. Традиції, зумовлені цими різними почуттями, відрізняються, отже, за своєю силою та ефективністю й – або вони підтримуються, або ними нехтують, або від них відступаються.

Відмінність цих елементів – одна з причин різноманітності Європи. Територіальні рамки, потреби та амбіції країни визначаються нацією, так само сприйняття нації оцінює задоволення цих потреб та амбіцій.

Про це сказано вже достатньо: нація передує будь-якому об'єднанню. Не варто повторювати, що між поняттями «об'єднання» та «суспільство» існує відмінність.

Ті, хто об'єднується, створюють об'єднання на основі загальноприйнятих поглядів. Члени ж суспільства починають з того, що вони в ньому існують. Вони можуть повстати проти нього або покинути його, але суспільство існувало до них. Якщо їхня поведінка визначається їхньою власною волею й поглядами, то саме їхнє існування в суспільстві лише малою мірою залежить від цих чинників.

Щоб встановити відмітні риси певної нації, треба звернутися до будь-якого моменту в її історії. Виявлені властивості народного характеру треба розглядати як константи, що мають проявлятися впродовж усієї історії цього народу.

Людина та її національність

Організаторами потужних об'єднань, творцями великих націй виступають не маленькі люди, не багатотисячні юрми, кожна зі своєю во-

лею. Вони боронять лише свій табір, обмежуючись власними інтересами чи інтересами своєї родини, яка є продовженням їх самих. Оце й усе, що можна вимагати від маленької людини в нашому суспільстві.

В історії будь-який приріст забезпечує раса людей, що вельми різняться між собою, його забезпечує мала купка вождів: засновників, керівників, організаторів. Їхнє індивідуальне життя – це водночас вищі прояви життя суспільного. Ліквідуйте територіальні рамки, поліпшені ними, забудьте фундаторів, поклоніться Кількості, заберіть все в Якості – і ви побачите народження нових формацій, вартість яких зрівняється з вартістю пересічного члена суспільства. Цінність Італії вища за цінність особистостей, з яких складається італійський народ; так само цінність Франції вища за цінність окремих французів. Ані Італія, ані Франція не керувалися в давнину принципами загального виборчого права й рівності. Обидва ці принципи завдячують своєю появою поколінням володарів, героїв і творців, напівбогів і святих.

Справді-бо, національність – це не феномен раси, але з цього не випливає, що вона виникає як штучний результат акту спотвореної волі.

Зрозуміло, ми з певною часткою свободи вибору належимо до нашої раси, до нашої національності; але належать тоді, коли на це є мовчазна згода. Ця належність викликана, зумовлена безліччю благотворних сил, дорогих і улюблених, опиратися яким ми не можемо і яким підкоряємося зі щирим серцем дев'яносто дев'ять разів зі ста.

Між первісною природою у прямому й точному розумінні цього слова й світом знань, таких як юриспруденція чи інших, породжених більш-менш самоправно волею людини, існує проміжна царина, яку можна назвати другою природою: суспільство. Суспільство – це відбиток природи людини, її частина, без якої вона існувати не може. Національність – одна з моральностей цього природного стану. Її можна назвати суспільним фактом. Для людини немає невблаганнішої потреби, ніж потреба жити спільно. Не можна позбавитися ані цієї потреби, ані суспільства, що її задовольняє, проте можна змінити національність, ба навіть скористатися національними відмінностями, щоб жити більш-менш поза будь-якою національністю.

Отже, національність зумовлена природою людини й визначається суспільством. Національність, що аж ніяк не є нашим простим волевиявленням, пов'язана з безліччю наших бажань, пристрастей, потреб, сподівань, звичаїв, з нашою мораллю, способом життя, манерою мислити й говорити. Національність врешті-решт моделює й наш фізичний вигляд. Вплив національності проявляється і в тому, що розкуте мислення й рішуча воля особистості відіграють роль, яка могла б бути визначальною, але такою вона є не завжди.

Щоб упевнитися в цьому, достатньо розглянути два випадки: зведена до самої себе, юридична формула ідеї нації руйнується, це *ubi bene, ibi patria**: якщо батьківщина – це те місце, де нам добре, то всюди, де добре, там і є батьківщина! Проте позбавлена юридичного антуражу ідея національності, природні, соціальні, історичні складові якої ми щойно розглянули, міцно стоїть на ногах. Авжеж, її можна ще прикрашати й полірувати, але основа є... <...>

Націоналізм

Треба починати з самого початку, треба починати ось із чого: маємо стверджувати позитивну доктрину, що могла б завоювати і уми і серця, маємо навчати їй та пропагувати її. Вже потім прийде час дискусій. Починаймо з ідеї Франції. Зробіть так, щоб ваші опоненти перейнялися таким, як у вас, розумінням важливості незалежності Франції, а для цього треба розвивати філософію французького націоналізму. Потужно мотивуйте почуття, що ви б їх хотіли вкорінити в освічені уми. Найкращий спосіб довести цінність ідеї батьківщини – це конкретно показати, чим вона для нас дорога, чим ми їй зобов'язані, як вона нас повсюдно захищає, підтримує і визначає нашу долю. Якщо уважно проаналізувати нашу історію, то побачимо, що вона варта найбентежнішої з поем.

Патріотизм і націоналізм: визначення

З огляду на їхнє минуле та етимологію, на самий смисл, ці два слова мають зовсім різне значення. Патріотизм – це любов до рідного ґрунту, до землі предків і більше – до історичної території нації: чеснота, що означає це слово, стосується насамперед захисту цієї території від загарбників-іноземців, позаяк воно передбачає визначені кордони, існування держави з певним політичним устроєм. У цьому слові є щось офіційне, механічне. Як казав Містраль, інтригани та флібустьєри мають шанобливо знімати капелюха перед ним. Проте хоч який необхідний був патріотизм, він не робить непотрібною чесноту націоналізму, у житті він його породжує.

Націоналізм – це стосунок радше не до землі батьків, а до самих батьків, до їхньої крові та діянь, радше до їхнього морального й духовного спадку, ніж до матеріального.

---

* Де добре, там батьківщина (*латин.*).

Націоналізм – це оборонець, породжений усіма цими багатствами. Навіть коли іноземна армія не перетинає кордонів і рідна територія не окупована ворогом – він захищає націю від Іноземця серед нас. Такий захист міцніє також у ситуації тривалого іноземного панування, сила якого втілена в письмовому праві, однак не стає правом реальним. Саме таку ситуацію маємо в Польщі, Ірландії, а в минулому в Італії часів «Моїх в'язниць».

Коли один народ нав'язує певну доктрину чи метод іншому народові, це ще не означає, що він збагачує його культуру й наближає її до універсальної. Може статися й таке, проте так буває не завжди.

Класичному французькому духу в його основі властиво збагачуватися, пристосовуючи до себе всі видатні відкриття людства. Рим, згідно з Монтеск'є, пишався тим, що опанував усі знаряддя війни й усі вдалі методи ведення бою, які міг спостерігати у ворогів. Германці, навпаки, залишаються у тісній в'язниці національного духу, який може хіба що тільки претендувати на щось загальнолюдське, позаяк він насправді жорстко обмежений у просторі й часі.

Отже, є націоналізм і націоналізм? Отже, існує стільки ж різних націоналізмів, скільки націй? Але такі самі питання можуть постати й щодо патріотизму, щойно він підніметься над простою повагою до рідної місцини і сільської дзвіниці. Патріотизми, так само як нації, відрізняються між собою не менше, ніж люди. За всяку ціну дух повинен стерегтися пастки, яку йому розставляє словник інтернаціональної демократії та юристів, байдужих до термінологічного інструментарію власних умовиводів. Старий вираз лишається в силі: *наука є передусім добре організована мова*. Можна ігнорувати явні відмінності, але це їх не знищує. Юридичні абстракції мають свої чітко виражені правила, якими можна нехтувати, але цього недостатньо, щоб їх скасувати.

Інтегральний націоналізм

Патріот може вважати себе республіканцем, проте він радше воліє бачити об'єднану й примножену перед лицем іноземних суперників силу Франції, а не ситуацію, коли ця сила розпорошується й вичерпується у внутрішніх конфліктах. Нехай наш республіканець бере участь у надсадних спектаклях, що систематично розігруються у центрі Парижа, де він просторікує про свої високі почуття відважного заколотника, проте кожний випадок міжусобиці викликає в нього жах: те, що республіканець уникає осуджувати в цілому, він ганить і заперечує в деталях. Його республіканізм – це система, якої він хоче дотри-

муватися, але її практичні наслідки завдають йому страждань. <...>

Отже, він – республіканець, який не погоджується ані з наслідками існування республіки, ані з умовами її функціонування. Звичайно, він і патріот у той самий спосіб. Він хоче піднести свою Батьківщину, не бажаючи шукати для цього засоби, так само, як він хоче захищати республіку, не визнаючи природних наслідків її існування.

Націоналізм, свідомий своєї ролі, дотримується правила, що порядний громадянин підкоряє свої почуття, інтереси та схильності добру Батьківщини. Він знає, що Батьківщина – це абсолютна умова його власного благополуччя й благополуччя його співвітчизників. Будь-яку особисту вигоду, що завдає шкоди Батьківщині, він сприймає як вигоду хибну. Будь-яку політичну проблему, вирішену без урахування інтересів Батьківщини, він вважає не цілком вирішеною проблемою. Отже, націоналізм зводить усі питання, що постають перед ним, до спільного знаменника, який є не що інше, як інтереси нації. Саме так чинив той римлянин, про якого писав Боссюе: любов до Батьківщини перевершувала для нього все.

Я бачив на Акрополі, біля східного фасаду Парфенону, терасу, вкриту уламками маленького храму, зведеного римлянами, господарями світу, на честь богині Рима. Зізнаюсь, спочатку задум будівничих здався мені профанацією. Проте, поміркувавши трохи, я зрозумів, що в цьому святотатстві була своя висока відвага. Саме тут, на цьому найкрасивішому і найсвятішому місці Рим віддав шану Риму і прославив римську зброю. Не вдовольнившись виправданням цього факту, рід людський прагне засвідчити свою вдячність. Сучасна Англія демонструє приклади подібної незламної античної чесноти. Французький націоналізм має на меті створити культ богині Франції.

Для Франції спадкова монархія – це її природний, справедливий державний устрій, єдино можливий для централізованої влади. Без короля все те, що хочуть зберегти націоналісти, спочатку занепаде, а згодом загине. Без короля все те, що вони хочуть змінити, продовжиться й посилиться або, ледь зачеплене, відродиться у нових формах. Монархія є умовою будь-якої реформи, її обов'язковим доповненням.

Головне, роялізм відповідає всім постулатам націоналізму, ось чому він виступає під назвою «інтегральний націоналізм».

Монархія

Звернувшись до основ королівської влади у Франції, побачимо, що, крім функцій захисту та заступництва, тут треба вирізнити також визна-

чальний, гідний пошани й захвату феномен сили. Ця сила є разом з тим любов, природний феномен і разом з тим акт волі – патерналізм.

Королі Франції були батьками нації.

Чудова монархічна конституція, якщо її вчасно підправляти, зможе витримати тиск і удари такої сили, якій не спроможні опиратися жалюгідні конституційні механізми, запропоновані нашими скромними реформаторами. Чи зможе вона пройти випробування часом, що все пожирає? Чи втримається назавжди? Це трансцендентальні питання. Не годиться ставити їх людині.

Як гуманісти й націоналісти, ми впевнені лише в одному: монархія відновить Францію, без монархії Франція загине.

Ми показали необхідність монархії в теоретичному плані. Прагнення зберегти нашу французьку батьківщину, заявлене як постулат, переростає в дію, стає нездоланним рухом. Тут нема місця фантазіям, ба навіть вибору: якщо ви вирішили стати патріотом, то обов'язково станете роялістом. Але якщо ви таким чином йдете до монархії, то ви вже не вільні схилятися до лібералізму, демократизму чи до їхніх сурогатів. Так велить розум. Треба слухатися його та йти, куди він веде.

Найменше зло, можливість добра

Не бувши шарлатанами від монархії, не уподібнюючись шарлатанам від демократії, ми ніколи не заявляли, що монархія єдино своїм існуванням відверне від нас усі біди, що можуть загрожувати нації внаслідок громадянської війни чи війни з іншою країною, фізичної епідемії чи моральної пошесті.

Ми стверджуємо лише, що в країнах, подібних до Франції, спадкова монархія містить у собі не просто кращі, але єдино можливі умови захисту від цих напастей. Монархія не гарантована від помилок, але вона краще, ніж будь-яка інша влада, озброєна для того, щоб виплутатися з них, уникнути їхнього повторення, а в разі нещастя вернутися до істини, виправивши те, що потребує виправлення. Вдало чи з найменшими втратами монархія спроможна керувати будь-якими змінами – економічними чи соціальними, духовними чи релігійними, хоч би якими раптовими вони були. Якщо в країні знімається буря (а історія знає їх багато), відбувається переворот, перехід буде менш болючим, руйнація не буде такою жахливою, коли є правитель, чиє спадкове право виключає конфлікт між претендентами на корону. Отже, за монархії найвищі, найзначущіші й найзагальніші інтереси перебувають у досить високій та спокійній ат-

мосфері, і це дозволяє сподіватися, що буревій туди не підніметься. Якщо, попри все, таке трапиться, ну що ж, тим гірше! Коли тягар знегод сягне максимуму, людський рід матиме й максимум гарантій для себе. Якщо у цю лиху годину верховна влада перебуватиме нижче, нещастя траплятимуться частіше, будуть болючішими й перетерпіти їх буде важче.

Навіть деморалізована, розгублена, повалена монархія несе у самій собі почуття і залишає після себе такі поняття, як відповідальність, пам'ять, передбачення – себто всі ті речі, яких демократичному парламенту бракує.

Королівська монархія надає політиці властивостей людської особистості: совісті, пам'яті, розуму, волі. Республіканський режим розчиняє всі свої наміри та дії в колективному безіменному без честі та людяності. Так, монархія має природну здатність творити максимум добра при мінімумі зла, тоді як республіка перманентно продукує найгірше зло при мінімумі добра. Щодо елементів добра та зла, то ці дані залежать від обставин і самих людей: жодний режим не створює ані людських якостей, ані духовних та моральних обставин їхнього буття. Діяльність республіканської влади явно марнотратить, плюндрує дорогоцінні багатства розуму та серця, нажиті Францією. Монархія створила умови для їхньої появи, вона, безсумнівно, створить умови й для їхнього відродження.

Так, республіка – це зло, і зло неминуче для такої форми правління. Ми кажемо: монархія – це можливість добра. Суспільне благо, неможливе для республіки, є практикою монархічного правління. Навіть коли монархії бракує мети, суспільне зло не буде таким шкідливим, як за республіки, бо йому властиво кінчатися разом із поганим міністром або поганим королем, а республіканське зло, бувши невід'ємною вадою республіки, може скінчитися лише разом із нею.

Монархічна влада у Франції – незалежна, єдина, неподільна.

Для більшості людей XIX сторіччя й наших сучасників абсолютизм є синонімом деспотизму, необмеженої та свавільної влади.

Це зовсім не так: абсолютна влада – це влада незалежна; французька монархія була абсолютною відтоді, відколи вона перестала залежати від будь-якої іншої влади – державної, парламентської, народної. До того часу вона була обмежена, ослаблена великою кількістю суспільних та політичних інституцій, спадкових чи корпоративних, вплив яких заважав їй вийти за межі певної сфери функцій. Її право сусідило з безліччю прав, що її підпирали та врівноважували. Франція у давнину «гороїжилася» свободами. <...>

Королівська влада – це така інституція, за якої будь-яке національне зусилля йде їй на користь майже без втрат і з максимумом віддачі.

У Прусії й за часів республіки у Бісмарка, Мольтке та Роона було багато можливостей вести війну. Ситуація у Прусії була тоді така: вплив партії одного з цих людей, переможця, був слабшим за вплив об'єднаних зусиль переможених партій. З поверненням монархії ситуація змінилась: Бісмарк плюс Мольтке, плюс Роон, а до цього додався ще й примножений ефект їхньої славної гармонії, зумовлений як роллю імператора, так і глибокою повагою до нього цих діячів.

Ми аж ніяк не хочемо відновлювати у Франції парламентську монархію. Така монархія, можливо, прийнятна для Бельгії, де вона виконує найвищу національну функцію, ба навіть для Англії – вона зберігає імперію.

Благодіяння Реставрації ніколи не закривали нам очі на надмірне значення, якого парламентський режим надавав ексцесам її виборчої системи. Треба повернутися до режиму, що встановлює відмінність між урядом, чий обов'язок керувати, та представницькою владою, яка зобов'язана представляти. За такого устрою, що представляє інтереси нації, королівства, імперії, республіки – усі вони нарікають на фінансове марнотратство, головною причиною якого є неясність розподілу функцій між парламентом та правителем.

Французька монархія – традиційна, спадкова, не парламентська та децентралізована, себто монархія представницька й корпоративна, яка є єдиною формою правління, що може покінчити з вищеназваним злом у державі.

У республіці треба постійно звертатися до совісті, бо республіканський устрій базується на волевиявленні. Республіці потрібен ентузіазм її підданих – виборців, які номінально, конституційно тримають свою долю у власних руках.

На противагу республіці монархія існує завдяки власній силі, *sua mole stat*. Їй не потрібно повсякчасно радитися з так званим незалежним виборцем. Загалом громадянинові достатньо бути толерантним і терплячим, воля монархії – це завжди краще, вигідніше саме тому, що її власні принципи не вимагають від неї турбувати своїх підданих, постійно силуючи їх милуватися нею. Республіка – це віра, монархія – це рід. Монархії потрібно лише бути визнаною, а це вимагає від неї слідувати своїм ритуалам, своїм догмам, своїм священикам, своїм традиціям.

Юліан Бачинський
Економічні підстави самостійності націй

Класичною формою новочасної продукції є великий капіталістичний промисл; представником його – буржуазія. Класичною ж формою держави капіталістичної, буржуазійної, держава – *національна.*

Сучасна національна ідея, в суті речі, – ідея буржуазійна. Буржуазія і народність – се плід, що виріс на однім і тім самім ґрунті, розвиток одної впливав на другу і на відворот, а роль, яку відігравала народна (національна) ідея, відповідає ролі, яку відігравала буржуазія. Буржуазія, національна ідея і національна держава – се виплив економічної еволюції, дитина капіталістичної продукції. Рівномірно, як капіталізм, розвиваючися, заточував щораз, то ширші круги свого панування, як щораз, то дальше почав посуватися на схід, рівномірно з тим почали показуватися на горизонті нашого віку і «нові» народності, почали поставати і нові народні держави. Поставання нових народностей і нових *народних* держав, а розклад старих *різно*народних держав на кілька держав, та вже *одно*народних – се ж справа, що появилася в нашім столітті на дневнім порядку загальносвітового життя і не сходить з нього ще дотепер. Справа все залагоджувана, а все ще не залагоджена, хоч порішена на однім місці, з'являється на другім і там допоминається розв'язки.

Пригляньмося лише коротко сучасним державам.

Як звісно, відкриття морської дороги до Індій і полудневої Африки і відкриття Америки перенесло торгівлю з побережжя Середземного моря на береги Атлантичного океану. Внаслідок сього Італія, полуднева Франція і Німеччина, що стояли дотепер, до XVI в[іку], наперед економічного і культурного життя Європи, уступають місце Португалії, Іспанії, північній Франції і Англії. Внаслідок незвичайного розвитку торгівлі і промислу, а з тим і сильного розвитку міст у поодиноких краях західної Європи, починає підноситися на Заході щораз більше значення міського класу – буржуазії. Завдяки торгівлі і промислові займає буржуазія щораз визначніше місце в економічнім житті поодиноких країв, а вкінці, запанувавши економічно над усіма другими класами, починає

впливати вже і на крайову політику. Остаточно її інтереси стають головною віссю цілої крайової політики. А її інтереси, інтереси світової торгівлі і внутрішнього промислу, вимагають передовсім нової політичної організації: їй треба держави сильної, могучої, зцентралізованої, з одноцільною адміністрацією, а до того ще – держави о далеко більшій територіальній розтяглості, як дотепер. Отже і починають лучитися розбиті і розпартикуляризовані дотепер на дрібні князівства народності, під щораз то сильнішим напором нових потреб, в щораз то більші економічні і політичні території – аж остаточно, з кінцем XVI і в XVII [віці], і з'являються вже на публічній арені звісні три сильні нації, зорганізовані в три великі *національні держави*, нації – *іспанська*, *французька* і *англійська*. Рівночасно, під впливом тих економічних і політичних чинників, наступає незвичайний розвиток культури на Заході, починає розвиватися і щораз більше кріпшати національне почуття, розвиватися національна штука і національна література.

Але внаслідок тих нових торговельних відносин в XVI в[іці] наступає застій економічного життя в Німеччині і Італії. Значення буржуазії щораз більше упадає, ослабає взагалі культура обох тих країв, ослабає і сплоджене вже тоді – під впливом давніх торговельних відносин, при котрих німецькі і італійські міста вели перед в економічнім житті Європи – національне почуття німецької і італійської суспільності. А з упадком економічним і з ослабленням національного почуття наступає політичне роздроблення – політичний партикуляризм. З кінцем XVIII в[іку] бачимо Німеччину, роздроблену на не менш як *сто* незалежних, наслідних монархій, стільки само незалежних духовних князівств, над 50 вільних міст і коло 150 малих пралатур і графств... Подібне діється і в Італії.

Однак з кінцем XVIII в[іку] наступає вже певний зворот в економічнім і політичнім житті Німеччини. Капіталізм, що розрісся на Заході, починає поволі продиратися і до Німеччини, – заграничні товари починають чимраз частіше з'являтися на німецьких ринках і конкурувати з продукцією крайовою. Рівночасно з тим починає продиратися і західна культура: нові ідеї, новий світогляд. Витворилося нове життя, а з ним і нові потреби. Але заграничная продукція перемагала продукцію крайову, – ремесло почало упадати – розпочалася пролетаризація... Виховані на тій вищій культурі Заходу, підтинані однак в своїх поривах середньовічною культурною темрявою рідного краю, виступають на арену суспільного життя Німеччини – Лессінґ, Гердер, Ґете і Шіллер... Починається нова доба в культурнім житті Німеччини. Відживає національне почуття, ідея національної єдності... а незадовго потім – і ідея *політичної* єдності німецької нації. Міста почали ворушитися. От і ідеал молодої

німецької буржуазії: *одна, велика, сильна німецька держава, одна* – на місці того множества незалежних, абсолютистичних князівств, з їх всіма бар'єрами, рогачками і різнородними граничними цлами*, що так здержували торговельний рух внутрі Німеччини, дальший розвиток продуктивних сил Німеччини, дальший розвиток культури Німеччини. В поодиноких князівствах приходить до гострих забурень... І от, внаслідок тих політичних рухавок, починають уже незабаром лучитися поодинокі князівства в щораз більші економічні території, в т. зв. «Zollverein-и», а в 1834 р[оці] і зав'язується вже звісний великий «Deutscher Zoll- und Handelsverein». Економічна єдність стає фактом майже довершеним.

Але тої економічної єдности, як показалося незабаром, не вистачило. Буржуазії потреба не лише одного більшого економічного терену, в котрім було би забезпечене її економічне панування, їй потреба ще і одноцільної організації *політичної* і одноцільного правительства. Висловом сеї потреби була революція 1848 р[оку]. Але рівночасно з буржуазією витворюється і пролетаріат. Вибухла революція... а в тій революції взяв також і він участь... І зі страху перед червоним привидом подалася буржуазія назад... І революцію стлумлено... Наступає реакція. Буржуазія упала, але – лише політично, – економічно здобуває все-таки дальше щораз кращі результати. Вкінці політична єдність Німеччини стала вже просто залізною конечністю. Наступає 1870 рік. І події того року приспішили цілий сей процес і довершили його. Як звісно, вже в 1871 р[оці] проголошено політичну єдність німецької нації.

Заснування німецької держави – се найбільш рентовне підприємство, на яке змоглася в сім віці німецька буржуазія. З ним поплили до її кишені не тільки величезні зиски, не тільки зросло незвичайно її багатство, але з ним піднеслася вона і на найвище становище в державі і зробила залежним від себе і правительство. Її інтереси – се й основа нинішньої німецької державної політики.

То само, в головних рисах, відноситься і до держави італійської. Ті самі причини викликали в своїм часі і в Італії економічний застій, а рівночасно з ним і ослабнення національного почуття і політичний партикуляризм. Так само під впливом заграничного капіталізму і заграничної культури почали ворушитися міста, внаслідок чого почали дрібні території лучитися в щораз ширші економічні і політичні території, аж вкінці, в 1861, а зглядно 1870 р[оку] прокламовано політичну єдність і італійської нації, і – цілу Італію з'єднано в одну національну державу.

Греція, а радше грецькі міста, увільнені, завдяки турецькому

---

* Цло – мито (*пол*).

пануванню, від конкуренції венеціанців і генуезців, почали скоро розвиватися, і під тою ослоною так значно розцвілася їх торгівля, що вкінці вже і саме турецьке панування стало запорою в їх дальшім розвитку. Тут бракувало передовсім першої і найголовнішої вимоги буржуазійної експлуатації – безпеченства особи і власності. Турецькі паші не уміли чомусь-то пошанувати тих «відвічних» прав чоловіка... Тому вже 1774 р[оку] вхопили греки за зброю. А за третім разом, 1822 (1827) р[оку], як відомо, оголошено вже Грецію незалежною державою. Незадовго опісля рушилися – румуни, серби і болгари...

Довгі віки була Ірландія англійською колонією, і то в найгіршім того слова значенні: її рукодільні нищено, нищено ремесла, рільництво, одним словом – паралізовано усіма способами її економічний розвиток. Була се та сама політика, яку вела колись Англія в своїх колоніях в Америці. Але однаковий засів видав однаковий овоч. По довгій і завзятій боротьбі, по тяжкій ночі визиску і неволі почав нарешті світати день свободи і для ірландського народу... І тут не помогло вже й те, що англійська мова є мовою не лише Англії, але як і північної Америки, так і Ірландії, що література, наука і штука спільні всім тим трьом *народностям*...[1]

Як тісно зв'язаний економічний добробут і взагалі – інтереси даного краю з його повною політичною автономією, не меншим доказом на те є також і найновіший «сепаратистичний» рух в Норвегії. Помимо того, що Норвегія залежить від Швеції лише в однім – в справах, що дотикають заграничної політики, а мимо того, як гостро виступають там сепаратистичні тенденції! Розходиться тут о те, щоб і заграничну політику мати в своїх руках, то є, щоби і в заграничній торгівлі мати цілком вільні руки.

А як стоїть справа з Австрією?

Австрія завдячує своє постання частим наїздам турецьким, які загрожували в XV–XVIII в[іках] цілій полудневій частині середньої Європи, – була тим муром, що мав боронити сей довгий пас землі перед грізною турецькою силою. Турецькі наїзди злучили полудневих слов'ян, угрів, чехів і полуднево-східних німців під один Габсбурзький скиптр, і одиноке завдання, яке вони, як і не менше самі німецькі князі, визначали Габсбурґам, – було держати османську силу в певнім від них віддаленні. Однак з упадком сеї турецької грози в минулім столітті відпало те одиноке завдання, яке тяжіло на римсько-німецькім цісарі, і через те – розв'язався і той одинокий вузол, що лучив поодинокі австрійські краї під одним Габсбурзьким скиптром... Тож з тою хвилею і починається розкладовий процес Австрії. Запанування капіталізму в Австрії ще приспішило сей процес. З хвилею, як капіталізм став пануючим в Австрії, а економічний добробут її поодиноких коронних країв почав тісно в'язатися з їх

політичною автономією (як звісно, внаслідок нерівномірного розвитку капіталізму у поодиноких краях, через що інтереси одних країв стали суперечними з інтересами країв других) – з тою хвилею Австрія, а ще до того централістична Австрія, почала щораз менше відповідати інтересам її поодиноких провінцій і щораз більше ставати запорою в їх дальшім економічнім і культурнім розвитку... Австрія почала тратити щораз більше рацію свого існування. Розкладові тенденції щораз яркіше почали проявлятися, і всі старання австрійських державних мужів стримати той розкладовий процес віджилого вже політичного організму оставали, як і остають усе – марними.

Вилучення Угорщини зі зв'язку одноцілого політичного організму Австрії – то перший об'яв того розкладового процесу Австрії; дальшим його об'явом є «державні права» поодиноких австрійських народностей, в Галичині – часті відзиви галицької буржуазії про автономію Галичини...

І лише інтересам загальноєвропейської політики – з огляду на політичні аспірації абсолютистичної Росії в справі східній константинопольській, завдячує Австрія піддержку своєї теперішньої екзистенції у других держав. І лиш абсолютистичному режимові Росії завдячує вона ще і те, що і деякі австрійські народності, як українська і польська, уважають за конечне «держатися» ще її... Але з вибореням конституції в Росії речі цілком уже зміняться. Тоді не будуть уже більше заінтересовані в екзистенції Австрії ні європейські держави, ні австрійські народності. Тоді вже і полишать вони її – її власній судьбі... Тоді і рішиться її судьба...

Виборення конституції в Росії буде першим актом розбору Австрії.

* * *

Важну історичну хвилю переживає тепер російська суспільність. Капіталізм, так запопадливо годований і плеканий російським правительством, підірвав патріархальну мужицьку господарку – основу «самодержавія» і вивів на публічну арену нові суспільні класи – буржуазію і пролетаріат. Патріархальне і консервативне мужицтво доживає вже свої останні дні, а з ним – і той політичний лад, що на нім виріс. Самодержавіє слабне: в міру того, як розпадається та історична основа, на котрій воно виросло – мужики, в міру того ростуть і нові сили, котрим суджено відправити над ним панахиду, а рівночасно і нова основа для нового політичного ладу. Минув той час, коли можна було протиставити спокійну «блаженну» Росію «гнилому» Заходові, – Росія наближається щораз більше своїми економічними і суспільними відносинами до відносин, якими характеризується ціла Західна Європа, щораз більше її

культура, щодо змісту і форми, наближується до культури Заходу. І ті глибокі зміни, які довершуються в її суспільно-економічнім житті, зміни, які надають уже їй вигляд суспільності Західної Європи, мусять повести за собою і корінну зміну – в її політичнім житті. Економічна європеїзація Росії мусить повести за собою і її політичну європеїзацію.

Не багато потреба було на се часу, щоби змогли були доконатися такі корінні зміни в суспільно-економічнім житті Росії. Всього – 30 літ. А тою епоховою подією, що попхала цілу Росію на сю нову дорогу, було не що інше, як та «нещаслива» Кримська війна[1]. Вона-то виказала, як далеко відстала була тоді культурно Росія від решти Європи, вона відкрила очі цілій російській суспільності, а не менше і російському правительству, на ту бездну культурної нужди, над якою стояла тоді Росія, протверезила всю російську суспільність і самий російський уряд. Правительство побачило нараз, що Росії брак головного *nervus rerum*, тої головної основи, на котрій опираються новочасні держави, – великого промислу, і то вже не для загальнокультурних цілей усієї російської суспільності, але хоч би лише для його спеціальних, найбільше його інтересуючих – воєнних (от, хоч би залізниць). Абсолютизм здискредитований в очах цілого світу, не менше в очах самої російської суспільності.

Не лишалося нічого іншого, як завернути чимскорше на дорогу ліберальних реформ і взятися до витворювання великого промислу, але... тим самим і нового суспільного класу – буржуазії. Знесено кріпацтво, чим створено першу вимогу екзистенції капіталізму – «вільний» пролетаріат, обдаровувано буржуазію всілякими улегшеннями, як залізничними привілеями, охоронними цлами, преміями. Почалася правдива годівля буржуазії, а з тим – і нова ера в історичнім житті Росії. Російська суспільність опинилася нараз серед цілком нових умовин життя. Центр ваги економічної сили перенесено з села до міста, а тут з дрібного ремесла на великий промисл, а рівночасно з тим пересунулася і сила політична з дотеперішніх економічно верховодячих сфер – дворянських, на економічно щораз сильніші сфери – буржуазійні. Як відблиск тих важких суспільно-економічних змін почали проявлятися і нові течії в сфері продукції умової, нові ідеї, нові погляди і нові переконання, а вкінці і – нові політичні думки...

Росія почала з кожним днем щораз більше зближатися до типу держав західноєвропейських. Великий промисл, залізниці, заміна всіляких данин, складаних в натурі, на грошові, отже, і заміна давньої натуральної господарки на господарку товарову-грошову, а через те і розклад старих суспільних основ, – все то почало розвиватися з щораз більшою скорістю, але рівномірно з тим – почав виступати і щораз гостріше виявлятися

розлад між царським абсолютизмом та новою суспільністю. Внутрішній розвиток Росії зробив своє. Постала опозиційна партія конституційно-ліберальна – буржуазійна, почала витворюватися і революційна партія – робітнича. А з хвилею, як постають ті класи, котрих воля – не воля уряду, котрих обов'язок – не обов'язок достарчувати лише жовніра і платити податки, котрим не байдуже, на що уживається того жовніра і на що ідуть ті податки, з тою хвилею тратить абсолютизм усю можливість дальшого існування, – з тою хвилею конституційна форма державної управи стається вже простим питанням часу.

Політичний устрій кожного краю виростає в природний спосіб з його економічно-суспільних відносин. Зі зміною тих відносин змінюється і форма політичного устрою. Правда, східність політичних форм з суспільно-економічними відносинами не установляється відразу, але ж і ті відносини не приймають відразу свій викінчений вигляд. В протягу якогось часу може наступити певна, а навіть і досить велика, суперечність між політичними формами й суспільно-економічними відносинами даного краю. Та тоді і наступає хвиля загального невдоволення; починають проявлятися опозиційні і революційні течії, а з ними – боротьба нових сил зі старими. Ся боротьба, боротьба між пережитим політичним порядком і новими потребами життя, ведеться зі змінним щастям. Аж вкінці нові потреби назрівають уже настільки, що таки в силі розсадити старі пережиті форми політичних порядків. І тоді наступає політична революція: стара форма політичного устрою падає, а на її місце виступає нова, котра й відповідає новим суспільно-економічним потребам.

В тій останній стадії суспільно-політичних відносин перебуває якраз нинішня Росія. Капіталізм зробив своє. В протягу 30 літ змінилася Росія до невпізнання. Се вже не та давня Росія з її патріархальною мужицькою господаркою, се вже не якийсь Китай в Європі, – в протягу 30 літ капіталізм зродив там такі форми суспільних відносин, якими характеризується ціла західна Європа... І з страхом вижидає абсолютистичне правительство тої хвилі, коли російська суспільність скаже своє послідне слово. Хронічний голод розбив ту одиноку і так уже підгнилу підпору його – мужицтво, а на його місце висунув нові, та не так уже пасивні і політично індиферентні класи: сільську буржуазію і пролетаріат... І лише здвоєна енергія брутальної сили може ще вдержати на якийсь час захитаний в самих своїх основах царський деспотизм. Але здвоєна енергія брутальної сили здвоює і нехіть і опозицію в щораз ширших кругах російської суспільності... Царський деспотизм сам ладить собі смерть – о много страшнішу, о много беззгляднішу...

Виборення конституції в Росії буде епохальним фактом в куль-

турнім розвитку *усієї* Європи. З упадком російського абсолютизму упаде його заборча політика – його жажда панування над цілим Орієнтом, упаде через те і те «східне питання» (Константинополь), що замінило цілу Європу на два величезні воєнні табори; упаде вкінці і послідня твердиня європейської політичної і суспільної реакції... Скоро російська суспільність займеться уладженням своїх внутрішніх відносин, скоро справи внутрішнього життя не позволять їй займатися пустими мріями про панування над цілим Орієнтом, з тою хвилею зійде і «східне питання» з дневного порядку. Європа зможе тоді роззброїтися і зайнятися своїми вищими справами, своїм історичним завданням – розв'язкою боротьби пролетаріату з буржуазією...

Але з тою хвилею стратить і Австрія послідню рацію свого існування. Скоро Босфор перестане бути однією з перших точок політичних спрямувань Росії, а Австрія перестане через те грати одиноку роль, яка зосталася ще їй в загальноєвропейській політиці, роль бар'єра проти Росії в її поході на Константинополь; з тою хвилею Європа стратить всякий інтерес підтримувати довше ту драптиву латанину зі стількох різних і притім ворожих собі народностей. Європа зможе тоді зайнятися своїм історичним завданням – розв'язкою боротьби пролетаріату з буржуазією, а рішення всяких спірних справ між балканськими народностями і австрійськими зоставить уже самим спорючим сторонам. І тоді вже зможуть всі ті народності самі, без чужого втручування, установити свої національно-державні границі, *самі* рішати в своїх внутрішніх справах, відповідно до їх власних інтересів.

Виборення конституції в Росії примусить знову російську суспільність зайнятися *своїми* внутрішніми справами, занедбаними таким страшливим способом теперішнім абсолютизмом, і то занедбаним власне через сей абсолютизм. А між справами, які тоді появляться на дневнім порядку, прийде також і *правно-державне питання українське*, питання, висунене на дневний порядок силою фактів, не так формально-національної натури, як, приміром, почуття національної самостійності і відрубності мови, так слабо ще розвинені між українською суспільністю в Росії, а радше силою фактів натури *економічної і адміністраційної*. Адміністраційні вимоги російської держави і економічні інтереси російської України самі вже висунуть на дневний порядок національне і державне українське питання, будуть навіть у нім рішаючим чинником, – національне почуття радше їх випливом – силою додатковою.

Вже з вимог чисто адміністраційних муситиме бути поділеною така величезна територія, яку займає тепер Росія (європейська), *щонайменше* на три частини, відповідно до трьох найбільших замешкалих на ній

народностей і її трьох відрубних економічних територій: східної – «великоруської», південно-західної – української і північно-західної – польської. Той адміністративний поділ на ті три національно-економічні території буде також і тою основою, на котрій опреться з конечністю, в конституційній Росії, і вся внутрішня політика Росії.

Економічна відрубність тих трьох головних територій опирається, з одної сторони, на неоднаковім, нерівнім ступені економічного розвитку поодиноких територій, а з другої сторони, на рівності і тожсамості їх щодо плекання поодиноких *галузей* продукції; ті самі галузі продукції плекаються так в одній, як в другій і третій території, але розвиток, продуктивна сила тих трьох територій цілком різні – нерівні. Найсильніше економічно розвинена – польська (варшавсько-лодзька) територія, слабше від неї – «великоруська» (московсько-ярославська), найслабше – українська (харківська). Отже, ся економічна нерівність тих трьох територій викличе зі сторони слабших оборонну боротьбу проти сильніших, а то боротьбу «Великорусі» проти найсильніше розвиненої економічно Польщі, і боротьбу України проти сильніше розвинених від неї економічно «Великорусі» і Польщі. Та економічна боротьба виявиться в жаданні *поділу Росії на відрубні політичні організми.*

Судячи з *теперішнього* стану речей, беручи на увагу *теперішній* стан економічного розвитку поодиноких територій, приймаючи, з другої сторони, і те, що конституція в Росії буде ділом власних змагань самої російської суспільності, а не ділом зовнішніх обставин, позаросійських, отже, не, прим[іром], наслідком можливої в найближчім часі загально-європейської війни, при котрій, на випадок погрому Росії, Росія і перед вибореннм конституції розкавалкованою була би самою Європою – в інтересі Європи, на кілька частин, – приймаючи, отже, ті дві преміси, найбільше заінтересованою в тій боротьбі за політичний поділ Росії буде територія українська – Україна. Звідси і вийде перший поклик до неї. По ній – «Великорусь», чого доказом хоч би ті часті скарги «великоруської» буржуазії на конкуренцію сильнішого капіталу польського, з котрим так тяжко приходиться їй боротися і від котрого вже й тепер, при помочі, прим[іром], залізничних тарифів старається відграничитися. За Україною і «Великоруссю» підуть, коли не зараз, то пізніше, і інші народності. *Одна Польща виступить проти такого політично-державного поділу Росії.* Лише в її одної інтересі буде лежати – задержати теперішню політичну одноцілість Росії, бо лише при ній, при теперішній політичній одноцілості Росії, можливий її дальший економічний розвиток. З поділом Росії на відрубні політичні організми втратила би Польща *усі дотеперішні свої ринки, від котрих залежить цілий дальший її культурний розвиток.*

Продукція Польщі перевищує вже о много запотребования її внутрішнього ринку, *дальший її розвиток залежить уже від ринків заграничних – східних (азійських) і полудневих*. А від них, з поділом Росії на три відрубні політичні організми, відтятою була би «Великоруссю» і Україною.

Се, щойно сказане, видасться, може, дивним. Часто, а властиво все, чуємо цілком противні сьому думки, особливо тут, у нас, між галицькою польською суспільністю. Майже на кожнім кроці стрічаємося якраз з противними окликами, бо окликами за відбудованням Польщі, то є, вилученням Польщі від «Великорусі», а навіть – а се у толерантніших поляків – і від України. Та се можливе лише внаслідок повного нерозуміння самими поляками їх дійсних життєвих інтересів, інтересів *загальнопольських*, то є, не лише виключно польських в Австрії, але і в Росії. Можливе, дальше, внаслідок оголомшуючих історичних традицій, підсичуваних іще боротьбою польського капіталу з капіталом австрійсько-німецьким і споминами р[оків] 1831, 1848 і 1863, – традицій, що не дають їм хоч трохи критично застановитися над їх дійсними *теперішніми* загальнопольськими інтересами, інтересами вже зовсім відмінними від інтересів давніх. Можливе, вкінці, внаслідок *слушної ненависті до російського абсолютизму*, але не слушної до *«великоруської» суспільності*, ненависті, переллятої з російського «великоруського» абсолютизму на «великоруську» суспільність. А прецінь, не лише одна польська суспільність терпить від російського абсолютизму, але і – «великоруська»... Отже, яка ж рація виступати проти «великоруської» суспільності, коли тут діло з «великоруським» *правительством*?

Се все дуже добре бачить польська буржуазія в Росії, і вона, оцінюючи теперішні господарські відносини в Польщі, цілком інакше дивиться на «справу польську» в Росії, – і хоч не думає залишати боротьби з «великоруським» *правительством*, то знову, з другої сторони, і не думає вилучуватися від Росії, а тим самим і від «великоруської» суспільності.

Російська Польща (Конгресівка) перейшла якось щасливо ту фазу економічного розвитку, котра для забезпечення свого дальшого поступу вимагає національно-державних рамок. Стоячи на тій фазі, вона, щоправда, добивалася політичної самостійності, та, як звісно, не здобула її. Але щасливим збігом обставин дісталася вона не під Австрію, а під Росію – державу, що з погляду економічного і культурного не могла й рівнятися з нею. І то власне вирятувало Конгресівку. Бо коли австрійська Польща, помимо того, що найшлася незадовго в конституційній державі, а помимо того таки щораз більше почала упадати – внаслідок вищої економічної сили німецьких територій, то російська, противно – запанувала економічно над цілою Росією. І ніякий край і нація в Росії не

можуть рівнятися з сього погляду з Польщею; що більше, немов на глум, сама «пануюча» «великоруська» нація заслонюється ще перед її перевагою, чей, стоячи за тою заслоною, скорше зможе сама розвиватися, унеможливлюючи конкуренцію Польщі на «великоруських» ринках[2].

Польська буржуазія в Росії добре се розуміє, і вона, розважуючи теперішні господарські відносини в Конгресівці (а вона є, властиво, репрезентанткою польської буржуазії взагалі, і її інтереси суть міродайними в оцінюванні можливих політичних змагань *загалу* поляків, так тепер, як і в недалекій будучності), – і вона не думає вилучуватися від Росії. Одного їй недостає: забезпечення горожанських прав, прав формально-національних (в публичнім житті, в школі, уряді і т. д.) і права участі в рішанні в справах крайових, як і в справах загальнодержавних, одним словом – *конституції*. Тому – за конституцію, а не за політичну відрубність іде там боротьба, боротьба найзавзятіша в цілій Росії, що й не диво, се ж бо найкультурніший край і нація в Росії, – брак тих прав, брак конституції і дається тому там найсильніше відчувати.

То само, а навіть в іще більшій мірі, відноситься і до думок про відбудування *етнографічної* Польщі. Польща історична (значить, лише без «Великорусі») – се ще можна би скорше припустити. Можливо, що «великоруський» промисл, завдяки протекційній політиці російського правительства, будь-що-будь більше заінтересованого в «великоруськім» промислі, зможе в недалекім часі дорівняти польському промислові, а тоді зможе вже навіть сам стати досить небезпечним конкурентом і для нього. Можливо, отже, що тоді польська буржуазія остаточно понехаяла би «Великорусь»[3]. Вправді стратила би тоді одну з важних доріг на далекі східні ринки, та все-таки, зостався би їй іще ринок *український* і друга важна дорога – до Чорного моря. Та з відбудуванням етнографічної Польщі відпав би і той її найближчий і найважніший ринок український, відпало би і Чорне море... Стоячи на становищі буржуа-поляка, Польща етнографічна – се державний абсурд.

Але тут-то, власне, біда: *інтереси буржуа-українця якраз противні, і то діаметрально, інтересам буржуа-поляка*. Україна з Польщею – то смерть України! Вже нині, через польські, як також і «великоруські» капітали, економічний і культурний розвиток України спаралізований. «Великоруський» промисл відграничений бодай від польського залізничними тарифами, – український ні... Тепер Україна мовчить: її сковано, зв'язано... найменші ознаки протесту, найменші прояви сепаратизму нищаться безоглядно вже в самім зародку – і виставлена на жер обом сусіднім націям, здавлена, поки що мовчить. Але з вибореним конституції в Росії речі будуть уже цілком інакше стояти. Тоді рушиться

і вона, – розкута, проголосить і вона своє слово, і вона опімнеться тоді різко о своє право до життя... І настане тоді страшний час... Мов грім, залунає над Україною проймаючий оклик пімсти і страшної відплати... Тоді і кинеться вона на своїх «братів» – сусідів... тоді і виложить вона на стіл і своє право до життя: право на *політичну самостійність*, право бути своїм паном в своїй власній хаті! Тоді Польща хоч як, а муситиме обмежитися до самої лише своєї території. Буде се тяжкий для неї час. Та чи, може, вбивчий? Се дуже зглядна* річ. Тяжка економічна криза, в яку вона тоді попаде, кине її якраз між перші ряди тих передових культурних націй, що, стоячи на склоні нинішньої капіталістичної господарки, займуться введенням нових політично-правних уладжень, уладжень, які їм подиктує нинішня боротьба пролетаріату з буржуазією.

Політична самостійність України, т. є. політична відрубність України не лише від Польщі, але і від «Великорусі», узасаднена тим, що не лише одній Польщі, але і «Великорусі» виставлена вона на жер, обі вони тягнуть з неї поживні для себе соки... Отже, таке становище, яке займе Україна супроти Польщі, таке саме становище вона муситиме зайняти і супроти «Великорусі». Як проти Польщі, так і проти «Великорусі» муситиме виступити до бою; від обох тих націй муситиме добиватися політичної відрубності, політичної самостійності. Політична самостійність України – то *conditio sine qua non*** її економічного і культурного розвитку, умова взагалі – *можливості* її існування...[4]

Ще коли би то Україна творила разом з Польщею і з «Великоруссю» одну економічну територію, коли би галузі її продукції доповнювалися галузями продукції польської і «великоруської», значить – коли би те, чого не може продукувати Україна, продукувала Польща або «Великорусь», і на відворот, отже, коли би поодинокі галузі української продукції не були наражені на сталу і переважаючу конкуренцію тих самих галузей продукції Польщі і «Великорусі», то тоді – ціла Росія, представляючи собою одну економічну територію, довго могла би зіставатися при своїх теперішніх політичних границях і творити одну органічну політичну цілість. Отже, і ні одна з тих трьох головних, замешкуючих її народностей (значить – і українська) не мали би інтересу відділятися одна від другої. Але так не є. Ті три економічні території (а заразом і національні) плекають якраз одні і ті самі галузі продукції, а до того їх продукція не стоїть на однаковім ступені розвитку. Найсильніше розвинений промисл польський підтинає слабше розвинені – «велико-

---

* Відносна.

** Необхідна умова (*латин.*).

руський» і український, а сильніше розвинені польський і «великоруський» – найслабше розвинений промисл український. Отже, і через те, власне, при браку згідності інтересів поодиноких економічних територій Росії, при браку *економічної одноцілості* Росії, годі думати, щоби змогла удержатися і її *політична* одноцілість... А вже годі думати, щоби найслабше розвинена економічно *Україна* могла зіставатися при Польщі і «Великорусі», могла творити з ними дальше один політичний організм і терпеливо дожидати своєї остаточної руїни. Україна мусить від них відірватися!

Та чи так легко пристане на се Польща? Чи так легко пристане на се «Великорусь»? Щодо Польщі, то про те вже сказано. А щодо «Великорусі», – то з вилученням України стратила би «великоруська» буржуазія не то один найближчий великий ринок – український, але ще і одну з найважніших торговельних доріг (Одеса), що лучить її з цілим культурним світом – Заходом...

І тепер можна собі уявити, яка тяжка, відчаяна боротьба жде Україну; скільки посвячення, скільки енергії, фізичної і духовної, прийдеться їй видобути з себе, скільки матеріальних жертв і крові зложити на жертвенику вітчизни! Буде се страшний час – час страшної муки і терпіння, але і найкращий час життя української буржуазії. *Україна – для себе!* От і її клич. *Вільна, велика, незалежна, політично самостійна Україна – одна, нероздільна від Сяну по Кавказ!* – от її стяг!

Та, скоро діб'ється політичної самостійності, – спідлиться вона, як взагалі кожна буржуазія, коли діпне своєї цілі. Але тоді і візьметься вже за своє діло – українська *соціальна демократія*.

Примітки

1. Ірландія і Північна Америка – то класичний примір, як, з одної сторони, економічний добробут певної території тісно зв'язаний з її повною політичною автономією, а з другої, – як спільність язика-мови, хоч і є важним, та не є *рішаючим* чинником в витворюванні народностей.

Що спільність мови не є рішаючим чинником в витворюванні націй і національних держав, можуть послужити як примір також і національні боротьби між хорватами і сербами. Що ж з того, що хорватська мова одна і та сама, що і мова сербська. А таки хорвати не думають уважати себе за одно із сербами і не думають добиватися одноцілої сербської держави, а – «триєдиного королівства *хорватського*».

Як знову *економічні* інтереси в'яжуть в одну політичну цілість людність з *різними* мовами, се бачимо наглядно на швейцарцях. Як звісно, швейцарці – се людність, що говорить трьома мовами. А як солідарно зв'язана вона між собою! Тут економічні інтереси – викликані географічним положенням, так тісно

їх з'єднали, що ніщо не потрапить так легко їх розбити. Але ж та національна і політична єдність швейцарської людності з різними мовами має спільну підставу – економічну, *реальну* чи скажім навіть – утилітарну. Але ся утилітарність доконує чогось-то не мало ідеального: витворює симпатію між членами швейцарського союзу *різного походження*, затирає расові антипатії. Та се звісна річ, що те, чого не можуть доконати ніякі теорії, ніякі мрії, те доконує – *вага життя*, спільність звичайних економічних інтересів або ж їх розбіжність. Економічні інтереси суть підставою волі людей. І з того погляду можна би згодитися з дефініцією Ренана, котрий на питання: *Que' est ce qu'une nation?* – відповідає: народ (нація) є то велике зборище людей, що *хотять* бути разом.

2. Навіть в літературі відбилася та економічна, а з нею і культурна вищість Польщі над «Великоруссю». Помимо безнастанних переслідувань, помимо того, що саме число поляків в порівнянні до числа «великоросів» таке мале, а помимо того, які могучі літерацькі сили змогла видати з себе польська суспільність! Правда, не можна сказати, щоби Польща абсолютно перевищувала з сього погляду «Великорусь», але коли візьмемо на увагу таке мале число поляків, а таке велике «великоросів» – ?..

Не менш ярко відбилася в літературі економічна і культурна вищість російської Польщі і над Польщею австрійською. Що ж з того, що тут поляки живуть в конституційній державі, що не тисне їх так пресова цензура? А помимо того, вони не змогли виплекати у себе хоч вполовину такої літератури, як російські поляки. Літературну поживу беруть вони все-таки з Конгресівки. А чому? Бо дісталися не так, як конгресівчани, до держави, що з економічного і культурного потляду стояла нижче від них, а противно, о много вище. Через те і зруйновано їх, – зруйновано і економічно і культурно... Галичина не спромоглася навіть хоч би на кілька мужів із світовою славою. Славу польського народу розносять по світі все-таки конгресівчани, – звідти вийшли найбільші польські мужі, А Галичина, помимо конституції, зісталася все ще *Halbasien*... Чи про Конгресівку важиться хто таке сказати?..

3. Та се ще дуже велике питання! Не так скоро злякається вона «великоруської» конкуренції. Помимо того все-таки буде старатися дальше посилати на східні, *азійські* ринки свої товари, рівночасно з «великоруськими», – не так скоро зважиться капітулювати в боротьбі!

4. Терміна «Україна» уживаю тут не так в значенні національнім, як радше на означення південно-західної російської території, в котрої склад входять: Волинь, Поділля, т. зв. «Малоросія» (губ[ернії] Київська, Чернігівська, Полтавська і Харківська) і т. зв. «Новоросія» (шмат землі по Чорне море). Боротьба за політичну самостійність України не відноситься також виключно лише до українців-народу, а взагалі до *всіх*, що замешкують Україну, без огляду на те, чи се автохтон-українець, чи колоніст: великорос, поляк, жид чи німець. Спільний інтерес зукраїнщить їх, змусить їх усіх стати українськими «патріотами».

Микола Міхновський
Самостійна Україна

Кінець XIX віку визначився з'явищами, що характеризують новий зворот в історії людськості. Сі з'явища свідчать за те, що п'ятий акт великоісторичної трагедії, званої «боротьбою націй», вже почався і закінчення наближається. Ті з'явища – се уоружені повстання зневолених націй проти націй-гнобителів. На наших очах відбулися криваві повстання вірмен, критян-греків, кубинців і, нарешті, бурів. Коли ще поглянути на ту більш чи менш гостру боротьбу – у її перших фазах, – яку проводять зрабовані народи Австрії, Росії та Туреччини проти націй-панів, на той смертельний антагонізм, який існує поміж німцями й французами, англічанами й росіянами, коли зважити, яку страшну масу регулярного війська утримують ворожі поміж себе нації, то стане зовсім очевидним, що всесвітове національне питання вже зовсім достигло, хоч і далеко стоїть від необхідного, дійсного та справедливого розв'язання. Проте шлях до розв'язання, єдино можливий, певний і корисний, показали нації, що вже повстали проти чужого панування, у якій би формі політичного верховенства воно не виявлялося, і сей шлях єсть противний Гаазькій конференції[1].

Ми визнаємо, що наш народ теж перебуває у становищі зрабованої нації.

Отже, коли справедливо, що кожна нація з огляду на міжнародні відносини хоче вилитись у форму незалежної, самостійної держави; коли справедливо, що тільки держава одноплемінного національного змісту може дати своїм членам нічим не обмежувану змогу всестороннього розвитку духовного і осягнення найліпшого матеріального гаразду; коли справедливо, що пишний розцвіт індивідуальності можливий тільки в державі, для якої плекання індивідуальності єсть метою,– тоді стане зовсім зрозумілим, що державна самостійність єсть головна умова існування націй, а державна незалежність єсть національним ідеалом в сфері міжнаціональних відносин.

Отже, виникає питання, чи визволення національне можливе для нас?

П'ятий акт драми ще не наступив для нашої нації: вона переживає ще й досі довгий і важкий антракт у своїй історії. За коном щось діється, йде якась пильна праця, від часу до часу грюкотить грім, але завіса ще не піднялася. Антракт власне почався з 1654 року, коли українська республіка злучилась з московською монархією політичною унією. З того часу українська нація політично і культурно помалу завмирає, старі форми життя зникають, республіканська свобода нівечиться, нація знесилюється, гине, але потім знову відроджується, з-під попелу старовини виникає ідея нової України, ідея, що має перетворитись у плоть і кров, прибрати конкретні форми.

З часу Переяславської конституції минуло сьогодні 247 років, незабаром Росія справлятиме 250-літній ювілей сеї події.

Коли доводиться нам іти на свої збори під допитливими поглядами цілої фаланги правительственних шпіонів, коли українцеві не вільно признаватись до своєї національності і коли любити вітчизну рівнозначно, що бути державним зрадником, тоді зовсім до речі виникає повне обурення питання, яким правом російське царське правительство поводиться з нами на нашій власній території, наче з своїми рабами? Яким правом відносно нас, тубільців своєї країни, видано закон з 17 мая 1876 року[2)], що засуджує нашу національність на смерть? На підставі якого права на всіх урядах нашої країни урядовцями призначено виключно росіян (москалів) або змоскалізованих ренегатів? На ґрунті якого права з наших дітей готують по школах заклятих ворогів і ненависників нашому народові? Через що навіть у церкві панує мова наших гнобителів? Яким правом правительство російське здерті з нас гроші витрачає на користь російської нації, плекаючи і підтримуючи її науку, штуку, літературу, промисловість і т. д. І нарешті, найголовніше, чи має право царське правительство взагалі видавати для нас закони, універсали та адміністраційні засади?

Чи становище царського правительства відносно нас єсть становище права чи тільки сили, насилля? Відомо гаразд, що ми власновільно прийшли до політичної унії з московською державою і заступником її – царським правительством. Ця власновільність, на думку наших неприхильників, забороняє нам нарікати на несправедливість того, що нам діється, бо ми ніби самі того хотіли, самі обрали собі те правительство. Це твердження примушує нас розглянути природу й характер угоди з 1654 року.

Держава наших предків злучилася з московською державою, «як рівний з рівним» і як «вільний з вільним», каже тогочасна формула, себто дві окремі держави, цілком незалежні одна від другої щодо свого внут-

рішнього устрою, схотіли з'єднатися для осягнення певних міжнародних цілей.

Виникає питання, чи по злуці цих двох держав обидві вони зникли, а замість їх почала існувати третя держава, наступниця тих двох? Чи, навпаки, не дивлячись на злуку, обидві держави існують поруч себе? І коли так, то який вплив мала злука на обидві держави з погляду міжнародного права? Сучасна наука міжнаціонального права вчить, що держава може бути як простою, так і зложною. Вона каже, що дві або кілька держав можуть стати між собою до злуки і сформувати «спілку держав». Спілка держав – це така форма злучення, при якій шанування і підляганя спільним інструкціям не тільки не виключає внутрішньої і надвірної* самостійності злучених держав, але навпаки, оберігання тієї самостійності стає метою злучених держав. Держави – члени спілки зберігають право міжнародних зносин поруч із заступництвом цілої спілки. Усі вони мають право по-окремо зав'язувати конвенції та посилати послів, аби тільки їх міжнародні зносини не мали на меті шкодити інтересам цілої спілки або окремих членів. Така спілка цілком можлива не тільки поміж державами, що мають однаковий політичний устрій, але й з різними формами державного устрою, і не перестає існувати навіть тоді, коли в одній з держав змінюється форма правління або вмирає пануюча династія. Цим, особливо, «спілка держав» відрізняється від так званої «реальної унії держав», яка може існувати тільки поміж монархічними державами і раз у раз може перекоротити своє існування, аби вмерла династія. Спілка держав виникає із взаємної згоди держав, що стають до спілки. Зразком «спілки держав» можуть бути Північно-американські злучені держави, Швейцарська спілка і найбільше Германська спілка.

Як же злучилась держава московська з державою українською? Шляхом погодження, а погодження те вилилося у формі т. зв. «переяславських статей».

Переяславський контракт так формулював взаємні і обопільні відносини держав (наводимо головніші пункти, надаючи їм характеру сучасних висловів):

1. Власть законодатна і адміністраційна належить гетьманському правительству без участі і втручання царського правительства.

2. Українська держава має своє окреме самостійне військо.

4. Суб'єкт неукраїнської національності не може бути на уряді в державі українській. Виключення становлять контрольні урядники, що доглядають певність збирання данини на користь московського царя.

---

* Міжнародної, зовнішньої.

6. Українська держава має право обирати собі главу держави по власній уподобі, лише сповіщаючи царське правительство про своє обрання.

13. Незломність стародавніх прав, як світських, так і духовних осіб, і невтручання царського правительства у внутрішнє життя української республіки.

14. Право гетьманського правительства вільних міжнародних зносин з чужинними державами.

Аналізуючи постанови Переяславської конституції, приходимо до висновку, що в ній суть усі ті прикмети, які характеризують «спілку держав». Таким чином, головнійший закид, який роблять нам наші суперечники, пильнуючи довести нам безвиглядність наших стремлінь, закид, ніби ми ніколи не складали держави і через те не маємо під собою історичної підстави, – є тільки випливом неуцтва й незнання ані історії, ані права. Через увесь час свого історичного існування нація наша з найбільшими зусиллями пильнує вилитись у форму держави самостійної і незалежної. Коли навіть поминути удільні часи, де окремі галузі нашої нації складали окремі держави, то перед нами виникає і литовсько-руське князівство, де геній нашого народу був культурним фактором, і, найголовніше, галицько-руське королівство – спробунок злучити докупи усі галузі, усі гілки нашого народу в одній суспільній державі, спробунок, повторений далеко пізніше Богданом Хмельницьким і ще раз – Іваном Мазепою.

Таким чином, українська держава в тій формі, у якій вона сформована і уконституйована Хмельницьким, є справді державою з погляду міжнаціонального права. Суперечники наші ще закидають нам те, що українська республіка, сформована Переяславською умовою, не була самостійною державою, бо платила «данину» царському правительству. Коли й так, то все ж навіть з їх погляду українська республіка була напівнезалежною державою на зразок Болгарії, колись Сербії та інших балканських держав. Але півнезалежні держави відзначаються тим, що не мають права міжнародних зносин з надвірного боку; тим часом Переяславська конституція надавала це право українській державі. Як же, проте, розуміти ту «данину», що платила українська республіка московській монархії? Годі розв'язати це питання з погляду сучасної науки міжнародного права, бо вона не знає і не уявляє собі такої держави, яка б, маючи атрибути самостійної, платила «данину», як, з другого боку, не може припустити, щоб півнезалежна держава користувалась правом посилати послів. Це дається пояснити тільки тоді, коли, згідно з текстом конституції, ми приймемо, що «данина» давалася не державі московській, а цареві московському яко протекторові особливого роду, бо держава

українська від спілки з Москвою виразно бажала тільки «протекції», а не підданства. З цього погляду та «данина» має значення вкладки до спільної скарбниці, призначеної для міжнародних зносин спільної ваги. Такий характер стверджується ще й тим, що українська держава не була завойована московською монархією або придбана дипломатичним шляхом, як Польща, а, злучаючись з московською монархією, не поступилась ані одним з своїх державних або республіканських прав, і устрій московської монархії для української держави був зовсім байдужий. Переяславська конституція була стверджена обома контрагентами: народом українським і царем московським на вічні часи. Московські царі чи імператори не виповнили своїх обов'язків по конституції 1654 року і поводяться нині з нами так, наче Переяславська конституція ніколи й не існувала. Вони чинять з нами так, наче наша нація зреклася своїх державних прав, віддалася на ласку російським імператорам і згодилася поділити однакову долю з росіянами, що самі обрали собі царів. Але наш народ, ні сам, ні через своє правительство, ніколи не давав такої згоди і ніколи не зрікався прав, що належаться йому по Переяславській конституції. Через те Переяславська умова єсть обов'язкова для обох контрагентів: монархії московської і республіки української на підставі засади, що ніяка умова не може бути знищена або замінена однобічною волею одного контрагента без виразно висловленої згоди другого. Через те «единая неделимая Россия» для нас не існує. Для нас обов'язкова тільки держава московська, і всеросійський імператор має для нас менше ваги, ніж московський цар. Так каже право! Та в дійсності ніякої ваги не має Переяславська конституція, всеросійські імператори суть наші необмежені пани, а Переяславська конституція тільки «історичним актом» та й годі. Як же з погляду права віднестись до такого знущання над правом? Коли один з контрагентів, каже право, переступив контракт, то другому контрагентові лишається на вибір: або вимагати від свого контрагента виконання контракту у тому розмірі й напрямку, у якому він був прийнятий обома ними, або, узнавши контракт зламаним у всіх його частинах, зірвати усякі зносини з контрагентом.

І тоді вже єсть панування сили, але не вплив права.

Наші суперечники можуть відповісти нам, що хоч справді контракт був повернений унівець насиллями, облудою й підступом одного з контрагентів, але другий контрагент вже згубив не тільки право розпоряджатися своєю долею, але навіть право протестувати, бо своїм довговіковим мовчанням він освятив неправні вчинки і те, що було придбано кривдою, на підставі задавнення зробилося правним. Через те вже запізно відшукувати колишні права.

Але в тім розмірковуванні немає ані крихітки правди. Перше: не може бути придбане на підставі задавнення те, що захоплене грабіжницьким або злодіяцьким шляхом. Друге: розуміння про задавнення не може відноситись до зневолення свободи. Задавнення може мати вагу тільки в правних відносинах, але не в безправних, а такі відносини московської монархії до української республіки. У міжнаціональних відносинах задавнення може мати місце тільки відносно тих націй, що вже вимирають, що вже не мають життєвої сили, бо доки нація живе, доки відчуває себе живою і сильною, доти нема місця для задавнення. Але мимо того розмова про задавнення не може грати ніякої ролі, бо наш нарід своїми завжденними протестами проти панування Москви (Дорошенко, Мазепа, Кирило-Методіївське братство, Шевченко, селянські повстання 80-х років і т. д.) перервав течію задавнення, давши напрям розв'язати суперечку про обов'язковість Переяславської конституції тим способом, який може вважатись єдино дійсним і серйозним, себто силою. Та навіть коли б ми не бачили у нашій історії безупинних протестів, то й тоді наше власне існування єсть протест проти насилля не тільки над нами, але і над нашими предками, воно перериває течію задавнення, воно покладає на нас обов'язок розбити пута рабства, щоб – спадкоємці Богдана Хмельницького – ми по праву могли користуватися нашою спадщиною!

Але коли ми маємо досить правних підстав для повернення Переяславської конституції і визволення зрабованої волі, то чи так стоїть питання про фізичні і матеріальні засоби для осягнення нашої мети?

Наші суперечники кажуть, що логіка подій, напрям і течія життя з непереможною силою пруть до повного вимирання, до повного винародовлення нашої нації.

Над нами висить чорний стяг, а на ньому написано: «Смерть політична, смерть національна, смерть культурна для української нації».

Се не є самі слова: зміст їм відповідає.

Коли в української держави відібрано право бути державою, то поодинокі члени колишньої республіки позбулися усіх елементарних політичних прав людини. Колишній український республіканець має менше прав, ніж нинішній найостанніший московський наймит. Правительство чужинців розпоряджається на території колишньої української республіки, наче в завойованій свіжо країні, висмоктує останні сили, висмикує ліпших борців, здирає останній гріш з бідного народу. Урядовці з чужинців обсіли Україну і зневажають той люд, на кошт якого годуються. Непокірливі тубільці погорджуються невимовно, а небезпечні з них засилаються на Сибір. Законами російської імперії зневажається право совісті, погорджується право свободи особистої, ганьбиться навіть не-

доторканість тіла. Колишній протектор української республіки перемінився нині на правного тирана, якому належиться необмежене право над життям і смертю кожного з українців. Царський закон з 17 мая 1876 року наложив заборону на саму мову спадкоємців Переяславської конституції, і вона вигнана з школи і суду, церкви і адміністрації. Потомство Павлюка, Косинського, Хмельницького й Мазепи вже збавлене права мати свою літературу, свою пресу; йому загадано навіть у сфері духовній працювати на свого пана. Таким чином, українська нація платить «данину» не тільки матеріальними добрами, але навіть психіку та інтелект її експлуатують на користь чужинців. І не тільки панує над Україною цар-чужинець, але й сам Бог зробився чужинцем і не вміє української мови. Просвіта занедбана, культура знівечена, і темрява панує скрізь по Україні. І через 247 років по Переяславській конституції «вільний і рівний» українець відіграє ще гіршу ролю, ніж колишній ілот, бо в ілота не вимагали любові й прихильності до своїх гнобителів, бо ілот розумів свій гніт, українець же тільки відчуває його. Така-то логіка подій і такі її наслідки. І от посеред таких лихих обставин ми зійшлися докупи, ми згромадилися в одну сім'ю, перейняті великим болем та жалем до тих страждань, що вщерть наповнили народну душу і – хай навпаки логіці подій – ми виписали на своєму прапорі: *«Одна, єдина, нероздільна, вільна, самостійна Україна від гір Карпатських аж по Кавказькі»*.

Чи не захоплюємось ми?

Чи не є цей ідеал наш однією з тих пишних, святих ілюзій, якими живе людськість, на які сподівається та які розпливаються зараз, скоро схочеш їх здійснити?

Може, наша пристрасна любов до Вкраїни підказала нам думку безглузду, безпідставну?

І чи можемо ми надіятись на симпатії широкого суспільства українського?

І, головне, чи здійснення цього бажання буде хосенне* для нашої нації?

Здебільшого, як головний аргумент проти нашого права на національне існування, проти нашого права на самостійність державну виставляють те, що ми не маємо історичної традиції, не маємо минулого. На цьому аргументі не спинятимемось через те, що помилковість його вже доведена нами попереду, теж і через те, що відсутність державно-історичної минувшини не може мати ніякого значення для дужої, бадьорої нації, що відчула свою силу і хоче скористуватись своїм «правом силь-

---

* Корисне.

ного». Для нас далеко важніший другий аргумент – це закид, що нація наша безсильна, некультурна і інертна. Хіба може, кажуть нам, темна незорганізована, розбита маса, не одушевлена ніякою ідеєю, творить історію при сучасних обставинах життя? Хіба тая маса відчуває національний або політичний гніт? Горстка божевільних може тільки смішити, але не викликати симпатій навіть поміж інтелігенцією, бо ціла українська інтелігенція охоче без протесту йде шляхом винародовлення, а за нею й культурніші одиниці з народу. Та й, врешті, хіба українська національність не є тільки різноманітністю російської? Коли б навіть було доведено, що ми тільки різноманітність російської нації, то й тоді нелюдські відносини росіян до нас освячують нашу до їх ненависть і наше моральне право убити насильника, обороняючись від насилля. Кров, коли вона пролита братньою рукою, ще дужче благає о помсту, бо то брата кров! Нехай вчені розшукують, хто був кому родичем, ображене чуття нації і кривда цілого народу гидують визнати моральні зв'язки з російською нацією! Через те ми можемо обсуджувати тільки засоби і способи боротьби.

І так, ми некультурні. Це, безперечно, правда: наша нація некультурна. Власне, культурність її є історична, бо вона завмерла на тім ступені, на якім вона була ще в XVII віці. Це правда, що нація наша в загальній культурності з часу конституції 1654 року поступила дуже мало наперед, а з багатьох поглядів вона мусила вернутись до нижчих форм життя, як політичного і соціального. Усі ті релігійно-культурні рухи, що були наслідком високої освіченості й хвилювали наше суспільство у XVII віці, обіцяли стати джерелом не тільки свободи совісті і свободи політичної. Усі ті рухи були здавлені силоміць, були знівечені навіть елементарні політичні права, як право особистої свободи (панщина), і нація кинена у безодню темряви. Тоді була вбита стародавня культурність української нації, культурність така інтенсивна, що кількома своїми промінням вона змогла покликати до життя і могутності націю нинішніх наших господарів.

Нині наші маси некультурні, але в самім факті нашої некультурності знаходимо ми наймогутніший, найліпший, найінтенсивніший аргумент і підставу для того, щоб політичне визволення нашої нації поставити своїм ідеалом! Бо хіба можливий для нашої нації поступ і освіта доти, доки нація не матиме права розпоряджатись собою і доки темрява єсть спосіб держати націю у неволі! Доки ми не здобудемо собі політичних і державних прав, доки ми не матимем змоги уладнати стан речей у себе дома до нашої уподоби, бо інтерес наших господарів є цілком супротилежний нашим інтересам, бо розплющення очей у рабів є небез-

печне для панів. Цю останню задачу мусить узяти на себе національна інтелігенція. Це її право і обов'язок.

А в історії української нації інтелігенція її раз у раз грала ганебну і сороміцьку роль. Зраджувала, ворохобила, інтригувала, але ніколи не служила своєму народові, ніколи не вважала своїх інтересів в інтересах цілої нації, ніколи не хотіла добачати спільності тих інтересів. На очах історії сильна, освічена і культурна інтелігенція України прийняла в XVI і XVII віках польську національність, і усі оті Четвертинські, Чорторийські, Вишневецькі та Тишкевичі – плоть від плоті нашої і кість від кості нашої. Тоді сильним і могутнім замахом український народ породив нову інтелігенцію. Ця друга прийняла російську національність протягом XVIII і XIX віків, і всі оті Безбородьки, Прокоповичі, Яворські, Трощинські, усі оті Гоголі, Гнідичі, Потапенки, Короленки – і «їм же ність числа», – усі вони наша кров. Народ знову лишився без інтелігенції, інтелігенція покинула його в найгірші, найтяжчі часи його існування. Чи можемо зрівняти війну, пошесть навіть із цим масовим відступництвом інтелігенції? І війна, і пошесть – вони косять без розбору і учених і темних, бідних і багатих, відступництво забрало цвіт нації – найкультурнішу її верству.

Це були такі дві втрати, що годі знайти їм рівні в історії якої-будь іншої нації. Але вкраїнський народ здобув у собі досить сили, щоб навіть посеред найгірших обставин політичних, економічних та національних витворити собі нову, третю інтелігенцію. Еволюція українського інтелігента третьої формації ще не скінчилася, але характерна його прикмета – служіння своєму власному народові відбилась в ньому з повною силою. Отже, коли третя інтелігенція має органічні зв'язки з українською нацією, коли вона є заступником українського народу, єдино свідомою частиною української нації, то стерно національного корабля належиться їй. Годі через те казати, ніби маса українського суспільства не має нічого спільного з останньою формацією своєї інтелігенції – українська інтелігенція є само суспільство у мініатюрі, стремління суспільства – це стремління інтелігенції, пориви інтелігенції – це пориви й симпатії цілого суспільства.

А коли так, то ми стаємо око в око з питанням: «Коли українська інтелігенція є, коли вона заступник суспільства, коли вона бореться, то чому ми не чуємо про цю боротьбу, не бачимо наслідків її і навіть нічого не відаємо й про те, за що, власне, бореться та нова інтелігенція?».

Годі ось тут докладно відповісти на всі оті питання. Одне можна сказати, що первозвісника сучасного політичного українства – Шевченка не зрозуміло ані його власне покоління, ані поблизькі до нього. Коли

Шевченко своїми стражданнями й смертю освятив шлях боротьби за волю політичну, національну та економічну українського народу, то поблизькі до нього покоління з так званого українофільського табору на своєму прапорі написали: «Робім так, щоб ніхто ніколи ніде не бачив нашої роботи». Ці покоління «білих горлиць» своїм псевдопатріотизмом деморалізували ціле українське суспільство на протязі півстоліття. Налякані стражданнями Шевченка, а почасти й прикростями, яких зазнали його товариші, ці покоління виплекали цілий культ страхополохства, виробили цілу релігію лояльності, ці покоління своїм нечуваним сервілізмом, своєю безідейністю, своєю незвичайною інертністю відіпхнули від себе цілий ряд рухів молодіжі, що стояла на українському національному ґрунті. Ці покоління зробили український рух чимсь ганебним, чимсь смішним, чимсь обскурантним! Ці покоління надали українофільству характер недоношеної розумом етнографічної теорії. Ці покоління самі найліпше назвали себе українофілами, себто людьми, що симпатизують Україні. Вони не хотіли навіть звати себе українцями. Тактика і політика українофілів довела до того, що ціла молода Україна з відразою від них одсахнулася, симпатії же старої України вони не змогли собі приєднати. Таким чином, українофіли лишилися без потомства, і сучасна молода Україна вважає себе безпосереднім спадкоємцем Шевченка, а її традиції йдуть до Мазепи, Хмельницького та короля Данила, минаючи українофілів. Між молодою Україною і українофілами немає ніяких зв'язків – крім однієї страшної і фатальної зв'язі – своєю кров'ю заплатити за помилки попередників.

Часи вишиваних сорочок, свити та горілки минули і ніколи вже не вернуться. Третя українська інтелігенція стає до боротьби за свій народ, до боротьби кривавої і безпощадної. Вона вірить у сили свої і національні і вона виповнить свій обов'язок. Вона виписує на своєму прапорі ці слова: *«Одна, єдина, нероздільна, вільна, самостійна Україна від Карпат аж по Кавказ»*. Вона віддає себе на служіння цьому великому ідеалові, і доки хоч на однім клапті української території пануватиме чужинець, доти українська інтелігенція не покладе оружжя, доти усі покоління українців йтимуть на війну. Війна проводитиметься усіма засобами, і боротьба культурна вважається так же відповідною, як і боротьба фізичною силою. Потреба боротьби випливає з факту нашого національного існування. Нехай наша історія сумна й невідрадна, нехай ми некультурні, нехай наші маси темні, подурені, ми все ж існуємо і хочемо далі існувати. І не тільки існувати як живі істоти, ми хочемо жити як люди, як громадяни, як члени вільної нації. Нас багато – цілих 30 мілiонів. Нам належиться будучина, бо зовсім неможливо, щоб 1/30 частина усієї людності, ціла

велика нація могла зникнути, могла бути задушеною, коли вона спроможна воювати з цілим світом! Ми існуємо, ми відчуваємо своє існування і своє індивідуальне національне «я». Наша нація у своєму історичному минулому часто була не солідарною поміж окремими своїми частинами, але нині увесь цвіт української нації по всіх частинах України живе однією думкою, однією мрією, однією подією: «Одна, єдина, нероздільна, вільна, самостійна Україна від Карпат аж по Кавказ». Нині ми всі солідарні, бо зрозуміли, через що були в нас і Берестечки, і Полтави. Ми відродилися з ґрунту, наскрізь напоєного кров'ю наших предків, що лягли в боротьбі за волю України, ми виссали з молоком наших матірок стародавню любов нашої нації до вітчизни і її свободи і ненависть до насилля над нами. Як не можна спинити річку, що, зламавши кригу навесні, бурхливо несеться до моря, так не можна спинити націю, що лама свої кайдани, прокинувшись до життя. Наша нація ступила на новий шлях життя, а ми мусимо стати на її чолі, щоб вести до здійснення великого ідеалу. Але ми мусимо пам'ятати, що ми тільки предтечі того великого, що йде за нами, ми тільки оповіщуємо його силу, ми тільки його посланці. Цей великий – увесь народ український.

Але як партія бойова, партія, що виросла на ґрунті історії і є партією практичної діяльності, ми зобов'язані вказати ту найближчу мету, яку ми маємо на оці. Ця мета – повернення нам прав, визначених Переяславською конституцією 1654 року з розширенням її впливу на цілу територію українського народу в Росії. Ми виголошуємо, що ми візьмемо силою те, що нам належиться по праву, але віднято в нас теж силою. Наша нація довго нездужала, але нині вже стає до боротьби. Вона добуде собі повну свободу, і перший ступінь до неї – Переяславська конституція.

Ми розуміємо, що боротьба буде люта й довга, що ворог безпощадний і дужий. Але ми розуміємо й те, що це вже остання боротьба, що потім вже ніколи не настане слушний час до нової боротьби. Ніч була довга, але ранок наблизився, і ми не попустимо, щоб проміння свободи усіх націй заблищало на наших рабських кандалах: ми розіб'ємо їх до схід сонця свободи! Ми востаннє виходимо на історичну арену і або поборемо, або вмремо... Ми не хочемо довше бути євнухами, не хочемо довше зносити панування чужинців, не хочемо більше зневаги на своїй землі. Нас горстка, але ми сильні нашою любов'ю до України! Сини Вкраїни! Ми, як той Антей, доторкаючись до землі, наберемось усе більшої сили й завзяття. Нас мало, але наш голос лунатиме скрізь по Вкраїні, і кожен, в кого ще не спідлене серце, озветься до нас, а в кого спідлене, до того ми самі озвемось!

Нехай жахляки та відступники йдуть, як і йшли, до табору наших

ворогів, їм не місце поміж нами, і ми виголошуємо їх ворогами вітчизни.

Усі, хто на цілій Україні не за нас, ті проти нас. Україна для українців, і доки хоч один ворог-чужинець лишиться на нашій території, ми не маємо права покласти оружжя. І пам'ятаймо, що слава і побіда – це доля борців за народну справу. Вперед! І нехай кожен з нас пам'ятає, що коли він бореться за народ, то мусить дбати за ввесь народ, щоб цілий народ не згинув через його необачність.

Вперед! Бо нам ні на кого надіятись і нічого озиратись назад!

Микола Міхновський
Націоналізм – всесвітня сила

Головна причина нещастя нашої нації – брак націоналізму серед широкого загалу її. Націоналізм – це велетенська і непереборна сила, яка надто яскраво почала проявлятися з XIX віку. Під її могучим натиском ламаються, здається, непереможні кайдани, розпадаються великі імперії і з'являються до історичного життя нові народи, що до одного часу покірно несли свої рабські обов'язки проти чужинців-переможців. Націоналізм єднав, координував сили, гнав до боротьби, запаляв фанатизмом приневолені нації в їх боротьбі за свободу. Націоналізм – ангел помсти для пануючих і визискуючих націй, ангел помсти за упосліджених – страшною червоною хвилею прокотився по краях упосліджених націй-рабів, і слідом за ним розступалися хмари і проглядало сонце свободи. Націоналізм, родючи альтруїзм поміж членами поневоленої нації, симпатії один до одного, рівночасно родить пекучу ненависть до тих, що поневолили. <...>

У нас на Україні націоналізм дуже припізнився: наша нація, виключаючи небагатьох, переважно із інтелігенції, – не національна. Вона не має національної свідомості серед загалу, як її має польська, чеська, хорватська і інші, не має самої могучої зброї для захисту своїх інтересів і через те вона перебуває в найтяжчому рабстві, яке тільки можна уявити собі, і швидко хилиться до своєї конечної гибелі. Інтелігенція українська – «плоть від плоті» українського народу, проявляє і його риси: вона теж в значній ступені проявляє національний індиферентизм, то прилучаючися до тієї чи іншої верстви суспільства пануючої московської нації, тонучи в її суспільних ліберальних та революційних течіях, то плекаючи консервативне українофільство для задоволення власної особи.

Вплив московської культури і московського суспільства був до останніх десяти років остільки великий, що українці щиро повторяли за своїми лукавими учителями-москалями, що націоналізм взагалі дурниця, що сепаратизм теж нерозумна річ, бо ідеал усіх народів лежить у з'єднанні.

Микола Міхновський

Націоналізм, цей загальноєвропейський рух, що визволив десятки поневолених і упосліджених націй, що утворив великі національні культури і літератури – цей рух світла і волі українська інтелігенція, подурена і запаморочена усякими московськими теоріями, вважала нічого не вартою дурницею на радість москалям і на свою і на народу свого погибіль. Дорогою ціною довелося їй платити за своє духовне рабство.

Українська нація мусить йти тим самим шляхом, як і поневолені народи Заходу, перейде його і повалить все те, що стоятиме перепоною на цій дорозі.

Микола Міхновський
Націоналізм і космополітизм

Затхле та цвіле повітря, яким дихали народи Росії за останні 25–30 років, створило страшенну мішанину і плутанину розумінь. Не тільки просто ліберальні групи, але й так звані крайні ліві завдяки особливим історичним умовам свого життя дуже часто надають багатьом розумінням не те або не зовсім те значення, яке вони дійсно мають.

Тепер не диво в Росії почути від людей, наче й освічених, що націоналізм шкодить вселюдському поступові і що, начебто, всесвітня культура виграє від затирання національностей. Треба завважити, що така думка поділяється і правительственними агентами, і членами ліберальних партій і на цім прикладі в них є щасливе єднання. Правда, затирання національностей направлене тільки проти недержавних народів, і панове, які стоять за це затирання, через щось не починають затирання своєї національності; правда, що це вчення виходить з партій пануючої нації, але чимало є синів поневолених націй, які додають і своїх сил до «затирання» своїх народів.

А тим часом ідея космополітизму й гуманізму не тільки не є противна ідеї націоналізму, навпаки – є тільки випливом її, тільки її продовженням, розвитком. Космополітизм розширює, розповсюджує ідеї вітчизни на цілий всесвіт. З погляду космополітичного, усі люди – це спілка спілок (союз союзів), себто космополітизм уявляє собі спілку всієї людськості як загальну спілку окремих спілок. А окремі спілки найлегше можуть закладатись (розуміється, без примусу, без насилля державної ідеї) именно поміж людьми, які вже з'єднані самою природою через спільну мову, психічну схожість, культурну близькість, здебільшого через економічну солідарність, бо в стародавні часи розселення народів кожний народ або окремі племена його несвідомо осідали в межах натуральних басейнів, географічних та господарських.

Таким чином, натуральні національні спілки становлять велику вселюдську спілку, де індивідуальність кожної людини, кожної нації не затерта, а навпаки, набирає нової сили, краси й розцвіту. Се було б смер-

тю для людського поступу, коли б усі люди були зовсім однакові, одноманітні, без своїх особистих прикмет. Адже ідеал людини складається у людей з сукупності окремих найкращих прикмет людських індивідів, асоціацій та націй, а через те – навіть поступ самого ідеалу сього не тільки не вимагає знищення окремностей людини, а навпаки – їх повсякденного розвитку!.. Космополітизм та гуманізм виключають тільки національні ненависті та антипатії, національний шовінізм, навпаки, вони закликають до знищення хиб національних; не дивлячись на те, усюди й завжди можна почути на Вкраїні гостру ворожнечу з боку навіть ліберальних течій до проявів українського націоналізму, який стає джерелом національної творчості. Здебільшого під юшкою інтернаціоналізму або космополітизму українському народові накидають обрусіння або полонізацію. Ці чудернацькі інтернаціоналісти не розуміють, що замість вселюдства вони пхають нам буржуазну та бюрократичну державу, до того ще й зовсім національну, і не тямлять, що їх псевдокосмополітичні заклики проти «націоналізму» вимірені не проти тих, проти кого треба, себто не проти тих, хто давить чужі народи, а проти тих, хто тільки одбивається від гніту.

Ці заклики роблять ту величезну шкоду, що відбирають останні сили з націй поневолених – їх інтелігенцію і через те остаточно пхають ці нації в безодню темряви й рабства. Оті інтернаціоналісти не тямлять, що треба одрізняти націоналізм як систему винародовлення, здебільшого насильницького, від націоналізму як права боротись за своє людське «я». Проповідники такого інтернаціоналізму так чи інакше раз у раз нахиляються до націй пануючих і несвідомо для себе проводять політику систематичного винародовлення недержавних народів. Для поневолених народів менш небезпечні насильницькі заходи уряду, аніж такі умовляння інтернаціоналістів, хоч і ті й другі мають одну ціль – винародовити поневолений народ, хоч і через різні принципи. Адже проти насильницьких заходів дужче тільки розвинеться відповідна сила поневолених, але перекручені та запаморочені таким вченням душі поневолених стають яничарськими проти самого свого народу. Отже, уникаючи національного шовінізму пануючих націй, треба плекати здоровий націоналізм поневолених народів, бо він є джерело творчості, і тільки в тому зховуються зародки народної свободи і ясної будучності.

Іван Франко
ПОЗА МЕЖАМИ МОЖЛИВОГО

Коли підходимо здалека до високих гір, наїжених голими стрімкими скалами, увінчаних ледівцями, мов гладкими скляними стінами, то мимовільно в нашій душі зринає жах і гомонить думка: «Там вийти! Стати на он тій ледяній іглі – ні, се неможливо!».

Коли європейці почали на руїнах давньої Ніниви[1)] віднаходити глиняні цегли, вази та циліндри, покриті клиновими написами, і побачили, що се написи, уложені незвісними їм характерами по незвісній системі (чи то азбучне письмо, чи силабічне, чи ідеографічне?) і на незвісній, давно вимерлій мові, то по довгих даремних пробах порішили, що відчитання сього письма – річ неможлива.

Коли простому чоловікові скажете, що Сонце віддалене від Землі [на] 20 міліонів миль і що промінь світла в одній секунді пробігає 40 000 миль, то він, коли схоче бути щирий з вами, витріщить на вас очі і запитає:

«А хіба ви були на Сонці? Хіба ви їздили на світлянім промені? То неможливе, щоб ви могли се знати!».

Чи маємо пригадувати з історії ті моменти, де погляд на межі можливого і неможливого доводив людей до комічних або трагічних конфліктів? Грецькі філософи-елеати рядом субтельних розумувань доказували неможливість усякого руху. Французький історик і політик Тьєр доказував неможливість руху парової машини. Католицька церков часів гуманізму і Реформації в'язницею, тортурами і кострами боронила погляду на неможливість кулястої форми Землі, існування антиподів і існування інших світів, заселених розумними істотами. А проте досвід показав і показує щодень, що всі ті неможливості – фальшиві, фіктійні, виплоди чи то старої, на віру повторюваної традиції, чи то суб'єктивного стану даного чоловіка, чи вкінці недотепності та недосконалості наших змислів, доки їх не окрилює критичний розум, опертий на детальнім вивченні і порівнянні фактів і явищ.

Ціла історія нашої цивілізації, матеріальної і духової, се не що інше, як постепенне, систематичне і ненастанне відсування, віддалювання гра-

ниць неможливого. Те, що було неможливе нашим предкам, від чого їх руки і їх думки відскакували, як від скляної гори, се для нас показується зовсім можливим і навіть взглядно легким до виконання. В світі передових борців нашого часу можна, навпаки, зауважити деколи певне переоцінення людських сил і здібностей, певну віру в те, що границь можливості загалом нема ніяких, що все безмежне поле незвісного, невислідженого, неясного і загадкового досі для нас – се не є ніяка скляна гора, ніяка неможливість, а тільки величезний невиїжджений досі степ, який жде тільки сміливих душ і бистрих очей, щоб покритися новими битими шляхами і дати людській запопадливості нові, невимовно багаті здобутки. Сим можна пояснити собі той голосний гомін протестів, який піднявся був перед кільканадцятьма роками, коли славний берлінський учений Дюбуа-Реймон виступив зі своїми сімома тезами, з яких кожда починалася категоричним *Ignorabimus**.

Та, з другого боку, бачимо явища зовсім протилежного характеру.

Пробуйте ви так званому «здоровому хлопському розумові» витолкувати, що відьма не може літати на кочерзі, не може перекидатися в собаку, не може доїти жаб і ящірок. Він, може, буде притакувати вам, може, буде й сам сміятися з такої віри, але проте в душі буде твердо переконаний, що якби на Юра опівночі знайшов відьму на обійстю і вдарив її батогом або уздечкою, то рано з того батога або з тої уздечки потече молоко.

Пробуйте ви доказувати йому, що з нічого не може бути нічого, що матерія не може повстати з нематерії, а організм не може безпосередньо повстати з неорганічного тіла, – він буде на вас дивитися як на єретика і скаже вам з найбільшою певністю і не підозріваючи ані разу трудностей питання, що Бог сотворив світ із нічого, а чоловіка з глини.

Для «простого хлопського розуму» являється зовсім можливим те, що гроші, закопані в землі, горять і підходять чимраз ближче наверх, що вода в ріках опівночі перед Йорданом на хвилю переміняється в вино, що опівночі перед Різдвом воли розмовляють людською мовою, що гадина кусає жалом, грім б'є стрілою, а веселка п'є воду з криниць або рік і часто разом з водою висмоктує риби та жаби, що упир ходить по смерті і вночі висмоктує живим людям кров із тіла, не лишаючи ніякої рани ані сліду і т. д. А пречінь для інтелігентного чоловіка все те – чисті, очевидні неможливості, про які смішно навіть дискутувати, не то щоб доказувати їх, покликаючися на те, що для «простого хлопського розуму» вони ясні і натуральні.

---

* Ми не знаємо (*латин.*).

Значить – простий хлопський розум не може бути ніяким критерієм в питанні про межі можливого і неможливого, так як і загалом у жоднім питанні, що вимагає дрібнішого досліду і ширшої критики. Та се вже звісна людська слабість, яку давно і влучно схарактеризував Спенсер у методичній пропедевтиці соціології, що хоча ми в справах математики, фізики, медицини та астрономії «простому хлопському розумові» не признаємо ніякої компетенції, а вимагаємо фахового знання, то в справах суспільного життя, політики, соціології дуже часто покликуємо сей «простий хлопський розум» як свідка або навіть як судію. Ми не міркуємо, що сей розум ані не *простий*, бо його кривили і кривлять тисячні упередження і само обмеження його кругозору, ані не *здоровий*, бо він властиво здобуток тисячних генерацій і розумових течій, не раз дуже хорих і уломних.

Сі, може, трохи банальні, уваги насунула мені на думку дискусія, яка недавно велася в наших щоденних газетах про деякі основні питання нашого національного розвою. Що значить народне відродження? Які сфери матеріального і духового життя обіймає воно, а які повинні бути виключені від його впливу? Які цілі слід, а яких не слід ставити народному рухові? Які ідеали лежать у межах можливого, а які вибігають поза ті межі? І чи слід приймати ті межі як щось дане і незмінне, чи, може, слід товкти об них руками або й головами і старатися відсувати їх усе далі й далі?

Я не буду вдаватися в деталі сеї суперечки між «Ділом» і «Молодою Україною», з одного, а чернівецькою «Буковиною» – з другого боку. Зауважу тільки, що хоч би аргументи двох перших і не переконали кождого, то проте контраргументація «Буковини», основана на вбогім арсеналі «простого хлопського розуму», блискуче доказала повну незгожість і недостаточність сього арсеналу для рішання таких широких і скомплікованих питань. Ми далекі від того, щоб за сю аргументацію накликати небесні громи на голови бідних публіцистів «Буковини» – вони в простоті духа і по щирості сказали, що знали, – але вважаємо сей випадок доброю наукою для тих публіцистів, що всякі такі появи треба обговорювати обережно і з відповідно широким поглядом на річ; що становище холодного і практичного політика часом буває якраз не холодне і не практичне і що всяке теоретизування, а особливо публіцистичне, має значіння тільки тоді, коли являється висловом, виясненням тих інтересів, тих почувань, течій, які наклюнулись або наклювуються в суспільності, і без найтіснішого контакту з життям те розумування робиться сірою, безплодною доктриною, що в деяких випадках (коли доктринер дістане в руки силу, впливи) може принести народному життю необчислені шкоди.

Придивімося з чисто методологічного погляду тому питанню, а радше цілому сувоєві тих питань, які були підкладом згаданої газетярської полеміки. Нема нічого забавнішого, як бачити наглі перескоки з одного становища на друге у прихильників «простого, здорового розуму». Сьогодні вони виливають своє святе обурення на тих, що підносять важність економічного чинника в народнім житті, важність «жолудкових ідей», – а завтра глянь! Самі вони проти ідеалу політичної самостійності виточують як першу гармату – ті самі жолудкові ідеї... «Наш народ бідний, його визискують усякі лихварі і здирці. Рятуймо свій бідний народ, підносім його економічно, а не гаймо часу на пусті мрії про далекі, до зреалізування неможливі ідеали». А післязавтра ті самі люди для потреб хвилевої полеміки знов змінять фронт і будуть кидати громи на ті самі жолудкові ідеї – і нічого собі.

Хоч і як несерйозно ставлять питання сі люди, та проте сама справа варта дискусії. Економічне питання таке важне, таке основне, що й при справі політичної самостійності всякого народу не то що поминути його не можна, але треба класти його як вихідну точку. Адже ж уся соціальна боротьба наших часів у головній мірі (не виключно!) зводиться на усунення економічного визиску в усякій формі. Та поставивши питання так, ми відразу бачимо перед собою просту і ясну перспективу. Адже змагання до усунення економічного визиску мусить *eo ipso** бути змаганням до усунення визискувачів своїх чи чужих, а в разі даного вибору певно насамперед чужих, а потім своїх. А що значить політична несамостійність якоїсь нації, як у остатній лінії такий її стан, що вона мусить без опору дати визискувати себе іншій нації, мусить віддавати часть здобутків своєї праці на цілі, які з її розвоєм і забезпекою не мають нічого спільного? Значить, жолудкові ідеї, тобто національно-економічні питання самі собою, з залізною консеквенцією пруть усяку націю до виборювання для себе політичної самостійності, а в противнім разі розкривають перед нею неминучу перспективу економічного невільництва, занидіння, павперизації, культурного застою і упадку. Правда, наші (і не наші) прихильники здорового хлопського розуму не ставлять сього питання так широко. Усунення всякого визиску – се ж утопія, се неможливість! Головна річ – удержання політичного і соціального *спокою*, при якому б без перешкоди могла функціонувати та драбина, по якій одні йдуть угору, а другі вдолину. Іншими словами: «Не викликайте вовка з лісу, дайте нам спокійно сидіти на посадах і добиватися маєтків, а там, коли ми будемо матися добре і забезпечимо своїх дітей, то й цілій нації буде ліпше. Адже ж коли

* Тим самим (*латин.*).

забезпечений я, мій сусід, другий, десятий, сотий, то се, значить, забезпечена така-то часть нації. Економічний прогрес у тім і лежить, щоб та часть нації була чимраз більша й більша і щоб її забезпечення було чимраз ширше й тривкіше». Розуміється, так ясно сі панове сього не скажуть, бо тут занадто виразно видно б було їх класовий і хатній егоїзм, їх нехіть до всякої боротьби, до всякого ідеального (отже, й національного) змагання, коли воно має бути важким здобуванням, а не влітати в руки готове, так як міфічний печений голубець у рот. Розуміється, соціолог мусить і егоїзмові признати певне і то досить широке управнення в ряді факторів, що двигають розвій народу; але сей егоїзм не повинен бути густою хмарою, що закриває сонце, не повинен бути розтіччю і розбратом з ідеєю загального прогресу, бо в такім разі він робиться не пожиточним фактором, а ворогом, з яким усі чесніші елементи мусять боротися. Соціальна динаміка нашого часу показує, що збагачення одиниць стоїть звичайно в простій пропорції до зубожіння народної маси, а число збагачених одиниць стоїть у простій пропорції до числа зубожілих. Чим більше багачів у центрі, тим більше бідноти довкола; чим більше нагромадження багатства в одних руках, тим більші простори займає зубожіння мас. Соціальний супокій, се найкраща гарантія для п'явок – висисати їх жертви. Що з погляду ширших, навіть чисто економічних інтересів нації ані такий економічний прогрес, ані такий соціальний супокій не пожадані, – сього не треба й доказувати. Що великі соціальні п'явки, нассавшися хоч і до надлюдських розмірів, можуть навіть пальцем не кивнути для добра тої нації, якої соками вони наситилися, се доказують нам приклади наших домашніх Харитоненків, Терещенків і братії їх.

Далеко вище від сього егоїстично-матеріалістичного погляду треба поставити той, який пок[ійний] Драгоманов так завзято критикував і осуджував під назвою «неполітичної культури». Ся назва не зовсім добре характеризує саму річ, бо ж само поняття «культури» містить у собі так багато політичних чинників (плекання мови, письменства, школи, народної освіти і т. п.), що неполітична культура – се *contradictio in adjecto**. Та я маю на думці той напрям думок, який звичайно висловлюється такими більше-менше фразами: «Плекаймо рідну мову, письменство, освіту, науку, підносім національну свідомість серед народу, а в політику, себто в активну політику, не мішаймося». Для зрозуміння і відповідного оцінення сеї течії треба додати, що вона повстала на ґрунті політично несвободнім, де участь в активній політиці *eo ipso* значила участь у нелегальних змаганнях. У Галичині, де участь у активній політиці

* Суперечність у визначенні (*латин.*).

кождому горожанинові не тільки дозволена, але навіть наказана законами, такого напряму не було і не могло бути. Там, де він був, а почасти є й досі, він не був якоюсь свідомою програмою назавсігди, але хіба висловом фактичних відносин: політичної самовлади з одного і політичної безправності – з другого боку. От тим-то критика пок[ійного] Драгоманова супроти сього напряму була лише почасти справедлива, наскільки вона вдаряла на загальну апатію і зневіру в успіх національної української справи, що крилися під сим окликом. Бо ж годі заперечити, що відповідно ведена просвітня, літературна і загалом культурна робота навіть без мішання українців у активну політику могла б була з часом здобути українству певне, хоч і маленьке, політичне значіння, а всі такі, зразу чисто ідейні і ідеалістичні рухи, переходячи в маси, мають те до себе, що захоплюють чимраз більше життєвих – педагогічних, економічних і політичних інтересів, витягають людей на чимраз ширшу арену боротьби. Воюючи з самим поняттям «неполітичної культури», пок[ійний] Драгоманов не вдавався в аналіз того, як треба би вести культурну працю, щоб вона навіть у мінімальних межах давала живі плоди, а не була пустим аматорством і стратою часу, – не пробував аналізувати, відки взялася і яким робом запанувала по пам'ятнім указі 1876 року та дивна апатія і знеохота до українства, що народила й сам оклик «неполітичної культури». Докладний аналіз був би показав Драгоманову, що в значній мірі й сам він був сьому винен, що голошені ним у початку 70-х років доктрини в дальшім розвитку дали сю консеквенцію. Бо ж пригадаймо, що головною характеристикою політичних поглядів Драгоманова в його київськім періоді було переконання про конечність міститися українству і політично, і літературно під одним дахом з російством. Українська література – популярна, для домашнього вжитку; все, що понад те, повинні українці за приміром Гоголя й Костомарова писати по-російськи, наповняючи здобутками свойого духа спільну всеросійську скарбівню. Ті самі думки пробував Драгоманов з властивою йому силою і категоричністю ширити і в Галичині, та тут вони зустріли рішучий відпір, навіть з боку таких прихильних до Др[агомано]ва людей, як В. Навроцький (див. його реферати з праць Др[агомано]ва в «Правді», 1874–1876 рр.). Не багато змодифікував він ті думки й тоді, коли російські порядки змусили його шукати захисту для вольного українського слова за границею. Правда, в «Переднім слові» до «Громади» він начеркнув етнографічні межі української нації, а в своїх многоцінних фольклорних працях раз у раз зводив річ на значіння і становище українського народу як самостійної нації в розвитку духових зв'язків між заходом і сходом, між півднем і

північчю. Але в його політичних писаннях українці завсігди тільки південні росіяни і такими повинні бути й надалі. Він силкувався навіть міцніше зв'язати українців з росіянами боротьбою зі спільним ворогом – абсолютизмом, а в своїх програмових нарисах, особливо в «Вільній спілці», дав зразок зовсім безнаціональної російської федерації, кладучи в основу той самий територіальний поділ, котрого недостаточність для Австрії він ясно розумів іще в 1875 році. Проти думки про український сепаратизм не тільки *pro praeterito**, а й *pro futuro*** він не переставав протестувати до кінця життя. Одним словом, глибока і сильна віра в західноєвропейські ідеали соціальної рівності і політичної волі заслонювала перед його очима ідеал національної самостійності, ідеал, що не тільки вміщує в собі оба попередні, але один тільки може дати їм поле до повного розвою. І навпаки, не маючи в душі сього національного ідеалу, найкращі українські сили тонули в общеросійськім морі, а ті, що лишилися на своїому ґрунті, попадали в зневіру і апатію. Для нас тепер не підлягає сумнівові, що брак віри в національний ідеал, продуманий до крайніх консеквенцій також на політичнім полі, був головною трагедією в житті Драгоманова, був причиною безплодності його політичних змагань, бо ж теоріями про басейни рік і про сфери економічних інтересів не загрієш людей до політичної діяльності.

Варто взагалі звернути увагу на ту характерну зміну, яка в кінці XIX віку зайшла в розумінні движучих сил у історії людства. Особливо остатнє десятиліття XIX віку можна назвати епохою реакції против одностороннього марксівського економічного матеріалізму чи фаталізму. Для Маркса і його прихильників історія людської цивілізації – то була поперед усього історія продукції. З продукції матеріальних дібр, мов літорослі з пня, виростали і соціальні, і політичні форми суспільності, і її уподобання, наукові поняття, етичні і всякі інші ідеали. В останніх роках обернено питання другим кінцем. Що гонить чоловіка до продукції, до витворювання економічних дібр? Чи самі тільки потреби жолудка? Очевидно, що ні, а цілий комплекс його фізичних і духових потреб, який бажає собі заспокоєння. Продукція, невпинна і чимраз інтенсивніша культурна праця – се виплив потреб і ідеалів суспільності. Тільки там, де ті ідеали живі, розвиваються і пнуться чимраз вище, маємо й прогресивну і чимраз інтенсивнішу матеріальну продукцію. Де нема росту, розвитку, боротьби і конкуренції в сфері ідеалів, там і продукція попадає в китайський застій.

---

* Для минулого (*латин.*).

** Для майбутнього (*латин.*).

Коли ж ідеал – життя індивідуального – треба прийняти головним двигачем у сфері матеріальної продукції, тим, що попихає людей до відкрить, пошукувань, надсильної праці, служби, спілок і т. д., то не менше, а ще більше значіння має ідеал у сфері суспільного і політичного життя. А тут синтезом усіх ідеальних змагань, будовою, до якої повинні йти всі цеглини, буде ідеал повного, нічим не в'язаного і не обмежуваного (крім добровільних концесій, яких вимагає дружнє життя з сусідами) життя і розвою *нації*. Все, що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими «вселюдськими» фразами покрити *своє духове відчуження від рідної нації*. Може бути, що колись надійде пора консолідування якихсь вольних міжнародних союзів для осягнення вищих міжнародних цілей. Але се може статися аж тоді, коли всі *національні* змагання будуть сповнені і коли національні кривди та неволення відійдуть у сферу історичних споминів. А поки що треба нам із чеським поетом стояти на тім:

У зорях небесних великий закон
Написаний, золотолитий,
Закон над закони: свій рідний край
Над все ти повинен любити.
(Із «Космічних пісень» Яна Неруди)

Усякий ідеал – се синтез бажань, потреб і змагань близьких, практично легших і трудніших до осягнення, і бажань та змагань далеких, таких, що на око лежать поза межами можливого. *Mit einem Stich ins Unmögliche**, – як каже Чемберлен, – ось чим відрізняються культурні ідеали і пориви європейської цивілізації. Що такі ідеали можуть повставати, можуть запалювати серця широких кругів людей, вести тих людей до найбільших зусиль, до найтяжчих жертв, додавати їм сили в найстрашніших муках і терпіннях, се лежить, мабуть, у крові індоарійської раси і тільки її одної; серед інших рас ми того явища не зустрічаємо.

Ідеал національної самостійності в усякім погляді, культурнім і політичнім, лежить для нас поки що, з нашої теперішньої перспективи, поза межами можливого. Нехай і так. Та не забуваймо ж, що тисячні стежки, які ведуть до його осущення, лежать просто-таки під нашими ногами і що тільки від нашої свідомості того ідеалу, від нашої згоди на

* Поза межами можливого (*нім.*).

нього буде залежати, чи ми підемо тими стежками в напрямі до нього, чи, може, звернемо на зовсім інші стежки. Виплоджений т[ак] зв[аним] матеріалістичним світоглядом фаталізм, який твердив, що певні (соціальні, разом з тим і політичні) ідеали мусять бути осягнені самою «іманентною» силою розвою продукційних відносин, без огляду на те, чи ми схочемо задля сього кивнути пальцем, чи ні, належать сьогодні до категорії таких самих забобонів, як віра в відьми, в нечисте місце і феральні дії. Ми мусимо серцем почувати свій ідеал, мусимо розумом уяснювати собі його, мусимо вживати всіх сил і засобів, щоб наближуватись до нього, інакше він не буде існувати і ніякий містичний фаталізм не сотворить його там, а розвій матеріальних відносин перший потопче і роздавить нас, як сліпа машина.

Іван Франко
ОДВЕРТИЙ ЛИСТ ДО ГАЛИЦЬКОЇ МОЛОДЕЖІ

Те, що я хочу сказати Вам, мої молоді приятелі, таке велике й радісне і заразом таке важке та прикре, що я бажав би, щоб се сказали Вам якісь авторитетніші від мене уста, щоб се сказав Вам хтось, кого Ви найбільше любите і поважаєте і кому найбільше довіряєте, щоб воно могло ввійти в Ваші серця як могутній імпульс до нового життя, як вітхнення до нової праці, до перебудови Вашого власного «я» відповідно до нового світогляду.

Дожили ми великих, переломових подій. Те, що наповняло наші серця тугою і завистю при читанні подій таких бурливих літ, як 1789 або 1848, тепер на наших очах. І не то на наших очах: бурлива хвиля історії захапує нас самих, ставить нашу націю майже в центрі випадків.

Схід Європи, а в тім комплексі також наша Україна, переживає тепер весняну добу, коли тріскає крига абсолютизму та деспотизму, коли народні сили серед страшних катастроф шукають собі нових доріг і нових форм діяльності, коли невимовне горе, вдіяне народам дотеперішнім режимом, порушило найширші верстви і найглибші інстинкти людської душі до боротьби, якої результатом мусить бути повний перестрій зразу державного, а далі й громадського, соціального порядку Росії, а в тім комплексі й України.

Ви, молоді приятелі, що з зацікавленням читаєте новини з Росії, чи подумали Ви про значення тих подій для нашої нації, для нас усіх, для кождого з нас особисто? Адже ж всесвітня історія не історія героїв, а історія масових рухів і перемін; а ми ж кождий особисто хіба не часть тої маси, яка сими подіями покликана до руху та переміни? Чи подумали Ви над сим, куди можуть повести нас ті рухи, якою луною в особистім житті кождого з нас можуть відбитися ті переміни і які обов'язки на кождого з нас накладає теперішня хвиля? Мені здається, що як люди, обдаровані свідомістю і даром думки, ми всі повинні про се думати, думати більше й інтенсивніше, ніж про все інше, що нас цікавило досі. Бо приходить велика доба, і горе нам, горе нашій нації, коли велика доба застане нас малими і неприготованими!

Велика доба для нашої нації почнеться з хвилею, коли в Росії упаде абсолютизм. Остатні події показують, що той упадок уже не за горами. Коли вірити рескриптові царя до міністра Булигіна[1)], яким поручено міністрові поробити приготування до скликання вибраних репрезентантів народу на наради в справах державних, то виходило би, що сей упадок уже наступив, бодай у принципі. Звісно, тому царському рескриптові не можна признавати серйозного значення, але й се також симптом упадку самодержавства, що на такі рескрипти ніхто не звертає особливої уваги; значить, історія вже попливла іншим руслом.

Упадок абсолютизму в Росії – що він значить для нас? Який наступник замінить його?

Сей наступник, то не жоден таємний незнайомий, не жоден сфінкс із закритим лицем. Він давно відомий і виразно зазначив свою фізіономію вже в дотеперішній історії Росії: се буде лібералізм капіталістичного складу. Се буде ліберальний, по-європейськи освічений російський дідич, польський шляхтич, багатий фабрикант, купець, адвокат, професор, журналіст, лікар і в якійсь невеличкій мірі інтелігентний пролетарій. Ось хто надасть фізіономію новому режимові Росії – капітал і інтелігенція. Історичні дворянські традиції в Росії не сильні і такого феодального, конституційним покостом* від біди помальованого режиму, який маємо в Галичині, – в Росії і на Україні, мабуть, не буде. Певна річ, російський лібералізм виявляє вже тепер і виявить по своїм запануванні інші, так само небезпечні прикмети. Він сильно теоретичний і доктринерський, а доктринери, навіть ліберальні, все і всюди бували найгіршими і найшкідливішими політиками. Доктрина – се формула, супроти якої уступають на задній план живі люди й живі інтереси. Доктрина – се уніформ, стрихулець**, ворог усяких партикуляризмів. Доктрина – се зроду централіст, що задля абстрактних понять не пощадить конкретних людей і їх конкретного добробуту. Ми, українці, бачили досі мільйони прикладів, як знущався над живими людьми й націями абсолютизм, узброєний трьома доктринами: православіє, самодержавіє й обрусеніє. Сі доктрини ввійшли занадто глибоко в тіло і кров російської суспільності, щоб тепер, коли при кермі замість всевладного чиновника стане всевладний російський ліберал, ми могли надіятися наглої і основної зміни в самім режимі. Нехай і так, що доктрина православія стратить своє жало ексклюзивності (ліберал тим і ліберал, що до обрядових доктрин йому байдуже); але доктрина самодержавія й обрусенія дуже легко може подати собі руку з лібе-

---

* Покост – оліфа, лак (*пол.*).

* Стрихулець – паличка для розрівнювання. Тут: зрівнялівка.

ральним доктринерством: вистарчить замість самодержавної особи поставити самодержавну ідею – ідею нероздільності й єдності Росії, непорушності російського великодержавного становища і фундаментального, кат'екзохен державного становища «русского», т. є. великоруського народу, – і маємо знов продовження дотеперішньої політики руйнування, визискування та оглуплювання окраїн для «добра» центра, маємо національний автократизм у ліберальнім і конституційнім плащі, на взір угорського.

Задатків для такого ліберального автократизму бачимо в російській суспільності дуже багато. Їх систематично плекала і підготовлювала вся дотеперішня чиновницько-автократична школа, привчаючи суспільність ігнорувати все органічно виросле, своєрідне, партикулярне й індивідуальне, погорджувати ним як дрібним і ретроградним або ломити його як незгідне з одноцільним характером Росії (безцільне і безглузде топтання України, Польщі, Литви, Фінляндії і т. д.). Тільки там, де сей доктринерський автократизм стрічав діяльний, організований, елементарний опір, – у Польщі, в Фінляндії, потроху в Литві, – він нарешті виявляв склонність до концесій, а бодай до якихось пертрактацій*. Доктринерові, засліпленому в своїх формулах, можуть заімпонувати тільки тверді факти, об які він раз-другий розіб'є собі голову.

Найменше такого опору знаходив собі автократичний доктринаризм на Україні. Не тому лише, що українське слово було сковане і закнебльоване**, а головно тому, що велика часть світлих українців, вихована в тих самих ідеях автократичного доктринерства, й сама ігнорувала свій український партикуляризм, у душі стидалася його, в душі признавала себе *gente Ukraini, natione Russi****, в душі й явно дорожила й дорожить фантомом «великої, неподільної Росії».

Перед українською інтелігенцією відкриється тепер, при свобідніших формах життя в Росії, величезна дійова задача – витворити з величезної етнічної маси українського народу *українську націю*, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного й політичного життя, відпорний на асиміляційну роботу інших націй, відки б вона не йшла, та при тім податний на присвоювання собі в якнайширшій мірі і в якнайшвидшім темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч і як сильна держава не може остоятися.

Величезні трудності тої задачі стануть Вам ясно перед очима, коли

---

* Пертрактація – тут: поступка (від латин. *pertractabilis* – піддатливий).

** Заткнуте кляпом (від нім. *knebeln*).

*** З походження українцем, руської нації (*латин.*).

подумаєте про той стан, у якім застає Україну нова доба. Без власних шкіл і без виробленої освітньої традиції, без перейнятого освітніми і народолюбними думками духовенства, без популярного і вищого письменства, яке могло би бодай на першій гарячій порі заспокоювати всі духові потреби величезної маси, без преси, яка могла б ясно держати і систематично боронити стяг національності та приложеної до місцевих потреб, свобідної культурної праці, без надії на сильну фалангу вповні свідомих і на висоті сучасної освіти стоячих репрезентантів у законодатних тілах і без міцної опори в масах народу та інтелігенції навіть для тих немногих репрезентантів, що забажають вповні відповісти своїй національній і культурній задачі, наша Україна готова знов опинитися в ролі ковадла, на якому різні чужі молоти вибиватимуть свої мелодії, або в ролі кріликa, на якому різні прихильники вівісекції будуть доконувати своїх експериментів.

От тут і стає перед нами, галичанами, а особливо перед Вами, молоді приятелі, велика історична задача – допомогти російській Україні в тяжких переломових хвилях і потім, у початках, у закладинах великої праці – здвигнення нашої національної будови в усій її цілості. Перед Вами стоїть задача й обов'язок – віддячитися російській Україні за все те духове й матеріальне добро, яке вона досі давала нам. Чи і наскільки ми почуємося до того обов'язку, чи і наскільки совісно, розумно, обдумано візьмемося до його сповнювання, від того буде залежати в дуже великій мірі наша будущина яко нації, здібної зайняти місце в хорі інших культурних націй.

Досі я ждав і надіявся, що хтось ближчий Вам і авторитетніший для Вас забере голос у сій справі, що наша щоденна преса зверне на неї свою увагу, що підіймуть її ті, що люблять видавати себе за батьків і провідників народу. На жаль, я не діждався сього. Значна часть тих наших світочів, опанована театральним питанням, не бачить поза ним світа; інші, що заховали собі в тій справі незалежність суду і дивляться на неї критично, не мають чи сили, чи відваги піднести свій голос і вказати ясно і виразно величність теперішньої хвилі і великий трагізм нашого положення в ній і неминучу конечність – якнайшвидше, якнайосновніше змінити курс нашого національного корабля, настроїти всі наші думки, плани, програми на інший діапазон. Ми мусимо навчитися *чути себе українцями* – не галицькими, не буковинськими українцями, а українцями без офіціальних кордонів. І се почуття не повинно у нас бути голою фразою, а мусить вести за собою практичні консеквенції. Ми повинні – всі без виїмка – поперед усього пізнати ту свою Україну, всю в її етнографічних межах, у її теперішнім культурнім стані, познайомитися з її

природними засобами та громадськими болячками і засвоїти собі те знання твердо, до тої міри, щоб ми боліли кождим її частковим, локальним болем і радувалися кождим хоч і як дрібним та частковим її успіхом, а головно, щоб ми *розуміли* всі прояви її життя, щоб почували себе справді, практично частиною його.

Не забувайте, що ми досі в Галичині жили з національного погляду крайнє ненормальним життям. Велика більшість нашої нації лежала безсильна, закнебльована, а ми, маленька частина, мали свободу рухів і слова. І нам іноді здавалося, що ми – вся українська нація, що ми її чільні ряди, її репрезентанти перед світом. Тепер, коли на російській Україні не сьогодні то завтра повстануть десятки таких центрів, якими тепер являються Львів та Чернівці, ся наша передова роля скінчилася. Ми мусимо почувати себе не піонерами, але рядовими в великім ряді і не сміємо своїх дрібних, локальних справ виставляти як справи всенародні, своїх дрібних персональних амбіцій висувати на першу лінію загального інтересу.

Тепер навіть наші основні національні питання, хоч довго ще не зійдуть із денного порядку, мусять підпасти значній переміні фронтів. Нам треба ясно зрозуміти і відчути і мати на тямці, що польсько-українське питання не буде відтепер рішатися у Львові, але обхопить бойову лінію безмірно ширшу і кождий його етап буде рішатися і у Львові, і в Чернівцях, і в Кам'янці-Подільськім, і в Житомирі, і в Києві. Так само наша галицька та буковинська боротьба з москвофільством відтепер мусить виглядати зовсім інакше, бо й її терен розшириться безмірно, а її зміст поглибиться відповідно до того, як вона розростеться до розмірів боротьби всеукраїнського національного почуття з винародовляючими претензіями «державної» великоруської нації. І наші відносини до жидів мусять улягти значній переміні, коли нашій нації прийдеться «автономно» гоїти гнилі рани, завдані їй московським чиновництвом через ціловікове нагромаджування жидів на нашій території при помочі т. зв. «черти осідлості» та через варварські та нелюдські експерименти урядового аранжування антижидівських розрухів, щоб ними відводити від себе вибухи народної розпуки та обурення.

І всі, всі наші національні та громадські питання мусять улягти основній переміні, коли впадуть дотеперішні китайські стіни, які ділять нас від України. (Наша література і преса мусить перейти на вищий рівень, коли не захоче гинути в конкуренції з тим типом літератури і преси, що виробився в Росії, невважаючи на цензурний тиск, а може, власне завдяки йому). Тісніші, частіші, ближчі зносини з закордоновими українцями мусять виробити у нас ширший, свобідніший світогляд, щиріші і свобідніші товариські форми, як ті, що виробилися у нас під

шляхетсько-польськими або буршівсько-німецькими впливами. Наш голосний, фразеологічний та в більшій частині нещирий, бо ділами не попертий патріотизм мусить уступити місце поважному, мовчазному, але глибоко відчутому народолюбству, що виявляє себе не словами, а працею. Наша масова інерція, що приймає безкритично слова тих, які сим чи іншим припадком були поставлені «на чоло народу», стали послами, професорами, головами товариств і т. і., мусить уступити місце живій, критичній праці думок і готовності – все і всюди подати й свій голос у загальній справі, виконувати діяльно, на власне ризико, але з повною свідомістю своє горожанське право. Наша аж до границь безхарактерності посунена толеранція хиб та слабостей наших ближніх, навіть тоді, коли вони зі сфери приватних відносин переходять у сферу товариської та громадської діяльності, мусить уступити місце живішому моральному почуттю і енергічнішій реакції проти усякої моральної гнилизни, що грозила б розпаношитися в наших товариських відносинах. Інакше, мої дорогі приятелі, ми тут, у Галичині та Буковині, замість духового центру України зробимося гнилим і смердючим боляком, який з обридження оминатиме кождий свідомий українець, що заховав іще живе почуття самоповаги.

Отсе моральне переродження, яке вповні доконається, певно, не швидко, аж наслідком праці поколінь, та до якого імпульс кождий із нас повинен дати сам собі, власною постановою, буде першою умовою можності тіснішого, дружного і продуктивного співділання нашого з закордоновими українцями. Якби Ви знали, мої молоді приятелі, скільки зневіри, розчарувань та знеохоти нагромадили дотеперішні зносини галичан та буковинців із Україною, скільки сорому та прикрості робили не раз українцям наші «національні», а властиво місцеві хиби – неточність, балакучість та пустомельство, брак характерності, індиферентність та моральна грубошкірність, байдужність до важних загальних справ, а завзятість у дрібницях, пуста амбітність та брак самокритики, парадування європейськими формами при основній малоосвітності та некультурності, якби Ви знали і відчували се так, як сього вимагає теперішня хвиля, то я не сумніваюся, що в серці кождого з Вас знайшлась би моральна сила, щоб сказати собі і покласти Ганнібалову присягу[2)]: віднині доложу всякого зусилля, щоб увільнитися від тих хиб, поводитися краще, працювати пильніше над собою.

Та все те кажу лише для Вас, особливо для тих, хто захоче мати зносини з українцями, щоб охоронити його і тих, із ким він буде мати зносини, від прикрих розчарувань. А головна річ у тім, чим можемо ми, галичани й буковинці, в разі свобідніших відносин у Росії, допомогти

Україні. На капітали ми не багаті, та й не капіталів потребуватимуть від нас українці. Так само дурять себе ті галичани та буковинці, які вже тепер облизуються, надіючися, що свобода в Росії створить їм дорогу до роблення інтересів, до корисних посад та сутих доходів без праці. Певна річ, у порівнянні до нашої заробкової мізерії російські відносини не одному можуть видатися блискучими, але не треба забувати, що на легкі заробітки та на масні посади всюди конкурентів багато, а спеціально Росія багата на таких «ташкентців»[3], із якими наші кандидати не легко *витримають конкуренцію. Та й не «ташкентців», не аферистів, не спекулянтів* на легкий хліб потребує від нас Україна, і коли ми нічого іншого, ліпшого не зуміємо дати їй, тоді сором і ганьба нам!

Не заімпонуємо ми українцям і своєю інтелігенцією, своїм рівнем теоретичної освіти. Лиха доля змусила нас виростати і вчитися в краю, де завдяки шляхетському режимові наука вважається небезпечним оружжям, якого не слід давати в руки суспільності, де шкільне навчання в самім зароді затруєне конфесійними, політичними та національними передсудами, де свобідна критика виелімінувана з виховання, де панує т. зв. *Brotstudium*, навчання для хліба, для кар'єри, навчання, тісне та далеке від тої широкої гуманності, що лежить в основі західноєвропейського, а подекуди навіть російського вищого шкільництва. Отже, й тут не багато чим можемо стати в пригоді українцям. Щонайбільше хіба яко вчителі язиків – німецького, польського, потроху класичних, бо наука язиків у наших школах трактується справді ліпше, як у російських. Хоча й тут треба сказати, що останні роки зазначили поворот на гірше, і, прим[іром], знання німецького язика, яке виносять молодші генерації з галицьких гімназій, може довести до розпуки всякого, хто ставив би до того знання якоїсь хоч трохи вищої вимоги[1].

Подумає дехто, що бодай нашими шкільними книжками, що обіймають уже повний курс народної і середньої школи, можемо прислужитися українцям. На жаль, треба сказати, що й ся надія марна. Наші шкільні підручники, знов-таки в значній мірі завдяки пануючому в Галичині режимові, переважно неоригінальні, основані на перестарілих педагогічних принципах, а деякі надто такі далекі від рівня сучасної науки (прим[іром], природописні), що про безпосереднє користування ними в українських школах у Росії не може бути ані бесіди і вони щонайбільше можуть пригодитися авторам нових підручників задля своєї термінології.

Та проте є у нас дещо таке, що може стати в пригоді українцям у Росії. Маю на думці той практичний смисл, привичку більше додивлятися до конкретних фактів, як до теорій, і більше вироблену привичку до публічного життя, до організацій і парламентаризму. Надто довголітня

боротьба за національні права виробила у нас певну традицію і немалий засіб досвіду в таких справах, що все може дуже пригодитися тепер, коли й російську Україну жде перспектива проходити ту саму школу поміж двома огнями – польським і московським. Правда, і ті добрі прикмети в душній галицькій атмосфері дуже часто переходять на хиби, на тісноворість, боязливість, байдужність до всяких смілих поривів і заскорузлість у своїм тіснім кружку, та тут уже певно нове історичне життя в ширших межах само собою швидко здужає усунути ті хиби.

Я бажаю тільки одного – звернути Вашу увагу, молоді приятелі, звернути увагу всеї суспільності на ту велику історичну хвилю, якої наближення чуємо всі. Нам прийдеться змобілізувати всі свої сили, щоб задоволити потреби тої хвилі. Та поки ще вона не надійшла, до праці, молоді приятелі, до інтенсивної, невсипущої праці над собою самими! Здобувайте знання, теоретичне й практичне, гартуйте свою волю, виробляйте себе на серйозних, свідомих і статочних мужів, повних любові до свого народу і здібних виявляти ту любов не потоками шумних фраз, а невтомною, тихою працею. Таких мужів потребує кожда нація і кожда історична доба, а вдвоє сильніше буде їх потребувати велика історична доба, коли всій нашій Україні перший раз у її історичнім житті всміхнеться хоч трохи повна горожанська і політична свобода.

Примітки

1. Як редактор ЛНВ і один із редакторів видань Укр[аїнсько]-р[уської] нац[іональної] спілки, де містяться також переклади з німецької мови, я дуже часто маю нагоду діставати до рук переклади наших молодих студентів із німецької мови і мушу тут заявити, що ті переклади з двома-трьома виїмками – просто скандальні і друкувати їх можна, хіба доконавши таких численних та основних поправок, що первісний скрипт не раз зовсім щезає під ними. Просто жаль робиться хлопців, що не раз над такими перекладами задають собі немало праці, надіючися заробити дещо, і, очевидно, й самі не підозрівають того, як мало вони розуміють перекладане. Додайте до того, що вони, особливо ті, що повиходили з руських гімназій, звичайно так само мало володіють руською мовою і виявляють цілковитий брак вправи – думати нею і передавати чужі думки. Се таке соромне свідоцтво теперішнього стану нашої середньої освіти, що попросту не знаєш, що й думати про неї.

Михайло Грушевський
Галичина і Україна

Цілий рік ряд голосних і великих подій приковував до себе, разом з увагою інших народів і країв, увагу нашої суспільності, яка від тих подій чекала рішучих змін в тяжкім положенні нашого народу – як революція в Росії, конституційна ера й її дальші авантюри та виборча реформа в Австрії, від котрої також надіялися так багато в Галичині, поки сі надії не закінчилися вилученням українського народу з усіх добродійних впливів нових порядків і відданням на ласку давніших хазяїв краю. Але серед тих подій переходили і переходять, мало або й зовсім не притягуючи увагу ширших кругів, менше замітні, але дуже важні й багаті далекосяглими наслідками внутрішні переміни в відносинах різних частин української землі, в розміщенні і угрупованні наших національних і культурних сил, в напрямах суспільної енергії. На деяких сторонах сього процесу, що безпосередньо дотикає Галичини й її відносин до російської України, хочу я сим разом спинити увагу читачів.

За останніх двадцять або двадцять п'ять літ суспільність галицька привикла бачити й уявляти собі Галичину як духовний і культурний центр української землі, як ту духовну фабрику, де виковується українська культура для цілої соборної України. Вона привикла бачити участь українських письменників в галицьких виданнях. Привикла до того, що українці інтересувалися її політичним і суспільним життям, дивилися як на свої на її національні інституції та старалися помагати їм морально і матеріально. Привикла до того поважання й побожної зависті, з якими українці дивилися й на ті невеличкі здобутки національної культури, народного освідомлення, які були осягнені на галицькім ґрунті, й уявляли себе не інакше, як передовою, чільнішою частиною українського народу, яка далеко випередила ту бідну Україну російську, де так слабко стоїть українська свідомість, де навіть по родинах не говорять по-українськи, де більша частина інтелігенції не важиться навіть думати й говорити по-українськи.

І з тим в'язалися живі надії на поміч ще сильнішу, ще діяльнішу від тої України в будущині. Кождий раз, як розмах суспільної енергії ударявся об

залізний перстень, яким окувала галицьку Україну *organiczna praca* польської суспільної ієрархії, – з новою силою оживали давні надії на те, що колись те, чого не може доказати Галичина своєю силою, – розбити сі залізні кайдани – розіб'є їй велика, многоміліонова Україна. Най лише збудиться з тяжкого летаргу сей приспаний велетень, нехай лише злетять з нього ті кайдани, якими окували його в тім летаргу темні сили! Він потрапить постояти за себе тоді, сей тридцятьміліоновий народ, і не тільки за себе! Чи не згадає він за Галичину, сю бідну, нещасливу Галичину, що в найтяжчі часи українського лихоліття вдовиними лептами світила огник національної української культури, народної свідомості і вказувала ним дорогу українським братам? В тій багатій людьми, засобами, капіталами Україні чи не знайдуться засоби на те, аби помогти галицькому селянинові вирватися з економічного визиску польського шляхтича і жидівського лихваря, посунути економічну й просвітню роботу, запомогти інституції, системою приватних шкіл переломити ворожу національним нашим інтересам правительственну систему? Адже та Україна в своїм відродженні обома руками черпатиме з тих культурних і національних засобів, які приготовила їй Галичина; вона очевидно в першій мірі звернеться до зібраної тут літератури, наукових праць, шкільних підручників, тут шукатиме інструкторів для української мови, робітників на різних полях національної роботи. Коли не свідомість всеукраїнських інтересів, загрожених в Галичині, то проста вдячність за тяжку національну працю, роблену з такими тяжкими висиленнями в інтересах всієї України, зверне гадки й енергію відродженої української суспільності між іншим також на рятування Галичини.

Люди, що ближче приглядалися українським відносинам, задивлялися, певно, менш оптимістично. Вони знали, що Україна – се не зачарований королевич, який від одного слова встане, повний сил і життя, і одним рухом своєї булави пробудить кипуче, сильне національне життя навколо; що се організм, тяжко ослаблений довгою хворобою, довгою деструкційною роботою сильних реактивів обезвладнений, отруєний, який тільки поволі може відзискати свої сили й активну енергію. Свідомі були вони й того, що та культурна пожива, яку приготовано Україні в Галичині, в значній часті занадто сильно перейнята і в своїм змісті, і в зверхній формі та мові прикметами старого галицького рутенства, яке все ворожо ставилося супроти змагань до українізації галицької мови, галицької культури і хоч під напором людей, які свідомо змагали все до якнайтіснішого зближення Галичини з Україною, посувалося в сім напрямі, але досить пиняво* і колись стане сильно на заваді в присвоєнні

* Повільно, мляво.

українцями національно-культурного галицького запасу. Не було тайною вкінці для них і те, що й на Україні поруч людей, які від перших заборон українського слова дивилися на Галичину як на український П'ємонт, як на ту всеукраїнську фабрику, де мусить вестися національна робота для цілої України, до слушного часу, – були все елементи, яким сей наклін до Галичини дуже не подобався, які все твердо стояли на тім, що «малорусский вопрос может быть разрешен только на русской почве», в тісній і нерозривній зв'язі з російським ліберальним чи якимсь іншим рухом; в очах одних се братання з Галичиною стягало на українство небажані підозріння в офіціальних сферах; інші боялися, так би сказати, занечищення, викривлення галицькими елементами українського руху, українського елементу в Росії. Все се мусило людей, ближче ознайомлених з українськими відносинами, настроювати скептичніше до тих галицько-українських перспектив.

Але дійсність, яка розвинулася протягом останнього року, коли з українського велетня почали злітати одні по одних різні узи, що в'язали його, мабуть, перейшла й найбільш песимістичні пророцтва. Українство виступило на світ Божий таким дезорганізованим і ослабленим віковим занепадом, що жаль і жах мусив пройняти кожного, а при тім не видно було зрозуміння потреби концентрації національних сил, противно – гуртківство, атомізм, як я позволив собі назвати се в попереднім огляді. І спеціально в відносинах України до Галичини не показалося не тільки ніяких тенденцій до тіснішого зближення в інтересах тої національної концентрації, а зовсім противне. В пресі, а ще більше поза пресою, – так що в пресі гомоніли тільки неясні відгомони того, – пішли міркування на тему, що прийшов час українським письменникам скинути з себе впливи галицької літератури й диктувати самим; що «галицький епізод» в історії українства має тільки історичне значення: що зроблено на галицькім ґрунті, має там і зостатися, з локальним значенням, для вжитку Галичини; «галичанщини» український народ і українська суспільність не приймає, для її вжитку має бути все вироблене наново, українськими силами, на чисто українській основі, а всякий слід галицьких впливів здискредитує й погубить український рух в очах українських мас. Одні, настрашені сими осторогами, інші – даючи волю давній власній неохоті до «галичанщини», почали старанно уникати всього, що могло б маркувати культурно-національну спільність російської України з галицьким життям, і хоч безперечно у *переважної більшості* не було при тім якогось завзяття на Галичину, але якось відразу запанував загальний тон в напрямі відокремлення, а не тіснішого зближення з нею.

Напрям безперечно шкідний і з становища всеукраїнського, і з спеці-

ально галицького. Різні часті великої української землі в своїм історичнім житті ішли різними дорогами, під впливами різних чужих народів, культур, правительственних систем, відмінних економічних і суспільно-політичних обставин, і при слабім розвою національного життя, національної культури вони слабо відчували свою національну єдність, мало вносили в спільну культурно-національну скарбницю й пасивно піддавалися чужим впливам. Щоб вийти з сього розбиття й занепаду, який в дальшім розвою грозить нам повною національною смертю, українці мусять всю енергію вложити в те, аби відігріти національне почуття і з ним – почуття національної спільності, солідарності у різних частин українського народу та сконцентрувати, можливо систематично і планово, національні сили тих різних частин на спільній національній роботі, яку нам висувають біжучі події на дневний порядок. Інакше мертвіє, слабне і відпадає не тільки та частина, якої зв'язь з цілістю порушена, ослаблена. Слабне також і цілість, всеукраїнський організм, через зменшення тих сил, якими може він розпоряджати для загальнонаціональних цілей, і через дальше степенування розкладової енергії. На наших очах ледве животіє Угорська Русь, розірвавши свої, живі й сильні колись, зв'язі з сусідньою Галичиною; подібна доля грозить Холмщині й Підляшшю, відірваним безглуздою політикою російської адміністрації від решти українських земель, які також досі не зробили нічого з свого боку, аби знейтралізувати сей розділ; безперечно, незмірно шкідно відбився б на культурнім житті Буковини теперішній рух її «автохтонів», звернений на можливе відокремлення «православної Буковини» від «уніатської Галичини». Але заразом такі всі розділи завдають болючі удари не тільки нашому національному почуттю, але й нашим національним силам. І так же само ослаблення зв'язей Галичини з Україною відбилося б не тільки незвичайно шкідливо на всій будучій долі Галичини, але і для життя українського не минуло б се без шкідних наслідків, якби відтято Галичину від загальноукраїнського життя чи ослаблено обопільні зв'язі, обмін сил і продуктів культурно-національної роботи у російської України з такою значною частиною української землі, як Галичина, при тім частиною, що визначається в теперішнім часі життям національним, будь-щобудь, найбільш інтенсивним, найбільш розвиненим, найбільш свідомим.

Треба пам'ятати, що сама Україна, так само як і Галичина, лише ще в далеко більшій мірі, не становить вповні однорідного комплексу: і тут, завдяки історичним і всяким іншим обставинам, бачимо досить значні відміни в житті, в мові, в усяких відносинах між правобічною й лівобічною Україною, між хліборобською Херсонщиною й фабричною Катеринославщиною або козацькою Кубанщиною. Зійти з всеукраїн-

ського становища, іти далі тою ж дорогою, якою відмежовують тепер «галичанщину» від «українщини», грати в дуду провінціоналізмів було б великою тактичною помилкою. Замість зводити до спільного знаменника все багатство українських діалектів, всю різнорідність українського життя, – ставити літературній мові вимоги, аби вона трималася тих взірців, як люди говорять в даній губернії або певній частині її, значило б розбити Україну на атоми, звести національну єдність до етнографічної дріб'язковості, пересунути еволюцію нашої літературної мови на півстоліття назад або й більше. Коли люди, яким зовсім не залежить на сильнішім розвої українства, власне хапаються тих відмін, витворених на нашім національнім тілі чужими впливами та зверхніми обставинами, і поняття одноцільної української території й її автономії підмінюють поняттям краю, області, із української території викроюють обласні автономії, то в інтересах українського національного розвою в теперішній стадії лежить власне концентрація всіх національних сил, а для того – всіх частин української території. Треба розвивати в них почуття єдності, солідарності, близькості, а не роздмухувати різниці, які їх ділять і які при такім роздмухуванні можуть привести до повного відокремлення культурного і національного різних частин української землі, як в данім разі – в відносинах до російської України Галичини.

Що Україна російська й Галичина, навіть як не старатися умисне про їх відокремлення, розлуку, а як тільки залишити всякі заходи до їх зближення, практиковані дотепер, та пустити їх іти кожній своєю дорогою, – пішли б усе далі й далі від себе, се річ зовсім ясна. Ті історичні різниці, що поробили такі замітні відміни, роблять свою диференційну роботу далі. Життя релігійне, політичне, культурне іде в кожній з них іншою дорогою. Галичина належить і буде належати до іншої держави, до іншої церкви, ніж Україна, живе і буде жити під іншими культурними впливами; ще довго, поки будуть тривати теперішні обставини, буде вона тягнутися в хвості польської та німецької культури, Україна – в хвості російської. Шкільництво галицьке буде далі філією польської школи й своїми підручниками, фабрикованими по вказівках польської ради шкільної, і всією своєю системою, своєю наукою буде далі піддержувати ту специфічно галицьку атмосферу, включно до мови, яка панує в галицькій школі й галицькій книжці, – мови вповні конвенціональної, далекої і від народної й від української літературної. Тим часом коли на Україні російській почнуть друкуватися шкільні підручники, почнуться шкільні виклади українські, – підручники, термінологія, все готово піти за школою російською. І розділ буде все збільшуватися.

Коротко кажучи, – досі Галичина йшла, а Україна стояла або йшла

за Галичиною. Тепер Україна піде своєю відмінною дорогою, і віддалення її від Галичини буде збільшуватися з кожним кроком, коли не подбати про зближення їх доріг. І коли б так кожна пішла своєю дорогою, не дбаючи про се зближення, то за яких 20–30 літ ми мали б перед собою дві національності на одній етнографічній основі, подібно як серби й хорвати, дві частини одного сербського племені, що дали себе розвести політичним, культурним, релігійним обставинам до повного відчуження.

Розуміється, галичани й українці не повинні допустити до сього. Ті змагання до українізації Галичини, які велися досі свідомо лише одиницями й викликали часто нарікання в людях несвідомих сеї актуальної справи, тепер, супроти такої небезпеки, мусять вестися всім свідомим загалом галицьким. Галичина не може допустити себе до відокремлення від України, до того, аби стати їй чужою, як стала чужою Галичині Угорська Русь, яка викликає своєю долею платонічні зітхання, але нічого більше – бо галичани не знають, як і приступити до неї, і зоставляють її на ласку Божу. Се було б початком агонії для Галичини. Вона повинна напружити всі сили, аби зостатися в якнайтіснішім контакті з Україною, лишитися нероздільною частиною національною в національнім руху, активним учасником в культурній українській роботі. В її інтересах спеціально лежить створення сильної української культури, сильної української нації, і вона повинна постаратися про те, щоб бути не пасивним глядачем тяжких висилень українських кружків на сій дорозі, а діяльним співробітником і помічником. Локальною галицькою роботою сьому вона може помогти тільки почасти – і то лише в тім разі, коли галицьке життя, галицька культура, література, мова так зблизяться до української, що зникне та межа, яка ділить тепер «галичанщину» від «українщини». Постійним культурним і національним центром всеукраїнським може бути тільки історичний центр – Київ, всі інші могли бути тільки епізодами. Допомогти концентрації культурної роботи в тім центрі – се обов'язок всіх частин української землі, в тім і Галичини. А допомогти їй можна, кажу, тільки постаравшися наперед зблизитися всім життям до українського життя, не зражуючися навіть якоюсь неприхильністю до «галичанщини», якби вона удержалася. Думаю, одначе, що свідомі всеукраїнських національних завдань українці потраплять легко знейтралізувати ту неприхильність і з свого боку підуть назустріч тому напряму до обопільного зближення. Адже те, що ділить Галичину й Україну, в переважній масі зовсім нам чуже: в Галичині се «налетілості» польсько-німецькі, на Україні московські, а народна основа там і тут дуже близька, майже та сама; отже, оборона тих відмін зовсім не варта провінціального патріотизму. Се треба зрозуміти і не дивитися на другу сторону як

на якихсь недоцивілізованих людей, як тепер буває, бо і тут і там ті різниці «цивілізації» і дуже маловажні, і зовсім не наші переважно. А коли станемо на сім становищі, тоді й зближення буде легке, особливо як буде обостороннє.

Але я поки що кажу на адресу Галичини. Україна другий раз не піде до неї, як ішла, і не дай Боже, аби обставини змушували її до того. Галичани повинні бажати собі України могутньої, сильної, атракційної, а не розбитої й жебрущої. Галичина в першій мірі повинна зблизитися до України. Галицькі літерати повинні зближувати ще більше тутешню літературну мову до української, галицьку пресу і літературу до українського життя й українських інтересів. Галицькі педагоги повинні постаратися про те, щоб на українській землі не було двох термінологій і двох мов – адже школа в першій лінії впливає на напрям книжної й культурної мови. Галицька суспільність повинна змагати до нав'язання тісніших зв'язей з Україною. Особливо люди молоді, на вступі до життя, повинні поставити собі за обов'язок поїхати на Україну – не в ролі інструкторів і провідників (на те там знайдуться свої!), не по легкі посади й багаті посаги, як давніші галичани (що зробили там таку гарну рекламу «братам-галичанам», яку нинішні галичани зможуть лише чесністю, характерністю, ідейністю переломити й знищити при ближчій стичності), а для того, щоб попрацювати там, увійти в українське життя, приладитися до нього, стáти своїми між українським суспільством і потім бути провідниками тої лучності з Україною в галицькім житті. Думаю, що поступ українського (і загальноросійського) життя зробить незадовго се можливим, що студенти вищих шкіл з Галичини зможуть іти на рік-два до вищих шкіл на Україну (і навпаки – коли матимемо вищу школу українську в Галичині), що молоді інтелігентні люди будуть мати там такий заробіток (не розкішний!), який дозволить роботящому чоловіку прожити кілька років в українській сфері. Буде се відновлення давньої традиції, коли по *Lehrjahre** кожний ученик відбував іще *Wanderjahre***, перш ніж вступити в життя готовим чоловіком, і сі *Wanderjahre* повинні тепер молоді галичани відбувати на Україні.

Стільки поки що в сій справі. Може, дещо з моїх слів когось вразить неприємно, але прошу пам'ятати, що в мені говорить не якийсь локальний патріотизм український, а свідомість незвичайної ваги моменту і небезпечних можливостей не тільки для України, а й для Галичини. Галичині своєю працею, в котру вложив найліпші літа, здоров'я й сили,

---

* Роки навчання (*нім.*).

** Роки мандрівок (*нім.*).

я дав докази, що її долю брав я до серця дуже гаряче; отже, коли тепер вказую їй на потребу ще тіснішого зближення з Україною, то роблю се в переконанні, що в тім передовсім лежить інтерес самої Галичини, запорука її будучності, її визволення з нинішньої нужди й неволі. Я думаю, що галицька суспільність, яка за останні десятиліття в сумі таки незвичайно багато поступила в напрямі свого зближення з Україною, прийме зі співчуттям ту щиру пораду, яку я хотів дати їй в сих замітках. А до становища української суспільності в сій справі я постараюсь вернутися іншим разом.

Дмитро Донцов
Ідеологія чинного націоналізму

УКРАЇНСЬКЕ ПРОВАНСАЛЬСТВО

Який образ уявляється нам, коли вимовляємо: *українська національна ідеологія?* Які емоції збуджують у нас імена кирило-мефодіївців, Драгоманова, Франка і провідників новітнього народництва та соціалізму? – Певно не ті, з якими лучаться в нас імена Данте, Макіавеллі або Мацціні. Це постаті різних шкіл, різних стилів і – яких же ж інших світоглядів!

Коли б ми хотіли кількома словами висловити цілу різницю між націоналізмом і народництвом, то ми знайшли б її в двох діаметрально протилежних світовідчуваннях: світ, де панує *воля*, і світ, де панує інтелект. Два темпераменти: чин – і контемпляція, інтуїція – і логіка, агресія – і пасивність, догматизм – і релятивність, віра – і знання. Ось так коротко можна схарактеризувати оцю різницю. <...>

Коли ми схочемо обняти однією формулою всі <...> прикмети нашого провансальства, то нам доведеться шукати цю формулу в його відповіді на питання *взаємовідносин між одиницею (або їх сумою) і нацією, з одного боку, а з другого – між різними націями.* І в однім, і в другім випадку (хоч з першого погляду видається інакше) ставить наше провансальство «партикулярне» понад «загальне». В обох випадках ігнорує воно вольовий чинник націоналізму: не нація, лише що інше є *causa sui**; вольовий, моторовий центр націоналізму лежить не в нім самім, лише поза ним; формально – ця воля обмежується (у нашого провансальства) – санкцією інтелекту, експерименту («законів суспільного життя») і «спільною правдою»; матеріально – всякими на позір «вищими», та, в суті речі, партикулярними ідеями («нищої братії», «черні», класу, провінції, «людськості»). <...>

Цей самий світогляд привів до занику поняття нації, до занику ідеї боротьби, всякого зрозуміння для неї і почувань, сполучених з нею. І в однім і в другім випадку – це було нехтування вольовим моментом у на-

* Причина самого себе, першопричина (*латин.*).

ціональнім чиннику, в національнім почутті. Поняття нації, особливо політичної, якому іманентні поняття волі до влади й боротьби, стало неясне і непотрібне. <...>

Суттю того світогляду було недовір'я до вибуховості, до пристрасті. *Supremus motor** людської душі був «розум», не воля. На чинний спротив і агресію той світогляд не міг здобутися. <...>

Суть провансальського світогляду – це «гуманність» і «толерація». Для них закон життя не боротьба, лише солідарність і взаємна любов. Для них вороги й ворожі нації це, хоч і кати, є або «брати в соціалізмі», «брати в поступі» або в «людськості», в «Сході Європи», в «слов'янстві», але завжди – брати. Для мужньої психології ворог є ворог. <...>

Цілий цей світогляд носив печать *неймовірної обмеженості*. Воля тут виявлялася, але зв'язано. Провансальський афект обмежувався примітивним відчуванням болю або втіхи, ніколи не розширяючись до почуття протесту, агресії. Провансальська фантазія обмежувалася стаціонарним «нині» або стаціонарним «завтра», гонячи, як у дійсності, так і в будучині, за ідилією, за гармонією між явищами, але не за чимсь, щоби рвалося геть, стреміло над них. Ідеал був – спокій і тиша цвинтаря, не *стремління*, що живе далекою мрією і *вириває*ться з пут теперішньості.

Коли захочемо шукати за матеріальним підложжям цього світогляду, мусимо схарактеризувати його як світогляд *провінціональний, парафіяльний*, світогляд рідного загумінку і, ще стисліше, – *плебейський світогляд*. <...>

Цей світогляд допровадив нашу громадську думку до повної прострації, яка є тим страшніша, що рідко хто її спостерігає. <...>

Я схарактеризував цей світогляд як світогляд не нації, а *верстви, провінції, плебсу*. Але є в нім щось гіршого. *Це є світогляд націй-парій, націй-фелахів*. Це був світогляд, що стояв у противенстві до світогляду діяльних і сильних рас. Це був світогляд нижчих рас, переможених. <...>

Така філософія не могла дати тим поколінням, що виховувалися під її впливом, віри в свою справу, ні розмаху, ні пафосу. Вона мусила привести до духовного роздвоєння, розламу, знесилля, зневіри і сумніву.

І дійсно, сліди цього всього, як страшний баланс україно фільства, бачимо виразно в нашім провансальстві.

ЧИННИЙ НАЦІОНАЛІЗМ

Не можна сказати, щоб на темнім тлі нашого провансальства не було

---

* Найвищий рушій, двигун (*латин.*).

кількох бодай винятків, не було кількох людей, які менш або більш ясно не відчували б того маразму, де завела нас оця філософія безсилля. Одні – виразно, і їх голос був гуканням в пустелі. Другі – самі апостоли провансальства, відчували менш яскраво трясовину, в яку попали, а їх голоси були голосами тривоги й сумніву. Та одні і другі, – свідомо чи ні, рвалися з цієї трясовини на вільніший світ, до твердого ґрунту під ногами.

І характеристично! – всі вони, ці розрізнені голоси, били в одну точку, підходили (хоч не завше свідомо) до ядра тієї болячки, яка нищила націю, – *до занепаду волі.* <...>

Роз'їджена розумуванням віра не була жодною вірою, і тому сумніви, мов примари, стояли перед кожним чином. <...> Ні одна релігія сили, ні жоден її пророк ніколи не сумнівалися, що їх «власний план» є власне «божеським» планом, ніхто в своїм чині не піддавався сумнівам, бо воля і віра стояли в них на першім плані; в наших недошлих пророків – отруя гіпертрофованого «розуму». Тому никнув у них і миршавів всякий щирий і великий порив, тому нидів всякий прояв національного пафосу... <...>

Але були й голоси, що ясно вказували на головну болячку українського націоналізму – на заник волі до самостійного життя. В краснім письменстві першою представницею вольового світогляду була так мало в нас зрозуміла *Леся Українка*: з її філософією чину для чину, з відразою до гармонійно-розніженого стаціонарного світогляду «євнухів і кастратів», з її звеличанням експансії, жорстокості і права сильного. В політичній публіцистиці – подібні голоси теж були. Почасти до них належить знана книжка «Україна ірредента», вже хоч би через те, що висунула гасло «від тепер почати тій малій *горстці* свідомих уже українців будити серед української суспільності в Росії, оскільки це лиш можливо, думки про політичну самостійність України». <...>

Далеко важнішою публікацією (хоч і недооціненою) була «Самостійна Україна» М. Міхновського, перша брошурка, видана РУП (ліпшого вона нічого не видала) в 1900 році. Коли в «Україні ірредентї» ми бачимо *новий клич*, але стару психологію, то в «Самостійній Україні» ми бачимо *новий світогляд*, наскрізь націоналістичний і наскрізь активістичний, хоч ще й не важиться розбити шкаралупу старих гасел. <...>

Трагічно відчув драму розколеної української душі, яка терпіла на дисгармонію між інтелектом і волею, на заник останньої – *Микола Гоголь.* <...>

Коли в цих немногих провідників нашої громадської думки стрічаємо нотки протесту проти декадентського світогляду провансальства, то найкращий і найповніший свій вираз знайшов він, звичайно, в Шевченка. Гоголь протестував проти «меркантилізму» окруження, Куліш – проти

життєвої мудрості «під'яремних биків», протиставляючи їм кожний свою, ще не здійснену ідею, свою фантазію. Цю фантазію – «загальне», що стоїть над «поодиноким», що має бути накинуте силою тому, що вже існує, *свідомо бере собі за провідника муза Шевченка.* <...>

І тому його в нас так мало розуміли! З кожної великої особистості, не розуміючи її, але улягаючи мимоволі її чарові, брало наше провансальство не її суть, але те, що, як таке, відповідало *його* власному світоглядові. Тому найпопулярнішою річчю в Шевченка стала в нас «Катерина», в Лесі Українки – «Лісова пісня», цебто якраз найменше характеристичне для генія цих авторів.

У цім туподумстві провансальства і треба шукати причину того, чому всі ці виломи, які робили в його світогляді-в'язниці (іноді) Гоголь і Куліш (і завше) Шевченко, Леся Українка, автор «Самостійної України», – зараз заростали мохом провансальської маніловщини. Наші провідники бачили у відважнім дусі батьків, що його оживляли в їх трухлявій совісті Шевченко та інші, мов той Гамлет, – диявола. Слова цих кількох пророків занадто суперечили вдачі провансальців, щоб без застережень могли вони ті слова прийняти. Забагато в їх макбетівській натурі було «молока людської лагідності». Мов горох об стіну, ударялися слова отих пророків нового світогляду в мур їх скам'янілих чеснот, а «ясна, створена для тихого щастя душа (українця) з тяжкою бідою піддавалась нашептам фанатизму».

Але як би мало не були зрозумілі в нас ці нотки нового, волюнтаристичного світогляду, все ж їхнє значення для нації є величезне. Вони свідчать своєю істотою, що світогляд провансальства, світогляд упадку, все ж не лишався без спротиву, і то не найгірших серед українців. А зневіра й сумніви провідників того світогляду лише підкреслюють, що він не давав їм ані тієї певності себе, ані тієї віри, яку повинна мати здібна і спрагнена чинів велика нація. <...>

Зміцнювати волю нації до життя, до влади, до експансії, – означив я як першу підставу націоналізму, який тут протиставляю драгоманівщині. *Другою* такою підставою національної ідеї здорової нації повинно бути *те стремління до боротьби, та свідомість її конечності, без якої неможливі ні вчинки героїзму, ні інтенсивне життя, ні віра в нього, ані тріумф жодної нової ідеї*, що хоче змінити обличчя світу. *Першу* з цих підстав протиставляю тому духовному «кастратству», яке виключало волюнтаристичний чинник з міжнаціонального життя, вірячи сліпо в творчу силу інтелекту. *Другу* – протиставляю засадничому пацифізмові нашого провансальства, яке вірило у вічний мир ліги націй. <...>

Я згадав вгорі дві головні підстави всякої революційної ідеї, отже,

і національної: перша – волюнтаризм (антиінтелектуалізм), друга – войовничість (антипацифізм). *Тепер, отже, до цього приходить третя – «романтика».* І ні одна велика ідея, що сперечається з другими за панування, не є жива, коли вона не перейнята цим духом «романтики».

Я говорив про романтичний характер великих доктрин. Тепер треба підкреслити їх другий аспект: *догматизм, безсанкціональність.* Ті доктрини завжди з'являються в супроводі категоричного наказу, почуття, що наказує безоглядний послух. <...>

«Романтичні» ідеї (що ставлять «загальне», «ідеал» над особисті інтереси), сполучені з релігійним почуванням (абсолютною вірою в них), *дуже часто з'являються в історії в формі* так званих *«ілюзій»*, «легенд», «міфів». <...>

Форма, яку найчастіше в людській історії приймає ілюзія, – це легенда «останнього бою». Заперечення того, що є, і захоплююча картина катастрофи, що принесе нове. Ідеї доступні масі лише «переложені в короткі правила, що *викликають образи*, в формули, які не узмістовлюють «кілька ідей нараз» (вони недоступні масі), лише є «прості й афірмативні, ґвалтовні й ясні». Однією з таких образових ілюзій, охоплених у «ґвалтовну і ясну» формулу, є легенда «останнього бою», що забезпечить перемогу справі. Сорель пропонує ці конструкції назвати *міфом, легендою*, до яких він зачислює первісне християнство, реформацію, революцію, маццінізм. Віруючі католики «уявляють собі історію церкви як ряд битв між Люципером і церковною ієрархією, підтримуваною Христом... і яка повинна остаточно скінчитися перемогою католицтва». Тим легендам Сорель надає велике значення, він твердить, що «можна говорити без кінця про повстання і не викликати жодного революційного руху, *коли нема легенд, прийнятих масою*». На його думку, «не *любов або ненависть*, бажання, пристрасті... Уява лише впроваджує в рух ці моторові сили, *представленням нам предмета й мети* настільки могутніми, щоб ці пристрасті розворушити», для «останнього обрахунку». Певно, дійсний перебіг Французької революції ні в чім не нагадував «чарівний образ, що захоплював їх перших бійців», але «без цих образів чи могла б перемогти революція?». Так само Маццініі «стремів до того, що мудрі люди його часу звали божевільною химерою, та нині не можна мати сумнівів, що без нього Італія не стала б ніколи великою державою, і що він більше зробив для об'єднання Італії, ніж Кавур і всі політики його школи», – бо він головне був пророком національної «ілюзії», провідною зіркою італійського відродження. Про ці надії-видива казав Кардуччі, що вони є підставою всякого ідеалізму.

Вгорі я говорив про «романтичний» характер великих революцій-

них ідей і про їх «релігійний», догматичний характер. «Ілюзіонізм» є синтезом обох: він протиставляє «змисловому» – ірраціональне, надзмислове, конкретному – невидиме і незнане, і це «теологічне» в нім; він протиставляє доказам – голу афірмацію, і це «догматичне» в нім. І первень чуттєвий «ілюзіонізму» (він не дискутує), і його первень інтелектуальний (що хоче здійснити ідею неіснуючу і принципіально протилежну конкретній) – умотивовують його войовничість, антипацифізм. *Як такий, «ілюзіонізм» входить складовою частиною (разом з «релігійністю») до згаданої третьої підстави всякої, отже, і національної, революційної ідеї – романтизму.* <...>

Всяка нова ідея нетолерантна. <...> До цих слів можна хіба додати, що всі великі події в історії – наслідок фанатичних ідей. <...>

«Фанатизм (каже німецький філософ) – це захоплення *абстрактним*, відірваною думкою, яка з *запереченням* відноситься до існуючих відносин. Суттю фанатизму є те, що він у *відношенні до конкретного* спустошуючий і руйнуючий». В цих словах – цілий родовід фанатизму. Він молиться до «відірваного», – бо виріс з «теологічної» доктрини, яка стоїть понад змисловим світом явищ, яка думає про світ «ілюзій та оман»... Він є руйнуючий, – бо виріс з нової «релігійної» ідеї, якої місце лише на звалищах старої, їй противної... <...>

До емоціональності і фанатизму великих ідей, які рушають масами, треба додати ще одну їх прикмету: *«аморальність». Це не є, звичайно, аморальність в змислі увільнення від етичного критерія, від морального ідеалізму. Навпаки, максимум етичної напруженості тих ідей та їх сторонників є незвичайно високий, а підпорядкування особистого загальному, часто жорстоким моральним приписам, тут суворе, тверде як ніде.* Отже, коли говорю про «аморальність» тих ідей, то тут розумію їх суперечність *з буденною мораллю провінціонального «кальоскаґатоса»*, який етичність чи неетичність великої ідеї або руху оцінює з точки погляду політично-бездоганного міщанина; який до загальнонаціональних, взагалі громадських справ підходить з міркою своїх приватних вигід, турбот та інтересів. <...>

Мораль, яка є мораллю всіх нових і свіжих рас, всіх сильних одиниць, всіх нових, повних майбутності, ідей...

Все тут сказане *треба зачислити до однієї (четвертої) з головних прикмет всякої великої ідеї (і руху, що йде під її прапором), яку долучуємо до обговорених у попередніх розділах. Ця ідея є непримирима, безкомпромісова, фанатична, «аморальна», за свої приписи бере лиш те, що в інтересі species. Цими прикметами відзначається кожна велика національна ідея*, і це, а ніщо інше, дає їй таку вибухову силу в історії. <...>

Історія стверджує, що панувати все могли лише раси, натхнуті великим безінтересовним пафосом («теологічною» ідеєю), великим фанатизмом, який є неминучою складовою частиною кожної ідеї, що глядить в будучину. Але й навпаки, раси й ідеї, які хочуть грати роль в історії, мають гукати не до світової «справедливості», лише до своєї волі і здібностей – пхнути історію наперед, працювати для «поступу».

Так ми прийшли до певного доповнення нашої четвертої підстави всякої великої ідеї: *не лише фанатична, безкомпромісова повинна бути вона, але й служити інтересам поступу, як ми його тут розуміємо*, себто, як право сильних рас організувати людей і народи для зміцнення існуючої культури й цивілізації. Ідея, яка не в стані узгіднити себе з цими останніми вимогами, мусить захиріти, як, напр[иклад], іспанська або магометанська, що, помимо свого фанатизму і безсумнівної «теологічності», мусили уступити місце іншим. Ось як про це сказав Ренан: «Нація, яка замикається в чисте перестерігання свого інтересу, не може вже грати загальної ролі. Країна може мати провідну роль (*maitrise*) лише через універсальні сторони свого генія». <...>

Хто впроваджує в світ і здійснює якусь ідею? Провансальці, демократи і прочі народолюбці відповідали – *завше народ!* Ми відповідаємо – *ніколи народ!* Народ є для всякої ідеї, чи в її статичному, чи в динамічному стані – чинник пасивний, той, що приймає. Чинником активним, тим, що несе ідею; тим, де ця ідея зроджується, є – активна, або *ініціативна, меншість*. Називають її різно: «класово свідомий пролетаріат» (в противність до переважаючої маси «несвідомого»), «національно свідома інтелігенція», «аристократія», «правляча кліка», «тирани», (її політичні твори: СССР, фашистська держава, «Unegalitäre-» або «Führerdemokratie» (Alf. Weber), але – суть цієї меншості та її роль в усіх громадських одиницях та сама. Це група, яка формує неясну для «неусвідомленої» маси ідею, робить її приступною цій масі і, нарешті, мобілізує «народ» для боротьби за цю ідею. <...>

Отже, при всякім стані суспільності, для утримання її при житті, для успішної оборони і всякої акції взагалі – неминучою умовою є існування *активної, відважної, спрагненої влади меншості*, цієї правдивої носительки великих ідей, найважливішого чинника історії.

Творче насильство – як «що», ініціативна меншість – як «хто», ось підстава всякого майже суспільного процесу, спосіб, яким перемагає нова ідея. Ці два моменти, як домагання практичної політики, є шостою підставою і складовою частиною всякої нової ідеї, що здобуває собі право на життя. <...>

УКРАЇНСЬКА ІДЕЯ

Те, що бракує українській ідеї, це *«цілком новий дух»*. Наша мандрівка по пустелі ще не скінчилася тому, що були в нас тисячі воль замість однієї і сотки туманних, замість однієї яскравої думки, що лучила б усіх в одну цілість. Бо що є нація, коли не скупчення мільйонів воль довкола образу спільного ідеалу? Ідеалу панування певної етнічної групи над територією, яку вона одержала в спадщині по батьках і яку хоче залишити своїм дітям. <...>

України, якої прагнемо, ще нема, але ми можемо створити її *в нашій душі*. Можемо й повинні *опалити цю ідею вогнем фанатичного прив'язання*, і тоді цей вогонь з'їсть у нас нашу рабську «соромливість» себе, що нищить нас, як соромливість своєї правди знищила французьку аристократію, як ідеологія «кающегося дворянина» знищила російську шляхту, а в цім вогні спопеліють і чужі ідоли. <...>

Засади чинного націоналізму, який скрізь підкреслює момент волі, влади й агресії, – є запереченням дотеперішніх засад «розуму», «стихійності» й «порозуміння»; є цілковитою суперечністю драгоманівщини. Засадою останньої були «раціоналізм у культурі, федералізм у державі, демократизм у громаді». Чинний націоналізм каже: *органічність і віра в культурі, власновладність у державі, провідництво, ієрархія в громаді*. Там «щастя маси» – було змістом життя, класова боротьба – життєвою формою, безвірність – життєвим духом. В чиннім націоналізмі: змістом життя є *активність* і могутність нації, життєвою формою – національна *боротьба*, а духом життя – «романтика», віра. Там патріотизм був «важке ярмо», не «сантимент», тут – він повинен стати власне «сантиментом», власновільним поривом, запалом.

Уважний читач спостеріг, що чинний націоналізм не заперечує ієрархічного синтезу різних засад, лиш приходить до нього зовсім іншим шляхом. Він теж приходить до синтезу універсалізму й націоналізму, інстинкту й розуму, традиції й нового, реалізму та ідеалізму, народу та провідної меншості, життя й волі, але *підкреслює якраз той момент, який лишало в тіні в своєму синтезі провансальство*. Головний момент, який обіймає цілу ідеологію чинного націоналізму, це момент панування, влади, активності, всупереч до домінуючого моменту провансальства – уживання; пасивність та підпорядкування обставинами, відірваними засадами, партикулярному народові, чужим ідеям там, і активне накинення себе їм тут. Це те, що я назвав би *новою ідеологічною підставою* тих зусиль нації, які вимагає від неї час.

Від тих зусиль наша нація не сміє увільнятися, не сміє замкнутися в своїх тісних межах. «Нація, що замикається в стараннях про свої тісні справи, не грає вже загальної ролі в світі. Нація може панувати лише через універсальні сторони свого генія». І ті «універсальні сторони» <...> чекають на свій буйний розвій, бо ми, бодай в потенції, не є нація-провінція. Той «розмах волі» жив у наших предках, в ідеї колонізації Лівобережжя, в ідеї опанування Чорного моря, в боротьбі з Північчю. Подібні завдання встають наново перед нами. <...>

В нас досі не могли знайти свого «знаю», *і в тім лежить глибша причина* сучасного стану України, не лише чужа брутальність і «обставини». В нас тому не можуть здобутися на відважне й сильне своє «знаю», бо бояться його, бо не можна погодити непогоджуване: ідеали спокою й свободи й могутності, поєднати «революцію» з «музикою», волю з безжурністю, насолоду й ідилію – з боротьбою, спокій і гармонію з насильством, ліризм з драматизмом, мир з війною, справедливість з владою, безпеку з авантюрністю, спокій з рухом, щастя з «розмахом волі», рабство зі свободою... «Ми» приймаємо чуже владарне «знаю» тому, що *нам страшно виробити своє, що ми воліємо зостатися з нашою «красою», лишивши чужинцям їх «силу»*. Те хитання волі мусить скінчитися. Нація, що стремить до свободи й до відігравання своєї ролі в світі, мусить раз назавжди позбутися світогляду звироднілих рас і засвоїти драматичний, вольовий світ сильних народів-володарів, який уже зачинає прокидатися на Україні. <...>

Ту мужню нашу, славну ідеологію, ідеологію рас, що радо приймають боротьбу за буття й за щастя перемоги, повинні ми засвоїти наново. Але передумовою є повний розрив з духом провансальства, що труїть національну душу...

«Лиш плекання зовсім нового духу врятує нас!».

Юліан Вассиян
До головних засад націоналізму

Розломити уклад зовнішніх сил, що залізно здавили й деформують життя, – це найближча програма боротьби за вільну українську націю. Шлях політичного визволення необхідно веде через зламання в собі від'ємних рис власного характеру, тої спадщини кількасотлітнього закріпощення, що своєю безвладністю тяжить над цілим овидом нашого думання. Світогляд раба є нетворчий та негативний аж до хвилі, доки його не знищить новозроджений дух свободи. Чин, як наглядне здійснення свободи, передумовлює внутрішню її волю, що мусить проявитися як реальна вартість.

Внутрішнє самопізнання на ґрунті критично прослідженої минувшини викаже ряд ознак, властивих душевному складові українця; н[а]пр[иклад]: місцевість, оборонність, непорушність, інтелектуальне лінивство, жіночий стиль відчування, соціальна нерозвиненість. Вони, власне, являють змістовні властивості збірної психіки та вказують на себе як на *первові чинники*, що рішали про якість самого історичного поступу, і тому необхідно наперед усвідомити собі їх значення, а вже після цього ролю другісних назверхніх умов, як упливів випадкових. Бо закономірне діяння перших – явище органічне, других – переважно механічне. Не об'єктивна теоретична правда потрібна в першій мірі тому, хто в пізнанні минувшини віднаходить тайник скривленого образу своєї сучасності, – він намагається *змінити* цю останню, а тому він пізнає першу з відношення залежності її від власної волі. Для нації, що мусить вести боротьбу аж до перемоги – не може бути пізнання власної минувшини самоціллю, заспокоєнням чисто теоретичного зацікавлення, але першим із необхідних творчих засобів, бо справа йде про *продовжування* життя, а не про погляд на завершену історію. Буде справедливо не визнати за українським народом випрацьованих категорій історичного життя, тому що власне історія творила його, а не навпаки. Мало великого й непроминаючого привніс він на буйно родючий лан красою залитої землі, що її не зумів опанувати для себе в цілості. Дух його не доповнив гідно

природи. Розпливне животіння, а не *життя*, що кидає далеко поза межі дійсності величні блиски всесвітніх задумів, – тліло в лоні степового простору.

Мораль побідного чину – універсальна засада людської історії – не була постійною кермою подій українського життя, і тому в усій спадщині нашій не домінує вираз великої *ідеї, стилю, методи*. Звідси кожний визвольний наш зрив – це не тільки розгром збройних сил, але й моральних; це й є причиною факту, що після останньої спроби нічого в нас основно не змінилося та що на місці прямолінійності суб'єктивного національного чину маємо нині тільки «орієнтації», зміновіховство різного типу, перекупність, зраду. Не диво, – бо чия історія не означає майже нічого більше понад час, простір і кількість етнографічної маси, той не *доказав* нічого, він щонайбільше може на підставі наявних, природних даних етнічної єдності починати період доцільного будування своєї історії. Людська одиниця вважає себе творцем своєї судьби тільки з хвилі, коли повертає своє життя в напрямку, означеному рішеннями власної свідомості. Подібна можливість примінима до нації. Якщо навіть не знайшлись би в загальній історії випадки, що стали б для наших сучасних визвольних прямувань зразком, який підтверджує вмісність і річевість ставлених нині нами вимог, як духовних здійснень політичного ідеалу, – то з цеї причини не втратили б вони нічого зі своєї ціни. З огляду на це слід собі найперше усвідомити думку, що принцип повторності в історії – дуже умовний, а найменше кермується ним той, хто історію направду *творить*. Отже, треба рішуче відкинути пересвідчення в діяння незмінних, об'єктивних, телеологічних норм, що порушають муравельником живих людських автоматів, відповідно до раз визначеного плану; визволитися з тенет невольницької моралі з її вірою в панування принципу космічної справедливості, у нахил природи до рівномірного розподілу енергії, до біологічного й соціального урівняння. Бо всі ці поняття не розкривають внутрішнього плану історії світу тому, що вона ще не скінчилася і все жиюче має в ній *своє* слово, в порядку найвищої рації. Життя не будують *принципії* пізнання, але *емпірична воля* думаючого, що усвідомлюється як творець, а не як безвільна функція біологічних господарських співрядних.

Самоопанування є загальною моральною передумовою доцільності всякого роду діяльності. Треба заховати тут певний порядок планомірного наступства поодиноких актів установленої програми, починаючи від справ найбільше простих і безвідкладних. Нація, органічно недозріла й технічно не приспособлена до складніших функцій життя, мусить що тільки в поступі методичного розросту доходити до накреслення

світогляду, як виразу сенсу своєї ролі, ніж класти в основу свого відродження якийсь суцільний світогляд, що не є її власним твором. Вже сама обставина, що нація є величиною *органічного* стану, виключає можливість нащеплення на її дереві чужорідного насіння, як це нам вимовно між іншим доказують невдалі спроби досконало організованого большевизму. Бо кожний світогляд, навіть із можливо найширшою духовною підставою, є своєрідний і заоднобічний, щоб можна було зробити його внутрішнім добром якоїсь національної системи, що сама не приймала в його творенні безпосередньої участі. Віра в спасенну силу світогляду для відродження нації чи віра в силу особистого генія, одної події, щасливого випадку, – не сміє переходити значення психічного настрою, власне, хотіння надзвичайної появи, що в тій формі не ослаблює, а навпаки, степенує активність.

Мимо обставини, що часово першість теорії перед життям є нормальним явищем та що наша неурівняна сучасність є, власне, послідовністю минувшини без прямувань до найвищого синтетичного виразу, – не можна оперти програми нашого життя на *замкненому* світогляді, – головно з міркувань, щоби насилуванням життя в стверділі, штучні рамки канонізованих правд не ослаблювати занадто його природної динаміки. Настільки таке починання було б безвиглядним, а навіть шкідливим, наскільки необхідно будувати на твердих засадах моралі та витриманої методи, якщо досягнення синтезу культурного розвитку має здійснитися. Бо прикметною ознакою кожної історіотворчої нації є спільність (бодай в найзагальнішому сенсі) відповіді на спільні проблеми життя, природи, світу. – Далі. – Світогляд не являється окресленим витвором цивілізації, а тому не можна *перенести* його, немов якоїсь речі, на інший ґрунт. Він повстає й гине зі своїм органічним носієм, будучи вираженням субстанції, природи певного історичного тіла або синтезом цілого його розвитку та внутрішнього досвіду. Подібно як релігійне почуття людини не є теоретичним здобутком, вислідом доцільної чинності розуму, але первовою внутрішньою формою духовної природи, формою індивідуальності, так і світогляд має в собі первісну основу, що вможливлює з'єднання поодиноких властивостей творчих у ритм культури, закінчену форму, своєрідний стиль, що не дадуться тому ніяк свідомо *наслідувати*. Світогляд являє завжди те найвище духовне утворення, якого не можна повторити при помочі технічних засобів. Того роду вартості прямо непереносні, – вони можуть бути найбільше спонукою до цього, що якась сусідня біопсихічна система починає поступ оригінального творчого розгортання своїх сил. Два огляди рішають про недоцільність *буквально* послуговуватися в творенні національного життя

зразками чужого досвіду: речовий й методичний. По-перше, кожна нація підноситься до культурного стану тільки шляхом відосереднього здвигу, і в цьому міститься динаміка її характеру; по-друге, насильне засвоювання несвоєрідного відклонює лінію природного напрямку і тим зуживає нераціонально енергію.

Виминаючи накинення життю готової системи цінностей в догматичному порядкові, необхідно рішуче примінити в практиці життя певні ясні засади, що випливають з досвіду історичного розвитку та творять спільне добро всіх культуротворчих людських суспільств. Ними є: самосвідомість одиниці, соціальна свідомість, на основі якої одиниця відкриває умови перебування в найближчому оточенні як природній сфері життя, свідомість, що сенс індивідуального розвитку остаточно ясний, якщо одиниця проявляється світобудуючо. Перша стверджує природний факт, з якого виводиться право одиниці, – друга є джерелом пізнання доповняючого оточення, – третя означає здійснення одиниці на ґрунті цього останнього. Чоловік переступає межу загального й спільного, як сферу зумовленості, вже самим фактом народження, обставинами суспільного життя досягає певного урівноваження свого положення, т. є. усвідомляє й визначає, наскільки назверхній світ становить можливості для його діяльності; тільки в третьому періоді наступає остаточно усвідомлення етичного значення одиниці тим, що вона вважає себе *зумовляючою*, – отже, стається дійсністю творчою. Цей третій період є найпозитивніший із-за найвищого ступеня самосвідомості та найбільш внутрішнього зв'язку зо світом. Без цих основ неможлива доцільна організація життя. За першою: одиниця *ще* несуспільна; за другою: вона – *вже* в суспільстві; за третьою – підноситься вона понад неї.

Українська суспільність, що не довершила в собі процесу спайності, являє в нинішньому стані поле для різних можливостей, чого найкращим доказом є сучасний хаос політичного життя. Українець як індивідуальність був анархістом, у суспільності не означився, понад неї підіймався тим, що її цілком не признавав. Нація культурно в повному значенні не жила, до політичної самоуправи ніколи не була готова, цивілізаційно є вона слабим споживачем підрядних вартостей, а не витворцем. Хто скоріше і рішучіше візьметься за діло – той буде рішати про якісні прикмети української будучини. Чому сучасний стан можна вважати малоозначеним, т. є. догідним для різних можливостей, вияснюється з цього, що наша минувшість проходила під знаком *найменшого духовного зусилля*, а тому майже без *самокритики*. Вона не знає справжньої боротьби світоглядів, потрясаючих духовних революцій; у ній нема, властиво, ні середньовіччя, ні ренесансу, ні раціоналізму, ні романтизму, а тільки якісь

знетворені слабі рефлекси цих велетенських переломових рухів вічно неспокійного, ніколи до краю не опанованого ритму діяння; ритму діяння, що для нього найвищі досягнення все були ще замало класичними, щоби зупинитися для тихого споглядання себе у власному дзеркалі скінченої досконалості. У всьому цьому одна спільна прикмета: відсутність у нашій природі *змислу панування*. Своєї правди не несли ми ні мечем, ні словом, бо ніколи не були під владним хотінням правди та почуттям безумовної її потреби. Правди універсальної, як абсолютного регулятиву людської діяльності, не відкрито, – спільне є в дійсності тямкове, формальне означення індивідуальних реальних прямувань до чогось подібного. На ділі кожний кермується раціями набутого досвіду й бореться за світовий характер своєї правди або приймає за свою цю, що, на його думку, забезпечує йому найвищу міру самоздійснення без огляду на сферу й рід діяльності. Такими справді є реальні відносини, а те, що є в них об'єднуючим, не в силі ніколи абсолютно зрівноважити цієї основної волі до найвищого. Народи – наскільки вони пойняті в стані росту – конечно виявляють імперіалістичні прямування, бо розріст їх може здійснюватися лише в сфері людських взаємовідносин. Послідовністю цього стану є політичне суперництво й боротьба.

Наша дійсність жадає рішучого звороту від самозадоволеного розм'якшеного животіння та розпорошення до зосередження, до інтеграції. Неможливо ні здобути суверенного становища нації, ні вборонити його, якщо наші позиції не піднесуться до світового рівня, не зможуть вдержатися в огні взаємного міряння сил. *Воля до світу* є принципом людського життя й вона заложена, між іншим, також в усіх релігійних світоглядах, не дивлячись на їх відречення й обезцінювання ними реального світу. Воля найвищої досконалості є тут суттєвою, а не спосіб, форма, місце її уявлення. Релігійний чоловік ставить своє «я» в площину абсолютного, у невимірний засвіт і доказує цим, що прямування його не зупиняється, а переходить межі кожної можливої, отже, скінченної дійсності. Так зустрічаємо в нього приклад утворення найширших форм наміреного самоздійснення, його найбільшу інтенсивність, а тому неоправдано відкликом на релігію доводити неетичність емпіричних зусиль розросту одиниці, суспільства, нації. Критичний розум чоловіка не підіймав ніколи боротьби проти релігії в іманентному розумінні цієї форми відношення людського духу до найглибших загадок буття, бо на цій лінії в засаді неможливі вигляди на досягнення остаточно певних вирішень. Початково поставився він в самооборонному порядкові проти *всевладності релігійної догми*, проти її виключності та всебічної вистачальності для потреб життя й духу; одним словом, боровся він проти

авторитативних рішень церкви; за якими духовно чоловік досягнув *повної* правди в символах християнської віри чи тезах схоластичної філософії. Обороняючи засаду свободи думки перед насильними методами середньовічної церкви, розум перейшов з часом у наступ, повалив абсолютизм догми та оправдав свій революційний чин величним розмахом і розквітом мистецтва, науки, філософії. Не була це, отже, релігійність, але готова система поглядів, стілеснена як орган емпіричної, соціально-політичної влади з різко зазначеними признаками безумовного диктату в справах пізнання й життя, – проти чого повставав чоловік з елементарною силою інстинкту самооборони. *Життя не зносить останнього слова про себе*, тому історія є властиво *ненастанною* революцією з періодами умовної тільки незмінності верховних засад і вартостей.

Церква є чинник далекойдучого соціального значення. Яким не було би відношення до неї, – питання самої релігійності остане все поза обсягом конкретної боротьби. Похід проти церкви вульгарними засобами, що ними є кличі й вигуки примітивного атеїзму, деморалізує, з одного боку, заінтересовані маси, а з другого – тим більше скріпляє становище церкви в її незмінному виді. Політика супроти церкви повинна бути такою, щоби церква виправдала своє існування справді видними цінностями, інакше відношення до неї мусить бути негативним.

Націона́лізм не зв'язує себе з ніякою окремою формою духовного життя як головним моментом визначення його цілісного образу, а тому релігійна ділянка не являється внутрішнім *предметом* його програми, але тільки одним із організованих виявів в житті нації, щодо нього займає він своє відношення наряду з іншими головними ділянками національного життя. Метою довшого зупинення була потреба виявити в релігії мотив людської волі до особистого здійснення, як засадничий рушій, спільний усім формам життєвого проявлення, та зробити тим чином спір поміж логікою й цілями емпіричного життя та трансцендентними ідеалами, що їх протиставить релігія першим як вартості засадничо іншого порядку, – неоснованим суттєво, але тільки формально.

Націоналізм розбудовує свою програму методично, т. з. не за абстрактними засадами філософії, моралі, соціології, уложеними в схеми, але відчитанням потреб нації з безпосереднього наглядання її життя та визволенням засобів енергії, необхідних для їх здійснення. При ламанні опору безвладних мас має обов'язувати правило: *не нищенням* будувати, але *будуванням* нищити, – усувати все, що зраджує нахил зберігати стан сучасної нашої відсталості. Іншими словами, справа йде про піднесення ступеня культурного й соціального приспосіблення поодиноких частин

нації в цілях широкої їх самодіяльності. Категорія «народної маси», цього гнучкого воску в руках досвідченого організатора-демагога, мусить зникнути зі сторінки соціологічного словника. Цільова організованість покладе край сплутаності й анархії та не дозволить нікому непокликаному ставати «речником» непитомих йому інтересів. Систему взаємин громадського життя належить будувати так, щоби протилежні становища виправдувались не самоволею, істеричним опозиціонізмом, самоцільним спротивом, але логікою реальних фактів. Доказ, що ідею державності нації не можна здійснювати ста шляхами, а тільки одним шляхом твердих рішень і ще твердіших обов'язків чинного послуху, викаже, чи націоналізм є теорією, чи життєвою *силою*. Думка про прямування *різними* шляхами *до одної* цілі є стереотипною неправдою, бо різні засоби зумовлюють різні наслідки. – Розуміючи під нацією єдність різного, органічно диференційований підмет, що не затрачується в самостійності своїх частин, але в якому частини продовжують свій екстенсивний ріст силою інтенсивності почуття зв'язку з цілістю, організований націоналізм змагатиме задержати постійно в своїй діяльності як засадничий кут зору – *цілість*, – що її якість вдосконалюється залежно від вартості поодиноких її складових. У нації ніяка частина не є абсолютно індивідуальна, бо індивідуальність настільки зумовлена соціально, наскільки соціальність конечно передумовлює індивідуальні єства. Навіть становище індивідуалістичної теорії, що вважає ціллю суспільного розвитку здійснення ідеалу вільної, досконалої, самостійної одиниці, не протирічить висловленій думці, тому що здійснення таке виключене в повній відокремленості одиниці, але можливе воно все тільки на ґрунті певного оточення, до якого шукає одиниця відношення взаємодоповнюючого творчого поступу, і тільки у випадку утворення подібного відношення може вона почуватися одиницею, *свідомою своєї необхідності* для цілості. З цієї, м[іж] ін[шим], причини не може націоналізм протиставлятися соціалізмові чи колективізмові тим, що проти його однобічного визначення проблеми життя, власне, тільки як механіки витворних відносин, виставить протилежне, рівно ж однобічне розуміння, н[а]пр[иклад], теорію скрайнього індивідуалізму; проти механіки господарських сил – телеологію вартості творчого духу. Починання таке справді не було б нічим іншим, як звичайним спором за першенство котрогось із цих двох, однобічно заложених способів пояснювання. У послідовності такого кроку націоналізм обмежився б до антитези супроти соціалізму, отже, чогось в роді партійного тіла поруч з іншими подібними формами суспільної організації. Тоді він утратив би свою найосновнішу суттєву прикмету: розуміння нації як цілості, для якої він хоче творити такі умови

її існування, що в них *взаємини частин були б піддержанням цілості через співжиття, а не розбиттям її через виключність партикулярних інтересів.* Передовим для націоналізму є момент національної єдності, вдержання якої передумовлює будівництво реального життя на докладному знанні соціальної структури всіх у нації діяльних людських чинників. З цього становища організаційно здійснений націоналізм не тожсамий з угрупованням людей, які заступають *окремі* цілі чи то протиставленням їх інтересам іншого роду, чи узгіднюванням їх з ними, але предметом його уваги є утворювання найкорисніших умовин, що в них єдність нації оставала б постійною основою органічного зв'язку поміж усіма її розгалуженнями. Є це спроба організувати націю з погляду її *суб'єктивності* в площі міжнародних взаємин шляхом вияву найвищого ступеня працездатності всіх її членів, що їх автономність зростає в залежності від їх вміння стати дійсно *інтегральними* величинами збірного тіла і цим способом досягнути соціальної рівновартості. Остання полягає в тому, що всяка своєрідність виправдується доказом своєї необхідності у відношенні до цілості. У зв'язку з поставленням справи в тій формі опрокинеться передсуд, що в дійсності нашого життя появляється дуже часто, як слушний закид, а саме, що природі націоналізму логічно прикметні поняття політичної й соціальної, а частинно також і культурної реакції, – отже, якоїсь немовби принципіальної ворожості супроти поступових течій в тій чи іншій матерії. Наскільки це питання дотичить відносин українського життя, то тут треба боротися в першій хвилі не так за суттєвість погляду, речовість мислення, як – проти безприкладної поверховності, невідчитності й брехні. Фетишизм назв, барв, вивісок, порожня фраза, карикатурна поза революційності, пафос без внутрішньої субстанції, – представляють *habitus** нашого духу й пригадують недвозначно, що стан цей з погляду культурності – піднормальний. Очиститися від цього загальнослов'янського гріха – це перший крок у вихованні характеру. Згаданий закид зможе усунути націоналізм тим, що *здобуде* в найширших межах ініціативу у випрацюванні чільних моментів соціальної політики, щоби на будуче не допустити до помилки, що соціальне питання є предметом особливих політично-суспільних організацій, та в той спосіб виказати недоречність дальшого погляду, за яким національне питання є одним вирізком у колесі великої соціальної проблеми. Остання творить частинний зміст, динаміку життя, і нація існує як суб'єкт єдності, як довго вона соціально урівноважена й здібна до дальшої творчості. Соціальна програма означає тут у першій мірі

* Вид, образ (*латин.*).

організацію праці та її видатність у прирівнянні до засобів капіталу, числа працюючих та їх потреб. До неї мусить дорости український народ в приспішеному ході, інакше функція поділу остане на дальше в чужих руках. Хто має підняти працю біля оброблення цього найбільшого масиву життя, коли український соціалістичний світ, засліплений упирною візією уявленої української буржуазної бестії, подався за малими виїмками на круті шляхи інтернаціоналу або скитається на манівцях «кооперації» з народницько-соціалістичними партіями ворожих нам націй? Зрештою, з природи речі є соціальний момент життя питанням кожної людської одиниці, і в нації, що має в собі почуття дійсності та здоровий розум, – нема національного й соціального питання як двох окремих рівнорядних сфер. *Нація живе соціально*, – це є один суспільний акт – і, як довго вона жива, – так довго соціальна справа є самозрозумілою автоматичною її функцією.

Націоналізм не знає диктатури окремого інтересу, що встановлює режим частини над цілістю, насилуючи різнорідну дійсність у межі одної площі чи просто її виключаючи. Зате вважає цілокупність взаємно доповнених інтересів природною базою засобів, що вдержує націю як живу збірну одиницю у всіх формах її буття. Він є *демократичний* у тому, що здійснює повністю верховну засаду суспільного порядку, *засаду чину*, – і жадає особистої творчості та самодіяльності як чеснот від кожної одиниці. Не ставить вимоги їх рівномірного здійснення (було б це недемократично, несправедливо, неможливо), але тільки те, що згадана засада обов'язує загально всіх, однак в міру їх індивідуальних здібностей та соціального положення. У цьому відношенні є всі частини нації *рівновартні засадничо*, хоча не фактично. Коли з погляду мети націоналізм є демократичний, то з погляду *форми й методи є* він *диктатурою*, тому що здійснення своєї мети ставить в залежність від *одного* способу розуміння нації та від дотримання *означених* метод поступування. Тактична послідовність неминуча головно в сучасний період праці над ухиленням від'ємних наслідків минувшини й вона не сміє ослабнути у своїй виключності, аж доки нація через *державу* не стане твердою ногою на полі міжнародних взаємин.

Визначенням нації як форми людського співжиття, зумовленої почуттям спільності інтересів різної якості в найбільшому числі, знаному дотепер в історії розвитку суспільних прикмет, – вказані як відносна зложеність програми діяльності, так і сам методичний підхід до неї. Розвиток нації треба слідкувати скорше в її вертикальній глибині як функції часу, – ніж у просторовій стичності поодиноких її горизонтальних площ. Останні не відкриють собою ніколи внутрішньої перспективи

поняття нації, але, навпаки, – прояснюються їх положення, форма, воля й значення, що тільки з відношення їх до цілого. Ні політична партія, ні суспільний клас, ні стан не відповідні як становище, з якого можна було б обняти, зрозуміти й кермувати життям нації, бо всі вони однобічні тим, що є власне *тими означеними* своєрідними чинниками. Тому ні одна з цих форм не підходить для цілей націоналізму, що стається тим, чим він є, власне шляхом поборення в собі духу партійності, класовості, становості. Головним предметом його прямування є *зісуцільнювання* різного при помочі *доповнення й синтезу*, а не *упрощування* його шляхом *виключення й негації*. З огляду на це можна б назвати його *інтегральним націоналізмом*. Слід ще раз підкреслити, що метою його є *найвищі* синтетичні досягнення при *найменшій* затраті форм різнорідності життя при найменшому обмеженні індивідуальної свободи. Не дивлячись на це, націоналізм не сміє відступити від простолінійності витичених шляхів, бо нація знаходиться сучасно в положенні, де все цінне, сильне й тривке має *перед собою* як завдання, а тому потребує найбільшої координації й зосередження своїх сил. Останні мусять бути виразом *одного* плану й *одних* засад праці, щоби стати передумовою можливості перших. Тому, що ціль не є в тому, щоби замкнутися в закостенілі форми національності, але щоби видобутися з положення експлуатованої живої маси до стану зосередженості сил з можливістю всебічної їх проекції, піднятися зі стану вегетабельності у вищий вимір свідомості та вольової активності – на те, щоби *як нація* розростися до культурної й соціальної досконалості поступом високого динамічного напруження. Ідеал національного виховання перейде еволюцію від дотеперішнього обмеженого визначування його як формальної свідомості спільності походження, мови, звичаїв, культури – до прикметного собі змісту: такого виховання всіх членів нації, щоби вони були дозрілими чинниками національного життя у всіх його вимірах. Заступаємо погляд, що чоловік не дозволяє робити собі найпожиточнішого для себе чужими руками, – він не допускає, щоби другі добродійством і журбою за його долю ослаблювали почуття його особистої гідності – *він хоче сам все зробити*. Це є одиноко можлива засада моралі, як індивідуальної, так і колективної.

Повищі виводи вказують на основні властивості духу націоналізму, визначають загально його темперамент, цілі, методи здійснення. Як він практично знайдеться у відносинах реального життя, головно в політичних, буде залежати, чи ті, поки що теоретично обрисовані, вигляди переходять стан формальної теорії та вже самі собою означають рішучу волю. Не уступати перед нічим, бо націоналізм є передовсім силою внутрішнього самоопанування й витривалості не супроти якоїсь *однієї*,

але різних можливостей ворожих проявів. Особлива увага повинна скеровуватися на *номінально* найближчих собі, бо *суттєво* вони найдальші йому й найбільш небезпечні тому, що скриті під одною назвою.

Вислід сказаного представляється: *нація* є людський твір природного розвитку, в якому найбільша різнорідність форм зв'язана в той спосіб, що суспільність частин цієї суспільної величини найбільше зближена до стану органічної взаємозалежності.

Національна єдність є основою для вільнішого заспокоювання, при малій витраті енергії, життєвих потреб поодиноких частин нації, а то через випрацьований віками природного співжиття спільний психічний, культурний і соціальний підклад життя. Бо вартість досвіду минувшини полягає в ширині позитивного його вихіснування для нових досягнень, а не в розмірі його зміни для досягнень тої самої вартості. Тому нація являє форму поступного зберігання найбільшої різнорідності шляхом найменших витрат, чим вона виправдує норму, за якою природа досягає найбільшого висліду при найменшому вкладі зусиль, дякуючи тому, що досвід минувшини діє при найменшому опорі перешкод. Все, що протиставиться цій логіці природного розвитку, не працює над *створенням* нових форм, але над їх *утруднюванням*.

Індивідуальність нації проявляється як особиста воля органічних її частин, що *самі з себе виявляють постулат ідеї цілості*. У відношенні назверх є це форма держави, що визначає цю індивідуальність й доводить, що нація – це автономна єдність, – суб'єкт історії. Субстанціально або внутрішньо виступає вона як система життя, здібна творити культуру. Як довго свідомість частин нації є цілепрямуючою в назначених напрямках, так довго вдержується нація як духовна цілість. Протилежний випадок означає вже відворотний поступ виродження, розпаду, занику.

Недержавна нація не має нормальної свободи своїх рухів, а тому не в силі корисно й повно проявити своїх особливостей. Добуття державності можливе виключно шляхом вихіснування всіх сил нації, зосереджених під кутом *спільної* мети. Є це гармонізування чинностей всіх складових органів національного тіла, – ніколи надмірне розвивання одного з них. Бо мозок нації творить всі її живі частини й він не є *одною* з них, але найвищим синтетичним зіспоєнням загальної енергії організму.

Будучність і ціль нації лежать у ній самій, як це доводить воля її вдержатися *чинно* в бутті. Свій ідеал носить вона в собі так, що, як емпірична монада, постійно прямує перерости свою обмеженість або – іншими словами – на підкладі свідомості своєї скінченності в просторі й часі статися формою *світовиразу* й чинником *світобудови*. Можливі проявлення нації не вичерпуються в одному вимірі ані взагалі в точно

означеній їх кількості; як живуча система, має вона постійно можливість нових вимірів. Тому не можуть скеровуватися її зусилля переважно в напрямку здійснення себе в одній формі, н[а]пр[иклад] *простору*, а скорше мусить остання вважатися одною з передумов здійснення себе у вищому вимірі *часу*, щоби перемогти свою фізичну обмеженість, смертність тіла на лінії *духу*. Бо, будучи вкінці тільки історичним явищем, мусить перемагати вона себе як функцію вужчого часу, що творить вищі вартості – культуру.

Нація є, отже, здійсненням в суспільній формі найбільшої різнорідності шляхом засади господарності сил, і в цьому лежить її *природна* сила. Так викладає розум в цьому відношенні досягнення природи.

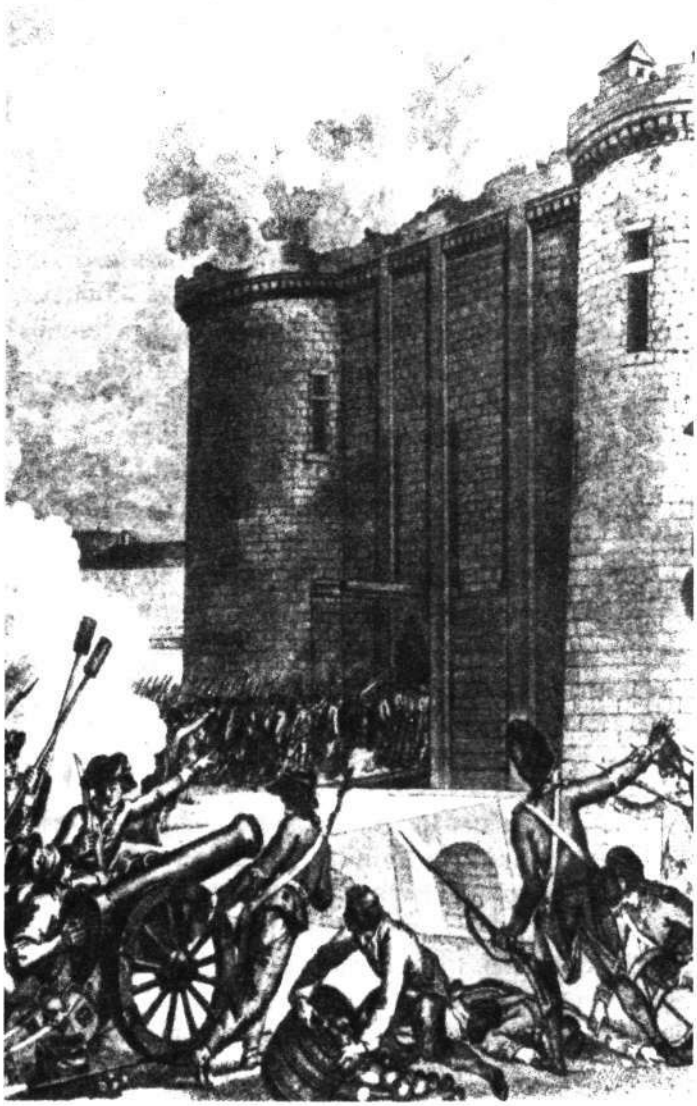
Для одиниці нація не є ідеалом, абсолютною вартістю, але *ідеєю*, формою творчого буття, що, не дивлячись на багату різнорідність своїх ідеалів, вдержує їх у відношенні певного споріднення, співналежності. Одиниця вважається супроти нації *засобом* тільки зі становища свідомості, що ідея нації переходить межі її існування, – отже, тільки з огляду на свою часово обмежену участь в ідеї нації, тоді як вона є *ціллю* з огляду на обставину, що актуальність самої ідеї зумовлена неперервною присутністю одиниць, які дають їй зміст та вдосконалюють його. Якщо розум людський зумів би найтися в положенні надособового суб'єкта нації, він бачив би в одиниці не засіб, але ідеал нації.

Таке розуміння нації й ролі в ній людської одиниці є головною основою націоналізму. Він є *свідомість чинна*, – не як остання проекція ідеалу (абсолютного), ані як повний вираз ідеї, але як ідея, *що прямує здійснити себе вище*. Цим виявлений її динамічний характер.

Завдання націоналізму дотичить всесторонніх потреб нації, й він переводить їх з найменшим опором супроти установчих моментів національної ідеї як форми життя та з найбільшим опором супроти всього, що ідеї загрожує, що спричиняло або спричинює ще й нині відсталість, слабість, недосконалість нації.

Тожсамість націоналізму з нацією не є фактом, а тільки предметом волі, наміру, спробою реалізації задумів. Воля сама жадає означення можливостей чинного його виправдання. Програма націоналізму будується на зразок духовно багатої одиниці, метода – на зразок найбільш витривалої її активності. В обох є зазначені найголовніші первні, що складають образ здорового й творчого чоловіка.

Частина II



ЩО ТАКЕ НАЦІОНАЛІЗМ?

Петер Альтер
Націоналізм: проблема визначення

Націоналізм є політичною силою, яка визначала особливості європейської та світової історії протягом останніх двох століть значно більшою мірою, ніж ідеї свободи та парламентської демократії чи ідеї комунізму. Сучасний націоналізм виник наприкінці XVIII століття у Західній Європі та у Північній Америці. Потім він поширився на всю Європу та на весь світ. Поряд із соціалізмом він став однією з двох «найважливіших ідейних течій XIX століття» (Фрідріх Майнеке). У XX столітті націоналізм досяг незрівнянного успіху, стрибками нарощуючи свою роль в Європі напередодні та після Першої світової війни, а потім в Азії та Африці переважно після Другої світової війни.

Розмаїття тих політичних явищ, які об'єднують під назвою «націоналізм», вказує на багатозначність цього терміна, який сьогодні широко застосовують у політичному та науковому мовленні. Програму повстанського руху на Балканах у XIX столітті чи в Африці у XX столітті можна так само осмислювати з допомогою цього поняття, як і гноблення одного народу іншим. Націоналізм засвідчував та засвідчує, що він може бути складником як імперіалізму, так і антиімперіалізму. Він може бути поєднаним як з прагненнями до політичної, суспільної, економічної та культурної емансипації, так і з відповідними формами гноблення.

У XIX–XX століттях заклик націоналізму привів до того, що такі історично сформовані багатонаціональні великі держави як Османська імперія та Габсбурзька монархія розпалися на велику кількість малих держав. Під заклик націоналізму протягом останніх півтораста літ з'явилися такі нові держави як Греція, Італія, Німеччина, Чехословаччина й Польща. У XIX столітті націоналістичні спонуки підштовхнули європейські держави до колоніальної експансії – до створення заморських імперій в Азії, Африці та інших частинах землі. У міжвоєнний період та під час Другої світової війни націоналізм став синонімом нетерпимості, нелюдяності й насильства. Під гаслом націоналізму вели війни та чинили страхітливі злочини. З одного боку, до націоналізму зверталися, щоб виправдати як на-

сильне вигнання людей із їхніх постійних місць проживання, так і завоювання нових територій. З другого ж боку, з ним пов'язували сподівання на встановлення вільного й справедливого суспільного ладу. Часто націоналізм означав для народів і особистостей звільнення від політичної та суспільної дискримінації. Але не менш часто він означав для них також замах на їхню свободу або її обмеження, нерідко ж навіть загрозу для їхнього фізичного виживання. Політика геноциду, що її здійснювали націонал-соціалісти, є щодо цього найжахливіший приклад.

Отож націоналізм, що його настільки різні течії можуть так легко використовувати як своє гасло та виправдання, очевидно, приховує у собі крайні протилежності й суперечності. Він може означати як звільнення, так і гноблення; він, очевидно, може містити в собі як позитивні можливості, так і загрози. Націоналізм може набувати настільки різних форм та «національних» різновидів, що можна засумніватися, чи справді в кожному з цих випадків ми маємо справу з тим самим явищем. Мабуть, тільки врахування конкретних історичних обставин дає можливість зрозуміти, що позначає чи має позначати в тому чи тому випадку цей термін. Але поки що сказане вище уможливлює тільки один висновок: націоналізм не існує як щось єдине, існують тільки різноманітні форми його проявів. Ось чому було б, мабуть, правильніше говорити про *націоналізми*, а не застосовувати слово «націоналізм» в однині. І все ж залишається відкритим питання, чи не вказують різноманітні націоналізми на наявність у них деяких спільних формальних та змістовних структур – структур, які можна виявити шляхом порівняльного історичного дослідження.

У сучасному повсякденному слововжитку «націоналістом» називають того, хто беззастережно ставить інтереси однієї нації – як правило, своєї власної – над інтересами інших націй та хто готовий знехтувати інтересами цих інших націй заради *sacro egoismo** своєї власної. За визначенням однієї з популярних німецьких енциклопедій, націоналізм – це «перебільшена, нетолерантна форма національної свідомості»[1]. Звідси ясно, що націоналізм сьогодні розуміють як деяку екстремістську ідеологію, з ним пов'язують дуже сильні негативні смислові відтінки і дають йому цілком однозначну моральну оцінку. Це поняття використовують, щоб задовольнити тугу за колективним самовизначенням та спрямувати агресивні імпульси, запропонувавши людям гасло нації. На противагу цьому вважають, що вислови «національна свідомість», «національне почуття» або дія в ім'я «національних інтересів» є позитивними, бо перебувають у межах законних інтересів – інтересів, здійснення яких не

* Святий егоїзм (*ім.*).

повинно вести до конфлікту з націоналізмами інших націй. Припускають, що в цьому разі націоналізми поставлені в рівні умови і здатні узгоджувати свої взаємосуперечливі претензії доброзичливо, шляхом взаємних поступок.

Щоб уникнути негативного смислового відтінку, пов'язаного зі словом «націоналізм», принагідно застосовують слово давнішого походження «патріотизм» – любов до батьківщини. У Європі XVIII століття це слово позначало емоційну прив'язаність до землі, до династичної держави чи до володаря. Любов до батьківщини пов'язують зі вселюдськими ідеалами: можна бути патріотом і водночас громадянином світу. Але від XIX століття значення слова «патріотизм» стали все тісніше пов'язувати з нацією та національною державою; це слово стало синонімом націоналізму й національної свідомості, хоча його почали дедалі рідше застосовувати. Пізніше воно знову набуває ширшого застосування, але вже у значенні, протилежному до націоналізму – останній все частіше розуміють як експансіонізм. Як зауважив данський історик Йоган Гейзінґа, патріотизм став означати «волю оберігати та захищати все, чим володіє людина та що вона цінує»[2]. На противагу до націоналізму патріотизм фактично ніколи не був агресивною політичною силою. Історик Ганс Кон, якого, поряд з Карлтоном Гейзом, можна вважати засновником сучасних досліджень націоналізму, цілком виправдано називав патріотизм «вегетативним колективним почуттям»[3].

Слово «націоналізм», що його вперше застосував Йоган Ґотфрід Гердер у 1774 році в одному зі своїх творів, набуло поширення у повсякденній мові тільки від середини XIX століття[4]. Але до наших днів тривають суперечки навколо того, що таке націоналізм. Протягом десятиліть дослідники так і не прийшли до загальноприйнятого визначення націоналізму, це стосується також поняття нації та національності. Кількість наявних сьогодні визначень націоналізму відповідає кількості тих різновидів його проявів, що їх містить історично-політична дійсність, починаючи від XVIII століття[5]. Оскільки дослідники весь час наштовхуються на все нові різновиди націоналізму, то у визначенні та дослідженні націоналізму внесок будь-якого дослідника оцінюють залежно від того, наскільки він у своєму дослідженні врахував ті нові складники якогонебудь націоналізму, які, як вважають, обов'язково мають бути враховані. Такими складниками чи ознаками націоналізму є, приміром, усвідомлення своєї відмінності-самобутності, що ґрунтується передусім на етнічній, мовній і конфесійній гомогенності, наголос на спільності соціокультурних настанов (Einstellungen) та історичних спогадів, месіанізм, зневага чи нетерпимість щодо інших народів.

Саме тому політолог Карл В. Дойч, праці якого, починаючи від 50-х років, стали важливим внеском у дослідження націоналізму, визначає націоналізм як «духовну структуру» («Geistesverfassung»), у відповідності з якою в суспільній комунікації віддають перевагу «національним» повідомленням, спогадам та уявленням, які водночас стають найважливішими також у прийнятті політичних рішень. За Дойчем, націоналіст приділяє найбільшу увагу передусім тим повідомленням, які містять у собі своєрідну національну символіку або які можна осмислювати на основі національних мовних та культурних кодів[6]. Це визначення націоналізму – в якому найбільший наголос зроблено на інтенсивній суспільній комунікації як найважливішій передумові будь-якого почуття національної ідентичності – все ж не є цілком задовільним: воно бере до уваги тільки частковий, хоча й важливий аспект націоналізму.

Задовільне визначення націоналізму з необхідністю повинно охоплювати всі найтиповіші прояви націоналізму XIX–XX століття – в тім числі націоналізм як бездержавних, так і державних народів. Соціолог та історик Ойґен Лемберґ у рамках своєї «соціологічної теорії націоналізму»[7] найближче підійшов до задоволення цієї вимоги. Він характеризує націоналізм як «систему уявлень, цінностей та норм – образ світу й суспільства – яка забезпечує великій суспільній групі усвідомлення своєї цілості (Zusammengehörigkeit) і приписує цій цілості особливу цінність: інакше кажучи, вона об'єднує велику суспільну групу та виокремлює її з її оточення»[8]. У зв'язку з цим в ролі консолідуючої серцевини, завдяки якій певна велика суспільна група набуває почуття цілості, Лемберґ називає «однаковість мови, походження, характеру, культури або підпорядкованість спільній державній владі»[9].

Визначення націоналізму, запропоноване Лемберґом, як ідеології, здатної об'єднувати великі суспільні групи, було далі доповнене Теодором Шідером, який додав, що націоналізм є *особливою* об'єднувальною ідеологією: ця ідеологія «завжди має на увазі націю, а не суспільну групу, зорієнтовану *тільки* релігійно або соціально»[10]. У даному разі ми маємо справу з широким розумінням націоналізму. Новочасний (moderne) націоналізм – яким він постає перед нами від часу Американської та Французької революцій – починають розуміти і як ідеологію і як політичний рух, у яких нація та суверенна національна держава набувають характеру центральних внутрішніх цінностей і які здатні політично змобілізувати народ або велику групу населення. Націоналізм, отже, значною мірою втілює в собі динамічний принцип, що стає основою надій, почуттів і дій. Він є засобом об'єднання та активізації людей для досягнення спільної мети.

У відповідності з цим визначенням, націоналізм існує тоді, коли та суспільна група, належність до якої відчуває індивід, є нацією і лояльність щодо нації займає вище місце у шкалі індивідуальних прив'язаностей і лояльностей. Не суспільна верства чи конфесія, не династія і не держава, не краєвид або родовід і не суспільний клас визначають ті структури, у межах яких людина усвідомлює свої надособистісні орієнтації. Людина більше не усвідомлює себе членом людства і, відповідно, громадянином світу – як це припускала ще філософія Просвітництва – а в першу чергу відчуває себе належною до тієї чи тієї нації. Вона ідентифікує себе з її історичною й культурною спадщиною та з формами її політичного існування. Нація (або національна держава) стає для неї життєвим світом (Lebensraum) та джерелом смислу життя як у сучасному, так і в майбутньому. Цей багатоскладовий процес духовної переорієнтації від гуманістичного універсалізму Просвітництва до поцінування нації й національної держави дуже проникливо показав на німецькому прикладі Фрідріх Майнеке у своєму сьогодні загальновизнаному та дуже впливовому дослідженні «Світове громадянство та національна держава»[11].

Примітки

1. Großer Brockhaus. – Wiesbaden, 1955; Stichwort «Nationalismus».

2. *Huizinga J.* Im Banne der Geschichte. – Basel, 1943. – C. 132; *Kaiser G.* Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation. – Frankfurt, 1973; *Doob W.* Patriotism and Nationalism. Their Psychological Foundations. – London, 1964.

3. *Kohn H.* Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution. – Frankfurt, 1962. – C. 116.

4. *Shafer B. C.* Faces of Nationalism. New Realities and Old Myths. – New York, 1972. – C. 16; *Kemiläinen A.* Nationalism. Problems Concerning the Word, the Concept, and Classification. – Jyväskylä, 1964.

5. Загальний огляд дає Моммзен (див.: *Mommsen H.* Der Nationalismus als weltgeschichtlicher Faktor. Probleme einer Theorie des Nationalismus. – У кн.: *Mommsen H.* Arbeiterbewegung und nationale Frage. – Göttingen, 1979.

6. *Deutsch K. W.* Nation und Welt. – У кн.: *Deutsch K. W.* Nationenbildung–Nationalstaat–Integration/Ред. A. Ashkenasi und P. Schulze. – Düsseldorf, 1972. – C. 204.

7. *Lemberg E.* Nationalismus. – Reinbek, 1964. – T. 2. – C. 16.

8. *Ebd.* – C. 52.

9. *Ebd.*

10. *Schieder T.* Probleme der Nationalismus-Forschung. – У кн.: *Schieder T. und Burian P. (ред.).* Sozialstruktur und Organisation europäischer Nationalbewegungen. – München, 1971. – C. 11.

11. *Meinecke F.* Weltbürgertum und Nationalstaat. – München, 1969 (1907).

ЮДЖИН КАМЕНКА
ПОЛІТИЧНИЙ НАЦІОНАЛІЗМ: ЕВОЛЮЦІЯ ІДЕЇ

I

Починаючи з часів Французької революції, історія Європи являє собою історію піднесення і розвитку політичного націоналізму. В нашому сторіччі історія стала всесвітньою історією. Націоналізм не тільки пов'язує в одне ціле історію XIX і XX сторіч, засвідчуючи, що в основі її лежить одна й та сама тривала криза. Він також наблизив історію країн Азії, Африки та Океанії до європейської історії, прилучаючи їхню історію до загальнолюдської.

Однак націоналізм є надзвичайно складне і важке для визначення явище; воно заводить у глухий кут тих професорів, які вважають, що курс лекцій слід розпочинати з дефініції предмета цього курсу. Націоналізм може бути і був демократичний або авторитарний, спрямований у майбутнє чи орієнтований у минуле, соціалістичний або реакційний. Як концептуальна модель це поняття часто видається історикові або політологові вкрай туманним: з одного боку, воно наче асоціюється з патріотизмом або національною свідомістю, з другого – з фашизмом та антиіндивідуалізмом. Проте історія сучасної Європи та й загалом історія XX сторіччя буде викривлена, якщо виключити з неї концепцію націоналізму.

Дефініції, якщо вони взагалі потрібні, треба формулювати наприкінці дослідження, а не на його початку. В історичних і суспільствознавчих студіях вони не можуть охарактеризувати те чи те явище в усій складності його історичного та соціального розвитку. Спочатку нам треба почути не висновок філософа з його аналітичним хистом, а думку історика, який уміє виявити взаємозв'язок явищ, побачити нове, що міститься в них, і відчуває «атмосферу». Адже націоналізм, як політична ідеологія, як «ізм», це перш за все, по суті, історичне явище, яке слід відрізняти від таких набагато загальніших понять, як патріотизм чи національна свідомість. Найкраще зрозуміти його можна, взявши до уваги специфічні обставини, за яких він виник і розвинувся, завдяки яким відрізнився від

традиційного патріотизму чи проявів національної свідомості. Кажу я це зовсім не для того, щоб прояснити генезу цього явища, а щоб підкреслити важливість історичного елемента і розмірності соціальних та політичних концепцій.

Націоналізм, як ми збираємося довести, це модерне і спочатку суто європейське явище, яке найкраще розглядати в зв'язку з тим розвитком, що його спричинила Французька революція 1789 року, яка й стала його символом. Однак це не означає, що піднесення політичного націоналізму як сучасного явища не мало своїх передумов. Ті, хто намагається трактувати питання історії і політичного життя, послуговуючись термінами, запозиченими з соціальної та індивідуальної психології, а також ті, хто прагне дискредитувати націоналізм, стверджуючи, що він є вислідом атавістичних пережитків, прирівнюють його до того, що вони вважають усезагальним явищем історії людства, – до трайбалізму[1]. Певна річ, людство постає перед нами – ще до того, як виникли імперії, очолювані династіями, і національні держави – поділене на популяції або племена зі своїми окремими мовами чи діалектами, зі специфічними формами організації громадського життя, культурними та релігійними ритуалами, традиційними усними переказами й обрядами прилучення юнацтва до повноцінного дорослого життя, до знань та звичаїв племені і в такий спосіб прищеплення йому безоглядної вірності його цінностям. Певна річ, ми також можемо бачити, що така племінна свідомість, такий, якщо бажаєте, протонаціоналізм, продовжив до певної міри своє існування і в часи імперій, династичних монархій та міст-держав, виступав в історії людства як місцевий патріотизм і у певних народів міг стати формою національної свідомості. Євреї вибрали символом своєї племінної єдності і свого національного призначення ідею Єгови, свого власного Бога, і таким чином підійшли до сучасного націоналізму набагато ближче, ніж більшість народів Стародавнього світу. Певна річ, вони пишалися тим, що витворили типовий націоналістичний маніфест – сполучення народних переказів, етичних настанов і націоналістичної політичної пропаганди, який ми називаємо Біблією. В'єтнамці і корейці у давній період своєї історії під тиском китайців також виробили надзвичайно сильне національне почуття. Греки, яким була властива дещо слабша форма національної свідомості, ближча до трайбалізму, створили ідею Еллади і розділили відомий їм світ – *ойкумену* – на греків та варварів. Китайці відрізняли Середнє Царство, Центр Світу (населений китайцями), від зовнішнього світу, населеного варварами. Ця племінна або національна свідомість, це прагнення розрізнити «своїх» і «чужих» простежується протягом усієї історії людства. Середньовічні університети і середньовічні

церкви, які стали вживати слово *нація* в його спеціальному значенні, – як організаційна одиниця, – також використовували цю тенденцію.

У Празькому університеті, заснованому в 1348 році, студенти були поділені на німецьку, чеську і польську *нації*; в університеті міста Абердин (Шотландія) вони були поділені на чотири нації – Мар, Бачен, Морей і Енґус (райони північно-східної Шотландії); у Парижі університет визнавав «нації» Франції, Пікардії, Нормандії і Німеччини. В Італії часів Данте були у вжитку вирази *nazione fiorentina* та *nazione milanese*. Часами цей потяг до солідарності зі «своїми», почуття племінної або навіть національної свідомості при зустрічі з іншим племенем або «чужими» могли дуже посилитися. Як ми вже бачили, такі випадки спостерігалися в історії євреїв, в'єтнамців, корейців. Подібні випадки бували в історії стародавніх єгиптян, греків, вірмен і персів. У Європі наприкінці Середніх віків виразні прояви національної свідомості можна виявити – й вони були виявлені – у італійців та греків під час четвертого хрестового походу[2], у французів та провансальців під час хрестового походу проти альбігойців, у слов'ян та тевтонів під час їхніх конфліктів у XV сторіччі, у французів та англійців на останньому етапі Столітньої війни[3]. Однак протягом усього відомого історикам часу, від 500 року до н. е. до приблизно 1700 року н. е., приналежність до племені чи нації у освіченої людини не пов'язувалася з вірністю їм чи патріотизмом. Поширення сільськогосподарських та промислових технологій (одомашнення тварин і рослин, дедалі ширше використання міді, заліза і човнів), завоювання і консолідація племен військовими імперіями, поширення міжплемінних релігій, таких як буддизм, християнство чи іслам, і розвиток літературних мов, таких як санскрит, грецька, латина і китайська, полегшили формування надплемінних імперій і породили у підданців почуття вірності їм.

За цих обставин, як висловився сорок років тому Карлтон Дж. Гейз,

> «...трайбалізм був витіснений головним чином завдяки розвитку космополітичних або локалістичних настроїв. Маси людей з різних племен, злиті докупи, але відокремлені від вищих класів через економічну, соціальну та культурну дискримінацію, набули життєвого досвіду і виробили почуття вірності, що мали локальний характер; їхній патріотизм у своїх найінтенсивніших виявах був спрямований на захист свого маєтку, села, торгового міста або невеликої, керованої феодалом провінції, у якій вони жили і працювали. А от вищі класи, залишаючись щиро вірні місту-державі, герцогству чи графству, спромагалися пов'язати патріотизм вищого штибу із територією та ідеями, які сягали за територіальні та ідейні параметри первісних племен і стосувалися навіть більших сукупностей, –

тих, що у наші часи називають національностями; охоплені потягом до космополітизму, вони прагнули, щоб народи злилися, об'єднані в одній імперії, однією релігією або однією культурою. Протягом принаймні шістдесяти сторіч писемної історії війни велися не між такими національностями, які воювали між собою протягом останніх двох сторіч, а між містами і провінціями, населеними людьми однієї національності, або між багатонаціональними імперіями чи релігіями. Завойовницькі війни, які вела Римська імперія, міжусобна боротьба грецьких міст-держав, війничвари феодальних володарів у Середні віки, тривалі хрестові походи, які християнство вело, намагаючись побороти іслам, – усі вони куди більше надихалися стародавнім або середньовічним космополітизмом чи локалізмом, аніж тим, що нині називається націоналізмом»[1].

Отож не тільки націоналізм, а навіть трайбалізм, локалізм і національна свідомість являють собою специфічні історичні явища, не просто абстрактні вирази людського духу, а імпульси й почуття, що виникли на специфічній соціальній та історичній основі, породжені специфічними соціальними та історичними умовами. Вищесказане аж ніяк, звичайно, не означає, що трайбалізм, локалізм і національну свідомість можна відокремити одне від одного без усяких дискусій і ці поняття можна вишикувати у стрункий історичний ряд, у якому трайбалізм завжди передує локалізмові, а локалізм завжди стоїть перед національною свідомістю. Особливі історичні обставини могли утворити – і утворювали – щось на зразок націй і національних держав у певні моменти ще до того, як розпочався сучасний історичний період; але концепція нації і національної держави, як *ідеальної*, *природної* або *нормальної* форми міжнародної політичної організації, як інституції, якій людність краю зберігає вірність, і структури, вкрай необхідної для того, щоб забезпечити розвиток громадського, культурного і економічного життя, поширюється тільки тоді, коли настає сприятливий для цього історичний період. Вона виникла – повільно – в Європі, на руїнах Римської імперії. Августин у своєму трактаті «De civitate dei»* (IV, 15) висловив надію, що Римська імперія перетвориться на сукупність малих держав. Зрештою, так воно й сталося. Проте деякий час римські й християнські традиції виявлялися сильнішими, ніж наслідки навали варварів і психологічна травма від падіння Риму. Очевидний розрив між суспільством стародавнім і суспільством середньовічним, як твердить Анрі Пірен, відбувся тільки тоді, коли впала імперія Каролінгів і почали прискорено створюватися передумови для побудови нового світу, який мав складатися з національних держав. Франкський історик Фречульф, єпископ міста Лізьє, здається, перший відмо-

* «Про Град Божий» (*латин.*).

вився від священної до тих пір концепції, суть якої полягала в тому, що легітимність усіх політичних утворень має бути заснована на подальшому існуванні Римської імперії, і висловив думку, що створення нового королівства на території колишньої імперії знаменує початок нової ери в історії. Проте тільки в XII сторіччі у цілій низці європейських країн пагони справжньої національної свідомості почали зростати так буйно, що можна вважати: ідея ця стала впливовою. У Франції королі династії Капетингів раптом були звеличені по-новому: як національні герої, що вчинили опір англійським і німецьким загарбникам; перемога французького війська у битві при Бувіні 1214 року[4)] викликала такий національний тріумф, який був би немислимий всього лише 150 років до того. В Італії і Сицилії у XII сторіччі знову відбулося піднесення національних почуттів як реакція на німецьку агресію. «Пісня про Роланда» та «Історія королів Британії» Гальфріда Монмутського – найславетніші і найвпливовіші витвори «націоналістичної історіографії Середніх віків», які письмово зафіксували новий розквіт національної свідомості. Магістр Вінцентіус прославив польську історію і польський національний дух в особі короля Казимира I; за дорученням архієпископа Абсалона були написані перші дві історії Данії, авторами їх були Саксон Граматик і Свен Аггесон. У Німеччині Вальтер фон дер Фогельвайде написав поему на честь німецького народу, в якій він прославляв переваги німецької цивілізації і достойності німецьких жінок[2].

Від XIV сторіччя до XVIII в Європі відбувався процес піднесення національної свідомості і стверджувалася думка, що нації являють собою основні осередки розвитку громадського і культурного життя суспільства. Економічний поступ перетворював домашню економіку сільського маєтку і міської гільдії у національну економіку. Конфлікти між феодалами та містами поступово змінилися конфліктами значно більшого масштабу – конфліктами між націями, хоча на той час вони пояснювалися прагненням монархів тієї чи іншої династії звеличити себе. Такі монархи ставали символами національної могутності та престижу, а вищі й середні класи робилися дедалі більш захопленими виразниками національних інтересів на противагу інтересам локальним та космополітичним. За словами, знову ж таки запозиченими у Карлтона Гейза, націоналізм завдячує своє походження

> «незвичайному комплексові економічних, політичних, соціальних та інтелектуальних досягнень, серед яких: винахід та поширення книгодрукування; піднесення національних просторіч до рангу літературних мов, яке супроводжувалося занепадом латини та інших міжнародних мов; бурхливий розвиток капіталізму та середніх класів, роль завзятих королів, які за

божественним правом придушили феодалізм і консолідували та секуляризували свої володіння на національній основі; релігійні зрушення, що призвели до розколу в християнстві і до утворення державних церков».

До XVIII сторіччя в Англії такі тенденції сягнули вищої точки свого розвитку, бо географічне положення цієї країни в сполученні з історичними обставинами посприяло тому, щоб людність її перетворилась на повноцінну націю з парламентом, аристократією та верхівкою середнього класу, які вважали, що їхні власні інтереси й інтереси національні збігаються повністю.

Проте, коли Французька революція 1789 року ствердила принцип самовизначення націй як основу нового політичного ладу в Європі, це ствердження здавалося ультранебезпечним і ультрареволюційним. Між XII і XVIII сторіччям національна свідомість у Європі зростала на диво швидкими темпами, але, загалом кажучи, для мешканців держави обов'язок вірності їй ще не пов'язувався прямо з приналежністю до їхньої нації; за винятком хіба що Британії, людність Європи вважала себе швидше підданими, ніж громадянами. Націоналізм був новим словом і новим поняттям, це слово було вперше вжите 1798 року в славетному трактаті «Memoires pour servir á l'histoire du Jacobinisme»*, що його написав у Лондоні французький емігрант, запеклий ворог якобінців священик Огюстен Баррюель. Він визнавав революційну природу нової ідеології, *nationalisme* (тоді її, як правило, називали *patriotisme*), і вважав, що вона ставить своєю метою скинути законні уряди, які встановилися або Божою волею, або на підставі спадкового права; він пов'язав її з огидним, на його погляд, духом масонства і просвітництва, який є виплодом егоїзму. Баррюель, прагнучи відтворити промову Адама Вайсгаупта, керівника того, що він вважає зловмисною масонською сектою *Illuminati*[5] (до якої входили Ґете і Гердер і яка, певна річ, була заборонена у Баварії 1784 року), пише:

«Як тільки люди поєднуються в нації ... вони не хочуть називатися одним спільним іменем. *Nationalism*, тобто любов до нації (*l'amour national*), замінив любов до людства взагалі (*l'amour général*)... Поширюватися [поширювати свою територію] за рахунок тих, хто не належить до цієї імперії, стало похвальною справою. А для того, щоб зробити це, стало дозволеним зневажати чужинців, обдурювати їх, кривдити. Цю похвальну справу назвали *Патріотизмом* ... і в такому разі чому б не визначити цей потяг точніше? ... Отож ми бачимо, що *Патріотизм* породжує *Локалізм* [Партикуляризм], тобто сімейщину, і, зрештою, *Егоїзм*»[3].

---

* «Мемуари до історії якобінства» (*фр.*).

Через п'ятдесят років, 1849 року, слово націоналізм звучало досить часто. Того року свої міркування щодо «ізмів» виклав інший емігрант, людина куди відоміша, ніж Баррюель. Це був князь Меттерніх. Його влада скінчилася, систему, яку він створив, зруйнували революції 1848 року, і він жив у відставці в Брюсселі. Там у нього була дуже цікава розмова з войовничим католиком Луї Вейо, редактором «L'Univers», який, звичайно ж, був полум'яним оборонцем тих двох католицьких трагедій, що дотривали до сучасності – доктрини папської непогрішимості і промульгації Силабусу гріхів[6]. Меттерніх сказав Вейо: «Коли у французькій мові до іменника додають суфікс «ізм», слово набуває презирливого і погіршеного значення». За прикладами Меттерніхові ходити далеко не довелося: «теїзм», «лібералізм» і *«націоналізм»*. Проте в галузі лінгвістики, як і в галузі політики, Меттерніх дотримувався певних принципів. Він ладен був визнати: правило щодо *«ізмів»* також застосовне і до слів «католицизм» і «роялізм». Під прапором католицизму виступають люди, які є більшими католиками, аніж сама церква; під прапором роялізму – завзятіші монархісти, аніж сам король. Для Меттерніха ідеологізація була небезпечна сама по собі.

Проте 1849 року, як і року 1814, великий архітектор Континентальної системи дивився назад, а не вперед. Ізми, включно з націоналізмом, принаймні як принцип національної орієнтації, вже здобували перемогу. Люди ставали італійцями, німцями, французами і т. д. Через п'ятдесят років після розмови Меттерніха з Вейо і сто років після виходу «Мемуарів» Огюстена Баррюеля російський філософ Володимир Соловйов опублікував книжку, яка називалася «Виправдання добра. Нарис моральної філософії» (Санкт-Петербург, 1897 рік). Соловйов був не менш релігійно налаштований і не менш схильний до моралізаторства, ніж Огюстен Баррюель, і набагато менш схильний до фанатизму, але 1897 року вже здавалося цілком природним і доречним включити в книжку розділ під назвою «Національне питання з моральної точки зору». В цьому розділі Соловйов писав:

> «Нехай безпосереднім предметом морального ставлення буде окрема особа. Але ж у самій цій особі одна з істотних особливостей – пряме продовження та розширення її індивідуальності – є її народність (у позитивному розумінні характеру, типу і творчої сили). Це не є тільки фізичний факт, а й психічне, й моральне визначення. На тій стадії розвитку, якої досягло людство, належність даної особи до певної народності закріплюється її власним актом самосвідомості і волі. І, таким чином, народність є внутрішньою, невід'ємною властивістю цієї особи, тим, що для неї надзвичайно дороге і близьке. І яким же чином можливе моральне ставлен-

ня до цієї особи, коли не визнати існування того, що для неї так значуще? Моральний принцип не дозволяє перетворювати реальну особу, живу людину з її невід'ємним і істотним національним визначенням у якийсь собі порожній, абстрактний суб'єкт, безпідставно виокремлюючи з нього особливості, які його ж і визначають. У разі якщо ми визнаємо власну гідність цієї людини, цей обов'язок поширюється і на все те позитивне, з чим вона пов'язує свою гідність; і якщо ми любимо людину, то повинні любити і її народність, яку вона любить і від якої себе не відокремлює»*.

1920 року багатьом людям доброї волі, чоловікам і жінкам, це судження могло б здатися застарілим; сьогодні воно знову звучить як сучасне.

II

Французька революція була перш за все бунтом проти *ancien régime***, проти застарілого ладу, який порядкував людьми і суспільством. Революція повстала проти королів і станів іменем народу. Як складова цього повстання концепція «нації» набула нового *політичного* значення. Оскільки королям судилося втратити свою владу, а «народові» судилося зайняти їхнє місце, то народ слід було в якийсь спосіб згуртувати, надати йому цілісності, що мала б свої контури і межі. Отож концепція нації виходить на перший план як *фундаментальна політична категорія*.

Як висловився один з наших авторів професор Мосс, згідно з концепцією загальної волі, яку висунув Руссо, народ, проголосивши себе джерелом усієї влади, починає сам себе обожествляти. Король, ясна річ, був цілісністю, однією особою; народ, новий суверен, треба було теж означити, окреслити, персоніфікувати як «націю». Отож, підносячи ідею громадянина, Французька революція підносила ідею нації. Ведучи війни з навколишніми королівствами і князівствами, якими правили спадкові монархи, проголошуючи ідею народоправства, вона обстоювала – принаймні на словах – принцип національного самовизначення. Проте для тих, хто творив Французьку революцію, «нація» лишалася практично політичною категорією, а не метафізичною. Для них нація була політично-адміністративною одиницею, сукупністю осіб, які могли спільно брати участь у політичному житті завдяки тому, що розмовляли однією мовою і були етнічно споріднені. Аббат Сійєс сказав 1789 року: нація – це «об'єднання людей, які керуються одним законом і представлені одними

---

* Перекладено з рос. за вид.: *Соловьев В.* Соч.: В 2-х т. – Т. 1. – М., 1990. – С. 377.

** Старий порядок (*фр.*).

й тими самими законодавчими зборами». *Базова* концепція Французької революції була концепцією не *француза*, а *громадянина*. Коли новим правителям Франції довелося вирішувати, чи євреїв теж слід вважати французами, вони не з'ясовували, чи євреї брали участь у створенні фрацузьких національних традицій; вони тільки з'ясовували, чи можуть євреї взяти участь у створенні спільного майбутнього, чи здатні вони вийти якимось чином з державної сфери, спільної для всіх французів.

Революція і наполеонівські війни, які виплекали у французів почуття національної гордості і знову вселили Франції і французам віру в себе, примусили німців усвідомити, що вони роз'єднані й політично відсталі. Німеччині бракувало не тільки Французької революції, а й Людовіка XIV. Слава французів для Німеччини стала *Notstand* – бідою. <...> Отож тоді як Франція зреклася культу Розуму і стала сповідувати культ Наполеона, тогочасне покоління німецьких мислителів, чиї погляди були не менш впливові, ніж погляди Лессінґа, Ґете і Канта, почало створювати культ націоналізму. Для Фіхте, Гердера, Новаліса і Шлеєрмахера, а потім для Совіньї нації були не просто конгломератами індивідуумів чи адміністративними одиницями, створеними для зручності врядування. Нації були організмами, а особа була частиною цих організмів, підпорядкованою їм; існувати поза ними вона не могла. Таким чином розмежування між націями було наслідком природного поділу людства, подібного до того поділу на види, який існує в тваринному царстві. Таке розмежування було встановлене і визначене Богом і природою; опиратися йому людина не спроможна. Династії монархів-правителів розділили Німеччину замість того, щоб її об'єднати; отож нації аж ніяк не можуть базуватися на державах, залежати від нині існуючих політичних кордонів. Кожна нація твориться своєю мовою і своєю історією. «Кожна мова, – писав Шлеєрмахер, – це своєрідний спосіб мислення, і те, що висловлено однією мовою, повторити іншою в такий самий спосіб зовсім неможливо». Найперше, чого прагнула Німеччина, була не демократія, не народовладдя, а єдність, відродження «німецького духу». Французькій ідеї *громадянина* німці протиставили ідею, яка мала стати стрижневою як для нацизму, так і для більшості сучасних націоналістичних рухів, ідею *Volksgenosse**, людини однієї з вами крові, однієї з вами мови, однієї історії і одних національних прагнень. У вересні 1936 року Рудольф Гесс, виступаючи на *Parteitag der Ehre***, де він «ушанував» сорок вісім прапорів *Nazi Auslandorganisation****, говорив:

---

* Одноплемінник (*нім.*).

** Партійний з'їзд честі (*нім.*).

*** Закордонна організація нацистської партії (*нім.*).

«Фюрер прийшов для того, щоб утовкмачити кожному з нас таку істину: німець не може й не повинен хотіти чи не хотіти бути німцем, бо він був посланий у цей світ Богом як німець і Бог відповідно поклав на нього як на німця обов'язки, від яких він не може відмовитися, бо інакше виявить непослух волі Провидіння. Отож ми віримо і ми знаємо, що німець скрізь лишається німцем, незалежно від того, де він живе: чи в Рейху, чи в Японії, у Франції чи в Китаї, чи ще в якомусь закутку світу. Не країни чи континенти, не підсоння чи довкілля, а кров і раса визначає світ ідей німця».

Ми маємо вагомі підстави вважати, що німецький націоналізм являє собою особливе явище. Від того часу, як розпалася перша Священна Римська імперія[7], німецькомовний люд не спромігся створити і зміцнити свою політичну єдність, яку в XIX сторіччі намагалася здійснити Прусія. Реформація, яка перетворила інші народи в нації, подіяла в Німеччині згубно, – вона розполовинила країну на два політичних і культурних табори. Водночас німецькі землі зазнали занепаду внаслідок того, що шведи, голландці і французи спромоглися ізолювати їх, позбавивши можливості взяти помітну участь у світовій торгівлі. Отож внаслідок цього, як підкреслив Ганс Кон, Німеччина була буквально відрізана від Європи, опинившись мало не в середньовічній темряві, де єдиними проявами світла стали лише князьки та їхні поплічники. Таким чином, німецький націоналізм виступив у ролі борця не тільки за створення німецької нації як політичного організму, а й за чільну роль цієї нації серед європейських держав. У той час як інші народи ставали державними націями, Німеччина у XIV сторіччі пережила свій *«schreckliche kaiserlose Zeit»**; вона стала дивитися на імператорів Гогенштауфенів з їхніми володіннями в Італії та Сицилії як на символи німецької імперської величі. Відтак німецький націоналізм ніколи не мав на меті створити раціонально облаштований державний організм, а тільки Рейх. Біда Німеччини полягала в тому, що вона не стала частиною сучасної Західної Європи; протягом мало не цілих ста останніх років вона хотіла зарадити цій біді, прагнучи приєднати Європу до себе, замість того, щоб приєднатися до Європи.

III

Нація виникає завдяки історичній випадковості, тобто внаслідок різних чинників, не пов'язаних між собою конечною необхідністю. Неправда, що люди на світанку своєї історії були вже розділені на нації і що

* Страхітний час без кайзера (*нім.*).

кожна з цих первісних націй від самого свого початку містила в собі своє призначення. Народи і раси утворювалися під впливом специфічних обставин, географічних і соціальних; вони розпорошувалися, змішувалися і переформовувалися. Нації виникли, як правило, маючи своїм осердям централізовану державу; межі цієї держави визначилися внаслідок дії багатьох, часто не пов'язаних між собою чинників. Мова, територія, віра, економічні зв'язки, політична влада і расове походження, – всі ці чинники справили вплив і залишили свій слід; проте жоден із них не можна вважати вирішальним. Думка, що ідейні переконання визначаються «кров'ю» і що «раса» не піддається впливу навколишнього середовища, є хибна. У своїй відомій лекції *«Qu'est-ce qu'une nation?»*, виголошеній 1882 року, Ернест Ренан визнав, що нації не можна визначити просто як етнографічні чи лінгвістичні спільноти. На думку Ренана, нація будується на двох підвалинах. Перша з них – усвідомлення спільної історії, зокрема збереження пам'яті про спільно пережиту біду, яка здається важливішою, ніж незлагоди і чвари, що теж являють собою частину історії. Друга – це бажання цього народу жити вкупі: «Здійснити разом великі вчинки, бажати їх і в майбутньому – ось головні умови для того, щоб бути народом... Існування нації – це ... щоденний плебісцит».

Обставини, під впливом яких зароджується національна свідомість, не можна визначити з певністю заздалегідь. Суть дефініції, яку запропонував Ренан, полягає в тому, що вона наголошує на свідомій, психологічній природі *почуття* національної приналежності. Почуття це може виявитися в багатьох різних формах, і важко визначити ті спільні ознаки, за наявністю яких люди стають нацією навіть в емоційному плані. У Франції французька нація і почуття національної приналежності формувалися поступово в процесі синтезу бретонців, нормандців, провансальців, бургундців, фламандців, німців, басків і каталонців. Цей синтез був започаткований політичною силою, успіхом королів династії Капетингів, які спромоглися розширити свої напочатку невеликі володіння, що обмежувалися територією Іль де Франс, і створили «французьку» монархію, чинячи опір тому, що згодом стали вважати «англійською» і «німецькою» агресією. Політична сила за допомогою географічного фактора створила з британців, англів, саксів, ютів і данців «англійську» націю і спромоглася асимілювати норманських завойовників так само, як вона нині асимілює шотландську націю і з трохи більшими труднощами валлійців. Кожна нація схильна вважати, що існують суттєві особливості, які об'єднують її і відрізняють від інших націй, водночас відмінності всередині нації вважаються не вартими уваги і неістотними. Однак що є істотним, а що неістотним, що могло б породити почуття

національної приналежності, а що не могло б, визначається силою-силенною історичних обставин, тобто історичною випадковістю.

Вкрай напружені стосунки між протестантами і папістами, що протривали в Англії мало не двісті років, не загрожували існуванню англійської нації як такої, хоч між суперниками були й завзятці, що ладні були звернутися до чужоземних держав, аби ті допомогли їм врятувати Англію від затятої єресі. З другого боку, в Югославії розбрат серед мешканців і їхнє прагнення належати до різних «націй» виникли спочатку на релігійному ґрунті, а коли поширилася націоналістична ідеологія, релігійні відмінності перетворилися на національні. Католики хорвати відособилися від православних сербів, які розмовляють однією з ними сербохорватською мовою, а боснійські мусульмани, які теж розмовляють сербохорватською, стаючи 1878 року підданими Австро-Угорщини, наполягли на тому, щоб їх вважали окремою мусульманською нацією. У сучасному Алжирі араби і бербери, – дві окремі «нації», які довго ворогували між собою, – борючись проти французів, раптом відчули себе – і стали – однією нацією: алжирськими мусульманами на противагу до алжирських французів. Щоправда, найчастіше нації утворювалися на лінгвістичній основі; але, принаймні в окремих випадках, їхню мову створили націоналістично настроєні інтелігенти. Словацької нації не існувало до XIX сторіччя, коли на основі слов'янських діалектів, якими розмовляли селяни, що населяли гірські долини в північній Угорщині, була створена унормована літературна словацька мова. Український націоналізм розвинувся в основному завдяки створенню української літературної мови, а створив її у XIX сторіччі поет Тарас Шевченко. Хтось сказав – напівжартома – що Чехословаччину вигадав один видатний англійський історик. У сучасній Туреччині радикально настроєні націоналісти зробили вибір між дійсним і бажаним, між пантюркістським націоналістичним напрямом, який обстоював варіант турецької мови «османлі», та напрямом, що орієнтувався на анатолійського селянина і обстоював варіант «тюркі». А в Радянському Союзі тюркські народи були поділені на окремі нації, поділені навмисно на догоду радянській політиці, яка ставила своєю метою припинити процес створення спільної тюркської літературної мови, який розпочався наприкінці XIX сторіччя, і натомість сприяла перетворенню тюркських діалектів в узбецьку, туркменську, киргизьку, казахську і каракалпацьку мови.

Я хочу довести правильність такого висновку: розвал династичних імперій супроводжується капітальною перебудовою підвалин політичної влади і зміною підстав легітимності політичних інституцій, які цих підстав потребують і шукають. На зміну концепції влади правителя,

який отримав її Божою милістю чи волею історії, приходить концепція влади народу; концепція громадянина заміняє концепцію підданого. Але, утворюючи народовладні інституції, треба визначити, що таке, власне, являє собою цей самий народ: самоуправління потребує, щоб була громада людей, яка б усвідомлювала себе громадою. У деяких країнах, доля яких склалася більш щасливо, така громада утворилася і визначилася в практичному сенсі ще до того, як ці країни перейшли до представницької форми врядування. Кромвель, французькі революціонери і люди, які прагнули федералізації і незалежності Австралії, могли визнати існування національної громади. В Оттоманській імперії, в Австро-Угорщині (у якій, за словами Музіля, було багато департаментів, установ, мов і народів, але тільки одна нація – угорці), у землях, які були підвладні Росії, і в багатьох заморських володіннях європейських держав ставилися до громад по-іншому. Тут реальні громади, що утворилися за сприяння різних соціальних, мовних і емоційних факторів, не вміщалися в рамки політичних утворень чи територіальних одиниць; тут вимога встановити владу народу стикалася з фундаментальною проблемою: як визначити націю чи громаду, що має здійснювати цю владу.

Отож за цих обставин відбувається піднесення справжнього *політичного* націоналізму, який зосереджує свою увагу на внутрішніх справах, пов'язаних з організацією і зміцненням держави, – на відміну від того націоналізму, що прагне тільки розбудити національну свідомість, чи навіть від націоналістичної ксенофобії, яку породжує страх і загроза з боку зовнішніх чинників. У тих країнах, де, на щастя, громада була політично згуртована ще до утворення народного правління, там, як реакція на гадану небезпеку ззовні, може зрости почуття національної гордості, поширитися підозріливе ставлення до чужоземців, зродитися навіть щось на зразок ура-патріотизму. Проте в ролі політичного руху націоналізм, як правило, не набирає такої сили, щоб стати вирішальною спонукою політичного життя країни. Ніхто не агітує за те, що він уже має. А от там, де люди гостро відчувають, що існує розбіжність між тим, як вони собі уявляють нормальне громадське життя, і сучасною їм політичною дійсністю, саме там політичний націоналізм стає твердою надійною основою для вимог установити народовладдя. Отож націоналізм намагається пристосувати ідеал громадського життя до економічних та політичних реалій, вдаючися до ірредентизму («звільнення» Сицилії, *Anshluss* Австрії) і/або, застосовуючи найпотужніший ідеологічний тиск, силкується видворити чи асимілювати елемент, який вважається чужоземним і діяльність якого шкодить інтересам країни (Єгипет, Уганда тощо). Якщо члени меншини, згуртовані в громади, можуть бути підда-

ними, то, як свідчить сучасна історія, їм дуже важко стати громадянами.

Таким чином, з історичного погляду сучасний політичний націоналізм твориться в процесі стабілізації чи уможливлення переходу від автократичного до демократичного або принаймні народного способу правління. Це перетворення і переформування громад і політичних кордонів відбувалося в обставинах, коли основи традиційної системи врядування були вкрай розхитані.

IV

«Націоналізм, – писав один з його найавторитетніших дослідників Ганс Кон, – являє собою політичне кредо, яке обумовлює взаємозв'язок сучасних суспільств і узаконює їхнє право на владу. Націоналізм вважає, що переважна більшість населення повинна бути віддана душею і серцем національній державі, чи то вже існуючій, чи такій, яку бажано створити»[4]. У вступній частині цього трактату я спробував коротко описати тривале зростання національного почуття, чи то пак, національної свідомості – тобто націоналізму в його ослабленій формі – яке зародилося в Європі у XII сторіччі. Це зростання було нерозривно пов'язане з вікопомними соціальними й економічними змінами, які й привели до створення національної держави. Французька революція політизувала національну свідомість, зробивши її логічною підставою для того, щоб підданого перетворити на громадянина. Там, де умови для створення національної держави вже були наявні, така свідомість являла собою швидше сентимент, аніж ідеологію, – це, власне, був націоналізм в ослабленій формі. Там, де цих умов не було, зросли на силі почуття племенні, локальні, національні, які розвинулися в націоналізм у його потужній формі, в політичну ідеологію, яка стає першим і головним пунктом на порядку денному демократії. Саме це відбулося в Греції, Польщі, Італії, Угорщині, Ірландії і т. д., а також у Південній Америці в XIX сторіччі і в Азії, Африці та Тихоокеанському регіоні в сторіччі XX.

Саме тому, що політичний націоналізм за цих останніх обставин був першим пунктом на порядку денному демократичних сил, Карл Маркс, найвидатніший з усіх європейських інтернаціоналістів XIX сторіччя, провів стільки ж часу на зборах, присвячених підтримці чи відзначенню боротьби Польщі та Ірландії за свою незалежність, скільки він витратив його на організацію чи підтримку страйків. Як і більшість соціалістів, він активно сприяв утворенню національної держави як передумови або етапу створення демократичної системи врядування, підтри-

мував боротьбу за національну незалежність і за роздроблення автократичних наднаціональних держав. Соціалісти і ліберали захоплювалися Мацціні, але ненавиділи Бісмарка, подібно до того, як згодом соціалісти і ліберали захоплювалися Насером і Кеньятою і водночас ненавиділи Франко і Форстера. В їхньому уявленні націоналізм має дві сторони – темну і світлу, реакційну і прогресивну. Отож єврейський ліберальний націоналіст Симон Дубнов зазначав на початку цього сторіччя, що нахили, які були прогресивно націоналістичними в єврейському середовищі, у великоруському середовищі ставали реакційно шовіністичними. Все залежало від історичних обставин, у яких перебувала дана нація. Бо для тих націй, які твердо володіли своєю територією і які вже давно створили свою державу, націоналізм був реакційним явищем, що знаменував собою повернення до первісних чвар; для націй, які політично ще не стали націями, які були пригнічені або розрізнені, для людності, яка ще мала усвідомити свою національну приналежність, націоналізм був необхідним кроком на шляху прогресу. Отож у очах тих соціалістів і лібералів націоналізм ніколи не був кінцевою метою: він був засобом, що мав посприяти розвитку людства. Деяким націям пощастило, – вони зафіксували свій територіальний і політичний статус до того, як виникнув потяг до народовладдя; вони, прагнучи лише одного – можливості хоч трохи попишатися своєю історією та культурою, – були ладні здійснювати економічний і політичний поступ і налагоджувати дружню співпрацю з іншими націями. Націоналізм був для знедолених, для невдах, для тих, кому треба було знайти або створити можливість відстояти свою гідність. Дискутуючи з Соловйовим, Дубнов писав:

> «Соловйов, як представник російського народу, має слушність, засуджуючи «фанатичну турботу про свою націю». Він має слушність з точки зору своєї національності, позаяк правляча російська національність не потребує такої турботи; ця ідея вжиткова тільки для фанатиків, які висунули гасло «Росія для росіян». Проте Соловйов допустився б великої помилки, якби порекомендував те саме національним меншинам Росії, які можуть вижити тільки тоді, коли «потурбуються про свою національну ідентичність». Коли йдеться про національність переслідувану або позбавлену політичних свобод, – то цілком слушно буде підтримати організацію націоналістів, бо така національність змушена відстоювати свою національну своєрідність і свою окремішність супроти домагань правлячої національності, яка прагне послабити її або й поглинути. Проте коли правляча в цій державі національність утворює організацію своїх «націоналістів», ця організація призначена не для захисту, а для наступу, і вона має на меті посилити свою владу, звести нанівець права підвладних націй; вона хоче перетворити свої національні меншини на німців, росі-

> ян, поляків і т. п. і примусити їх прийняти свою мову, свою систему освіти, свої політичні прагнення... Усі ми призвичаєні пов'язувати націоналізм і патріотизм такого кшталту з насильством, утисками і політичним деспотизмом, і ми чудово розуміємо, чому наші друзі, ліберали з середовища правлячих національностей, рішуче заявляють: «Ми не націоналісти, і ми не «патріоти»!». Слово «патріоти» взяте в лапки, щоб зазначити, що існує й інший патріотизм, вартий пошани... Тож, мабуть, доцільно вживати лапки, коли йдеться про крайній націоналізм, який сповідують члени радикальних організацій»[5].

Сучасна історія, на мою думку, позначена двома вікопомними подіями, вплив яких відчувається й нині: Промисловою революцією і Французькою революцією. Ці дві революції не можна розглядати кожну зокрема чи нарізно одну від одної, позаяк одна з них створила матеріальну, економічну підвалину сучасного суспільства, а друга – інтелектуальну, політичну підвалину. Промислова революція і Французька революція – обидві були двома нерозривними факторами еволюції, що відбувалася в Європі: кожна з них розвивалася в залежності від темпів розвитку іншої; кожна втілювала в собі універсальний імпульс, який дав їм наснагу поширитися далеко за межі Європи та суспільств європейського типу. «Логіка» комерційного духу, науково зорієнтованої культури і процесу розвитку промисловості, що виробилася в специфічному, первісно європейському контексті, призвела до значно прискорених економічних, наукових та промислових змін і еволюцій, слідом за якими в XX сторіччі зросла і далі зростає роль держави в економічному розвитку, а також загальновизнане значення економічних прогнозів і соціального та економічного планування. Ідея і дія економічного прогресу повинні були змінити обличчя світу. Те ж саме належало зробити ідеї політичного поступу.

Французька революція, як влучно висловився Алексіс де Токвіль у своєму трактаті «L'Ancien Régime et Révolution»*, була перша «всезагальна» політична революція. Вона створила

> «враження, що прагне обновити все людство, а не тільки здійснити реформи у Франції. Тому вона розпалила пристрасті, які революції, що вдавалися до куди жорстокіших насильницьких методів, досі не спроможні були породити. Вона почала вербувати собі прибічників і пропагувати свої ідеї в усьому світі. Таким чином, зрештою, її ідеї стали скидатися на віровчення, що вразило сучасників. Більше того, вона сама перетворилася на якусь подобу віровчення, ... яке заполонило світ своїми прихильниками, своїми апостолами і своїми мучениками».

---

* «Старий порядок і революція» (*фр.*).

Французька революція стала тим, що Гегель назвав всесвітньо-історичною подією: вона символізувала в політичному сенсі народження сучасної ери. Подібно до Промислової революції, вона містила в собі зернята незчисленних подальших революцій; у політичному сенсі вона дала світові заповітну ідею революції, прогресу, що відбувається шляхом катаклізмів, ідею, яка виявилася могутнішою і важливішою, ніж інший винахід XVIII віку – ідея Щастя. Світ, що постав після політичного струсу, який відбувся у Франції 1789 року, на думку Гегеля, підпадав під категорію *Незавершеного*. Те, що прагнула здійснити Французька революція, – ідеї свободи, рівності, братерства і прогресу, перехід від концепції підданого до концепції громадянина – ще й досі лишилося невирішеною проблемою. Відтак невирішеною лишилася проблема націоналізму.

Насправді націоналізм набрав нової сили, особливо в країнах, що розвиваються; сталося це внаслідок дії централістських, етатистських тенденцій, породжених Промисловою революцією, внаслідок того, що держава набула статусу потужного регулятора, протектора і носія економічних інтересів. Для XIX сторіччя досягнення нацією своєї державності і незалежності становило обов'язкову передумову політичного поступу; для сторіччя XX державність і незалежність теж є обов'язковою передумовою соціального й економічного поступу. Першою націоналістичною революцією, в ході якої злиття націоналізму та ідеалів соціального й економічного прогресу стало цілком очевидним, була, можливо, революція мексиканська[8)], яка була і націоналістична і водночас соціалістична. Відтоді у цілому ряді малорозвинених країн політичний націоналізм і потяг до прогресу сплелися майже нероздільно.

V

Тепер ми можемо краще зрозуміти, чому мені не хотілося розпочинати – та навіть і закінчувати – цю роботу «визначенням» націоналізму. *Eadem sed aliter** – такий девіз вибрали собі історія і суспільство. Поняття на кшталт «націоналізму» виступають і діють як ідеології; вони зводять докупи зовсім різні, логічно непоєднувані переконання і позиції, злютовують їх в одне ціле, знаходячи точку дотику часто поза ними. Отож націоналізм, навіть сучасний політичний націоналізм, є складне явище, яке містить у собі компоненти з різною мірою загальності і специфічності. Ми

* Так само, але по-іншому (*латин.*).

знайдемо в ньому більш-менш загальні позачасові компоненти, такі як групівщина, ксенофобія, почуття меншовартості перед лицем розвиненішої і престижнішої культури, прагнення володіти і домінувати і т. д., хоч кожен з них буде пов'язаний зі специфічними обставинами сучасного життя. Ми знайдемо в ньому більш-менш специфічні особливості, породжені культурою даного часу або ширшого географічного району. Ми знайдемо ще специфічніші локальні особливості, і в географічному і в часовому вимірі: неприязнь до соціалістів чи до німців, до євреїв, до папістів чи до єретиків. Ми, гадаю, не зможемо зрозуміти, в чому полягає різниця між повстанням євреїв проти римлян і повстанням індонезійців проти голландців, між «націоналізмом» Бар Кохби і націоналізмом Сукарно, якщо не візьмемо до уваги вплив специфічно сучасних концепцій, які були засвоєні сучасним політичним націоналізмом і стали сполучною ланкою між цими явищами, – а саме: ідей демократії, політичного і соціального поступу, і останнім часом сподівань на те, що держава спроможна осучаснити суспільство. Проте сьогоднішній китаєць, сіоніст та індонезієць може знайти і знаходить натхнення в культурі, громадському устрої та героїчних ділах своїх предків. Гадаю, минувшиною він буде тішитися недовго – потяг до давнини, як характерна риса націоналізму, ще менш довговічний, ніж сам націоналізм, і націоналізм, що дивиться тільки назад, не має ні громадського, ні політичного майбутнього. Гадаю, це можна побачити на прикладі тих національних рухів, які спромоглися утворити національну державу. Поки що це не так очевидно у проявах квазінаціоналізму зовсім нового типу, який виник у середовищі расових меншин сучасних західних суспільств. Вимоги австралійських аборигенів, щоб уряд визнав їхні права на землю, спроби розширити повноваження племінних рад, а там, де їх немає, створити їх, відродження африканської спадщини чорних американців – це не те, чим аборигени, індіанці та чорні американці будуть керуватися в майбутньому. Це спроби протиставити минуле, сповнене гідності, непевному сучасному і запозичити з того минулого почуття гідності і впевненості в собі, щоб з його допомогою витримати випробування майбутнього. За своєю природою вони являють собою скороминуще явище. Це спроби створити психологічні передумови для поступу в соціальній, політичній та економічній сфері. Протягом двох останніх сторіч національна держава здавалася найпевнішим і найпрямішим шляхом для такого поступу, і меншини або були асимільовані, або стали соціально невидимі, якщо їх не знищили фізично чи не вигнали. Політичний націоналізм тісно пов'язаний з цим процесом. Вагу цього націоналізму може звести нанівець тільки його успіх. У передових демократичних індустріальних суспільствах, в надійно усталених національних державах його

місце може зайняти, або принаймні привернути до себе на деякий час більше громадської уваги, тільки проблема расових меншин. Такі меншини надто слабкі, щоб створити свої національні держави. Останнім часом вони за теперішньої наявності засобів швидкого зв'язку стали сповідувати своєрідний паннаціоналізм, щоб зміцнити впевненість у своїх силах і виробити почуття власної значущості. Але тим часом вони, так би мовити, паразитують на національній державі, використовуючи її досягнення: їм потрібний її достаток або її захист. Там, де національна держава, що прийняла їх, ще не є безпечною для перебування в ній – як, наприклад, Південна Африка, Уганда, Малайзія, Бірма тощо – «національним» чи паннаціональним сподіванням меншини судилося дуже коротке життя.

Все вищесказане, включаючи твердження, що націоналізм, як *загальне* явище, яке має велику вагу в сучасному світі, можна найкраще зрозуміти у його відношенні до ідей політичного, соціального та економічного поступу, породжених Французькою і Промисловою революціями, – все це аж ніяк не означає, що суть чи значення націоналізму можна вичерпно пояснити в такий спосіб <...>.

Примітки

1. *Hayes C. J.* Nationalism. Historical Development. – У кн.: *Seligman Edwin R. A. (ред.)*. Encyclopedia of the Social Sciences. – New York, 1933. – Т. 11. – С. 240. <...>

2. Див.: *Kocht H.* The Dawn of Nationalism in Europe//The American Historical Review. – 1946/1947. – Т. 52. – С. 265–280. <...>

3. Цю цитату, а також нижченаведену розмову з Меттерніхом можна знайти в праці Ж. де Бертьєра де Совіньї (Liberalism, Nationalism and Socialism: The Birth of Three Words//The Review of Politics. – 1970. – Т. 32. – С. 147–166 та 150 і 155).

4. *Kohn H.* Nationalism. – У кн.: *Sills D. L. (ред.)*. International Encyclopedia of the Social Sciences. – New York, 1968 – Т. 11. – С. 63.

5. *Dubnow S.* The Ethics of Nationalism. – Лист III у кн.: Letters on Old and New Judaism (1897–1907). Пер. у кн.: *Dubnow S.* Nationalism and History/Ред. Koppel S. Pinson. – New York, 1961. – С. 125–126.

Ентоні Д. Сміт
Доктрина та її критики

На Заході сьогодні переважає, головним чином, негативний образ націоналізму. Внаслідок двох світових воєн та жахів нацизму він багато чого втратив від попередньої привабливості. У більш благополучних англосаксонських країнах, де не було особливої потреби наголошувати на доктрині самовизначення пригнобленого люду, панівну довготривалу тенденцію становить консолідація й економічність. Оскільки націоналізм вважається руйнівним щодо існуючих соціальних структур і політичних устроїв, то до нього ставляться зі зростаючою підозріливістю. Послабшала навіть початкова хвиля на підтримку антиколоніального націоналізму нових держав Африки й Азії. Попередні демократичні режими цих держав були повалені й замінені військовими або президентськими диктатурами, і початкове співчуття до зусиль безправних кольорових народів скинути колоніальне панування охолонуло.

Критики націоналізму ставали дедалі галасливішими, а тон дебатів про місце революційної діяльності у відсталих країнах робився все в'їдливішим. Значною мірою це відбувалося тому, що прагнення націоналістів перетворилися на частку більш масштабної боротьби наддержав, які використовували ідеологічну мову, що не мала ніякого стосунку до націоналізму. У країнах, які розвиваються, націоналізм все більше перетворюється на пішака у глобальній боротьбі між симпатиками комунізму маоїстського різновиду та прихильниками проамериканських традиційних режимів. З другого боку, у Європі націоналізм ганять стільки, скільки практикують, тому що у патовій ситуації холодної війни його вважають нереалістичним і застарілим – та політично небезпечним. Усе те, що спокійно засвідчує його тривалу привабливість – це його вплив на велику кількість людей.

Його негативна оцінка, особливо серед західної інтелігенції, становить різку противагу прихильному ставленню до доктрини національ-

ного самовизначення лібералів та радикалів XIX століття, а пізніше – консерваторів. Це ставлення підсумовано у славнозвісному уривкові з Мілля:

> «Загальною необхідною передумовою вільних установ є збіг державних кордонів з національними... Коли почуття національності досягає певної сили, постає *prima facie* питання про об'єднання всіх членів даної національності під одним урядуванням й урядуванням окремим саме для людей даної національності. Цим сказано тільки те, що питання врядування мають розв'язувати ті, хто підлягає врядуванню. Навряд чи можна назвати вільним якесь об'єднання людей, якщо не припускати, що люди самі вибирають, до яких саме колективних утворень вони згодні приєднатися»[1].

Ця схвальна оцінка, незважаючи на певні уточнення, була також продемонстрована Ренаном у його не менш славетному нарисові 1882 року і впроваджена в дію Чотирнадцятьма пунктами Вільсона[1)] на Версальській мирній конференції[2].

Консервативна критика

Найперше застереження стосовно властивих націоналістичній доктрині небезпек дав лорд Актон. У своєму нарисі про національність (1862) він проголосив:

> «Національність не опікується ні свободою, ні процвітанням; їх обох вона приносить в жертву заради імперативної необхідності перетворення нації на матрицю й мірку держави. Її поступ позначатиметься матеріальною, а також моральною руїною заради того, щоб новий винахід спромігся переважити діяння Бога й інтереси людства»[3].

Багато істориків керувалися цією Актоновою традицією, і їхні погляди дістали виразне втілення в останній атаці на націоналізм з боку Кедурі.

Кедурі розглядає націоналізм як одну із найшкідливіших доктрин, насланих на багатостраждальне людство. Він вважає його застарілою недоречністю, згубним винаходом введених в оману німецьких філософів, підтриманим крахом надій важкодумних письменників із середнього класу та низького походження синів ремісників, фермерів і священиків. Щоправда, під боком був приклад французьких революціонерів; але справжня доктрина національного самовизначення була розроблена у перших декадах XIX століття Фіхте та його послідовниками у їхніх егоцентричних та ідеалістичних виправленнях, внесених до Кантового поняття автономії[2)].

Нова доктрина націоналізму є глибоко руйнівною щодо всього політичного ладу. Згідно з Кедурі, вона вводить у політику екстремістський стиль. Раніше конфлікти виникали через суперечності щодо території або династичне престолонаслідування; вони були конфліктами інтересів і тому підвладними компромісам. Тепер націоналізм «змальовував політику як боротьбу за принципи, а не як нескінченну перекомбінацію конфліктуючих вимог»[4]. Націоналізм змішує принципи з інтересами. Він спричинює конфлікти, що важче піддаються примиренню шляхом переговорів, бо люди звичайно не схильні поступатися принципами. Наслідки націоналізму здебільшого негативні: замість миру, процвітання й свободи «він створив нові конфлікти, посилив напругу та приніс лихо великій кількості людей, які стали невинними жертвами політики»[5]. Тому націоналізм не в силі дотримати того, що Кедурі вважає «єдиним критерієм, який заслуговує на громадський захист», а саме – «чи є нові правителі менш корумпованими й пожадливими або справедливішими й милосерднішими, чи ніяких таких змін взагалі не відбувалось...»[6]. Кедурі стверджує, що цю німецьку доктрину не слід змішувати з тим, що він називає доктриною національності віґів, яка ґрунтується на Локковій ідеї прав індивіда і знайшла класичне втілення у цитованому вище уривкові з Мілля. Віґи хотіли самоврядування, тому що «людьми, які здійснюють самоврядування, очевидно повинні керувати добре»; тоді як «Континентальна теорія», що дістала таку назву від Кедурі, вимагала самовизначення, «тому що люди, які живуть у їхніх власних національних державах, мабуть, тільки і є вільними людьми». Це становить вирішальну відмінність, що її миротворці з Версалю притемнили – з усіма загальновідомими наслідками того[7].

Критика Кедурі націоналістичної доктрини не припиняється на її згубних наслідках. Націоналізм, вважає він, є логічно абсурдним. Адже він вимагає, щоб політичні кордони визначалися лінгвістичними міркуваннями. Кордони держави повинні збігатися з кордонами групи людей, які говорять однаковою мовою. Держава має бути домірною «нації», а «нація» може бути встановлена лише за лінгвістичними критеріями. Звідси – пристрасть XIX століття до переписів, звідси вся агітація націоналістів, які прагнули якомога збільшити кількість людей, котрих вони могли виставити перед очі такими, що говорять бажаною мовою.

Однак цей різновид перестрибування від антропологічних засновків до політичних висновків невиправданий. Звідколи, запитує Кедурі, мова вважається за належний критерій для рішень щодо політичного впорядкування? Це незаконно, коли політичні зобов'язання залежать від культурного критерію. Просто-таки логічно не виходить, що люди повинні підкорятися врядуванню, тільки коли воно віддзеркалює «націю», тобто

коли держава й мовна група є домірними і правителі говорять зі своїми співгромадянами однією мовою. Чи є мова у певному сенсі більш «природною», ніж територія, релігія, війна або династичний лад?

> «Не існує переконливої підстави, чому сам собою факт, що люди говорять однією мовою або належать до однієї раси, надає їм право домагатися лише власного врядування. Аби ця вимога була переконливою, необхідно також довести, що подібність в одному відношенні абсолютно переважає відмінності в інших відношеннях»[8].

Ніколи раніше мова не була політичною справою, і зробити її такою означає зробити впорядковане функціонування поєднання держав вкрай утрудненим, тому що це відкриває шлях «двозначним вимогам та сумнівним ситуаціям»[9].

Інколи буває, що націоналісти розкривають справжню природу їхньої доктрини. Сіоністський мислитель Ачад Ха'ам виходить з того, що реально для визначення нації найбільше важить суб'єктивне почуття. Нація «є те, що індивіди відчувають нацією у своїх серцях», і звернення до філології або біології є дійсно зайвими. Для Ачада Ха'ама колись витворений дух національності не залежить від

> «зовнішньої чи об'єктивної дійсності. Якщо я відчуваю у моєму серці дух єврейської національності настільки, що вона накладає відбиток цілковито на все моє внутрішнє життя, то дух єврейської національності пробуває у мені; і його пробуття не закінчується навіть тоді, коли всі мої сучасники євреї припинять це відчувати у своїх серцях»[10].

Це розкриває, що націоналізм, зрештою, базується на волі; окремішня ж воля не може слугувати за фундамент держави. Ренан має слушність: нація справді є «щоденний плебісцит», і «політична спільнота, яка провадить щоденний плебісцит, невдовзі повинна впасти або в постійно невдоволену анархію, або в гіпнотичну покірливість»[11]. Із цього Кедурі висновує, що «національне самовизначення, насамкінець, є визначенням волі, а націоналізм, щонайперше, становить метод навчання правильному визначенню волі»[12]. Націоналізм знищує свободу на догоду державі. Це є форма політичного месіанізму, яка «внутрішнім поглядом дивиться далеко поза межі недосконалого світу». Націоналізм є «пристрасним затвердженням волі, але в осерді цієї пристрасті порожнеча, і вся його діяльність є шаленством розпачу; це є пошук недосяжного, яке, – заледве його досягли, – руйнує й нищить ущент»[13].

Портрет націоналізму, намальований Кедурі, різко суперечить автопортретові націоналіста. Замість героїчного навчителя свого народу ми бачимо фанатика, нездатного порозумітися з корумпованим світом.

На місці наділеного втаємниченою місією лідера, який, подібно до давніх пророків, звертається до заблудлої, приспаної нації та викриває психологічні деформації, спричинені звичним гнітом та передозуванням удаваного раціоналізму, ми зіштовхуємося зі світським послідовником месій тисячолітніх рухів, який прагне встановити на землі царство справедливості тільки заради того, щоб з'єднати докупи усі його лихоліття шляхом порушення ще більш нез'ясованих проблем. Слова Гайне були хіба що надто пророчими:

> «Наближається прихід кантіанців, які у прийдешньому світі не знатимуть жодного пошанування до будь-чого, які руйнуватимуть геть усе без милосердя та пройдуться з мечем і сокирою по підвалинах європейського життя, аби викорчувати останні корені минулого; прийдуть, далебі, добре озброєні фіхтеанці, які у фанатизмі Волі не стримуватимуть себе страхом або власною вигодою, оскільки житимуть Духом»[14].

Етика націоналізму

Це – надто суворе звинувачення націоналізму. Настільки суворе й зневажливе, що викликає подив, чому воно сягнуло такого рівня. Але перед тим, як звернутися до проблеми пояснення, стосовно якої Кедурі має деякі оригінальні ідеї, я хотів би стисло розглянути різновиди етичної і логічної критики націоналізму й показати, чому, на мою думку, вони базуються на докорінній плутанині.

Для початку вважатимемо за істину запропонований Кедурі портрет націоналістичної доктрини як такої, що ґрунтується на двох ідеях – мови та волі людей. Приписувати цій доктрині тільки несправедливі наслідки – це грубо однобічне перекручування.

По-перше, вона припускає, що доба, яка передувала націоналізмові, нічого не знала про принципи, і що властиві їй конфлікти були вмотивовані тільки вигодою – територіальною, економічною або політичною. Навряд чи це має якийсь стосунок до релігійних воєн XVI й початку XVII століття; чи до хрестових походів та опору, викликаного турецьким вторгненням до Східної Європи. В усіх цих випадках ми бачимо типове змішування інтересу з ідеологією, яке характеризує конфлікти в XIX столітті[15]. Спадають також на думку погроми упродовж багатьох тисячоліть, міжсектантська боротьба у Середні віки, звичай імперського Риму узаконювати дії імператорів. У докласичному Стародавньому світі більшість воєн розпочиналася заради збільшення влади богів, і новітній цинізм Тацита становить виняток навіть для стародавньої

Греції. Політична влада була доконче пов'язана з релігійною вірою; якщо остання не справляла ніякого впливу на масу населення, то чому тоді правителі й повстанці, однаково хто, йшли на такі страждання, аби виблагати релігійну милість?

Потому, немає різкого контрасту між домодерним віком «інтересів» та модерним пореволюційним віком «принципів». Усього-на-всього сталося те, що зміст закличних принципів драматично змінився.

Другий критичний закид щодо зображення Кедурі наслідків націоналізму полягає у тому, що в ньому цілковито не помічені переваги і надбання націоналістичних відроджень. Якщо ми збираємося приписувати доктринам *tout court** переваги й недоліки, то ми мусили б нагадати ту снагу, яку забезпечували у царині культури почуття патріотизму й націоналізму. Вона спонукала до філологічних та історичних дослідів, літературних ренесансів; вона надихала композиторів і художників – від Мусоргського, Дворжака й Шопена до Давида й Делакруа. Вишукувати крайнощі націоналістичного завзяття, як це робить Кедурі, водночас нехтуючи його гуманізуючим та цивілізуючим впливом, є справою, що вводить в оману. Невеликі за масштабами, але варті уваги ренесанси в Африці, на Середньому Сході та в Індії, із притаманним їм постійним лейтмотивом націоналізму, є вкрай важливими, аби ними знехтувати у такий спосіб[16].

По-третє, Кедурі добирає ті риси націоналізму – руху й ідеології, – які увиразнюють такі чинники як таємні змови, тероризм, методи жорстокої помсти соратникам та, понад усе, непогамовний нігілізм і тоталітаризм. Ніхто не заперечуватиме, що ці риси, дійсно, були властиві деяким різновидам націоналізму, особливо на розшматованих розбратом Балканах. Втім, заради справедливості варто лишень згадати про екстремальні обставини, в яких вони діяли. Жорстокість дашнаків[3)] чи македонців *IMRO*[4)] або карбонаріїв в Італії блідне перед жорстокістю австрійської, оттоманської чи царської поліції й бюрократії. Крім цього всього, Кедурі забуває про користь від націоналізму у країнах, що розвиваються, про той спосіб, яким вони можуть узаконити нові режими, налаштовані на підтримку політичної стабільності та згуртування роз'єднаного населення за допомогою єдиної і міцної «вуздечки». Він також забуває про приклади націоналізму, який спонукає до конституційних реформ, як це сталося в Індії або Оттоманській Туреччині, не кажучи вже про його користь у наданні законної сили радикальним соціальним змінам і модернізації; за наочні приклади правлять Японія, Китай і кемалістська Туреччина.

---

* Лише тільки (*фр.*).

Усі ці однобічні перебільшення беруть початки, – як є підстави стверджувати, – у прагненні надто конкретизувати націоналістичну доктрину, разючим прикладом чого слугують звинувачення з боку Актона. Кедурі, можливо, бере до уваги твердження націоналістів надто прямолінійно і в такий спосіб притемнює реальний зміст, що стоїть за пишномовними заявами націоналістичної риторики, до якої я ще повернуся.

Наразі є істиною, що системи ідей мають здатність породжувати наслідки. Вони не можуть стояти поза моральними оцінками – навіть якщо критерій Кедурі щодо чинності ідеології не один такий, що «заслуговує на громадський захист». З точки зору націоналіста або ліберала, критерій Кедурі включає увічнення тієї самої інституції безвідповідального правління, яку вони збираються повалити. Націоналізм, – на тлі інших новітніх ідеологій, – справді не переймається ласкою нових правителів, а натомість – наведенням мостів через прірву, що пролягла між правителями й підлеглими та спричинилася до цієї фаталістичної пасивності.

Проте справжню перешкоду для будь-якої етичної оцінки «націоналізму» становить його протеївський характер, який, згідно зі спостереженнями не одного фахівця, вислизає з-під легкосяжних та загальних присудів. Саме це робить спроби класичної інвентаризації «благословень і проклять стосовно націоналізму» такими банальними і спрощеними. Звичайно, це не означає, що аналітик може бути звільнений від завдання давати оцінки; але це вимагає від нього виявляти, принаймні, більше обачливості з огляду на такий складний феномен.

Оскільки навряд чи існує галузь дослідження з настільки ціннісними орієнтаціями аналітика (не кажучи вже про відверто висловлені ціннісні присуди), як націоналізм та дослідження ідеологій, то либонь настав час стисло окреслити мою власну позицію.

Як назагал, то прийнятий тут підхід є підходом етично амбівалентним. Причина ось у чому: я сподіваюся тут показати, що існує «первинна», або «стрижнева», доктрина націоналізму, але що це зовсім не та романтично-лінгвістична версія, яку картає Кедурі. Сама собою ця «стрижнева» доктрина є «незавершеною» і «нестійкою». Тобто, більшість рухів, яким зазвичай дають наліпку «націоналістичних», демонструють складну комбінацію припущень, яких, – узятих самих по собі, – недостатньо, аби пояснити становище групи і тим самим чітко з'ясувати напрямок діяльності. Тому необхідно цю стрижневу доктрину зусібіч оточити більш конкретними теоріями, зорієнтованими на особливе становище якоїсь групи. Одначе ці останні теорії мають тенденцію досить однобічно зосереджуватися на якійсь окремій стороні початкової доктрини, і наші судження будуть стосуватися саме їх, а не стрижневої доктрини.

Німеччина подає класичний приклад саме такого перебігу розробки й акцентування. Однією із засадничих ідей «стрижневої» доктрини націоналізму є ідея «природності» націй. Німецькі письменники наголошували на цьому аспекті, проводячи аналогію з організмами, доки не стало виглядати, ніби нації є частиною незмінного закону природної еволюції. Доведені до їхнього логічного завершення, ці детерміністські й еволюціоністські нашарування вступають у конфлікт з іншим аспектом початкової доктрини, а саме, – її волюнтаризмом.

Ці пізніші, додаткові «теорії» були згодом застосовані для виправдання певних політичних дій; і «націоналізм» почали розуміти й оцінювати як специфічний вияв конкретно-історичного збігу обставин. З морального боку, ці політичні дії дуже неоднорідні; і незалежно від того, чи приймемо ми консервативну, соціалістичну, ліберальну, а чи марксистську точку зору, ми зіштовхнемося із суперечностями одразу, заледве простісінько собі припишемо всі ці конкретні прояви *нічим не опосередкованим* наслідкам «націоналізму».

Втім, розглядаючи стрижневу доктрину в цілому й поза стосунком до її реальних чи позірних наслідків, ми можемо сказати, що націоналізм з'являється як зовсім небезпідставне застосування принципів Просвітництва до складних побудов новітніх державних устроїв і суспільств. Стрижнева доктрина схематична й непевна; та усе ж вона становить необхідну умову для пошуку реалістичних підстав свободи й рівності, – не кажучи вже про демократію, – у наразі поділеному світі.

Німецька версія

Досі я приймав визначення, яке Кедурі дав націоналістичній доктрині і яке ґрунтується на двох підпорах – мові й колективному самовизначенні. Зараз я хочу піти далі й висловити думку, що ця характеристика оманлива, і Кедурі переплутав німецьку романтичну версію націоналізму із власне стрижневою доктриною. Звідси – один крок до його цілковито негативного етичного висновку, оскільки німецька версія сама собою призводить до такого вироку.

Версію націоналізму, розроблену німецькими романтиками, – щонайпомітніше Фіхте, Шлеґелем, Шлеєрмахером, Арндтом, Яном і Мюллером – було б точніше назвати «органічною версією». Вона вважає за суб'єкта історії націю – феномен водночас унікальний, «природний» та об'єктивний. Нація займає місце над і поряд з індивідами, які її складають, а її членам притаманні спільні, об'єктивно підтверджувані ментальні

характеристики, які відрізняють їх від не-членів нації. «Природа» сама визначила цю культурну індивідуальність, і доказ того можна віднайти у чітко виявлених відмінностях мови, звичаїв, історії, інституцій, походження й релігії. Із цих зовнішніх відмінностей ми можемо виснувати «дух» нації, із властивою йому незалежною сутнісною силою. Цей дух гуртує частини нації в органічну «цілість», яка перетворює агрегат індивідів та елементів на унікальну, витесану з одного шматка будову, від якої, своєю чергою, залежать частини – за їхнім способом життя та формою.

Саморушійний національний дух виникає лише поступово, із нашарувань передісторії, із властивою їй незліченною кількістю перехресних династичних, місцевих, класових та релігійних васальних залежностей. Ці різновиди відданості та наслідки подій, які їх оприявнюють, були б незбагненними поза припущенням про активність національної душі, чию «історію» ці події реально утворюють. Майноуг зробив вдале порівняння між романтичною оповіддю про національне пробудження після тривалого сну та чарівною казкою про сплячу красуню[17]. Якраз історичні й філологічні досліди націоналіста та його просвітницькі й політичні зусилля є тим, що відроджує на кону історії дух нації до рівня самосвідомої діяльності. Ця паралель оминає один пункт: не чужоземний принц, а сама нація, згідно з романтичною теорією, здійснює самовизначення. Вона сама собі забезпечує умови для власного відродження. У певній точці історичного процесу вона вступає у царину самосвідомості, і в боротьбі за самозвільнення спадають геть її кайдани та відступають фальшиві почуття й свідомість її членів. Як каже Ян:

> «В усій історії народу найсвятішою миттю є та, коли він пробуджується від стану неусвідомленості й починає, передовсім, замислюватися над своїми старими священними правами. Народ, який перейнятий почуттям національності з радістю і любов'ю, спроможний повсякчас святкувати своє друге народження»[18].

Життя нації – це постійна боротьба, та одного разу досягнувши суверенного стану державності, нація «реалізує» себе в усій своїй унікальності. Впевнена у власній історичній долі, вона може братися за здійснення історичної місії звільнення людства від рабства космополітичної тиранії. Лише в такому разі індивід стане справді вільним, оскільки його власна автономія є тільки виявом автономії його нації-держави[19].

Крім того, німецька «органічна версія» ґрунтується на принципі, згідно з яким нації володіють «здатністю формувати долю шляхом історичних звершень національної волі»[20]. Вона охоплює три різних поняття: 1) поняття культурного розмаїття, тобто Гердерову ідею про те, що

світ поділений на унікальні органічні «нації» або мовні групи; 2) поняття національного самовиявлення через політичну боротьбу та 3) ідею стосовно того, що індивідуальна воля має бути поглинута волею органічної держави; обидві останні ідеї становили особний внесок Фіхте. Наслідком є винятковий наголос на освіті, яка для Фіхте стає політичним засобом впровадження національного духу, «надійним і розважливим мистецтвом формування в людині твердої й непохитної доброї волі», – про що йдеться у по-новому сформульованій ним пораді Руссо полякам[21].

Стрижнева доктрина

Саме німецька романтична версія націоналізму правила за чинник, який був таким історично важливим у формуванні національних рухів у Східній Європі та Середній Азії. Це доктрина, яку Кедурі *tout court* прирівнює до націоналізму.

У передньому слові Кедурі забезпечує нас визначенням націоналізму:

> «Націоналізм є доктриною, винайденою в Європі на початку XIX століття. Вона претендує на те, щоб дати критерій з допомогою якого можна визначити одиницю населення, здатну мати виключно своє власне врядування задля законного здійснення влади у державі та для справедливої організації поєднання держав. Стисло кажучи, доктрина стверджує, що людство природно поділене на нації, що нації розпізнаються за певними характеристиками, які можливо підтвердити, і що єдино законним типом урядування є національне самоврядування»[22].

Це досить цікаве визначення. У ньому жодним чином не згадується про мову; підтверджуваними характеристиками можуть бути і релігія, походження, історія або спільні інституції. З мовними групами чи навіть культурами нації тут не ідентифікуються. Нема також згадки про ідею колективної волі як окремішної сили, зовнішньої щодо суми воль її членів. Згодом Кедурі погоджується з тим, що різні автори наголошують на різних характеристиках національної означеності, наприклад, расі[23]; як ми бачили, він навіть припускає, – критикуючи згадуваний вище уривок із Ачада Ха'ама, – що мова й культура не мають ніякого стосунку до націоналістичної доктрини, а це – в тому разі, коли поняття «культура» береться в широкому значенні – схиляє рухатися у протилежному напрямку занадто далеко.

Важливим моментом є те, що націоналістичні письменники й націоналістичні рухи щоразу увиразнювали кожний різновид культурного

чи якого іншого критерію, позначаючи кордони своїх «націй». Мацціні вказував на унікальну географію Італії, Тілак – на поклоніння Калі в Індії, Блайден і Сенгор – на чорноту й духовність африканців; на перших же французьких націоналістів більше враження справляли спільні закони й інституції, аніж лінгвістична однорідність. Залишається фактом, – як це виявляють ретельні досліди Кемілайнена, – що більшість мислителів Просвітництва виходили з фундаментального припущення про поділ світу на особливі природні одиниці, які називаються «націями», хай навіть багато хто з них вважав цей факт гідним жалю[24]; водночас вони не ототожнювали націю ні з лінгвістичною спільнотою, ні зі «щоденним плебісцитом», опертим на колективну волю.

Також і в соціологічному сенсі огляд чинників, які впливають на вимоги націоналістів, свідчить, що мова має свої обмеження. В Африці ототожнення нації з мовними спільнотами проголошується досить рідко, і не лише з причини запобігання подальшій «балканізації», а й тому, що чинники, які могли перетворити мову на інтегративну силу, – наприклад, писемна традиція або текстуальна освітня система, – тут в основному були відсутні. В інших випадках, як-от в Греції, Ізраїлі, Бірмі, Пакистані та Індонезії, велику потугу у самовизначенні становила релігія, яка й забезпечила витонченішу й переконливішу основу для національної ідентичності[25]. Назагал, лінгвістичний критерій набув соціальної ваги тільки в Європі й на Середньому Сході (до певної міри); це може прислужитися за підставу для плідного впливу в Африці й Індії більшою мірою Руссо й Мілля, аніж Гердера і Фіхте[26].

Згодом Кедурі, здається, визнає, 1) що існує істинна або «гола» доктрина націоналізму та пізніші нашарування й «теорії», – наприклад, німецька «органічна» версія або «теорія національності» вігів[27]; 2) що лінгвістичний критерій, подібно до расового, належить якраз до пізніших, більш пишномовних коментарів. Одначе, ототожнюючи в інших місцях лінгвістичну (тобто німецьку «органічну») версію з істинною доктриною націоналізму, Кедурі спромагається звинувачувати останню у «гріхах» попередньої – тактика, далебі, далека від справедливості щодо націоналістичної доктрини.

Отож, Кедурі потім позбавляє початкову доктрину націоналізму будь-якого значення, вдаючись до скорочення, утинання й редукування змісту її тверджень. Одним із таких тверджень є те, що світ поділений на «природні» нації. Якщо підійти буквально, то це абсурд. Але таке буквалістське прочитування залишає поза межами націоналістичних міркувань суттєвий *політичний* смисл, – а націоналізм, передовсім, є доктриною політичною.

Націоналісти визнавали, що вияв індивідуальної «волі» ніколи не в змозі гарантувати спільноті свободу й стабільність[28]. Однак, на щастя, люди ніколи не були схожі на окремі атоми. Вони були вкорінені в історичні («природні», якщо вдатися до хибного перенесення категорій Просвітництва) спільноти, які розвинули осібні риси й інституції, тобто «національний характер». Ці спільноти зі своєрідними звичаями й характером забезпечували саме ту політичну свободу й стабільність, яку постійно наражав на небезпеку вияв самої тільки «волі». Отож, ми повинні ввести славнозвісну метафору Ренана про щоденний плебісцит до її справжнього контексту: ретельного визначення ним нації як історичної й цілеспрямовано створюваної колективності.

Для націоналістів воля і нація ґрунтуються на передіснуванні нації. Це не ваша воля і не мої прагнення; це воля нації, хоч би в якому зародковому стані вона була. Для Берка, Руссо, Ціммермана, Джефферсона, Болінґброка, Монтеск'є, а також німецьких романтиків і теперішніх африканських та азійських націоналістів нації становлять окремішні й природні сутності, які внаслідок цього втілюють колективну волю. Про рівновагу, якої досягає доктрина між припущеннями про національну індивідуальність і колективну волю, добре сказано в уривкові з «Проекту Конституції для Корсики» Руссо: *«La première règle que nous avons à suivre, c'est le caractère national; tout peuple a, ou doit avoir, un caractère; s'il en manquait, il faudrait commencer par le lui donner»* * [29].

Це та сама рівновага, про яку говорить Вебер, коли наголошує на тому, що почуття етнічної належності й національності є водночас політичним і культурним. Він доводить, що мовна спільнота – недостатня основа для підтримки національної ідентичності, так само, як і віра у спільних предків. Вирішальною для її визначення є політична дія:

> «Насамперед політична спільнота, – байдуже, наскільки вона є штучно сконструйованою, – є тим, що вселяє віру у спільну етнічність. Ця віра наділена тенденцією вистояти навіть після розпаду політичної спільноти, внаслідок того, що між її членами існують різкі відмінності у звичаях, фізичному типі та особливо у мові»[30].

Нації вирізняються за тим фактом, що метою їхньої суспільної діяльності може бути лише «автономне політичне утворення», їхня власна суверенна держава; властиве їм почуття спільноти вони виводять з історично конкретних політичних дій.

---

* «Перше правило, якому ми повинні слідувати, – це національний характер; увесь народ має або повинен мати характер; якщо його забракло, то конче необхідно розпочинати його творити» (*фр.*).

Кедурі, крім того, наголошує на лінгвістичній основі націоналістичної доктрини й національності за рахунок політичної; і я гадаю, що він це чинить тому, що віддає перевагу баченню націоналізму як послідовної й ретельно розробленої доктрини, як її подають автори німецької «органічної» версії. Проте такий інтелектуалістський підхід неспроможний розрізняти між тим, що є спільним для більшості носіїв наліпки «націоналіст» (або тих, хто стилізує себе під націоналістів), та подальшими нарощуваннями на цьому спільному стовбурі, які виникають за особливих суспільних і політичних умов у кожному націоналістичному русі.

Отож-бо, я гадаю, ми можемо виокремити корпус спільних для більшості випадків припущень, які в загальних рисах підпадають під рубрику «націоналізм», – свого роду *sine qua non* для всіх націоналістів. На додаток до цих припущень існує також низка більш екстравагантних і претензійних тлумачень окремих авторів – романтична версія, доктрина вігів, релігійно-географічна теорія Мацціні, «інтегральний» націоналізм Морраса, ототожнення Міцкевичем Польщі зі стражденним Христом, сукупно з такими напрацюваннями як національна «місія», національна «душа», винятковість певного народу та інші; ці теоретичні доповнення не об'єднують усіх націоналістів, а закорінені у прагненнях і місцевих особливостях конкретних рухів і груп.

З другого боку, стрижнева націоналістична *доктрина* складається з кількох далекосяжних тверджень:

1. Людство природним чином поділяється на нації;
2. Кожна нація має свій самобутній характер;
3. Джерелом усієї політичної влади є нація, колектив в цілому;
4. Задля свободи й самоздійснення люди повинні ототожнювати себе з нацією;
5. Нації можуть зреалізувати себе тільки у їхніх власних державах;
6. Відданість нації-державі перевершує інші відданості;
7. Найважливішою умовою всесвітньої свободи й гармонії є зміцнення національної держави[31].

Із цього переліку тверджень одразу стає очевидним, що націоналізм, на відміну від марксизму, не надає нам завершеної теорії соціальних змін або політичної діяльності. Він навіть не визначає за змістом «одиницю населення, здатну мати виключно своє власне врядування». Це достеменно той пункт, де потрібні допоміжні «теорії», які б відповідали якомусь конкретному випадкові; хотів би зауважити, що ми не повинні підходити до цих доповнень на основі їхньої декларованої цінності (free-ralue), а маємо бачити в них проекти дій (lines of action), пристосовані до ситуацій, в яких діють їхні пропоненти. Робити іще щось, наприклад, підстав-

ляти лінгвістичну або «органічну» версію замість стрижневої доктрини націоналізму, означає йти на ризик поборювання вітряків та приписувати націоналізмові ту міру єдності, чіткості й завершеності, які йому не притаманні[32].

Це *застереження*, одначе, не слід розуміти таким чином, що стосовно феномена націоналізму у нас є *carte blanche*. Хоч ця доктрина ескізна й незавершена, проте вона нагадує людям про вкрай важливу сув'язь обставин – соціальних, культурних, політичних, психологічних, – що існують у сучасному світі, якими небезпечно нехтувати – їх повинна включити в себе будь-яка загальна теорія суспільно-політичних явищ, – якщо, звичайно, ми хочемо послідовно й реалістично пояснювати нашу добу. Націоналізм висловлює і привертає увагу до певних рушійних сил у діях і віруваннях великої маси людей в усіх частинах світу та приписує, бодай в загальних рисах, програму діяльності задля задоволення їхніх вимог.

Цій доктрині відповідають рухи з різними зацікавленнями. Ідентичність, чистота, відродження, «ворог», історичне коріння, самозвільнення, формування «нової людини» й «нової спільноти», колективний суверенітет та співучасть – це лише деякі з тем, що без кінця повторюються в літературі з націоналізму. Вони постачають провідний імпульс для конкретних проявів активності націоналістичних рухів: отих філологічних, антропологічних та історичних дослідів невеликих гуртків інтелектуалів, таємних товариств, які рішуче вимагали реформ і незалежності, довіри до переписів, турботи про символи єднання – прапори, гімни, кордони, воєнні паради, почесті загиблим героям, святині й музеї, підручники історії, «главу держави», назву країни та її конституцію, присяги й міфології, паспорти, каральні заходи проти зрад, навіть про квіткові й тваринні тотеми[33]. А за цим усім – нескінченне оцінювання й зіставлення себе й сучасності з «багатозначним іншим», із міфічним Золотим віком, із невиразними навіюваннями соціальних утопій.

Є підстави для того, щоб віднести націоналізм до міфів історичного реконструювання. Поновно відкриваючи в глибинах первіснообщинної давнини правічну державу справжньої колективної індивідуальності, націоналіст прагне реалізувати у ворожих і гнітючих умовах дух і цінності прадавнього Золотого віку. Корені індивіда сховані в історії й етосі його групи, її культурі та інституціях; і від них, саме від них він може виснувати мету й силу задля героїчних справ майбуття. Золотий вік – це не схема; він не перебуває поза часом і світом; це ідеальний, а не правічний стан. Жаданий час обмежений природою й історією. Але його обирають не шляхом відстороненого емпіричного аналізу, а для вгамування сьогоденної туги за ідеальною спільнотою.

Націоналізм – це візія майбутнього, яка повертає людині її «сутність», її усталений спосіб життя й буття, що був колись її беззастережним первородним правом. Він не є механічним прив'язуванням, у ланцюгу поколінь, минулого до майбутнього, ні еволюцією традиційного в новочасне. Він є атакою і на традицію і на модерність в тій мірі, в якій вони притемнюють і спотворюють справжній взаємозв'язок людини з природою та зі своїми ближніми. Справжні зв'язки – зв'язки «братерські». Усі люди поспіль стануть націоналістами того дня, коли усвідомлять свою ідентичність шляхом активної заповзятливості «любові». Як про це висловився Афлак, націоналізм, це радісне прийняття своєї нації, – ідентичності, подібної до власного імені або обличчя, – є фактом, який існує незалежно від суб'єктивних причин для схвального до нього ставлення[34]. Можна, звичайно, стверджувати, що цей факт братерських взаємин оприявнюється досить суперечливо. Це не всесвітнє братерство Шіллера й Бетховена, а братерство, народжене серед тих, хто ріс і страждав разом, серед індивідів, які спроможні прилучити свою пам'ять до спадкоємності спільного історичного досвіду. Виявляється, що братерство, цей ілюзорний третій ідеал французьких революціонерів, тягне за собою нове прочитування історії, або краще, – передісторії. Але у даному разі не відносини власності й класові антагонізми становлять те, що розладнувало й перепиняло самовияв людини; а «чужинські» елементи, які знецінюють і денатуралізують людей і якими вважається все те, що безпосередньо не випливає зі свідомості й волі підвладної спільноти. Братерські зв'язки, цей ідеал майбутнього, можуть постати лише з надр автономної волі, яку минуле відкидало.

Таким чином, в очах націоналістів люди будуть готові до громадянства, стануть «улюбленцями свого міста» тільки тоді, коли вони очистяться від тиранії й корупції епох, за яких вони були позбавлені гідності й коріння[35]. Відновленню самоповаги має передувати повернення до «природи» – «як за старих часів», коли спільнота віддзеркалювала природні умови й продукувала «природних людей»[36]. Звичайно, спільнота майбутнього не копіюватиме достоту спільноту Золотого віку, але вона запозичить її дух і піднесе людину до стану свободи бути самою собою. Всезагальний мир не гарантований доти, доки не буде звільнено кожну людину, тобто доки вона не відшукає свої корені в природних спільнотах, на які в перебігу історії був поділений світ. Тоді люди зрозуміють ту благотворну мету, яку приховувала їхня передісторія, а саме, що у цих спільнотах або «націях», достеменно в них, тільки й спроможні люди реалізувати свою автономію, як потенційну, так і «сутнісну», і що визнання цього тягне за собою визнання національних відмінностей. Бра-

терство індивідів всередині нації має своїм наслідком братерство націй у світі.

Цей короткий нарис прагнень і міркувань націоналістів, очевидно, виявляє той факт, що стрижнева доктрина націоналізму є чимось більшим за просту «доктрину волі», але й, далебі, меншим за романтичну теорію національної «душі», взяту в усьому своєму повноквітті та висловленої в усій чистоті мови, що якраз і є об'єктом зневаги для Кедурі. На засадничому рівні націоналізм переплавляє три ідеали: колективне самовизначення народу, вияв національного характеру й індивідуальності і, зрештою, вертикальний поділ світу на унікальні нації, кожна з яких долучає свій особливий геній до загальнолюдського фонду. Доктрина залишає відкритим питання про форму самовизначення, а також про зміст вияву національної індивідуальності. І саме це є тим, що наділило націоналізм здатністю завдавати танталових мук своєю аморфністю, схематичним характером доктрин та розмаїтою природою дій і цілей рухів.

Примітки

1. *Mill J. S.* Considerations on Representative Government. – London, 1872.
2. *Renan E.* Qu'est-ce qu'une nation? – Paris, 1882. Як стверджує Кедурі, ця традиція схвального ставлення бере початки у Локковому захисті свободи й представницького врядування, а також у наполяганні Берка на правах американських колоній.
3. *Lord Acton.* Nationality. – У кн.: *Lord Acton.* Essays in Freedom and Power. – Boston, 1948. Є, звичайно, й інша, рівноважно радикальна критика небезпек, притаманних гаслам націоналізму й «національного характеру», яка в них вбачає знаряддя буржуазії в союзі з духовенством і землевласниками, – я маю на увазі марксистську критику. *Locus classicus* різкого протистояння марксизму щодо *petit bourgeois* націоналізму, в ім'я пролетарського націоналізму, є праця Леніна «Критические заметки по национальному вопросу» (1913) (*Ленин В.* Избранные труды. – Москва, 1951).
4. *Kedourie E.* Nationalism. – London, 1960. – С. 18.
5. *Ibid.* – С. 138.
6. *Ibid.* – С. 140.
7. *Ibid.* – С. 133.
8. *Ibid.* – С. 80.
9. *Ibid.* – С. 70. Крім того, існує вагоме емпіричне заперечення Гердерових аргументів на користь першочергового значення мови у розрізненні спільнот та індивідуалізації персоналій. Зрештою, виходить, що немає нічого «природного» у лінгвістичних націях, і «світ є справді розмаїтим, аж надто розмаїтим, для класифікацій з погляду націоналістичної антропології. Раси, мови, релігії, політичні

традиції й різновиди відданості настільки безнадійно переплутані, що немає чіткої, переконливої причини того, чому люди, які говорять однаковою мовою, – та чия історія й обставини в інших аспектах відрізняються, – повинні створювати єдину державу, або: чому люди, які говорять двома різними мовами, і чиї обставини сподіялися бути близькими, не повинні створювати єдиної держави» (*Ibid.* – С. 79). Можливо, що ці труднощі у забезпеченні згоди стосовно складників визначення поняття «нації», які, у ролі доказів, важили якнайбільше на Заході, слугують за причину відсутності інтересу до націоналізму серед соціологів.

10. *Ibid.* – С. 80–81.

11. *Ibid.* – С. 81.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.* – С. 89.

14. *Heine H.* Religion and Philosophy in Germany (1834). Цит. за: *Kedourie E.* Nationalism. – London, 1960. – С. 89.

15. Особливо Г'юм картав ці приклади ненависті, які, на його переконання, були неминучими наслідками примусового монотеїзму, пор. його «Dialogues Concerning Natural Religion» (*Wollheim.* Hume on Religion. – 1963). Втім, монотеїзм не є єдиною причиною політичного насильства. Династичний принцип тримав Європу у стані війни упродовж більшої частини XVIII століття (пор.: *Anchor R.* The Enlightmen Tradition. – New York, 1967). Звичайно, масштаби насильства значно зросли; але це є радше результатом вдосконалення засобів зв'язку і технологій, аніж ідеологічних рухів. Є всі підстави вважати, що люди – якщо тільки вони мали відповідні засоби – чинили широкомасштабне насильство ще до настання ідеології чи виникнення наукової техніки знищення, і що Чингісхан та Ашурнасіпал II за інтенсивністю руїнницького примусу цілком до пари Гітлеру або Сталіну.

16. На думку спадають головним чином такі письменники як Цезар, Сенгор, Діоп або Таха Хусейн, Тофік аль-Хакім і Абдул у Єгипті чи Четтерджі, Таґор й Ауробіндо в Індії. Але існує також новоєвропейський інтерес до африканського мистецтва або індійської релігії, які тісно пов'язані у цих регіонах із зростанням націоналізму.

17. *Minogue K.* Nationalism. – London, 1967. – Розд. 1.

18. *Jahn F.* Das Deutsche Volkstum. – Lübeck, 1810.

19. У площині інтелектуального контексту формування цієї німецької «органічної» теорії пор.: *Reiss H. S. (ред.).* The Political Thought of the German Romantics, 1793–1815. – Oxford, 1955; для соціального контексту, пор.: *Kohn H.* The Idea of Nationalism. – New York, 1967 (1944). – Розд. 7.

20. *Baron S.* Modern Nationalism and Religion. – New York, 1960 (1947). – С. 6.

21. *Fichte J. G.* Addresses to the German Nation (1807–1808)/Transl. R. F. Jones and G. R. – Turnbull, 1922 (цит. за: *Kedourie E.* Nationalism. – London, 1960. – С. 83).

22. *Kedourie E.* Nationalism. – London, 1960. – С. 1.

23. *Ibid.* – С. 71–73.

24. *Kemiläinen A.* Nationalism: Problems Concerning the Word, the Concept and Classification. – Jyväskylä, 1964.

25. Греко-турецький обмін населенням 1922 року та цілі грецької політики значною мірою визначалися візантійськими ідеалами й категоріями, пор.: *Arnakis G.* The Role of Religion in the Development of Balkan Nationalism. – У кн.: *Jelavich B. & C. (ред.)*. The Balkans in Transition. – Berkeley, 1963. Щодо Бірми та Індонезії пор.: *Mehden F. von der.* Religion and Nationalism in South-East Asia. – Madison, 1963.

26. Пор.: *Hodgkin T.* The Relevance of «Western» Ideas in the Derivation of African Nationalism. – У кн.: *Pennock J. R. (ред.)*. Self-Government in Modernising Societies. – Englewood Cliffs, 1964; *Hodgkin T.* A Note on the Language of African Nationalism//St. Antony's Papers. – 1961. – №10. – С. 22–40. <...>

27. *Kedourie E.* Nationalism. – London, 1960. – С. 133.

28. Це належить до тих труднощів, що з ними прагне впоратися загальна воля Руссо. Для більшості націоналістів колективна воля – це *sui generis**, а не тільки макрокосмос індивідуальної волі – за тим винятком, коли природа цих останніх є «істинною» або «сутнісною», що зазвичай спотворюється. Але ця колективна воля становить рівночасно і продукт і продуцент виявлення в історії багатьох індивідуальних воль. Сама собою вона є майже такою ж усталеною й тяглою, як і її прототип – «природа». Цей бік доктрини має схожість із Дюркгаймовою колективною свідомістю.

29. *Rousseau J.-J.* Contract Social, Projet Corse, Considerations sur le Gouvernement de Pologne. – В кн.: Political Writings of Rousseau/Ред. C. E. Vaughan. – Cambridge, 1915 (II, 319, Projet Corse).

30. *Weber M.* Economy and Society/Ред. G. Roth & C. Wittich. – New York, 1968. – Т. I. – Част. 2. – Розд. 5, «Ethnic Groups».

31. Дехто з перших націоналістів не робили повних висновків із своїх доктрин, наприклад, Гердер та інші, так звані «культурні націоналісти»; тому вони не погодилися б із пунктами 5–7. Втім, відмінність полягає лише в наголосі або ступені. Єдиний практичний шлях забезпечення індивідуальності нації полягає у використанні влади й політики планування, інструментом чого за сучасних умов може бути тільки держава. «Політичні» й «культурні» націоналісти відрізняються за засобами, за тим, *як* зберегти й створити «націю», а не за цілями, тобто, що її слід зберегти.

32. Ми ще повернемося до більш детального розгляду мовної проблеми, особливо у розділах 6 і 7. Наразі ж цілком достатньо відзначити, що мова, – якщо не література, – залишається для націоналістів притягальним чинником з тієї причини, що незрідка вона є найменш спірною сполучною ланкою з ідеальним минулим, найпомітнішим складником колективної спадщини, особливо для тих, кого – подібно до християн Лівану – вже більше не можуть задовольняти релігійні образи й вірування; пор.: *Hourani A.* Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939. – London, 1962. – Розд. 3–4.

33. Пор.: *Doob L.* Patriotism and Nationalism. – New Haven & London, 1964.

34. *Aflaq M.* On the Road to Ressurrection (1963). Цит. за: *Binder L.* The Ideological Revolution in the Middle East. – New York, 1964.

35. Цей Періклів ідеал жалобної промови висловлює декотрі, хоч і не всі,

---

* Особлива сутність (*латин.*).

почування, пов'язані з націоналізмом, більш підхожим чином, аніж закони й дух Спарти, які слугували для Руссо взірцем та джерелом наснаги. Пор.: *Thucydides.* Book Two.

36. У Руссо різка противага «природи» й «цивілізації» має на меті зобразити емпіричний стан справ «всередині історії», на відміну від міфів, що їх аналізує Еліаде. Див.: *Eliade M.* Myths, Dreams and Mysteries. – Chicago and London, 1958. Це є прикладом типової для націоналіста манери підсвідомої ідеалізації якоїсь частки минулого, для того щоб досягти майбутньої гармонії.

Кеннет Майноуґ
Анатомія націоналізму

Три ступені націоналізму

Націоналізм є політичним рухом, що прагне досягти й оборонити мету, яку можна назвати національним єднанням. Він прагне «свободи», але свобода може означати багато чого. Домагання свободи вже містить припущення, що націоналісти почуваються пригнобленими. Із цієї сукупності ідей щодо свободи–гноблення ми можемо виснувати загальне визначення націоналізму: це політичний рух, який залежить від почуття колективної образи на чужоземців.

Націоналістична образа має бути колективною; а колектив має бути нацією. Ірландські селяни й дрібномаєтне дворянство зазнали усіх різновидів образ у зв'язку з багатосотлітнім пануванням англійців, але відчували вони ці образи як пригноблений клас, релігійна спільнота або ж населення якоїсь окремої місцевості. І тільки вітри націоналізму, що дули з континенту, вплинули на впровадження нового розуміння ірландської ситуації. Націоналізм не тільки надає образі інтелектуального статусу, а й заразом додаткового змісту. Більшість людських істот завжди перебувала під орудою чужоземців; багато з них дійшли висновку, що факт «чужоземності» означає, що їхні правителі належним чином безсторонні під час вирішення місцевих суперечок. Та націоналізм вчить, що вже сам собою факт чужоземного правління є ганьбою для людської гідності.

До того ж, це вчення має виняткову здатність організовувати невиразне почуття невдоволення у щось більш політичне. Зіткнувшись із якою-небудь перепоною своїм бажанням, люди, обізнані з націоналістичними ідеями, вважають, що вони розуміють, чому вони нещасливі. Ця виняткова особливість зорганізування образ є спільною для всіх потужних новітніх ідеологій.

Образа повинна бути спричинена іноземцями. Фактично націоналізм не потребує супроводу ксенофобії і часто-густо цілком чітко спрямований проти іноземного врядування, поєднуючи це з настійливим – «ми не маємо ніякого розбрату з британським, французьким, німецьким

і т. д. народом». Суть у тому, що націоналізм не може бути *цілковито* боротьбою внутрішніх угруповань всередині країни. Більше того, відбите у дзеркалі новітнього політичного життя, значення слова «чужоземець» може стосуватися «агента іноземної держави» чи то «імперіалістичного агента». Отож Нурі Саїд, прем'єр-міністр Іраку до 1958 року, витратив більшу частину свого життя на пропагування доктрини арабського націоналізму і насамкінець був повалений тими, хто його звинуватив у прислужництві британським інтересам[1]. Таким чином, існує особлива націоналістична категорія «зрадників» або «почесних чужинців». Найпоширенішими «почесними чужинцями» були євреї, чия жахлива доля, як лакмусовий папір на наявність націоналізму, є однією із найтрагічніших бувальщин XX сторіччя. Втім, і багатії на це годяться, якщо націоналізм переплітається з соціалізмом; чи, зворотним чином, хоч і врядигоди, і бідних можна запідозрити у нелояльності.

Якщо ми ідентифікуємо націоналізм у такий спосіб, то стане ясно, що це триступеневий процес і що кожний ступінь принципово підлягає чіткому вирізненню. Реальність, звичайно, є значно менш упорядкованою.

Перший ступінь можна умовно назвати *збудженням*. Це період, упродовж якого певна нація усвідомлює себе як нація, що страждає від гноблення. Зазвичай це період рішучого відвертання від чужоземних ідей та всього чужоземного. Це час тривожних пошуків культурної ідентичності, подібно до того, наприклад, коли повертаються до релігії, яку були занедбали за перших же спалахів захоплення чужоземними ідеями. Країною, що якнайкраще репрезентує описувану мною модель, є Індія, бо саме тут період збудження включав відродження індуїзму, в якому чимало елементів, які досі сприймалися досить вільно (як-от недоторканність священних корів), стали набагато жорсткішими. Звичайно, є щось штучне у релігійному відродженні такого штибу, оскільки націоналістична підтримка індуїзму перетворює його на складник номер один національного самовизначення. До цього він таким ніколи не був. У випадку з Німеччиною, яка вважається зачинателем націоналістичної теорії, цей період витворив теорії культурної автономії та заперечення космополітизму. Діяльність братів Ґрімм, які розробляли філологічні проблеми у царині німецької мови та збирали народні казки, ілюструє той факт, що то була доба, коли націоналістичний рух розвивали інтелектуали. Багато що в цій діяльності, певно, має справжню інтелектуальну вартість, але її скерованість залежить від політичного тиску. Наприклад, африканські націоналісти палко жадають відкрити такі фрагменти втрачених цивілізацій, які б забезпечили африканцям славетних предків. Фактично ж, звичайно, те, чого варті африканці, не залежить і, либонь, не могло б

залежати від подібних відкриттів; але спонукальна сила націоналістичної теорії полягає в тому, щоб відкрити минуле, яке підтримає поривання сьогодення. Інакше кажучи, це є ступінь витворення легенд.

Матеріалом для цих легенд слугує вся історія досліджуваної спільноти. Підстави для пов'язання себе з ними можуть бути вкрай незначні. Багато з африканців відчували трепет гордості від звершень Ганнібала, ототожнюючи Африку зі славою стародавнього Єгипту. Націоналісти ладні перетворити кожну патріотичну подію на частину націоналістичної легенди; у такий спосіб вони «перелицьовують» історію і впроваджують певну манеру її спотворення. <...> До того ж, це може потягнути за собою певну кількість перейменувань. Індійські націоналісти, наприклад, схильні перетворити подію, яку англійські підручники називають «індійським заколотом», у Першу війну за незалежність Індії[1)].

Другий ступінь становить центральний пункт націоналізму: це час *боротьби* за незалежність. Ця боротьба може й не мати точного моменту виникнення, але вона, зазвичай, має цілком усталену межу. Від 1945 року цією усталеною межею є досягнення незалежності і вступ до Організації Об'єднаних Націй. Для Італії нею, ймовірно, був вхід до Рима 1861 року Віктора Емануїла; для Німеччини – підписання 1871 року миру із Францією у Дзеркальній залі Версаля. Реальний зміст боротьби змінюється надзвичайно. Він може мати наслідком тероризм чи повномасштабну партизанську війну. Це можуть бути також стихійні повстання і демонстрації. Або ж хід боротьби перетворюється на безперервний процес мирних політичних переговорів. Але, знову ж таки, суттєвим є те, що вона повинна постачати легенди про героїв, які спираються на непогамовну силу національних чеснот. Але цей ступінь є життєво важливим для національної самоповаги.

Він такий, далебі, суттєвий, що там, де його немає, його слід було б вигадати. На останніх етапах деколонізації європейські імперії настільки швидко ліквідовували свій колоніальний спадок, що у багатьох випадках не виникало ніякого серйозного опору. Групі національних політиків, що добре володіють словом, досить було лише заявити про себе на політичній арені, як одразу розпочиналися переговори про передачу влади. Саме так розгорталися події на теренах більшості африканських держав, які на межі 60-х років стали незалежними. Те, якою мірою вони потребували створення легенди про боротьбу або відчуття безперервної загрози їхній незалежності, становило функцію мінливої внутрішньої політики. Знову ж таки, деякі націоналісти вірили, що ідеальний шлях досягнення національної державності – це шлях помірно тяжкої збройної боротьби, яка втягне, либонь, кожного та сформує корпус про-

відників, які провадитимуть справу далі. Втім, як свідчить приклад Алжиру, небезпека криється в тому, що війна може вщент виснажити національні ресурси.

Третій ступінь процесу можна назвати *консолідацією*. Інколи цей ступінь заледве помітний. Наприклад, Індія після 1947 року одразу приступила до повсякденних державних справ – економічного розвитку та налагодження зовнішньої політики. У політиці Індії від моменту здобуття незалежності самі по собі проблеми націоналізму відігравали порівняно незначну роль. Звичайно, бували часи, коли можна було скористатися націоналістичними почуттями, як у випадку захоплення португальської території Ґоа. Проте суперечка з Пакистаном щодо Кашміру або з Китаєм через Гімалаї конкретно до націоналізму стосунку не має. З другого боку, Індонезія є прикладом такого стану справ, за якого період консолідації тривав роками, прибравши форми домагань щодо Західного Іріану та «конфронтації» з Малайзією. Це були достеменно націоналістичні суперечки і використовувалися вони задля конкретної націоналістичної мети – обстоювання національної єдності та запобігання переходу до якоїсь іншої політики.

За найочевиднішу рису націоналізму в афро-азіатському світі править те, що дуже часто нації як такої взагалі немає. Складне поєднання народів, рас і релігій, що лежить в основі багатьох таких країн, фактично і є тією єдиною цілісністю, якої тільки й можливо домагатися від боротьби за незалежність. Після досягнення незалежності таким країнам загрожує небезпека розпаду на частини. Отож продовження націоналістичної боротьби перетворюється згодом на майстерний механізм управління країною, яку переконали шляхом націоналістичної риторики у тому, що однорідність для держави вкрай важлива, хоч вона її фактично не має. Ось тут, далебі, криється причина того, чому наступного ж дня після здобуття незалежності провідники нових держав мають підстави для офіційних заяв, що боротьба ще не завершилася, а лише увійшла у нову фазу. Ідея, що політика – це боротьба, є першорядною у спадщині націоналізму, адже для націоналіста боротьба – те саме, що ощадливість для пуританина, тобто щось таке, що має сенс причинно зумовленої дії, але фактично підсумовує усю повноту розуміння життя. До того ж, як повелося, завжди знайдуться простакуваті націоналісти, пройняті вірою в те, що *геть усі* проблеми породжуються фактом пригнобленості нації. На цю віру їх надихнула націоналістична риторика, й тому вони можуть бути глибоко шоковані відкриттям, що знегоди й розбрат й надалі становлять характерні риси національного життя.

Останніми роками період консолідації усе частіше почали розгля-

дати в економічному контексті. Побутує переконання, що нація спроможна консолідуватися лише тоді, коли стане економічно розвиненою. Це переконання переносить консолідацію у невизначено віддалене майбутнє, тому що поняття «розвиненої» економіки визначається тим, що відбувається в економічно найпередовіших регіонах світу. Втім, це зміщення акцентів є одним із засобів, завдяки якому, схоже, відбувається самоліквідація націоналістичної теорії та спрямування енергії людей на більш знайомі шляхи економічного розвитку.

Розуміння націоналізму як колективної образи на чужоземців і його аналіз відповідно до трьох ступенів цілком можливо вивести із досліджень у галузі націоналістичної теорії, й до того ж без надміру посилань на реальний політичний досвід. Суть цього підходу полягає в тому, щоб обмежити поняття націоналізму чимось прикметним у царині новочасної політики. Згідно з цією точкою зору, необхідно зробити висновок, що багато націй мали порівняно незначний націоналістичний досвід. Наприклад, Британія і Сполучені Штати рідко коли переживали щось подібне до образи, що може спричинитися до націоналістичної політики. Американська війна за незалежність, далебі, підпадає під цей тип триступеневого аналізу, і її дуже легко розглядати у націоналістичному контексті. Та все ж видається, що населення Американських колоній, хоч, дійсно, швидко просунулося до рівня усвідомлення себе американцями, та американською нацією себе по-серйозному не вважало. Надто рано воно було охоплене боротьбою, аби спрямувати її у цей бік. <...>

Схоже, що література з націоналізму класифікує під цією осяжною назвою зібрання політичних фактів, які ми можемо розмістити у висхідному порядку. Спершу виникає різновид націоналістичного феномена, про який ми щойно згадували. Він полягає у вируванні почуттів – за добрий приклад тут може слугувати антиамериканізм, що охопив певні прошарки серед багатьох народів після 1945 року. Завжди стосовно могутніх сусідів виникає щось подібне до ворожості, і в новітні часи ця ворожість зазвичай висловлюється у націоналістичних термінах. Змагальні почуття під час таких спортивних подій, як Олімпійські ігри, становлять ще один приклад цього різновиду націоналістичних емоцій. Крім того, у багатьох країнах є свій місцевий *führer*, послідовники якого прагнуть експлуатувати націоналістичні почуття. Цього роду лідери у ситуації політичного вибору завжди опиняються попереду, й упродовж катастрофічного періоду після Першої світової війни такий вибір мав місце у багатьох країнах. Усі ці речі на досить законних підставах можна назвати націоналізмом, та все ж вони створюють строкату суміш без ґрунтовного інтелектуального зв'язку.

На наступному щаблі подибуємо триступеневий націоналізм у тому вигляді, як ми його щойно описали. За суттєвий момент тут править той, що націоналістичне питання починає домінувати над політичним розвитком країни. Нічого не робиться без огляду на націоналістичний контекст.

Поза цим усім ми маємо також те, що часто називають інтегральним націоналізмом. Тут пролягає царина тоталітаризму, який незрідка прибирає подоби ненормально деталізованого застосування націоналістичної теорії, – як це сталося у випадку з нацизмом. Цілком імовірно (і це було переконливо доведено такими письменниками, як Ганна Арендт та Ернст Нольте), що схожість тут поверхова, і тоталітаризм є зовсім іншим політичним явищем. Втім, нас тут не обходить, чи тоталітаризм відрізняється від націоналізму за якістю, а чи за ступенем; з огляду на наші цілі, їх можна залишити по один бік.

Якщо поставитися до предмета у такий спосіб, то й не матимемо потреби ламати голови над спробами визначити «націю». Якесь єдине мірило національної приналежності втрачає свій ґрунт. Як наслідок, кожний націоналіст пропонує у ролі вирішального критерію що завгодно, аби воно було якнайближчим його серцю. Для іспанців – католицизм, а для багатьох турків іслам становлять ключ до національної душі; але від часів секуляризації держави велика кількість бездоганних націй містить у своєму складі численні релігії. Інші взяли за наріжний камінь чистоту раси; та генетично людство аж надто перемішане з огляду на кожне таке поняття національної чистоти. Там, де цей критерій доведено до краю, він штовхає до расизму, і (як у випадку з нацизмом) чиста раса перетворюється на спільноту людей, яка цілковито відрізняється від нації, від імені якої расист брався до діла. Найпоширенішим критерієм є мова, посилання на який спонукає нас пригадати, що швейцарська нація говорить чотирма мовами. Для деяких націоналізмів мова була досить важливим чинником, що спричинилося до відродження або нового поширення мови, яка б інакше зникла, – як це сталося зі спробою ірландців відродити ґельську мову. За неможливості віднайти якийсь єдиний критерій, були запропоновані складні й абстрактні визначення. Попри це, якщо вдатися до метафори, то мова залишається найбільш перспективним кандидатом. Нація таки складається з «людей, які говорять однією мовою».

З нашого погляду, немає потреби точно визначати націю, бо коли вона існує, то й спонука до цього надто незначна. Як живий складник націоналізму, нація є чимось таким, що можна відшукати, головним чином, у сподіваннях націоналістів. Вона складається з усіх тих людей, яких переконали, що вони поділяють почуття національної образи.

Насамкінець <...> запитаймо, чому націоналізм народився у новітньому світі. Чи у змозі ми віднайти загальні умовини речей, з яких націоналізм первісно виникнув? Ключовим моментом тут може бути те, що націоналізм, як у Франції, так і в Німеччині, став зачинателем наступу на феодалізм. Поза межами Європи ми знаходимо багато традиційних суспільств, в яких звичай вже не є належним порадником у поведінці. Там, де традиція занепадає, ми, як правило, виявляємо стрімке зростання населення, велика частка якого згромаджується у містах. Ми знаходимо там швидке поширення писемності. Жінки відриваються від хатнього вогнища, а молоді люди розпочинають свій шлях із зухвалої поведінки та нехтування порадами батьків. Виникає новий тип політика. Це новий світ, сповнений дивами. Видіння, які за цих умов безнастанно тривожать людей, невіддільні від туги, тому що ці умови водночас болісні та обнадійливі. Отож є правдою, що націоналізм не дає неминучої відповіді на посталі проблеми. Те, що в цьому процесі народжується, може з такою ж легкістю бути Божим Градом, комуністичним суспільством або нацією. Інтелектуальні ресурси західної цивілізації у процесі ретельних пошуків рішення наштовхнулися на труднощі, які спричиняє такого роду соціальна криза. Яким чином ми можемо пояснити популярність ідеологій на кшталт націоналізму?

Формула, яку я вважаю найпереконливішою, полягає у наступному твердженні – націоналізм забезпечує нам порятунок від тривіальності. Приховано чи відкрито люди, які страждають від соціальних зрушень, ставлять перед собою питання: що з нами відбувається? Відповідь націоналіста чітка: наша нація бореться, щоб народитися; вона обстоює незалежність супроти своїх ворогів. Ця відповідь ніколи не охоплює усієї правди, іноді вона абсолютно нічого спільного з правдою не має. Втім, це байдуже. Націоналістична боротьба шляхетна, вона сповнює страждання гідністю, вказує людині обнадійливий напрям, у якому їй слід докладати зусиль. Коли 1822 року Грецька Національна Асамблея оголосила: «Ми, нащадки мудрого й благородного народу еллінів, ... аби не бути боягузами й самозневажниками, не вважаємо надалі за можливе страждати від жорстокого ярма Оттоманської держави, яка нас гнобила понад чотири століття»[2], – то у такий спосіб вона висловила почуття моральної величі й самоповаги, які мало чим відрізнялися від сказаного у 1964 році Патрісом Лумумбою: «Ми пишаємося до глибини душі цією боротьбою, сповненою сліз, вогню й крові, бо ця боротьба була шляхетна й справедлива, абсолютно необхідна задля того, аби покласти край принизливому рабству, що було накинуте нам силою»[3].

НАЦІОНАЛІЗМ І ФРАНЦУЗЬКА РЕВОЛЮЦІЯ

Націоналізм є винаходом європейським. Це новий спосіб розуміння політики. Та на відміну від численних філософських підходів, цей новий погляд на речі був могутнім знаряддям політичних змін. Його легко пояснити простому людові, і він, далебі, став світоглядом, якому багато хто присвятив своє життя. Націоналізм – це ріка, підживлювана численними струмками, шляхи яких сходяться. Більшість із цих струмків, – що течуть в інших напрямках, – можна віднайти у Франції XVIII сторіччя. Деякі з них ми розглянемо у цьому розділі.

Інтелектуальне життя у Франції XVIII сторіччя

Європа XVIII сторіччя була космополітичною. Освіта людини зі статками полягала у подорожуванні за кордон та опануванні доцільною ввічливістю у ставленні до місцевих звичаїв. Філософи мислили поняттями розуму й людської природи. Французька мова заступила латину як мова християнського світу. Здавалося, що пацифістському космополітизмові барометр віщує ясну погоду, та дощ линув. Де ж бо, за таких умов, знаходимо ми зерна націоналізму? Франція Бурбонів, хоч і була страшенною невдахою у нав'язуванні своєї мілітарної волі решті Європи, все ж спромоглася на таку ж всеохопну культурну гегемонію, як і Рим. Успіх цієї гегемонії мав витоки не тільки у славнозвісних здобутках французького класицизму та вишуканій простоті французької мови, а й у витонченій манері її використання. *Philosophes* настільки звільнилися від вузькомісцевої обмеженості поглядів, що їхні злегковажілі душі могли прибрати подобу перса, китайця або мешканця островів Південного моря та й тішитися із безглуздих витівок своїх європейських співвітчизників.

Відсутність вузького духу політичної конкуренції найвиразніше представлено на той період французькою англофілією. Монтеск'є підходив до британської конституції як до засобу, що розкриває проблему політичної свободи. Вольтер витратив багато сповнених полеміки років на захист Ньютонової космологічної системи супроти картезіанської «концепції вихрів» вітчизняного походження. Епістемологію Локка вітали як вияв здорового глузду, який змусив розвіятися усі, раніше поширені, туманні системи знання. Та справжня інтелектуальна автономність цих подій розкривається тоді, коли ми пригадаємо, що упродовж ледь

не півстоліття Британія і Франція перебували у стані війни. Здається, ніколи ще культура й політика не були так рішуче й щасливо роз'єднані.

Французькі *philosophes* діяли на зразок європейського клірингового дому критичних ідей. Ці ідеї вони оцінювали цілковито у раціональних термінах. Вони аж ніяк не зважали на їхні національні витоки. Вони створювали нові інституції, завдяки яким людство мало б змогу провадити суто раціональні перемовини, – міжнародне листування, словники та особливо, певна річ, велику «Енциклопедію». Принципи й підходи просвітницького лібералізму могли б, либонь, сформуватися зі словесного тіста Джона Локка, але *philosophes* додали дріжджів, – й уся Європа прибула на бенкет. Їхній внесок до лібералізму полягав не тільки у системі принципів, часто-густо висловлюваних в епіграмах, а й у відчутті потреби бути авангардом людської раціональності, передовим загоном дослідження достоту укріплених, але приречених, сил упередженості, закріплених законом інтересів та локальної обмеженості[4].

Вони пишалися тим, що є французами, але ця гордість була щирою, чого цілком бракувало різким виявам пізнішого націоналізму. «Не було ніяких підстав чекати, аби французи якось відзначилися у філософії», – писав в «Encyclopédie» Вольтер. «Тривалий період варварського владарювання гасив усе світло упродовж майже дванадцяти століть; і помилково підібрані вчителі відплачували тим, що робили людську природу ще брутальнішою, а темінь іще темнішою: сьогодні, однак, у Парижі філософії більше, ніж у будь-якому місті світу, а то й навіть усіх містах разом узятих, окрім Лондона»[5]. Коли Вольтер твердив про чесноти французів, то йшлося про чесноти, доступні геть усім, тобто ті самі, які супроводжують раціональний склад розуму: «Дух цієї мови становлять чіткість і порядок». Року 1783 Рівароль у нарисі, відзначеному премією Берлінської Академії, висловився про це ще стисліше за допомогою гасла: «Коли щось неясно, то це не по-французькому».

Становище *philosophes* у Франції було незвичайним у багатьох важливих аспектах. У славнозвісному розділі з книги де Токвіля описано, яким чином сталося так, що за часів, які охоплюють приблизно середину XVIII століття, працівники пера були також провідними політичними постатями *ancien régime*[6]. Що найбільше вразило де Токвіля, то це абсолютна прірва між людьми чинної влади, з одного боку, та тими, хто панує в політичних дискусіях, з другого. Не схвалюючи цю ситуацію, він протиставляв її тій, яка тоді мала місце в Англії. Так само чинили багато хто з філософів Франції. Та якщо де Токвіль шкодував з приводу великої розбіжності між політичним життям і літературною теорією, то *philosophes* усього-на-всього переймалися жалем через нестачу у них політичної влади.

Токвіль зауважує, що письменники тієї пори забезпечували народ не тільки поглядами, а й темпераментом та нахилами. Вони поширювали псевдоінтелектуалізм та схильність до абстрактної аргументації. І все це він тісно пов'язує з однією з найдивовижніших, на його гадку, прикмет цього періоду: здавалося, ніхто з них не відчував хоча б найменшого прагнення до насильницької революції. <...>

Ми можемо просунутися далі у роз'ясненні зв'язку між філософією і фанатизмом, якщо поглянемо на ключовий момент, який незрідка вражав уяву тих, хто вивчав XVIII сторіччя. Ось цей ключовий момент: філософи тієї пори надто сильно переймалися освітою. Вони писали про неї книжки й плекали надію, що освіта усуне політичні недуги цього світу. Існує щонайзагальніший аргумент (одна з його версій переконливо розгорнута Берком у «Роздумах про революцію у Франції»), який стверджує, що коли людина помилково приймає освіту за політику, то вона, мабуть, стає фанатиком.

Цей аргумент розрізняє політику й філософію. Філософію цікавить істина. Чи підлягає добро визначенню? Чи рухається Земля навколо Сонця за еліптичною орбітою? Чи можливо обґрунтовано виснувати цінності із ствердження фактів? Без сумніву, чимало з цих питань складні, але якщо їх сформулювати належним чином, то в принципі правильна або хибна відповідь на них існує. Різку противагу становить політика. Вона стосується того, чи повинна держава нарощувати витрати на оборону, а чи більше витрачати на соціальний захист? Чи має виборче право поширюватися на все доросле населення? Чи необхідно під час війни дозволяти страйки? Немає сумніву в тому, що обговорювані питання торкаються реальних проблем, але їх аж ніяк не можна звести до проблеми істини. Політика є справою збалансування спірних інтересів, вимог і припущень. Компроміс становить звичайний результат переговорів; у філософії він, назагал, є ознакою плутанини. Філософи принаймні *можуть* прилучати до освіти один одного (та своїх учнів), бо співпрацюють на ниві досягнення мети тільки одного типу – істинних переконань. Політики ж, домагаючись контроверсійних цілей, повинні один з одним домовлятися. (Вони, звісно, можуть цього й не робити, але тоді дійде до бійки).

Якщо це справді так, то людина, яка плутає політику з філософією, почне собі уявляти, що спроможна просвітити тих, із ким веде перемовини. А якщо ті відмовляються від того, аби бути «просвіченими», то вона, ймовірно, почне злостивитися. Однією із споконвічних небезпек освітянства є те, що воно може перетворитися на боріння воль освітянина та його учня. Ситуація ще більше погіршується, якщо наш освітянин (на кшталт *philosophe* XVIII сторіччя) вірить у те, що має до діла з раціо-

нальними істинами, бо, за визначенням, раціональна істина доступна розумінню будь-якої нормальної людини. У стані розладу своїх планів наш освітянин-політик, мабуть, питатиме: «Та що він робить, цей добродій, який заперечує те, що, як я напевно знаю, є істиною?». Як тон, так і зміст його імовірної відповіді знайшли типове втілення у статті з «Енциклопедії» про проституцію: «Значення цих слів – *проститутка і проституція* – розповсюджувалося і на тих критиків, з-посеред яких сьогодні аж надміру письменників, про котрих кажуть – вони *проституюють* своїми перами за гроші, за прихильність, за брехню, заздрощі й безчестя, що не годиться добре вихованій людині. У той час як літературу полишили на поталу цим паразитам, філософія, з другого боку, була знеславлена трупою дрібних лицедіїв, яким бракувало знань, розуму й моралі, та які своєю чергою *проституювали собою* заради людей, котрим було досить приємно побачити зневаженими в очах нації тих, хто міг би її просвітити щодо їхньої шкідливості й нікчемності». Фанатизм не перестає бути фанатизмом від того, що потверджує найблагородніші пориванння; навіть толерантності можна дотримуватись фанатично.

Philosophes мали спокусу усунути геть дискусії з приводу спірних інтересів і всі питання звести до абстрактної істини як предмета обговорення. Це схиляло їх до фанатизму. Втім, цей процес з такою ж легкістю міг би рухатися у зворотному напрямку: так само, як *philosophes* «редукували» інтереси до царини істини, інші могли б спробувати «редукувати» істину до царини інтересів.

Крім того, ми зустрічаємося із шаленим утвердженням вартості чогось особного – *моєї* нації, *моєї* мови, *моїх* звичаїв – на тлі універсалістського переймання розумом і людством. Воно набуває сенсу лише як реакція на вже домінуючу універсалістську систему. Французький космополітизм був тією системою, на яку відгукнулися перші націоналісти. Ми у змозі осягнути те, що відбулося, шляхом співставлення цього всього з індустріальною революцією. Британці були піонерами сучасної індустрії. Вони рано розробили винаходи і ввели в дію фабрики, які могли виробляти товари дешевше й ефективніше, аніж будь-хто інший. На достатньо популярному рівні – так згодом стверджували націоналісти – вони розвинули економічну теорію, яка підтримувала вільну торгівлю, бо за умов вільної торгівлі усі товари виробляються саме там, де їх можна виготовити найпродуктивніше. Вільна торгівля є виправданою політикою упродовж саме такого часу, коли всі вірять у всебічні переваги однієї економічної системи. Та рано чи пізно, а неіндустріальні країни прагнутимуть розвивати свої власні похідні галузі промисловості, й тому вони послаблюватимуть цю систему шляхом зведення мурів у вигляді протек-

ційних тарифів біля своїх зачаткових індустрій. Саме це робили американці й німці, коли почали втягуватись у процес індустріального розвитку. Подібним чином і *philosophes* можна розглядати як зачинателів інтелектуальної революції. Вони вірили у вільну торгівлю у царині ідей, тому що самі були найефективнішими «процесорами» цих ідей. Але їхнє панування над культурним світом було надто обмежене в часі, щоб спровокувати захисну реакцію з боку інтелектуальних класів, що поставали в інших частинах Європи. Навіть Ґете, який упродовж свого життя заперечував роль національного символу й залишався вірним добі Просвітництва, висловлював невдоволення з приводу того, що французи (подібно до математиків) усе конвертували у французьку мову і в такий спосіб змінили його зміст. Матеріали для інтелектуального протекціонізму збиралися у XVIII сторіччі Гердером; та націоналістичний сенс того, що він робив, можна зрозуміти лише як реакцію на культурну гегемонію Франції.

Патріотизм Жан-Жака Руссо

Загальнопоширений спосіб підсумкового визначення місця Руссо в історії мислення полягає в тому, аби сказати, що він був пророком зростаючого відчуття спільноти. Відчуття спільноти скидалося на тугу за чимось давно втраченим – тугу за тими традиційними усталеностями, які були підірвані розвитком комерції. Більш ніж упродовж одного сторіччя держава у Франції витягувала сили із провінцій. Багатьом французам Франція здавалася ірраціональним конгломератом приватних інтересів, заледве втримуваних тягарем централізованої монархії, яка накладала податки й споживала податки, та, вочевидь, замало віддавала навзаєм. Вона була далекою й свавільною. Французи, як здається, розривалися між зростаючим справжнім почуттям відданості Франції та класовою ненавистю, яку вони відчували через усе ще наявні феодальні нерівності. Руссо забезпечив якнайглибше втілення їхнім жаданням, щоб Французька держава перетворилася на спільноту.

Він був <...> патріотом без *patrie*. Того, що викликало захоплення, вже не існувало, а те, що існувало, було надто далеким від того, аби ним захоплюватися. Висновок Руссо полягав у тому, щоб стати патріотом стародавнього світу. «Той, хто читає стародавню історію, уявляє себе перенесеним в інший світ і в середовище інших людей»[7]. За своїми поглядами стародавні люди сягали за межі життя; та все ж вони були земними. Чому ми від них так відрізняємося? Руссо ставив новочасну

маловартісність на карб «нашої злиденної філософії та дрібних пристрастей, егоїстично сконцентрованих у кожному серці через безглузді установи, яким бракує спонукальної сили духу». Лікург отримує похвалу як законодавець, який повсякчас перед спартанцями унаочнював *la patrie*, – в законах, на іграх, фестивалях, в усьому людському пробутті. Різку противагу цьому становить невиразність новочасної людності. «Сьогодні нема більше французів, німців, іспанців, навіть англійців, – писав він, – є тільки європейці. ... Вони повсюдно вдома за умови, що знайдуться гроші, які можна вкрасти, та жінки, щоб розбестити».

Ці міркування, що йшли від щирого серця, були навіяні баченням Польщі як країни, що визріла для реформування філософом-законодавцем. Бодай на коротку мить Польща була для Руссо тим, чим Сиракузи для Платона. Крім того, він зробив Польщу об'єктом специфічно новочасних сподівань, а саме: із жорстокої кризи польська нація вийде із досвідом відродження. Початок нової епохи, – як він собі міркував, – залежить від правильних принципів освіти. «Мірило освіти – це надати кожній людській істоті національної форми й таким чином спрямувати її думки й смаки, щоб вона, зрештою, стала патріотом за схильністю, за пристрастю, за необхідністю. Щойно дитина розплющить очі, вона повинна бачити свою країну, й допоки помре, не повинна бачити анічого більше»[8]. У творах Руссо таких уривків трапляється безліч. Вони оприявнюють його звичку вживати слова *нація* і *батьківщина* взаємозамінно, – хоча зі зростанням емоційного навантаження пристрасті Руссо, зазвичай, полишає *націю* задля *батьківщини*. Крім того, це не просто справа продукування людей, чия безкорислива відданість громадському добру є непорушною: Руссо жадає, аби поляки мали «національний тип обличчя», який би їх вирізняв з-поміж усіх інших людей. «У двадцять років, – пише Руссо, – поляк не просто має бути людиною; він повинен бути поляком». До того ж, національна освіта має розвиватися щабель за щаблем. Дитина, навчаючись читати, повинна достоту насичуватися традиціями своєї країни. В 10 років вона повинна знати, яку продукцію тут виробляють, в 12 років – її провінції, дороги й міста, у 15 – історію, а в 16 – закони. Її серце й розум мають наповнитися думками про славетних мужів та шляхетні вчинки з легенд. Втім, навіть освіті притаманні свої небезпеки, тому що вчительство може перетворитися на діяльність на основі закріпленої законом вигоди. Справжній законодавець або, за новітньою термінологією, соціальний інженер повинен гарантувати домінування ролі громадянина над усіма іншими. Навіть метафора інженерної справи не є слушною: «формування душі» – це справді те, до чого прагнув Руссо, і навіть закон тут не становить адекватного засобу. «Простота звичаїв та

одягу є, далебі, меншою мірою плід Закону, аніж виховання». І знову: «Нехай хоч хто намагається інституціалізувати народ, передовсім він має знати, яким чином опанувати думками і, внаслідок цього, пристрастями людей».

Для того щоб збагнути марність цієї мрії, нам потрібно лишень згадати, що Польща у добу пізнього середньовіччя була однією з найбільш густонаселених і розвинених європейських країн. За лихих часів вона, звісно, занепала, але й не була чистим аркушем паперу, який би уможливив практичне втілення міркувань Руссо. З другого боку, ми маємо застерегти від того, щоб вбачати серед такого роду письменників предка сучасної тоталітарної держави. Слід брати за очевидне, що Руссо зовсім не був провісником майбутнього й фактично перебував під впливом всевладної ностальгії за минулим.

Руссо вживав слово «нація», та заледве чи був націоналістом. Він висловлював те, що вочевидь ставало типовим прагненням, – бажання належати до спільноти, яку б не перетинала навхрест локальна й класова ненависть. Та понад усе він мав пристрасне бажання *витворити* спільноту, яку він *волітиме* полюбити, подібно до того, як жінка бере шлюб із п'яницею, щоб його виправити. Таке прагнення призводить, либонь, тільки до краху, особливо у сучасному світі, де надмірна кількість формувальників та замало постатей, справді здатних творити.

Політична творчість привертає увагу не пересічних студентів, які очікують напучування, а чоловіків і жінок, що перебувають під домінуючим впливом своїх власних осібних зацікавлень. Отож слово *нація* вже у Франції здобулося на дуже специфічну історію. Для багатьох тверезомислячих французів *нація* була майже технічним терміном упродовж довготривалого обговорення питання: хто такі французи? <...>

Сійєс і Французька революція

У діяльності абата Сійєса знаходимо багато напрямів думок, що сходяться в одному. За дуже короткий період після 1789 року Сійєс справив сильне враження на своїх сучасників як провісник нової ери й особливо, – за висловом швейцарського адвоката Дюмона, – як «оракул Третього Стану». Ми вже бачили, що Третій Стан у 1614 році, вважаючи себе упослідженим, лише протестував. У 1789 році, коли сталося те ж саме, Сійєс висловився у новому дусі: «Ми сьогодні є усім, як і були вчора. Визволяймося!». Поза сумнівом, цей потаємний дух був спричинений новим багатством та владою французької буржуазії; але він засвід-

чував також інтелектуальне переконання двох поспіль поколінь доби Просвітництва. Усе слід поставити на раціональну основу. «Політика, – запевняв Сійєс Дюмона, – це наука, якою, на моє переконання, я оволодів».

Сійєс створив щось на кшталт спрощеної метафізики, яка рухалася від історичних до раціональних доказів, що слугувало його меті. Ця мета – упродовж довгих пасажів із чистих абстракцій – полягала в тому, щоб вплинути на вітчизняних політиків. Усі вони були інтелектуалами; і він звертався до них по-інтелектуальному. «Я хочу, – починає він свій перший памфлет «Нарис про привілеї», – дослідити привілеї за їхнім походженням, природою і наслідками»[9]. Походження пов'язувалося із завоюваннями франків. Сійєс охоче згоджувався із доказами Буленвільє, але робив з них нові висновки. Знать у Франції становить чужинський елемент, тому що походить від роду завойовників. Чому б тоді французам не відправити їх знову до франкських лісів, звідки вони й прийшли? Вони утворюють націю всередині нації; і соціальна система, яку вони втілюють, є для французького народу постійним приниженням. Французи, – цебто галли, – залишаються у стані рабства упродовж усього часу, як триває це феодальне панування. Чим же тоді є Третій Стан? Він є всім. Це не просто один із трьох станів у Франції, а сама нація; і те, що до нього не належить, що відчужене через привілеї, не становить частини Франції.

Що є динамізуючим у Сійєса – і що узгоджувалося із настроєм аудиторії, – то це дивна суміш раціонального інструментарію та найнестримнішої ненависті. Сійєс був раннім представником філософського шаленства. «... Кров закипає, – писав він, – при одній лишень думці щодо можливості *легального визнання*, – і це на схилку XVIII століття, – огидних плодів огидного феодалізму». Або знову: «Коли філософ торує шлях, то його непокоять помилки; та заради поступу він повинен відмітати їх без усякого жалю». Це становить прикметне зрушення, бо, ясна річ, немає іншого шляху бути жалісливим до помилок, ніж бути толерантним до людей, які до них надто схильні. Сійєс і його покоління накручували себе до стану тієї жорстокості, яка перетворила гільйотину у річ, за допомогою якої знищувалися помилки. *Couic!* Ось іще один огріх! Одна з найпоширеніших метафор, що нею Сійєс зазвичай описував привілейований клас, стосувалася «якоїсь страшної хвороби, що поїдає живі м'язи в тілі знедоленого бідолахи». «Лихо нації, яка від неї страждає».

Отож привілей є хворобою, яку доктор Сійєс ладен лікувати. «Такою, що має привілей, я вважаю особу, яка посідає становище поза межами загальних прав з тієї причини, що вона вимагає *всебічної* свободи

від підпорядкування звичаєвому праву або ж домагається виняткових прав»[10]. Люди жадають привілеїв через «збуджувальну принаду» зверхності, але ж вони несумісні зі свободою й самоповагою. Привілейовані становлять «вибрану націю всередині нації», і їхні найперші думки спрямовані на інтереси цієї вузької касти, а не самої нації. Привілейовані почали про себе думати як про різновид істот, що відрізняється від звичайних людей. Привілей несумісний із визнанням якоїсь спільної людської природи. Сійєс перетворює концепцію «привілею» на головну ідею, за допомогою якої він поєднує в одне ціле безліч соціальних образ, що їх відчували французи у 1788 році. У цих двох памфлетах ми відчуваємо пекучий біль ображеної гордості, і тисячі довіку не забутих принижень мобілізують проникливий розум на всебічне бачення становища знаті. Привілейовані відрізані від французької нації родовою спадщиною, на яку вони претендують, лінощами, які вони культивують, ба навіть самою мовою, якою вони говорять. «Я не намагатимусь висловити, – писав він, – геть усі нюанси, усю вишуканість узвичаєної серед привілейованих мови. Для цієї мови нам би знадобився спеціальний словник, який надто вирізнявся б новизною; бо замість містити точне або метафоричне значення слів, він, навпаки, потребував би відлучення слів від їхнього правдивого змісту, не залишаючи нічого, окрім пустки, – з раціоналістичної точки зору, – нічого, окрім захопливо глибокодумних означень для привілейованих»[11]. Він продовжував глумитися над вихолощеним аристократичним вживанням слів, подібно до *naissanse* (бо ж тільки багаті мають походження), *grace*, *qualité*, *hommes d'hier* тощо. Ясна річ, що нація говоритиме як завгодно, тільки не однією мовою, нехай навіть це будуть *nuances*.

Сійєс застосовує поняття нації як таран супроти цих ретельно укріплених лав привілейованих. Що ж таке нація? Це «об'єднання спільників, які живуть за *звичаєвим* правом і які представляє одна й та сама законодавча асамблея»[12]. У своїй основі ця нація складається із Третього Стану; однак вона відкрита для всіх французів, і Сійєс писав, що нація «із вдячністю пам'ятатиме патріотичних письменників найвищого ґатунку, які були першими, хто відрікся від архаїчних помилок і надав перевагу принципам універсальної справедливості перед убивчими змовами корпоративних інтересів, спрямованими проти інтересів нації». Усе, що є добрим і натхненним громадськими справами, підпадає під поняття «нації»; усе, що є злим та егоїстичним, припасовується до ідеї «привілею». Ідея нації розвивається потім на рівні абстракцій: «Нація первинна щодо всього. Вона є джерелом всього. Її воля завжди законна; це ж бо сам закон. Первинним стосовно нації та над нею є тільки *природний* закон...

Кожний атрибут нації походить від простого факту, що він існує»[13]. Оця остання фраза становить пародію на онтологічний аргумент існування Бога; коли Сійєс занурюється у зміст такого роду, то він, зазвичай, вдається до низки метафізичних кліше. Більшість із них є переспівом Руссо, та їм бракує властивого Руссо болючого усвідомлення складності подій, і тому вони легко утворюються на кінчику пера.

Подібно до Руссо Сійєс міркує, головним чином, у контексті гармонійної спільноти. Жадання національної єдності, здавалося, було відчутним на всіх соціальних рівнях. Професор Карлтон Гейз цитує з листа призовника таке: «Нація є тим ... до чого належить геть усе»[14]. Навряд чи це є якоюсь філософською ідеєю, і багато хто з людей, які все ж погоджувалися з таким твердженням, були, поза сумнівом, збиті на манівці й непослідовні. Втім, ця точка зору підбивала підсумок поведінці тисяч молодих французів, які упродовж тих кількох років добровільно відмовились від комфорту та своїх особистих мрій заради того, щоб у воєнних походах дати відсіч ворожим арміям, які навалою йшли на французьку землю, захищаючи справу короля. <...>

Наступна ознака націоналізму оприявнюється у ставленні Сійєса до англійської конституції: «Я не заперечую, що англійська конституція є для свого часу дивовижним витвором. Проте, хоч люди завжди ладні поглузувати з француза, який не простягається перед нею долічерева, я маю достатньо сміливості, щоб сказати, що не знаходжу в ній простоти доброго ладу, а радше кістяк застережень проти безладу».

Втім, ключ до розуміння неприхильності Сійєса до англійської конституції подано у наступному уривку: «Опісля всього, чому ми все ж так багато думаємо про цю екзотичну конституцію? Вочевидь тому, що вона впритул наближається до принципів доброго суспільства. Та коли ідеальні моделі прекрасного й доброго існують задля того, щоб нас скеровувати, ба більше, коли ми неспроможні сказати, що наразі ідеальна модель суспільства нам менш відома, ніж англійцям у 1688 році, то як же тоді ми можемо нехтувати справжнім добром і вдовольнятися імітуванням його копії?»[15].

Це Раціоналізм, а не Націоналізм. Він шукає ідеальної моделі, придатної для всього людства: тобто Сійєс не розмірковував про унікальність Франції й про конституцію, яка щонайбільше мала б відповідати її особливому духу; він настійливо думав про людство. І в цьому він був типовою постаттю революційної доби. Звичайно, він часто користувався *словом* «нація» і сам, далебі, становить частину історії націоналізму саме тому, що посприяв уведенню його в обіг. Він потребував слова «нація» почасти завдяки його місцю в історичній аргументації, що ми її розгля-

дали в останньому параграфі, та почасти через те, що не хотів вживати слово *«народ»*. Він був радикалом, але не був демократом: «Нема сумніву в тому, що набрід і потолоч не може користуватися політичною довірою націй. Хіба можливо дозволити з'явитися серед представників нації послугачеві чи якій іншій особі, над якою стоїть господар, або ж ненатуралізованому іноземцеві?»[16]. У цьому контексті нація сприймається як політично активна спільнота; це моральна субстанція, стосовно якої держава є просто тінню. Вона несе в собі багато відтінків *patrie*, але без того, щоб в результаті тягнути за собою небажані радикальні потенції, притаманні *народові*.

Французька революція розпочалася як внутрішня соціальна боротьба, що була раціоналістично потрактована у вигляді конфлікту між принципом привілею та принципом національної рівності. Розгортаючись, вона також ставала боротьбою між Францією та іншими країнами Європи – можливо, боротьбою національною. Але ця революційна війна ніколи не була адекватно раціонально пояснена як боротьба національна. Її завжди розуміли як боротьбу за визволення – соціальну боротьбу, що перехлюпувала через віковічні династичні кордони Європи. Вона завжди містила в собі сильний елемент універсальності. Націоналізм є реакцією осібного на універсальне; і якраз тому, що Французька революція була універсалістською, націоналізм стосовно неї був адекватною відповіддю.

НАЦІОНАЛІЗМ І НІМЕЦЬКА ЄДНІСТЬ

Існує безодня між людьми блискучого й гнучкого мислення та людьми брутальних справ й активної озвірілості, яку не в змозі ліквідувати жодне інтелектуальне пояснення.

Ганна АРЕНДТ[17]

Політичні ідеї у XIX сторіччі

XIX сторіччя внесло прикметну зміну в інтелектуальну атмосферу Європи. Частково до цього спричинилися соціальні зрушення, а частково вплив певних високих ідей, які повсюдно глибоко хвилювали націоналістів.

Ким були націоналісти? За визначенням, вони були інтелектуалами. Протягом сторіччя цей розряд людей чисельно збільшувався. У на-

полеонівській Німеччині націоналістичний ентузіазм обмежувався інтелектуальними середніми класами, які становили дуже невелику частку населення. У Прусії 1805 року налічувалося усього близько 1500 студентів університетів[18]. Але письменство й освіта поширювалися у ще більш прискореному темпі, ніж зростало населення, що зумовило експансію книг, газет і брошур і спричинилося також до започаткування писемної літератури багатьма мовами й діалектами – чеською, мадярською, румунською, хорватською та ін. Журналісти, державні службовці, часом профспілкові й партійні функціонери – всі вони додавали свою частку до кількісного зростання інтелектуальних класів. Чимало з них були освіченими ремісниками або кваліфікованими робітниками, чий ентузіазм щодо освіти й жага пізнання долали таку перешкоду, як відсутність у них хоча б мінімальної формальної підготовки.

Багато хто з цих людей були завзятими споживачами політичних ідей з тієї причини, що надії, які за попередніх сторіч покладалися на релігійне спасіння, тепер починали переноситися на політику. Вони були духовними спадкоємцями єретиків і пуритан попередніх сторіч. Вони проводили своє життя, читаючи часописи згідно зі своїми переконаннями, відвідуючи партійні мітинги, ухвалюючи резолюції й жадібно стежачи за політикою в усій Європі. Скидалося на те, що мати політичні переконання ставало обов'язком європейця, і джерелом цього обов'язку була віра у корисність демократії. <...>

Люди, які обирали для себе життя в борні, у політиці повинні були боротися проти гноблення й експлуатації. Отож і в XIX сторіччі вони обирали боротьбу проти іноземного гніту чи класового гноблення. Ті, хто виступав проти іноземного гніту (реального або уявного), розвинули теорію нації й прагнули об'єднати усіх членів нації в органічне ціле, яке б думало й почувалося як щось одне. Із покоління Мацціні, вони могли собі уявити, що як тільки кожен народ здобудеться на свою власну національну державу, то одразу в усьому світі запанує злагода. Та починаючи десь від середини сторіччя ставало дедалі більше зрозуміло, що національна єдність тягне за собою інтернаціональну роз'єднаність, а в деяких випадках навіть прихильне ставлення до воєн як вищої школи героїчних національних чеснот. З другого боку, ті, хто обирав шлях класової боротьби, переймалися розвитком інтернаціональних стосунків й атакували націоналізм як доктрину буржуазії, призначення якої відвертати увагу робітників від соціальних проблем. Соціалісти й радикали послідовно успадковували раціоналістичний універсалізм Просвітництва. Втім, як націоналісти, так і соціалісти наполягали, що саме їхні дії є найголовнішими.

Проте обидві групи політичних інтелектуалів досягнули розвитку історичної свідомості, яка рідко коли виявлялася у XVIII сторіччі. Доброю ілюстрацією цієї свідомості є славнозвісний уривок із «Роздумів про революцію у Франції» Берка. «Суспільство й справді є договір, – писав Берк. – ... Це – партнерство у всілякій науці, у всілякому мистецтві, у всілякій доброчесності й у всілякій довершеності. Позаяк цілі такого партнерства не можуть бути досягнуті й за багато поколінь, воно стає партнерством не тільки між живими, а й між живими, мертвими та тими, хто має народитись. Всякий такий договір у всякій окремій державі є лиш однією зі статей великого первинного договору віковічного суспільства, де нижча природа пов'язується із вищою, поєднується видимий і невидимий світи, і все у відповідності з укладеним договором, утвердженим непорушною клятвою, на якій тримається всяке фізичне і моральне єство на визначеному для нього місці». Берк тут узяв класичну доктрину суспільного договору і подав її у цілковито новому ключі, либонь, у такий спосіб, як можна використати мелодію популярної пісні у вигляді теми для симфонічних варіацій. Доктрина суспільного договору мала певні обмеження, але Берк накинув її на «всіляку доброчесність» та «всіляку довершеність». У своїй початковій формі договір становив частку раціоналістично поданої історії людства, відповідно до якої людські істоти зустрічаються разом і з практичних міркувань самі вибудовують державу. Попри всю притаманну їй метафізику версія Берка спрямовує нашу увагу на реальні деталі історії наших інституцій як єдино переконливий шлях пояснення того, чим вони насправді є. За версією Берка, ми спроможні хоча б виявляти тугу за впорядкованим та ієрархізованим суспільством («кожний на визначеному для нього місці») – тугу того штибу, яка охоплює людей, що страждають від спричиненої індустріальною революцією руїни. Найбільше захоплення Берком виявляли німецькі романтичні мислителі, які створили романтичну картину Середніх віків як елемент заперечення ними французького раціоналізму.

Крім того, цей уривок ілюструє спрагу глибини, яка спонукала людей викривати Просвітництво як щось змаліле і поверхове. Політика розглядається як частина космічного плану, за яким розум невидимого світу наділяє значенням перебіг подій у повсякденному світі політики. Спільним результатом цього нового світовідчуття було захоплення теософією. Наприклад, Жозеф де Местр вірив у вищий і мудріший людський рід, який жив до Потопу; та й Мацціні думав, що наше земне буття становить лише епізод у житті душі, проміжний щабель на драбині, яка веде до Бога[19]. У багатьох аспектах теософія є природним доповненням до націоналізму, тому що обоє складаються із нечіткої сукупності ідей,

які можна комбінувати й перекомбіновувати відповідно до пристрастей моменту. Їх можна припасувати докупи таким чином, щоб з цього вийшла філософія історії, яка роз'яснює своїм прибічникам їхнє місце у сьогоденній боротьбі.

Слід додати, що наведений уривок з Берка є також передвісником зникнення інтелектуальної ясності, яке, либонь, завжди супроводжувало спрагу глибини. Берк розпочинає з чіткої ідеї, а закінчує риторикою; його слова меншою мірою стають ствердженням думки, аніж засобом вияву емоцій, які він відчував. Тут справді наявна непроста ідея, яку він прагне оповістити; але його манера здійснювати це придатна хіба що для розбещування змалілого люду.

Гердер і національна індивідуальність

Йоган Ґотфрід фон Гердер, який помер 1803 року, був трохи молодшим сучасником Едмунда Берка. Він не був сповна філософом, літературним критиком або ж представником творчого письменства; з другого боку, він був чимось більшим, аніж *belles-lettriste*. Дж. Л. Телмон описує його як людину «епохальних прозрінь і передчуттів»[20]. Ніцше казав, що він не був ні творцем, ані критиком, радше «неспокійним гостем» на бенкеті німецької культури. Його особистість, яка трохи нагадувала особистість Руссо, утворювалася врівноваженим поєднанням контроверсійних пристрастей. <...>

Як сам Гердер, так і його послідовники віддавали значну перевагу обговоренню колективних здобутків громади як найкращих ілюстрацій дієвості *Volksgeist* (народного духу) – особливо мови, міфів, легенд, народних пісень і казок. Сама анонімність цієї продукції вже була чеснотою, бо, як видавалося, вона забезпечувала їхню спонтанність та вивільнення від егоїзму людини, яка підписує свій твір. Одним із наслідків Гердерової діяльності було оприявнення напрочуд великої кількості фольклористичних і філологічних досліджень, які повсюдно супроводжували розвиток європейського націоналізму[21].

Логічно, що новизна цих поглядів пролягає на рівні того, що вважається фундаментальним. *Philosophes* здебільшого мали справу з ідеєю людської природи, яку вважали засадничо незмінною. Відмінності у народних звичаях у різних регіонах вони пояснювали як наслідок випадкових і суто місцевих обставин. Поняття людської природи розроблялося у психологічних термінах розуму й почувань. Моральні й політичні ідеї виводилися із цієї гаданої людської природи, і тому, у принципі, вони

були універсально прийнятними. Але Гердер розглядав притаманну усім людям загальну людську природу як тривіальну абстракцію. Людям завжди було властиво поділятися на групи, які розвивали мову й культуру відповідно до навколишнього середовища та формували свій власний національний характер. Упродовж багатьох поколінь народ цю культуру виробляє і розвиває; і кожен індивід є тим, чим він є, завдяки тому, що та чи та культура наклала на нього свій відбиток.

Крім того, поняття *Volk* є ще одним формулюванням у поняттях культури того усвідомлення реальності життя спільноти, яке, як ми вже зазначили, визрівало у надрах XVIII сторіччя. Далека від того, аби просто бути одиницею людства, кожна людська істота говорить особливою мовою, має певну релігію, носить одяг характерного стилю і є вправною у різновидах діяльності, які сукупно утворюють особливий спосіб життя. Де ж витоки цих слів, вірувань, стилів і хистів? Певно ж, вони не створені завдяки якомусь обдаруванню на кшталт розуму. Вони становлять неусвідомлені й заздалегідь не сплановані продукти зіткнення якоїсь унікальної спільноти людей і мінливих обставин. Єдино реальний шлях збагнути людську істоту – це визнати її спадкоємицею таких засад.

Гердер порушив нову низку питань стосовно соціальної і політичної сфери. Раціоналісти доби Просвітництва ставили питання таким чином: як можна класифікувати цю річ або це явище? Чи вони раціональні? Кращі чи гірші? Чи у змозі ми їм запобігти, а чи посприяти? Наслідком такого підходу став класифікаційний процес, згідно з яким, приміром, британська конституція займала місце «альфа», тоді як уся культура Середніх віків була розжалувана до рівня «гамма»-класу. Поширення Просвітництва перетворилося на процес, який мав облаштувати усю Європу альфа-інституціями та альфа-культурою. До цієї позиції Гердер відчував відразу і винайшов чимало обвинувачень, які ми ще й досі висуваємо проти раціоналізму: що він нетворчий, холодно критичний, механічний, що він не спромігся зрозуміти соціальні явища як відповідь на конкретні ситуації. Питання, порушене Гердером, мало історичне спрямування: як відбулося, що ця річ стала такою, якою вона є? <...>

Гердер не тільки вірив у те, що мова є суттєвою прикметою кожного *Volk*, а й схвалював як наслідок цього поділ людства. Розмаїття мов розмежовує людей поміж собою, спонукаючи їх до розвитку їхньої власної унікальної культури та захищаючи їх від значної корупції, яка виникає, – у цьому Гердер був переконаний, – внаслідок сліпого наслідування чужоземців. За цими переконаннями він дійсно був новатором. Єдина річ, на якій могли б зійтися при зіткненні на барикадах священик і *philosophe*, це їхнє спільне збентеження у зв'язку з тим, що людський рід

говорить незліченною кількістю мов і діалектів. Священик вірив, що ця обставина є наслідком прокляття, насланого Богом за людську зухвалість у зведенні Вавилонської вежі. *Philosophe* нарікав на спустошення, безлад і плутанину як наслідок труднощів у спілкуванні між народами; подібно до всіх раціоналістично мислячих людей, він тужив за світовою мовою – або широко розповсюдженою, як латина чи французька, або ж, якщо вона виявиться неприйнятною через націоналістичні почуття, то штучно створеною на кшталт есперанто. Гердер, ясна річ, взагалі не міг розглядати такого роду штучні конструкції, як мову. Мова відбиває національну душу або дух. Це органічний продукт, позначений досвідом поколінь, різновид закодованої історії страждань та радощів нації. Навіть структура мови здавалася Гердерові дзеркалом морального характеру народу: активні народи, на його думку, віддають перевагу активним дієсловам. «Ми, німці, – писав він у 1787 році, – усе ще не розуміємо важливості національної мови. Основна маса нашого народу думає про неї як про щось таке, що у змозі зацікавити лише граматика. Розглядати її як *орган соціальної активності й співпраці*, як з'єднувальну ланку між соціальними класами та засіб їхнього поєднання, – це щось таке, про що більшість із нас не має бодай найменшого уявлення»[22].

Вражає те, що Гердер тлумачить мову як сполучну ланку між соціальними класами. У цій ролі політичні філософи зазвичай розглядали певні економічні або політичні моменти – обмін професійним досвідом, підпорядкування монархові чи участь у ринкових стосунках. Та досить тільки було припустити, що суттєвим зв'язком є мова, як Гердерова Німеччина опинялася під загрозою розколу. Він був переконаний, що за його часів німецька культура потрапила в залежність від французької, чий вплив відіграв вирішальну роль у справі відмежування німецьких княжих дворів від німецького народу. Політичний підтекст Гердерового зацікавлення мовою є потенційно революційним. У нижчих верствах вбачають не простакуватих селян, а джерело національного творення; мова є чимось таким, що вони однаковою мірою поділяють із представниками аристократії, хоча за тогочасних обставин аристократія зраджувала довіру спільноти, імітуючи чужоземні моделі.

Тому за можливий висновок може слугувати те, що порятунок має прийти знизу. Саме нижчі верстви спроможні оборонити чистоту мови. Доконечність збереження цієї чистоти випливає з віри Гердера, що *Volk*, який відмовляється від своєї мови, руйнує власну «самість», тобто цей народ втрачає тісний контакт із дійсністю й перетворюється на просте знаряддя наслідування чужоземних моделей, позбавлений будь-якої життєздатності, спонтанності та ідентичності. <...>

Гердера загальноприйнято вважати видатним діячем романтичного руху, який за його життя розпочинав справляти вплив у багатьох ділянках людської активності. Одна із загальникових формул, яку ми можемо застосувати, описуючи романтизм, це та, що він зміщує увагу від *зовнішніх* правил до *внутрішньої* спонтанності. У царині релігії це означало більше перейматися містичним досвідом, ніж віровченнями й догматами. З точки зору художньо-мистецької, романтизм означав скоріше захоплення спонтанністю, аніж тим, що підпадало під класичні правила належної поетичної або естетичної форми.

Існує паралель цьому процесові в етиці сучасника Гердера Імануїла Канта, якого ніхто не наважиться назвати романтичним мислителем. Поняття категоричного імперативу Канта становило раціоналістичне пояснення доброї поведінки, яка відкидала пристосування до зовні нав'язуваних моральних правил, віддаючи перевагу раціональному внутрішньому переконанню. Кант аргументував, що вільна людина є суттєвим чином автономною або самокерованою. «Самість», яка цікавила Канта, була «самість» раціональної особистості, але це обмеження не було істотним для його теорії. Цілком припустимим було б вимагати подібної автономії і для інших «самостей» чи моральних сутностей, таких як нація або *Volk*. «Націоналізм, – доводив Елія Кедурі, – що сам собою ... переважно є доктриною національного самовизначення, знайшов тут велике джерело своєї життєздатності»[23]. Форма, за Кантом, та зміст, за Гердером, можуть поєднатися у повною мірою розвинутому націоналізмі.

Фіхте і німецька нація

Ідея нації Фіхте, хоч і пасувала до Гердерових думок, була цілковито політичною. Від французів він перейняв доктрину, згідно з якою світ географічно побудований так, щоб розташувати нації-держави: «Певні частини земної поверхні, разом із їхніми мешканцями, вочевидь, приречені від природи формувати політичні утворення»[24]. З тих пір це стало загальноприйнятою націоналістичною доктриною, незалежно від того, які міркування спонукали до її використання. Мацціні, наприклад, вважав, що Бог був особливо ретельним у своїх зусиллях представити Італію як націю. Французи вважали цю доктрину зручною з тієї причини, що їхні наочно окреслені кордони – Піренеї, Альпи, Рейн – включали ширшу територію ніж та, що її насправді населяли французи. Природа, на позір, віддавала французам великий шмат Німеччини. На думку Фіхте,

доктрина природних кордонів потребувала адаптування, бо німці населяли відносно розпливчасту за обрисами рівнину у центрі Європи. Його наміром було розвинути культурний націоналізм Гердера у доктрину «внутрішніх кордонів». «Ті, що говорять однією мовою, – писав він, – вже від природи зв'язані разом безліччю невидимих ниток іще до втручання людського посередництва; вони розуміються поміж собою і здатні спілкуватися один з одним чим далі, то тісніше; вони взаємозалежні; вони становлять одне неподільне ціле з природою»[25].

Це навряд чи стосувалося Німеччини, яка, попри метафізичну єдність «від природи» і незалежно від людського посередництва, політично була дуже далекою від неподільності. Корисність цих метафізичних зауваг у тому, що вони відіграли роль трампліна у політичних сподіваннях. Фактично Фіхте *захищав* стан справ, який, на його твердження, вже існував *від природи*. У деяких політичних сферах є звичним застосовувати філософську мову, аби довести, що те, що є політично хибним, може бути істинним у певному «вищому» сенсі.

Фіхте поділяв оцінку Гердером ролі передсуду у збереженні чистоти нації, але йому бракувало віри у його ефективність. Він пропонував більш жорсткі засоби, щоб ізолювати націю від чужинців. У «Закритій торговельній державі» він окреслив у загальних рисах сувору утопію: «Тільки вчений або митець, – писав він, вклоняючись у бік просвітницьких доктрин, з якими був обізнаний, – мають резон пускатися у мандри поза межі закритої держави. Не слід дозволяти займатися зовнішньою торгівлею тим, хто відчуває лише пустопорожню цікавість і бажання розважитися та розсіяти свою нудьгу по всіх краях»[26]. На підставі цих настроїв може видатися, що Фіхте прагнув повернутися до всього світу спиною, щоб німці могли обробляти свій власний сад. Навпаки, цікавим моментом, що стосується «Промов до німецької нації», є їхня надмірна, а то й хвороблива, чутливість до думок чужоземців. Ці «Промови» належать до перших маніфестів німецького націоналізму й були виголошені у вигляді лекцій в Берлінському університеті у 1807–1808 роках. Аудиторія була невелика і частково складалася з французьких офіцерів; проте у писемній формі вони («Промови») досягнули класичного статусу. Фіхте зазвичай оповідає про «очі чужоземних націй», вдаючись до метафори, що викликала в уяві видиво ворожої присутності по той бік кордону.

Він вживає цю метафору, щоб підсилити своє гнівне картання німців за минулі помилки, дати поштовх процесу самокритики, що став стандартною характеристикою націоналістичного мислення. «Це ганьба, що ми, німці, опинилися у такому становищі з-посеред усіх інших європейських націй, яких в усіх інших аспектах спіткала схожа доля, бо ми є єди-

ною нацією, яка під орудою ворожої руки чужинців сама ж почала ображати наші уряди, наших правителів, яким перед цим ми огидно лестили, та й геть усе, що належало нашій країні, – нібито просто вичікувала цього моменту й наразі жадала щось таке вчинити, доки не проминув для цього час». І далі він пише: «Дехто з нас вже від початку зробився цілковито нікчемним, смішним та огидним, вдаючись із будь-якого приводу до ниць оцінок на адресу тих, хто нещодавно був у нашій країні при владі»[27]. Й проводячи паралель із збереженням гідного обличчя сім'ї перед сусідами, він промовисто додає: «Чи ж не хочемо ми зараз зробити чужоземні нації свідками цієї непристойної хвороби, як і великого безчестя, з яким ми розсипаємося у лестощах, щоб зрештою долучити до їхнього презирства до нашої підлоти ще й насмішкуватий погляд на наше безчестя?».

Це жорстокі слова, і їх можна застосувати як узагальнення. На мою думку, можна зробити висновок про те, що Фіхте розмірковував над конкретними прикладами і тут без вагань вів ту внутрішню духовну громадянську боротьбу, яка завжди присутня у націоналізмі як першорядної ваги чинник. Фіхте мав піднесені уявлення про те, що означає бути німцем, отож його шалений гнів на німців, які не діяли відповідним чином, був пропорційним цій піднесеності. Ми навіть можемо піти далі. Націоналіст домагається значних переваг для своєї нації, але його домагання неминуче нереалістичні. Тому націоналісти схильні до різкого чергування закоханого споглядання ідеальних чеснот своїх співвітчизників та ненависті, викликаної їхньою реальною поведінкою. Фіхте демонструє саме цей тип почергових змін.

Окремі вади, що їх Фіхте приписує німцям, обертаються їхніми чеснотами. Чи не тому «чужоземне лукавство легко поборювало німецьку простакуватість і довірливість», бо німці «чесні, серйозні, розважливі» й говорять «мовою, створеною, щоб висловлювати правду?»[28]. Вони легко піддалися впливові й були зіпсовані галльським космополітизмом. Критика тут досить слабка, бо простакуватість, на яку нападає Фіхте, в інших контекстах можна розглядати як чесноту. Драматична картина постає із «Промов». Чужинці «вважають німецьку звитяжність вигідною, щоб вести свої війни, і німецькі руки вигідними, щоб захоплювати здобич у своїх суперників. Саме ці чужі країни першими скористалися розколом у думках, який виник у Німеччині через релігійні суперечності, аби штучно розчленувати цей представницький мікрокосм усієї Християнської Європи на окремі незалежні частини й перешкодити йому бути внутрішнім органічним цілим...»[29].

Фіхте підштовхує нас до висновку, що німці стали жертвами чужо-

земної підступності. Німецькі чесноти є природними, німецькі вади – це наслідок сприйняття чужоземних впливів. Це чимось нагадує казку про Попелюшку, яку експлуатували злі сестри до миті звільнення, коли тріумфують її природна краса й доброта. Якщо потрібно пояснити сьогоденний пригноблений стан нації, то необхідним постулатом націоналістичної думки стає те, що головною характеристикою чужинців, окрім злобливості, є надмірна підступність. Пом'якшену форму цієї версії подій віднаходимо у поширеному серед британців погляді, що в міжнародних стосунках агресор зазвичай виграє перший раунд і завжди програє останній. У Фіхте та інших націоналістичних письменників проглядає уявлення цілковито загального характеру, рушійним чинником якого є втіха від думки про тріумф стражденного героя. Структура цього уявлення досконало загальна; Фіхте картає французів як злочинців, але, як на сучасний або пізніший смаки, то євреїв, аристократів, британців або іще там когось, хто підвернеться під руку, можна цілком підставити на місце гнобителів нації. Певно, однією із вражаючих рис німецького націоналізму є те, наскільки тривалою була ця втіха. У 1895 році націоналістичний історик Трайчке писав, що «довгий час після поразки Наполеона ми (німці) були в очах іноземців лише комічними на вигляд, жвавими членами співочих та мисливських клубів, і німецьке слово *Vaterland* в Англії вживалося просто на означення презирства»[30]. На ту пору Німеччину вже тривалий час визнавали за найсильнішу на континенті мілітарну потугу, і в словах Трайчке чітко прочитується: вони насміхалися з нас, але надалі вони цього не робитимуть. Можна припустити, що однією з причин послідовної турботи німецького націоналізму про силу був страх мати смішний вигляд, адже люди не сміються з тих, кого бояться.

Примітки

1. *Kedourie E.* Nationalism in the Middle East. – У кн.: Since 1945. – London, 1966.

2. Грецька Національна Асамблея: Прокламація незалежності, 27 січня 1822. Цит. за: *Kohn H. (ред).* Nationalism. – New York, 1955.

3. Патріс Лумумба про незалежність Конго, 1960. Цит. за: *Kohn H. and Sokolsky W.* African Nationalism in the Twentieth Century. – New York, 1966.

4. Див.: *Becker C.* The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers. – Yale, 1959.

5. *Encyclopédie*, entry *François ou Français.*

6. *Tocqueville A.* L'Ancien Régime et Révolution. – 1856. – Кн. III. – Част. I.

7. The Political Writings of Jean Jacques Rousseau/Ред. C. E. Vaughan: У 2-х т. – Cambridge, 1915. – Т. 1. – С. 427.

8. *Ibid.* – Т. 2. – С. 437.

9. *Qu'est-ce que le tiers état? par Emmanuel Sieyès, précédé de l'essai sur les privilèges.* – Paris, 1888. Цит. *What is the Third Estate?* я використовую перекл. Jean Blondel, ред. S. E. Finer, перед. Jack Lively (London, 1963).

10. What is the Third Estate? – С. 164.

11. L'essai sur les privilčges. – С. 11 n.

12. Third Estate. – С. 58.

13. *Ibid.* – С. 126.

14. *Hayes C.* The Historical Evolution of Modern Nationalism. – New York, 1948.

15. Third Estate. – С. 117.

16. *Ibid.* – С. 74.

17. *Arendt H.* The Origins of Totalitarian Democracy. – New York, 2nd ed., 1958. – С. 183.

18. *Hobsbawm E. J.* The Age of Revolution, 1789–1848. – New York, 1963. – С. 167.

19. *Mazzini J.* The Duties of Man. Див. також: *Salvemini G.* Mazzini. – London, 1956 (італ. вид. 1905). – С. 42.

20. *Talmon J. L.* The Unique and the Universal. – London 1965. – С. 97.

21. Див.: *Barnard F.* Herder's Social and Political Thought. – Oxford, 1965.

22. Цит. за: *Barnard F.* Op. cit. – С. 58.

23. *Kedourie E.* Nationalism. – London, 1960 – С. 31.

24. Цит. за: *Reiss H. S.* The Political Thought of the German Romantics, 1793–1815. – Oxford, 1955. – С. 94.

25. *Ibid.* – С. 17.

26. *Ibid.* – С. 99.

27. *Ibid.* – С. 115–116.

28. *Ibid.* – С. 105.

29. *Ibid.*

30. *Treitschke H.* In Memory of Great War. – 1895. Цит. за: *Snyder L.* The Dynamics of Nationalism. – Princeton, 1964. – С. 163–164.

Ентоні Д. Сміт
Націоналізм та історики

Історія націоналізму – це не тільки історія націоналістичної ідеології й націоналістичного руху, а й історія тих, хто вступав з ними у діалог. Саме тому націоналізм носить протеїстичний характер, нагадує ілюзію і проявляється в різноманітних формах або швидше в тих формах, які надають йому його прибічники і критики. Ось чому прийнято вважати, що націоналізм – це «історичний рух» *par excellence**. Націоналізм не тільки властивий певній добі європейської історії, а й постійно проявляється в особливих історичних обставинах. Отже, націоналізму притаманний глибинний «історичний» характер: він розглядає світ як результат взаємодії різних спільнот. Характер й історія кожної спільноти унікальні, кожна з них має специфічні джерела походження й власні шляхи розвитку.

Одначе, крім цього, існує й інша, ще конкретніша причина, яка спонукає визначати націоналізм як глибинно «історичний» рух. Серед засновників і гарячих прихильників націоналізму історики займають почесне місце; одночасно вони найактивніше намагаються оцінити націоналізм і зрозуміти феномен цього явища. Саме історики обґрунтували тезу про «історичність» націоналістичного руху, і тепер ця теза нас не дивує, саме вони виділили спільні елементи в ранньому європейському націоналізмі й створили історіографію епохи романтизму. Мішле, Берк, Мюллер, Карамзін, Палацький й багато інших заклали моральні й інтелектуальні підвалини націоналізму, що виник у кожній зі спільнот, представлених даними істориками. Разом з філологами історики логічно пояснюють й обґрунтовують честолюбні домагання своїх націй[1].

Серед найгостріших критиків націоналізму і його опонентів було також чимало істориків, особливо після Другої світової війни. Звичайно, більшість з них скептично ставилися до ідеологічних цілей націоналізму,

* Здебільшого (*фр.*).

якщо взагалі не були його ворогами. Вони вважали, що націоналізм веде до різноманітних негативних наслідків, спектр яких коливається від абсурдної соціальної й культурної політики до тоталітарного терору й загальної дестабілізації. Таке ставлення до націоналізму зумовлювалося численними загальноприйнятими припущеннями про природу цього феномена. В основному історики розглядали націоналізм як доктрину, принцип чи доказ; за незначними винятками уяву майже всіх істориків більшою мірою збуджував саме націона*лізм*, а не нація. Цю доктрину чи принцип часто розглядали як *idée fixe*, рушійну силу, яка, незважаючи на різні свої прояви, по суті завжди залишалася незмінною. Іноді націоналізм, навпаки, ототожнювався з «національним почуттям», почуттям приналежності до нації й самоідентифікації з нею. У такому випадку прийнято вважати, що нація задовольняє індивідуальні й колективні потреби тепла, сили й стабільності, національні зв'язки стають дедалі важливішими, тоді як родинні й добросусідські втрачаються. У цьому сенсі для суспільства у модерну епоху націоналізм має функціональне значення[2].

Одначе дорогою ціною. Для критично настроєних істориків немає таких причин, через які група людей не хотіла б жити, працювати й організовуватися якщо не на підставі культурного зв'язку, то спільного історичного досвіду; людьми краще керуватиме представник їхньої ж спільноти, ніж якоїсь іншої. Але цю ліберальну доктрину не слід плутати з континентальним або романтичним різновидами націоналізму, які трактують індивідів як членів незмінних спільнот, що можуть бути вільними за умови самоврядування[3]. Подібні вчення призводять до загальних бід, особливо в етнічно змішаних регіонах, де вони лише підсилюють існуючі відмінності й історичний антагонізм.

Таким чином, в основних рисах історичне розуміння складного феномена націоналізму ґрунтується на досить вузькому визначенні його поля дії й на такій же специфічній формі його пояснення. Останнє набагато більше залежить від контексту, тісніше пов'язане з психологією й вимагає більше слів. Я вважаю, що націоналізм і поняття, які характеризують цей рух, слід розглядати виключно в контексті європейської думки й історії, принаймні доти, доки витоки націоналізму ще не до кінця з'ясовані; ці поняття й ідеї можна зрозуміти лише в таких історичних рамках. Оскільки стан сучасної Європи свідчить про розпад її організації, економічного й політичного порядку, особливий наголос ставиться на фізичних перевагах й аспектах націоналізму; підвищена увага приділяється тим його функціям, які особливо важливі для дезорієнтованих особистостей й переміщених спільнот. Нарешті, кілька слів про механізм, який найбільше підходить для пояснення того, чому націоналізм роз-

повсюдився в Азії, Африці й Латинській Америці, – це результат змішування наслідування й реакції: еліти, особливо інтелектуальні, прищеплюють і адаптують західні ідеї нації й національного відродження. Націоналізм пишно розрісся у специфічних обставинах європейського імперіалізму й колоніалізму; але розповсюджується він здебільшого завдяки самостимуляції й самозароджуваності, вкрай рідко тонкий прошарок інтелектуалів може викликати його появу в країні, якій вони хочуть прищепити націоналізм[4].

І ще одне: два інших аспекти історичного розуміння націоналізму були виділені вченими зі сфери суміжних з історією наук. Перший стосується проблеми самої структури нації та її природи. Вважається, що націоналізм не тільки випадковий, його не можна також пояснити логічно: сама нація, сам об'єкт будь-якого націоналістичного прагнення штучні, концепція й модель соціальної й культурної організації – продукт зусиль позірної схильності націоналістів до влади й пожинання плодів політичної боротьби. Нація – вигадана категорія; вона не вкорінена ні в природі, ні в історії. Саме це й визначає наступну рису: сучасний характер націй і націоналізму. Минуле, якого домагається націоналізм, міфічне: воно існує виключно в умах націоналістів і їхніх послідовників, навіть якщо це минуле й не просто цинічно фабрикується для сучасних політичних цілей. Нації з'являються в момент перемоги націоналізму: це суто сучасна концепція і наслідок цілком сучасних суспільних процесів, таких як бюрократизація, секуляризація, революція і капіталізм. У цій точці те, як розуміють націоналізм історики, збігається з розумінням політологів, соціологів й антропологів; крім цього, історики вважають, що перші прояви націоналістичної ідеології й націоналістичного руху абсолютно точно з'явилися в останній чверті XVIII й першій декаді XIX століття, у період від польських повстань й Американської війни за незалежність до пруської й німецької реакції, Французької революції й наполеонівських воєн[5].

Три відповіді історії націоналізму

Було б дивно, якби історики, виявляючи історичну природу теми й власного професійного погляду на неї, не використовували певні загальні теоретичні схеми, які розкривають тісні зв'язки між тими способами, за допомогою яких вчені характеризують і пояснюють націоналізм, власне своєї *Sitz im Leben** і своєї спільноти; відмінності, що випливають з того,

---

* Життєва позиція (*нім.*).

як кожне покоління й група істориків розуміють основні поняття, застосовуючи їх до концепцій нації й націоналізму. Це відразу ж впадає в очі ще у типових ранніх відповідях істориків й інших вчених націоналістам XIX століття.

Перші історики, що займалися національною ідеєю, були схильні трактувати націю як основу індивідуальної свободи. Звичайно, про це писав Мішле у своєму «Історичному погляді на Французьку революцію»; пишучи свою працю в середині XIX століття, Мішле підтримує погляд Руссо щодо повернення до природи й глибшого людського порозуміння. «Спонтанна організація Франції» датується 1789 роком, цю концепцію було прикладено до сфери людського братерства, «братерства людей в присутності Бога», як висловлюється Мішле. Коли настане епоха братерства, то «не буде ні багатого, ні бідного, не буде поділу на знатних людей і плебеїв; буде лише один стіл, а харчі належатимуть рівною мірою всім; соціальні незгоди й сварки зникнуть; вороги примиряться; а опозиційні секти, представники різних віросповідань і філософи, протестанти й католики побратаються...»[6].

Така патріотична релігія є культом людини й рушійною силою сучасної французької і європейської історії. Бо «дитина перед вівтарем (на святі конфедерації) – це Франція, а довкола неї увесь світ. Саме ця дитина, яка належить усім націям, й об'єднує їх...», і Мішле вибірково називає Італію, Польщу й Ірландію, країни, в кожній з яких розвивався націоналістичний рух. Загалом всі ці течії об'єднувалися в рух Маццініі, який називався «Молода Європа». Мішле виділяє саме ці країни, бо вони по-братерськи співчували Франції навіть під час революції, виявляючи цим силу ідеї в сучасній історії.

До 80-х років XIX століття націоналістичні принципи у французькій політиці здобули тверду позицію, цьому сприяла також втрата Ельзасу-Лотарінгії у 1871 році. Ренан, протиставляючи принципу волюнтаристської історичної солідарності принцип органічної етнолінгвістичної єдності як основи нації, залишився вірним ліберальному духові. «Нації, – писав він, – не вічні. Вони мали початок, будуть мати й кінець. Можливо, їх заступить конфедерація європейських країн. Але це не є законом теперішнього століття. Тепер існування націй добре, навіть потрібне. Існування їх – гарантія свободи, яка зникла б, коли б світ мав тільки один закон, тільки одного пана». Для Ренана дух свободи краще визначав націю, ніж соціально-психологічний принцип, який заперечував будь-які зміни у формі, або біологічний, лінгвістичний, економічний чи географічний. «Не будемо забувати того основного принципу, що людина є розумною й моральною істотою, перш ніж вона прийме ту чи ту мову,

стане членом тої чи іншої раси, зробиться прихильницею тої чи тої культури». Отже:

> «Нація – це душа, духовний принцип ... нація – це велика солідарність, утворювана почуттям жертв, які вже принесено й які є намір принести в майбутньому. Нація вимагає минулого, але в сучасності вона резюмується цілком конкретним фактором: це ясно висловлене бажання продовжувати спільне життя. Існування нації – це (якщо можна так висловитися) щоденний плебісцит, як існування особи – вічне стверджування життя»[7].

Намагаючись залишатися вірним ліберальним принципам, протиставляючись мілітаризму фон Трайчке і расовому націоналізму, Ренан, можливо, перебільшував волюнтаристські аспекти нації. Він справді хотів утвердити першенство політики й спільної історії в генезі й характері націй. На відміну від Східної Європи, Західна після занепаду імперії Каролінгів стала свідком піднесення різних націй, які виникли в результаті злиття різних народів. «В X сторіччі, – стверджує Ренан, – в перших народних піснях, цих досконалих дзеркалах духу часу, всі мешканці Франції – французи. Ідея різниці рас в людності Франції, яка так ясно виступає у Григорія Турського, зовсім непомітна у французьких письменників і поетів, які виступають після часів Гуґо Капета. Різниця між вельможною і простою людиною теж виділяється дуже сильно, але вона зовсім не є етнографічною...». Для Ренана важливими є соціальні й психологічні моменти: спільний досвід й спільна пам'ять (а також непам'ять). Він не пояснює, чому на Заході нації еволюціонують до тієї форми нації, яку він вважає в історії новою, яка засновується на спільному досвіді й вибірковій пам'яті, тоді як Схід не зміг досягти цього й зберігає модель, що ґрунтується на етнічних відмінностях.

Консервативнішу відповідь зростаючому націоналізму знаходимо в есе лорда Актона, в якому критикується ідеал політичної нації Мацціні. Останню лорд Актон характеризує як вираз політичного ідеалізму. Якщо англійська лібертаристська концепція нації походить з 1688 року й спрямована на «різноманітність, а не одноманітність, гармонію, а не єдність», то французький ідеал расової колективної нації сформований у 1789-му, він «верховодить правами й бажаннями мешканців, поглинаючи в уявній єдності їхні різнобіжні інтереси; жертвує їхніми індивідуальними схильностями й обов'язками заради вищих вимог національності та нищить усі природні права й набуті свободи з метою самоствердження». Для Актона теорія національної єдності «перетворює націю на джерело деспотизму й революції», а теорія свободи розглядає її як «твердиню самоврядування та найголовніше обмеження надмірної влади держави»[8].

Із цього випливає, що для лорда Актона імперії вищі від націй,

Австрійська імперія підноситься над Францією. «Держава, яка нездатна облаштувати різні раси, сама виносить собі вирок; держава, яка докладає зусиль, аби їх нейтралізувати, поглинути, а то й силоміць виштовхнути, підриває власну життєздатність; держава, яка їх не включає до свого складу, позбавлена чільної засади самоврядування. Тому теорія національності – це ретроградний крок в історії». Він робить висновок, що «національність не опікується ні свободою, ні процвітанням; їх обох вона приносить в жертву заради імперативної необхідності перетворення нації на матрицю й мірку держави. Її поступ позначатиметься матеріальною, а також моральною руїною заради того, щоб новий винахід спромігся переважити діяння Бога й інтереси людства».

По суті, в цьому Актон трохи змінює напрям удару – він цілиться не у французький націоналізм, а в націю як таку. Одначе в даному разі нас цікавить той смисл, що його надає Актон штучній природі нації. Важливо, що він вважає національні вимоги менш вагомими, ніж вимоги традиційної влади й індивідуальної свободи; національні вимоги насправді похідні, вони – наслідок того, що абсолютистська держава зрікається своїх корпоративних прав. Актон чинить спротив рухові італійського об'єднання; відповідно його погляд на націоналізм і теорію єдності – це щось більше, ніж намагання відмежуватися від них. І його аргументи, і його історичний аналіз пов'язані зі змінами, які відбулися на континенті у XIX столітті; незважаючи на те, що він засуджував штучність й сучасність націй, його погляди заторкнули кілька африканських й азіатських держав в сучасну епоху. Його основні припущення й донині продовжують надихати сучасних науковців.

Протиставлення консерваторів націоналізму не завжди було ворожим. Макс Вебер, історик-соціолог і німецький націоналіст, розглядав націю як конфлікт між групами й носія унікальних культурних цінностей. Услід за Ренаном Вебер заявляє, що «нація – це спільнота, об'єднана почуттям, адекватним виявом якого є держава; звідси випливає, що нація – це спільнота, яка має цілком умотивовану тенденцію до створення власної держави»[9]. Також нація – осередок культурних цінностей, які визначають її індивідуальність: «Важливість «нації» зазвичай виражається у вищості або принаймні в незамінності культурних цінностей, які можуть бути збереженими й розвиватися за допомогою культивування індивідуальності (*Eigenart*) цієї спільноти»[10].

Як і інші історики, які досі дотримувалися цієї ж думки, Вебер не враховує історичного зростання націоналізму, хоча, здається, має намір зробити це. Ми маємо лише розділи, присвячені етнічності, нації й націоналізму в «Економіці й суспільстві», в яких чітко викладено його ос-

новний «політичний» підхід до предмета. Вебер не тільки вважав, що нація й держава зумовлюють одна одну у сучасному світі, як вважають, наприклад, бюрократи й інтелектуали, носії відповідних концепцій; для нього політична дія більшою мірою, ніж будь-що інше, сприяла трансформації етнічної спільноти в націю, як у випадку Ельзасу з його французькими спогадами, який для Вебера був у цьому плані показовим. Ось що він пише з цього приводу:

> «Це зможе зрозуміти будь-який відвідувач, пройшовшись Колмарським музеєм, багатим на такі реліквії, як триколірні прапори Франції, пожежні драбини й військові шоломи, едикти Луї Філіпа, особливо ж багато пам'яток з часів Французької революції; для когось стороннього усе це виглядає тривіально, але для ельзасця всі ці експонати мають чуттєву цінність. Це відчуття спільноти з'являється завдяки спільному політичному й опосередковано соціальному досвіду, які високо цінуються масами як символи знищення феодалізму, а оповіді про ці події займають місце героїчних легенд первісних народів»[11].

Ми не можемо мати певності в тому, наскільки глибоко Вебер трактував нації як витвори сучасності, не кажучи вже про їхню вигаданість чи штучність. У його працях, можливо, чи не вперше, ми зустрічаємося з проблемою взаємозв'язків між етнічністю й націоналізмом, якою займалися деякі вчені вже в пізніші часи. Одначе цей підхід був дуже далеким від третьої типової відповіді націоналізму XIX століття, від соціалістичної й марксистської історичної оцінки. Маркс і Енґельс не приділяли систематичної уваги цьому феномену; щоб зрозуміти, як вони ставилися до націоналізму, треба визбирувати окремі факти, спиратися на випадкові посилання у статтях на теми закордонної політики або в революційних памфлетах чи есе[12]. Але для марксистських істориків їхній спадок щодо цієї проблеми в основних рисах ясний: нації – це спільноти, засновані на мовній і природній спільності. Як каже Енґельс: треба підтримати великі чи «провідні» нації, які пішли далеко вперед по шляху капіталізму, у їхньому протистоянні таким абсолютистським реакційним державам, як царська Росія, або малим, відсталим націям, як серби чи чехи; робітничий клас ніщо не прив'язує до його вітчизни, тому він перш за все мусить спрямовувати свою боротьбу проти власної національної буржуазії; націоналізм соціалісти можуть підтримувати тільки у тому випадку, коли він прискорює повалення феодалізму або, як в Ірландії, знищує домінування буржуазії. До цього Енґельс додає, *á propos* Польщі, що національна незалежність – це передумова соціального розвитку і що (як проголосив Ґеґель) тільки ті нації, які збудували в минулому власну державу, зможуть спромогтися на зміни в майбутньому, відтак саме вони заслуговують підтримки соціалістів[13].

Наступним історикам-марксистам залишилося прийняти ці суто «інструментальні» положення й зробити спробу зрозуміти феномен нації й націоналізму з точки зору історії. Каутський, Ленін і Люксембург, незважаючи на певні незгоди між ними, продовжували розвивати започаткований «інструментальний» аналіз східноєвропейського націоналізму, який трактувався як засіб, що використовується феодальним і буржуазним класом, і як відступ від пролетарської революції, хоча Ленін був готовим визнати, що в Східній Європі націоналізм дійсно широко розповсюджений і що він має з ним боротися[14]. Одначе завершеного вигляду марксистській оцінці націоналізму надали Карл Реннер і Отто Бауер.

Звичайно, тут були й програмні твердження. Було вирішено зустрітися, щоб обговорити невідкладні потреби австрійських соціал-демократів, які стояли перед проблемами мультинаціоналізму в імперії і всередині самої партії. Для того, щоб підтримати їхні екстериторіальні рішення і їхню концепцію персональної й культурної автономії, Реннер і Бауер прийняли визначення нації, яке відводило їх убік від політичної й територіальної концепції Маркса і Енгельса. Особливо для Бауера було характерно, що нація – це «спільнота долі», якій притаманні власні характер і культура. Націю формували матеріальні фактори, але близькість і спілкування у спільній історії й культурі пов'язували членів нації навіть сильнішими зв'язками, ніж класові. Незважаючи на це, Бауер наполягав на тому, що індивід має право вибирати свою культурну приналежність до певної нації; поступово це уявлення еволюціонувало. У випадку німців Бауер простежував розвиток їхньої національної спільноти від родової зграї, яка жила в ізоляції й усе ділила порівну. Частина зграї втекла від осілих землеробів, а частина змішалася з іншими групами; у Середні віки головне плем'я розкололося на класи, саме барони та священики й заснували справжню націю. Пізніше з появою міст і грошового обігу їхня кількість поступово зростала за рахунок буржуазії й освіченого середнього класу; і тепер соціалізм знову розширював національну базу, включаючи до неї робітничий клас. Керуючись цим, у 1899 році на Бернському конгресі австрійська Соціал-демократична робітнича партія вимагала «демократичної федеративної держави націй», яка розглядалася як культурно-історична спільнота без територіальних прав[15].

Примітки

1. Наскільки мені відомо, немає детального дослідження про роль націоналістично настроєних істориків у поширенні націоналізму, але у праці Ганса Кона є кілька розділів про внесок істориків, що заслуговують на особливу увагу, до специфічних рухів, наприклад, Мюллер і фон Трайчке; див.: *Kohn H.* The Mind

of Germany. – London, 1965; див. також: *Kohn H.* Prophets and Peoples. – New York, 1961 (про Мішле) і *Kohn H.* Pan-Slavism. – 2-е вид. – New York, 1960 (про Палацького).

2. Див., наприклад, в: *Carr E. H. (ред.).* Report on Nationalism. – London, 1939 (Королівський Інститут міжнародних справ), або у дослідженні *Michelat G. and Thomas J.-P. H.* Dimensions du Nationalisme. – Paris, 1966. Як доказ у цьому дослідженні використовується таке визначення, див.: *Klausner S.* Why They Chose Israel//Archives de sociologie des religions. – 1960. – Т. 9. – С. 129–144.

3. Про доктрину вігів див.: *Mill J. S.* Consideration on Representative Government. – London, 1872; і нижче коментарі до критики лорда Актона.

4. *Perham M.* The Colonial Reckoning. – London, 1963; *Hodgkin T.* The Relevance of «Western» Ideas in the Derivation of African Nationalism. – В кн.: *Pennock J. R. (ред.).* Self-government in Modernising Societies. – Englewood Cliffs, 1964. Про соціально-психологічну теорію європейського «неонаціоналізму» див.: *Mayo P.* The Roots of Identity: Three National Movements in Contemporary Europian Politics. – London, 1974; про оцінку подібних підходів – *Smith A. D.* The Diffusion of Nationalism//British Journal of Sociology. – 1978. – Т. 29. – С. 234–248.

5. Кілька істориків (наприклад, *Marcu E. D.* Sixteenth-century Nationalism. – New York, 1976), вважають, що націона*лізм* як ідеологія закорінений у XVI столітті, але переважна більшість пов'язує початки націоналізму з епохою «демократичної революції» (*Palmer R.* The National Idea in France before the Revolution//Journal of the History of Ideas. – 1940. – Т. 1. – С. 95–111 і *Godechot J.* France and the Atlantic Revolution of the Eighteenth Century, 1770–1779. – New York, 1965); див.: *Kohn H.* Prelude to Nation-States: The French and German Experience, 1789–1815. – New York, 1967 і *Kamenka E. (ред.).* Nationalism. The Nature and Evolution of an Idea. – London, 1976.

6. *Michelet J.* Historical View of the French Revolution/Trans. C. Cocks. – London, 1890. – Т. 3. – Розд. 10–12. – С. 382–403 (цит. за: *Kohn H.* Nationalism: Its Meaning and History. – Princeton, 1955. – С. 97–102.

7. *Renan E.* Qu'est-ce qu'une nation? – Paris, 1882; *Kohn H.* Nationalism. – С. 135–140.

8. *Lord Acton.* Essays on Freedom and Power. – Illinois, 1948. – С. 166–195.

9. *Gerth H. and Mills C. W. (ред.).* From Max Weber. Essays in Sociology. – London, 1947. – С. 176.

10. *Weber M.* Economy and Society/Ред. G. Roth and C. Wittich. – New York, 1968. – Т. 3. – Розд. 3. – С. 926.

11. *Weber M.* Economy and Society. – Т. 1–2. – Розд. 5. – С. 396. Вебер робить висновок, що «вся історія показує, з якою легкістю політична дія може дати поштовх вірі у кровний зв'язок, якщо великі антропологічні відмінності не утруднюватимуть цей процес» (С. 393).

12. *Davis H. B.* Nationalism and Socialism: Marxist and Labour Theories of Nationalism. – London and New York, 1967. – Розд. 1–3; *Cummins I.* Marx, Engels and National Movements. – London, 1980.

13. Про гегелівську теорію «неісторичних націй» і використання її Енгель-

сом див.: *Rosdolsky R.* Friedrich Engels und das Problem der «Geschichtslosen Völker» //Archiv für Sozialgeschichte. – Т. 4. – Hannover, 1964. – С. 87–282; загальніше див.: *Fisera V. C. and Minnerup G.* Marx, Engels and the National Question. – У кн.: *Cahm E. and Fisera V. C. (ред.).* Socialism and Nationalism. – Т. 1. – Nottingham, 1978 і *Connor W.* The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy. – Princeton, 1984.

14. *Davis H. B.* Nationalism; *Talmon J. L.* The Myth of the Nation and the Vision of Revolution. – London, 1980. – Част. II. – Розд. 8 і Част. III і VI (Розд. 2. – С. 111).

15. *Bauer O.* Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie. – Vienna, 1924 (1908); *Talmon J. L.* Op. cit. – Част. III. – Розд. 7.

Ернест Ґелнер
Нації та націоналізм

ВИЗНАЧЕННЯ

Націоналізм – це передусім політичний принцип, за яким політичні та національні одиниці мають збігатися. Націоналізм як почуття та рух найкраще можна визначити саме мовою цього принципу. Націоналістичне *почуття* – це або відчуття гніву, викликане порушенням цього принципу, або ж відчуття задоволення дотриманням його. Такого типу почуття і спричиняють будь-який націоналістичний *рух*.

Націоналістичний принцип може порушуватись у різний спосіб. Політичний кордон конкретної держави може не охоплювати всіх представників відповідної нації; або ж охоплювати їх усіх, але включати також когось із сторонніх; він може схибити на обох цих шляхах – не об'єднувати всіх членів даної нації і включати також представників інших націй. Нарешті, нація може жити, не змішуючись з іншими, в кількох державах, так що жодна з них не може йменуватися державою цієї нації.

Але є одна форма порушення націоналістичного принципу, до якої національне почуття особливо чутливе: коли правителі політичного утворення належать до іншої нації, ніж більшість керованих ними людей – це для націоналістів становить особливо грубе порушення політичної справедливості. Це може трапитись як шляхом включення національної території до обширів імперії, так і внаслідок локальної переваги іншонаціональної групи.

Стисло кажучи, націоналізм – це теорія політичної легітимізації, яка вимагає, щоб етнічні кордони не перетиналися із політичними і, зокрема, щоб етнічні кордони у межах даної держави не відокремлювали правителів від решти громадян: цей останній випадок формально виключений принципом в його загальному формулюванні.

Націоналістичний принцип може стверджуватися також в етичному, «універсалістському» дусі. Можливі, і дійсно існують, абстрактні націоналісти, неупереджені щодо власної національної приналежності, які шляхетно проповідують вчення для всіх націй: нехай кожна нація має влас-

ний політичний дах і нехай кожна з них не прагне розміщувати під ним людей інших націй. Немає формальної суперечності у ствердженні такого неегоїстичного націоналізму. Таку доктрину можна підтримати кількома доброякісними аргументами – такими, як, скажімо, прагнення зберегти культурну різноманітність або ж плюралізм міжнародної політичної системи, чи як засіб послабити внутрішню напругу всередині держав.

Але в дійсності націоналізм часто не був ні настільки бездоганно раціональним, ні настільки зважено симетричним. Можливо, як вважав Іммануїл Кант, небезсторонність, схильність робити винятки собі на користь чи з огляду на власне становище – основна людська вада, з якої зростають усі інші; і оскільки вона уражає національне почуття так само, як і всі інші, з'являється те, що італійці в часи Муссоліні називали *sacro egoismo* націоналізму. Можливо також, що політична ефективність національного почуття була б значно послаблена, якби націоналісти були такою ж мірою чутливі щодо несправедливостей, зроблених їхньою нацією, як вони відчувають несправедливості стосовно них самих.

Але вище цих міркувань є інші – пов'язані з особливою природою того світу, в якому нам доводиться жити, – що повстають проти будь-якого неупередженого, загального, приємно поміркованого націоналізму. Найпростіше це можна висловити так: на землі є велика кількість потенційних націй. На нашій планеті є також місце для певної кількості незалежних чи автономних політичних утворень. За будь-яким розумним розрахунком, можлива кількість (потенційних націй) ймовірно є великою, *значно* більшою, ніж можливих життєздатних держав. Якщо цей аргумент або розрахунок правильний, то не всі націоналістичні домагання можуть бути задоволені однаковою мірою одночасно. Задоволення одних означає страждання інших. Цей аргумент до того ж суттєво підсилюється тим фактом, що дуже багато з потенційних націй цього світу живуть або ж до недавнього часу жили не компактно на відповідних територіях, а перемішано одна з одною у складному візерунку. Звідси випливає, що територіальне політичне утворення може стати етнічно однорідним, якщо будуть знищені, або вигнані, або асимільовані всі чужинці. Їхнє небажання миритися з такою долею може ускладнити мирне впровадження націоналістичного принципу.

Ці визначення мають, звичайно, застосовуватися, як і більшість визначень, зі здоровим глуздом. Націоналістичний принцип, як було зазначено, не порушується проживанням в країні *невеликої* кількості людей іншої нації або навіть наявністю окремих іноземців у національній правлячій династії. Скільки саме людей іншої нації чи чужинців у керівному класі має бути, аби настало порушення цього принципу,

неможливо стверджувати точно. Немає такого недоторканного відсоткового відношення, нижче якого іноземця можна м'яко толерувати і понад яким він стає неприємним, а його безпека і життя – загроженими. Це, безперечно, залежить від обставин. Неможливість установити загальноприйняте і точне співвідношення все ж не ставить під сумнів корисності самого визначення.

Держава та нація

Наше визначення націоналізму ґрунтувалося на двох ще не визначених термінах: держава та нація.

Обговорення держави можна почати з відомого визначення її Максом Вебером як такої установи всередині суспільства, яка володіє монополією на законне насильство. Остання ідея є простою і спокусливою: у впорядкованих суспільствах, в яких більшість з нас живе або прагне жити, приватне чи групове насильство є незаконним. Конфлікт як такий не є незаконним, але він не може бути справедливо розв'язаний приватним чи груповим насильством. Насильство може застосовуватись тільки центральною політичною владою і тільки тими, кому надане це право. Сила, як крайній засіб, – серед різноманітних засобів підтримання ладу – може застосовуватись тільки певним спеціальним, чітко визначеним і добре централізованим, дисциплінованим органом всередині суспільства. Такий орган чи група органів *є* державою.

Ідея, закладена в це визначення, досить добре узгоджується з моральним чуттям багатьох, – можливо, більшості, – членів сучасного суспільства. І все ж вона не є цілком задовільною. Існують «держави», – чи скоріше деякі утворення, що їх, у відповідності з нормою, ми були б схильні назвати цим словом, – які, одначе, не користуються виключним правом на насильство в межах території, більш чи менш ефективно контрольованої ними. Феодальна держава не обов'язково забороняє приватні війни між своїми васалами за умови, якщо вони до того ж виконують зобов'язання перед своїм володарем; або ж держава, яка містить родові клани серед своїх суб'єктів, не обов'язково заперечує інститут кровної помсти, принаймні доки ті, хто цим займається, стережуться наражати на небезпеку нейтральних людей на великих громадських шляхах або на ринку. Держава Ірак, що перебувала під британською опікою після Першої світової війни[1)], мирилася з набігами племен, яким передували сумлінні донесення їхніх учасників до найближчої поліційної дільниці перед та після експедиції, включаючи впорядкований бюрокра-

тичний звіт про вбитих та награбоване. Стисло кажучи, є держави, які не мають чи то бажання, чи то засобів упроваджувати власну монополію на законне насильство, але при цьому їх усе-таки, внаслідок наявності багатьох інших ознак, визнають за «держави».

Основний принцип Вебера, однак, виглядає особливо чинним *тепер*, хоча в ролі загального визначення він містить дивний етноцентризм, з його мовчазною орієнтацією на централізовані держави західного типу. Держава становить один із найбільш суттєвих і важливих наслідків суспільного поділу праці. Де немає поділу праці, не може бути й мови про державу. Але не кожна спеціалізація породжує державу: держава – це спеціалізація та концентрація, спрямовані на підтримання ладу. Держава – це інститут або низка специфічних інституцій, зосереджених на утвердженні порядку (окрім інших їхніх турбот). Держава існує там, де з решти соціального життя виокремились такі спеціалізовані агенції з підтримання порядку, як поліція, суди. Вони і *є* державою.

Не всі суспільства є державно оформлені. З цього безпосередньо випливає, що в таких недержавних суспільствах проблема націоналізму не виникає. Якщо немає держави, то, природно, не виникає питання про збіг державного кордону з межами нації. А якщо немає держави, то немає і правителів, отже, не можна спитати, чи вони однієї нації з тими, ким керують. Коли немає ні держави, ні уряду, то немає від кого вимагати дотримання принципу націоналізму. Когось може, імовірно, шокувати така бездержавність, але це вже інша річ. Націоналісти переважно обурюються розподілом політичної влади і природою політичних кордонів, але рідко вони мали нагоду, якщо взагалі її мали, щоб скаржитись на повну відсутність кордонів та влади. Обставини виникнення націоналізму, звичайно, були не такі, що в них сама держава як така була відсутня або її існування було під серйозним сумнівом. Держава була надто відчутною. Те, що викликало обурення, – це її межі і розподіл влади і, можливо, деякі інші прерогативи.

Це само по собі надзвичайно показово. Не тільки наше визначення націоналізму ґрунтується на попередньо прийнятому визначенні держави; здається, маємо також умову, що націоналізм з'являється тільки в середовищі, в якому існування держави сприймається як щось самозрозуміле. Існування політично централізованих утворень і морально-політичного клімату, в якому їх сприймають як безумовну реальність і вважають нормою, – необхідна, але недостатня умова націоналізму.

Випереджаючи подальший розгляд, потрібно подати деякі загальноісторичні відомості про державу. У своєму історичному розвитку людство пройшло три основні стадії: доаграрну, аграрну та індустріальну. Племена, що живуть полюванням та збиранням, були, та й досі є, дуже

малочисельними, щоб у них розвинувся той тип політичного розподілу праці, продуктом якого є держава; тому питання про державу як постійний спеціалізований інститут охорони порядку для них не постає. Навпаки, аграрні суспільства – хоча і не всі, але більшість – державно оформлені. Деякі з цих держав сильні, деякі слабкі, одні деспотичні, інші дотримуються права. Вони дуже різні за формою. Аграрна доба людської історії – це період, протягом якого, так би мовити, саме існування держави є предметом вибору. Більше того, форма держави є гранично мінливою. В епоху мисливства і збирання цей вибір був недоступним.

Навпаки, у післяаграрний, індустріальний період цього вибору знову ж таки немає; але тепер вже *наявність*, а не відсутність, держави є обов'язковою. Перефразовуючи Ґеґеля, спочатку ні в кого не було держави, потім вона була у декого, нарешті її мають усі. Форма, якої вона набуває, як правило, залишається мінливою. Існують деякі напрямки суспільної думки – анархізм, марксизм, – які стверджують, що навіть, чи особливо, на індустріальному рівні розвитку держава може й не бути необхідною: принаймні за сприятливих умов чи за умов, які можуть стати реальними у часовій перспективі. Існують очевидні та вагомі причини сумніватися в цьому: індустріальні суспільства є надзвичайно великими, і рівень життя, який став для них звичним (чи який вони ревно намагаються зробити звичним), залежить від неймовірно складного загального розподілу праці і кооперації. Деякі види кооперації можуть за сприятливих умов виникати спонтанно і не потребувати центральних санкцій. Ідея, що все могло б постійно діяти саме у такий спосіб, що все могло б існувати без будь-якого примусу і контролю, викликає нестерпну напругу людської довірливості.

Таким чином, проблема націоналізму не виникає, доки немає держави. Із цього не випливає, що ця проблема постає перед кожною державою. Навпаки, вона постає тільки перед деякими державами. Залишається розглянути, які ж із них зіштовхуються з цією проблемою.

Нація

Визначення нації пов'язане із серйознішими труднощами, ніж визначення держави. Хоча сучасна людина схильна сприймати централізовану державу (і зокрема централізовану національну державу) як дещо самозрозуміле, однак вона здатна, з порівняно малими зусиллями, побачити її випадковість і уявити соціальну ситуацію, за якої держава не існує. Вона досить освічена, аби уявити «природний стан». Антрополог

може пояснити їй, що плем'я – це не обов'язково зменшена держава, і що існують форми організації племені, які можна визнати недержавними. Навпаки, уявлення про людину без нації, здається, викликає далеко більшу напругу в сучасній уяві. Шаміссо, француз-*емігрант* до Німеччини в наполеонівську добу, написав сильний протокафкіанський роман про людину, яка загубила свою тінь: хоча, без сумніву, частина ефекту цього роману залежить від зумисної двозначності притчі, не можна не здогадатися, що для автора *Людина без Тіні* була *Людиною без Нації*. Коли послідовники та знайомі Петера Шлеміля помічають в нього ненормальну відсутність тіні, вони починають цуратися його, хоч він і має багато достоїнств. Людина без нації кидає виклик визнаним нормам і тому провокує відчуження[2)].

Погляд Шаміссо – якщо це насправді те, що він хотів висловити, – був, одначе, цілком обґрунтованим тільки для одного типу людського суспільства, а не для людського суспільства взагалі у будь-якому місці і в будь-який час. У людини має бути національність, як мають бути в неї ніс та два вуха; брак будь-якого з цих органів можна уявити, це іноді трапляється, але тільки внаслідок якогось лиха, і це само собою є лихом. Все сказане здається очевидним, хоча, гай-гай, воно далеке від істини. Але те, що може *здаватися* настільки очевидною істиною, становить певний аспект, а, можливо, якраз і справжню серцевину проблеми націоналізму. Національна приналежність – не природжена людська властивість, але сьогодні вона сприймається саме так.

Фактично нації, як і держави, зумовлені певною сукупністю обставин (contingency), а не загальною необхідністю. Ні нації, ані держави не існували в усі часи і за будь-яких обставин. Більше того, нації і держави не зумовлені обставинами *того ж самого* типу. Націоналізм стоїть на тому, що вони призначені одна для одної; що одна без другої неповна і що це породжує трагедію. Але перш ніж вони стали призначеними одна для одної, вони повинні були виникнути, їхнє ж виникнення було обопільно незалежним і випадковим. Держава, безперечно, виникла без допомоги нації. Деякі нації утворились, напевне, без благословіння їхньої власної держави. Більш спірним є питання: чи не передбачає нормативна ідея нації в її модерному сенсі попереднє існування держави?

Що ж тоді являє собою ця випадкова ідея нації, яка в наш час здається універсальною і нормативною? Обговорення двох досить імпровізованих, тимчасових визначень допоможе поцілити в це невловне поняття.

1. Двоє людей належать до однієї нації тоді й лише тоді, коли їх об'єднує одна культура, яка, у свою чергу, означає систему ідей, знаків, зв'язків, способів поведінки та спілкування.

2. Двоє людей належать до однієї нації тоді й лише тоді, коли вони *визнають* свою належність до цієї нації. Інакше кажучи, *нації робить людина*; нації є витвором людських переконань, вірності і солідарності. Певна сукупність (category) осіб стає нацією, якщо і коли члени цієї сукупності твердо визнають певні взаємні права і обов'язки один щодо одного на підставі їхньої спільної належності до неї. Оце їхнє взаємне визнання як побратимів такого роду (скажімо, мешканці даної території або ті, що говорять даною мовою) і перетворює їх на націю, а не інші спільні ознаки – хоч би якими вони були, – що відокремлюють цю сукупність від решти поза нею.

Кожне з цих попередніх визначень – за спільністю культури і за взаємним визнанням – має свої переваги. Кожне з них вирізняє елемент, дійсно важливий для розуміння націоналізму. Але жодне не є цілком задовільним. Перше визначення вимагає, щоб попередньо було визначене поняття культури – а [наявні] її визначення є складними та незадовільними. Мабуть, найкращий підхід до цієї проблеми полягає в тому, щоб не докладати надмірних зусиль на шляху досягнення формального визначення, а зосередити увагу на розгляді того, що культура *робить*.

ПЕРЕХІД ДО ЕПОХИ НАЦІОНАЛІЗМУ

Відтак нами щойно зроблено найважливіші кроки в аргументації. Людство безповоротно довірило себе індустріальному суспільству – тобто суспільству, виробнича система якого ґрунтується на досягненнях науки і технології. Це є єдиним, що здатне витримувати щось таке, як теперішня та очікувана кількість мешканців планети, і дати цим мешканцям перспективу того типу життєвих стандартів, який людина зараз забезпечила собі або ж прагне забезпечити. Аграрне суспільство відтак перестало бути предметом вибору, адже його реставрація просто прирекла б переважну більшість людства на голодну смерть, не згадуючи вже жахливі й нестерпні злидні, які б очікували вцілілу меншість. Отже, недоречно обговорювати, у межах практичного сенсу, як чари, так і жахи культурних та політичних нашарувань аграрної епохи: вони вже недосяжні. Ми належним чином не розуміємо і, мабуть, ніколи не зрозуміємо, який простір вибору доступний для індустріального суспільства; але ми розуміємо деякі його суттєві особливості. Одна з них – той вид культурної однорідності, якої вимагає націоналізм, і нам би краще з цим змиритись. Це не так, як стверджує Елія Кедурі[1], що націоналізм нав'язує однорідність; радше однорідність, як об'єктивна неминуча вимога, зрештою, виявляється у формі націоналізму.

Більшість людства входить до індустріальної епохи з аграрної стадії. (Незначна меншість, яка входить безпосередньо з доаграрних умов, не ставить під сумнів міркувань, бо такі ж самі докази застосовні і в цьому випадку). Але соціальна організація аграрного суспільства загалом не сприятлива щодо націоналістичного принципу – щодо зближення політичних та культурних утворень, щодо тої культурної однорідності, яку впроваджує школа у межах кожної політичної одиниці. Навпаки, як це було в середньовічній Європі, ця організація породжує політичні утворення, або менші, або набагато більші від культурних розмежувань; хіба що як виняток, випадково, вона породжує династичну державу, яка більш-менш збігається з мовою та культурою, як це, зрештою, і сталося на європейському узбережжі Атлантики. (Збіги ніколи не були повними. Культура в аграрному суспільстві значно різноманітніша, ніж його політична влада, і переважно значно ширша за культури окремих малих соціальних груп).

Якщо все це саме так, то епоха переходу до індустріалізму, згідно з нашою моделлю, має також бути добою націоналізму – періодом бурхливої перебудови, коли або політичні, або культурні кордони, або те й те водночас перетворюються так, щоб задовольняти нову націоналістичну настанову, яка саме в цей час вперше і заявляє про себе. Оскільки уряди неохоче віддають територію (а хтось мусить програти від кожної зміни політичних кордонів) – позаяк зміна якоїсь культури дуже часто є найважчим досвідом, і, більше того, оскільки існують конкуруючі культури, що борються за душі людей, так само, як ворожі центри політичної влади, які намагаються підкупити людей і захопити території, – то з цього безпосередньо випливає, за нашою моделлю, що цей перехідний період має бути шаленим та сповненим конфліктів. Реальні історичні факти повністю підтверджують це припущення.

І все ж, було б неправильно обмежуватися тільки з'ясуванням наслідків упровадження націоналістичного принципу в аграрні суспільства. Індустріальне суспільство не вийшло на сцену за божественним велінням. Воно само було продуктом розвитку певного конкретного аграрного суспільства, і цей розвиток не був позбавлений свого власного безладу. Коли ж воно завоювало решту світу, то ні ця глобальна колонізація, ані втрата влади тими, кого винесло вперед на хвилі промислової переваги, але хто потім був позбавлений своєї монополії, – не відбувалися мирно. Все це означає, що в реальній історії зусилля націоналізму схильні поєднуватися з іншими наслідками індустріалізації. Хоча націоналізм є справді породженням промислової організації суспільства, але він не *єдиний* наслідок впровадження цієї нової соціальної форми, отож необхідно виокремити його з інших обставин.

Проблему унаочнюють дивовижні взаємини між Реформацією і націоналізмом. Наголос Реформації на писемності та орієнтація на Святе Письмо, її атака на монополістичне духівництво (або, як влучно підмітив Вебер, радше універсалізація, ніж скасування духівництва), її індивідуалізм та зв'язки з мобільним міським населенням, – усе це надає їй характеру провісника тих соціальних ознак та настроїв, які, згідно з нашою моделлю, породжують епоху націоналізму. Роль протестантизму у виникненні промислового світу є величезною, складною й суперечливою темою; тут же найбільше, що можна зробити, це висловити деякі побіжні натяки. Але в тих частинах світу, куди індустріалізація і націоналізм прийшли пізніше та під зовнішнім впливом, близька спорідненість настанов протестантського типу і націоналізму ще потребує серйозного дослідження.

Ця спорідненість, можливо, є найпомітнішою в ісламі. Культурна історія арабського світу і багатьох інших мусульманських країн протягом останніх 100 років – це, значною мірою, історія наступу та перемоги реформаторства, свого роду ісламського протестантизму, з сильним наголосом на Корані і, над усе, зі стійкою ворожістю до духовного маклерства, до місцевих посередників між людиною та Богом (а насправді посередників між різноманітними групами людей), що стало таким поширеним у передмодерному ісламі. Історію цього руху та історію модерних арабських (та інших) націоналістичних рухів навряд чи можна розглядати окремо. Іслам завжди мав внутрішню схильність або можливість до такого роду «реформованої» версії віри, але був відвернутий від неї – очевидно, під тиском соціальних потреб автономних сільських груп – заради втіленої, уособленої святості, надзвичайно цінної з погляду місцевих посередницьких інтересів. У сучасних умовах ця його здатність до більш абстрактної віри, яка переважає в анонімних громадах рівних віруючих, може знову ствердити себе.

Але навіть релігії, які не можна уявити внутрішньо здатними до такого «протестантського» тлумачення, все-таки можуть повернутися у цьому напрямку в епоху, коли на них впливають спонуки до індустріалізації та націоналізму. Назагал кажучи, навряд чи можна думати, що синтоїзм[3)] має якусь помітну подібність до, приміром, англійського нонконформізму. Але в період японської модернізації він був тверезим, упорядкованим, так, ніби в ньому з'явилися елементи квакерства[4)] (які, напевне, можна всюди відкрити або впровадити, якщо хтось виявить достатню наполегливість) – елементи, наголошення яких ставило під сумнів будь-які екстатичні складники та неналежну особисту близькість до святості[2]. Якби давня Греція проіснувала до модерних часів, діонісійські

культи могли б набути стриманішого вигляду як готовність Еллади до руху по дорозі розвитку.

Крім зв'язку між протестантським та націоналістичним етосом, існують ще прямі наслідки самої індустріалізації. Загальні та всепроникні наслідки встановленого індустріального ладу вже обговорено у зв'язку з нашою загальною моделлю, яка пов'язує промисловий поділ праці зі здійсненням націоналістичного принципу. Але певні специфічні наслідки ранньої індустріалізації, які пізніше виразно не зберігаються, все ж відіграють значну роль. Рання індустріалізація означає демографічний вибух, швидку урбанізацію, міграцію робочої сили, а також економічне та політичне проникнення глобальної економіки та централізованої держави у досі більш чи менш зосереджені в собі спільноти. Це означає, що, в усякому разі, відносно стабільна та ізольована вавилонська система традиційних аграрних спільнот, зорієнтованих на себе, відокремлених географічними обширами і, понад те, з надмірною соціальною нерівністю, змінюється цілком новим типом Вавилону – з новими культурними кордонами, які не стабільні, а перебувають у постійному та драматичному русі, і які рідко освячені якимось звичаєм.

Існує також зв'язок між націоналізмом і процесами колоніалізму, імперіалізму та деколонізації. Поява індустріального суспільства в Західній Європі мала своїм наслідком фактичне підкорення цілого світу європейськими державами, а іноді і заселення європейськими колоністами. В результаті вся Африка, Америка, Океанія та дуже великі райони Азії опинились під пануванням Європи, а частини Азії, які уникли цієї долі, часто перебували під потужним непрямим впливом. Це глобальне завоювання було, як на інші завоювання, досить незвичним. Зазвичай політична влада є винагородою за войовничість та самовідданість. Це властиво суспільствам, суворо зорієнтованим на війну – чи, наприклад, тому, що племінний лад їхнього життя безпосередньо пов'язаний з набуттям військової вправності, чи тому, що їхня провідна група є войовничою, чи з якихось інших такого роду причин. Крім того, завойовницька діяльність важка й забирає велику частину енергії войовничої групи.

Ніщо з цього не стосується європейського завоювання світу. Його, зрештою, здійснили та завершили не натовпи тимчасово згуртованих кочівників, а народи, які все більше орієнтувалися на промисловість і торгівлю, а не на військову машину. Це було досягнуто без будь-якої всезагальної перейнятості цим процесом у середовищі нації-завойовника. Думка про англійців, які здобули свою імперію, не усвідомлюючи цього, до певної міри може бути загальним правилом. (Англійці також, що дуже похвально, втратили імперію з тим же браком уваги до цього).

Коли Європа завойовувала та підкоряла світ, її увага загалом була зосереджена на нагальніших внутрішніх справах. Вона навіть не віддячила підкореним народам особливою зацікавленістю в їхньому підкоренні. Це було справді так, якщо не брати до уваги кількох нетипових періодів самовдоволеного і марнославного імперіалізму та якщо знехтувати раннім завоюванням Латинської Америки, що надихалося добропристойною старомодною некомерційною жадібністю. Завоювання не планували: воно було здобутком економічної та технологічної переваги, а не військової орієнтації.

З поширенням цієї технологічної та економічної могутності співвідношення сил змінилось, і десь між 1905 і 1960 роками багатонаціональні європейські імперії були втрачені або ж від них відмовилися добровільно. Знову ж таки, не можна нехтувати конкретними обставинами, за яких все це відбувалося та відбувається; навіть якщо ядро чи сутність націоналізму випливає із загальних, абстрактно сформульованих передумов, викладених вище, то все ж ці обставини, очевидно, впливають на появу особливих форм націоналізму. <...>

Дикі та садові культури

Одним із можливих підходів є такий. Культури, як і рослини, можна поділити на дикорослі та доглянуті. Дикі види зростають та відтворюються спонтанно, як життєві органи людей. Немає жодної спільноти без певної загальної системи комунікації та норм, і дикорослі системи цього типу (іншими словами, культури) відтворюються від покоління до покоління без свідомого проектування, без нагляду, без опіки або особливої підтримки.

Культивовані або садові культури різноманітні, хоча розвинулися з диких різновидів. Вони відрізняються складністю та багатством, які підтримувалися передусім завдяки писемності та наявності спеціалізованого персоналу, і загинули б, позбавлені особливої підтримки у вигляді спеціалізованих наукових установ з достатньо численним, цілковито зайнятим та відданим справі персоналом. Протягом аграрної епохи людської історії високі культури або великі традиції стали видатними, важливими і в певному, але особливому сенсі панівними. Хоча вони не могли загалом нав'язати себе всім, чи навіть більшості населення, однак їм зазвичай вдавалося подати себе як авторитетні, навіть якщо (або тому, що) вони були недосяжні і таємничі. Іноді вони зміцнювали централізовану державу, іноді змагалися з нею. Вони також могли заступати собою

таку державу, коли вона слабшала або розпадалася в неспокійні чи темні часи. Церква або ритуальна система могли виступати як замінник минулого чи як двійник влади. Але високі культури взагалі не визначали межі політичних утворень, і є поважні причини, чому протягом аграрної доби вони і не могли цього робити.

В індустріальну епоху все це змінюється. Високі культури починають домінувати у зовсім новому сенсі. Пов'язані з ними старі доктрини переважно втрачають свій авторитет, але принесені ними типи освіченості та стилі спілкування стають набагато авторитетнішими та нормативними і, понад усе, стають впливовими й універсальними в суспільстві. Іншими словами, практично кожен стає письменним і спілкується за допомогою розробленого коду, за допомогою свідомо оформлених, відверто «граматичних» (регульованих) речень, а не за допомогою залежних від контексту вигуків та жестів.

Але висока культура, що в цей час поширюється серед населення, дуже потребує політичної опори й підтримки. В аграрну добу вона їх інколи мала і користувалася цим, але в інші часи вона могла обходитися без політичного захисту, і в цьому полягала одна з її переваг. В темні часи, коли переважала анархія і королівський мир занепадав, християнські та буддистські монастирі, дервішські ордени (zawiyas)[5] та брамінські громади могли вижити і певною мірою зберігали високу культуру, не користуючись захистом меча.

Тепер же, коли завдання високої культури стали набагато ширші та складніші, вона не може обходитися без політичної інфраструктури. Як підмітив персонаж роману «Немає орхідей для міс Блендіш»[6], кожна дівчина повинна мати чоловіка, бажано свого власного; і кожна висока культура тепер прагне держави, і бажано своєї власної. Не кожна дикоросла культура може стати високою культурою, і тим із них, які не мають серйозних перспектив на це, залишається відкланятися без боротьби; вони не породжують націоналізмів. Ті, які вважають, що вони таки мають шанс, або ж – якщо уникати антропоморфізмів у розмові про культури – ті з них, яких їхні носії наділяють добрими перспективами, борються між собою за доступне їм населення та політичний простір. Це одне з джерел націоналістичного чи етнічного конфлікту. Там же, де не існувало узгодженості між наявними політичними кордонами, з одного боку, та високими культурами з їхніми політичними домаганнями, байдуже, старими чи такими, що тільки кристалізуються, з другого боку, спалахує конфлікт іншого типу, характерний якраз для доби націоналізму.

Інша аналогія, в додаток до вищенаведеної ботанічної, допоможе пояснити нову ситуацію. Аграрну людину можна порівняти з природ-

ним видом, який може вижити в природному оточенні. Індустріальну людину можна порівняти зі штучно витвореним або виведеним видом, який не може нормально дихати в природній атмосфері, а може нормально функціонувати та жити лише в новому, спеціально змішаному та штучно підтримуваному повітрі чи середовищі. Отже, вона живе в обмежених і спеціально споруджених блоках, на кшталт гігантського акваріума або дихальної камери. Але ці камери мають встановлюватися та обслуговуватися. Забезпечення життєдайних повітря чи рідини у кожному з цих гігантських резервуарів не здійснюється автоматично. Для цього потрібен спеціалізований завод. Назва цього заводу – національна освіта та комунікативна система. Її єдиним надійним оберігачем та захисником є держава.

В принципі немає нічого неможливого в тому, щоб мати один такий культурно-освітній акваріум з золотими рибками для цілої земної кулі, підтримуваний єдиною політичною владою та єдиною освітньою системою. Врешті-решт, це ще може здійснитися. Але тим часом через дуже вагомі підстави, які ще мають обговорюватись, загальною нормою залишається низка роз'єднаних дихальних камер або акваріумів – кожний зі своїми власними особливостями, власним середовищем чи атмосферою – які не можна взаємозамінювати. Все ж таки вони мають і деякі спільні ознаки. Формули для середовища у високорозвинутих індустріальних акваріумах з золотими рибками цілковито подібні за типом, хоча вони містять і багато відносно поверхневих, але зумисне наголошуваних міток-розрізнювачів.

Існують цілком доброякісні та очевидні підстави для цього нового плюралізму, які будуть досліджені згодом. Індустріальна епоха успадкувала політичні утворення та культури, як високі, так і низькі, від попередньої епохи. Не було жодних причин, чому вони мали б усі раптово сплавитися в одну культуру; навпаки, були серйозні причини, чому це не повинно статися: індустріалізм, чи, інакше кажучи, тип виробництва або розподілу праці, який робить необхідними ці однотипні дихальні резервуари, не прибуває в усі частини світу одночасно та в один і той же спосіб. Неодночасний прихід індустріалізму досить легко поділив людство на конкуруючі угруповання. Різниця в часі приходу індустріалізму в різні спільноти ставала гострою, якщо вони мали можливість використати культурні, генетичні чи інші такого роду відмінності, залишені аграрною добою. Початок «розвитку» становить вирішальний політичний діакритичний знак, якщо він може підхопити якусь культурну особливість, успадковану з аграрної епохи, та використати її як свій символ.

Індустріалізація проходила через послідовні етапи в різних умовах і

породила різноманітну нову конкуренцію з новими здобутками та втратами, яких потрібно було досягти або уникнути. Як праві, так і ліві пророки та коментатори індустріальної доби часто передрікали прихід інтернаціоналізму, але сталося зовсім протилежне: прийшла епоха націоналізму.

ЩО ТАКЕ НАЦІЯ?

Зараз ми, нарешті, готові спробувати дати обґрунтовану відповідь на це питання. Спочатку були дві особливо перспективних кандидатури на створення теорії національності: воля та культура. Очевидно, кожна з них важлива і доречна; але також очевидно, що кожна з них є дуже недостатньою. Повчально було б з'ясувати, чому це саме так.

Без сумніву, воля або згода є важливим чинником в утворенні більшості груп, великих і малих. Людство завжди було організованим у групи всіх видів, форм та розмірів, інколи чітко визначені, іноді невизначені, часом акуратно відокремлені, а іноді частково суміщені або переплетені. Існує нескінченно багато можливостей та принципів, які можуть бути основою виникнення та утвердження цих груп. Але серед генетичних чинників і чинників-каталізаторів, від яких залежить виникнення та утвердження груп, вирішальними, очевидно, є два: воля, добровільне об'єднання й ототожнення (identification), вірність, солідарність, – з одного боку, та страх, насильство, примус – з другого. Ці дві можливості становлять крайні смуги своєрідного спектру. Деякі спільноти могли ґрунтуватися виключно чи переважно на тому або на іншому, але таке трапляється рідко. Найстійкіші групи ґрунтуються на суміші відданості та ототожнення (на *добровільному* об'єднанні) й на зовнішніх спонуках, позитивних чи негативних, на надіях та страхах.

Якщо ми визначимо нації як групи, що *бажають* самі зберігатися як спільноти[3], то невід, який ми закинули в море визначень, принесе досить багатий вилов. Серед здобичі, яку ми витягнемо, справді будуть спільноти, які легко виокремити як життєздатні й згуртовані нації: ці справжні нації дійсно хочуть бути такими, і їхнє життя справді може являти собою своєрідний безперервний та неформальний, щоденно самоствердживальний плебісцит. Але (на лихо для цього визначення) це стосується також різноманітних інших об'єднань – клубів, змов, банд, команд, партій, не згадуючи вже численні спільноти та асоціації доіндустріальної доби, створені й визначені не за націоналістичним принципом, а всупереч йому. Воля, згода, ідентифікація ніколи не були відсутні на людській сцені, навіть коли їх супроводжували (і продовжують

супроводжувати) розрахунок, страх та інтерес. (Це цікаве й спірне питання: чи слід вважати явну інерцію, стійкість об'єднань та комбінацій мовчазною згодою чи чимось іншим?).

Мовчазна самоідентифікація була складником усіх видів спільнот, більших чи менших, ніж нації, або ж виходила поза їхні межі чи була визначена горизонтально або якимось іншим чином. Стисло кажучи, навіть якщо б існувала деяка основа нації (перефразовуючи ідеалістичне визначення держави), то вона була б водночас основою ще й багато чого зовсім іншого, тому ми не зможемо визначити націю у такий спосіб. Лише тому, що в сучасну націоналістичну епоху національні цілості *визнаються за кращі*, бажаніші об'єкти ототожнення та добровільного приєднання, це визначення здається привабливим, адже інші види спільнот тепер просто забуті. Ті, хто приймає мовчазні припущення націоналізму як самозрозумілі, помилково поширюють їх на все людство і на всі часи. Але визначення, пов'язані з настановами та умовами однієї доби (навіть коли вони є перебільшенням), не можуть бути корисними для пояснення *появи* цієї доби.

Будь-яке визначення націй на основі спільності культури – інший невід, здатний принести нам досить багатий вилов. Людська історія була і продовжує бути відзначеною багатьма культурними відмінностями. Культурні кордони іноді чіткі, іноді розмиті; форми іноді прості та ясні, часом складні й химерні. З усіх тих причин, на які ми не раз звертали увагу, це багатство відмінностей насправді не збігається і, як правило, назагал не може збігатися ні з кордонами політичних утворень (об'єктів ефективної влади), ані з межами суспільств, заснованих на демократичних святинях згоди та волі. Аграрний світ просто не міг би бути таким упорядкованим. Індустріальний світ прагне стати таким або хоче принаймні наблизитися до такої простоти; але це інша річ, бо ж тут діють особливі сили, які спонукають його до цього.

Становлення загальнопоширених високих культур (стандартизованих, заснованих на писемності та освіті систем комунікації) – процес, що швидко набирає темп всюди у світі, – створює враження у кожного, хто глибоко зрісся з передзасновками нашого часу, що національність можна визначити у термінах спільної культури. Нині люди можуть жити лише в суспільствах, заснованих на спільній культурі, внутрішньо мобільних та мінливих. Початковий культурний плюралізм нині втрачає свою життєздатність. Але трохи історичної свідомості чи соціологічної поінформованості досить, аби розвіяти ілюзію, що так було завжди. Культурно-різноманітні суспільства часто цілком добре функціонували в минулому: вони функціонували настільки добре, що культурну різноманітність витворювали іноді навіть там, де її перед тим не було.

Якщо, зважаючи на переконливість цих доказів, два вищенаведені нібито дуже перспективні підходи до визначення національності виявляються закритими, то чи є інший шлях?

Висловимо дуже парадоксальне, але виправдане твердження: нації краще визначати безпосередньо у термінах доби націоналізму, аніж, як можна було б очікувати, в обхідний спосіб. «Доба націоналізму» не є простим підсумком пробудження та політичного самоствердження тієї чи тієї нації. Справа радше в тому, що, коли загальні соціальні умови сприяють стандартизованим, однорідним, централізовано підтримуваним високим культурам – які поширюються серед усього населення, а не лише серед елітної меншості, – виникає ситуація, коли чітко визначені, санкціоновані освітою та уніфіковані культури стають майже єдиним видом цілості, з якою люди охоче, а то й пристрасно пов'язують (identify) себе. З цього часу культури виглядають природним джерелом політичної легітимності. І лише *відтоді* починає здаватись, що будь-яке нехтування їхніми кордонами з боку політичних утворень є скандальним.

За таких умов, – але *тільки* за таких умов, – нації дійсно можна визначати у термінах як волі, так і культури, а також виходячи зі збігу цих двох чинників з політичними утвореннями. За таких обставин люди хочуть бути політично об'єднаними з усіма тими, і лише тими, хто поділяє їхню культуру. Відповідно, держави будуть намагатися поширювати свої кордони до меж своїх культур і підтримувати та впроваджувати свої культури у межах своєї влади. Сплав волі, культури та держави стає нормою, нею нехтують не без ускладнень і рідко. (Колись нею майже повсюдно й безкарно нехтували, і це справді минало непоміченим і не обговорювалося). Ці передумови стосуються не людського суспільства як такого, а тільки його індустріального різновиду.

Саме націоналізм породжує нації, а не навпаки. Звичайно, націоналізм використовує наявне раніше, історично успадковане культурне розмаїття чи культурне багатство, хоча й дуже вибірково, і найчастіше радикально змінюючи його. Мертві мови можуть бути відроджені, традиції винайдені, цілком уявна первинна чистота відновлена. Але цей культурно-творчий, химерний, безумовно винахідницький аспект націоналістичного чину не повинен нікого схиляти до помилкового висновку, що націоналізм є штучним, випадковим ідеологічним винаходом, який міг би і не з'явитися, якщо б ці затято-невгамовні, причіпливі європейські мислителі, які нічого не залишають у спокої, не вигадали його та на лихо не ввели у кров без того цілком здорових політичних спільнот. Культурні шматки та латки, які використовує націоналізм, часто є довільними історичними винаходами. Будь-який старий клаптик чи латка також

можуть бути корисними. Але з цього аж ніяк не випливає, що сам принцип націоналізму хоч якоюсь мірою є довільним та випадковим – на противагу вигляду, якого він набуває для свого втілення.

Таке припущення [про його випадковість] не має нічого спільного з істиною. Націоналізм зовсім не є тим, чим здається, та найважливіше, що він не є тим, чим здається самому собі. Культури, які він закликає захищати та відроджувати, часто є його власним винаходом або перетворені до невпізнання. Проте сам націоналістичний принцип – на відміну від його різноманітних специфічних форм і тих нісенітниць, неповторних у кожному окремому випадку, які він може проповідувати – має дуже й дуже глибоке коріння в наших спільних сучасних умовах; він аж ніяк не є випадковим і його нелегко спростувати.

Дюркгайм вважав, що у релігійному культі суспільство обожнює свій власний замаскований образ. В націоналістичну добу суспільства обожнюють себе безсоромно та відкрито, зневажливо відкидаючи камуфляж. В Нюрнберзі нацистська Німеччина не обожнювала себе, вдаючи, що поклоняється Богові або навіть Вотану[7], – вона відкрито обожнювала себе. У м'якшій, але все-таки помітній формі освічені богослови не вірять і навіть не надають великого значення доктринам своєї віри, що значила так багато для їхніх попередників. Вони розглядають їх як свого роду цікавий автофункціоналізм, як дійсно прості й суто концептуальні та ритуальні засоби, що ними соціальна традиція стверджує свої цінності, свою тяглість і спільність, і вони постійно затемнюють та применшують різницю між такою мовчазно заземленою «вірою» (a tacitly reductionist «faith») і тією реальністю, яка передувала їй і відігравала таку вирішальну роль в ранній європейській історії – роль, яку б ніколи не могли відіграти її невпізнанно вихолощені та розведені водою тогочасні версії.

Але той факт, що соціальне самообожнення, – заразливе та шалене чи тихе й ненав'язливе, – в наші дні є радше відкритим загальновизнаним колективним самообожненням, ніж засобом таємного поклоніння суспільству через образ Бога, як наполягав Дюркгайм, не означає, що сучасний стиль є об'єктивнішим, ніж за часів Дюркгайма. Суспільство більше не розглядають під кутом зору обожнень, але націоналізм має свої власні амнезії і свою вибірковість, які, навіть будучи суворо світськими, можуть глибоко спотворювати дійсність і бути оманливими.

Основна омана та самоомана, властиві націоналізму, – це те, що націоналізм є, по суті, загальним нав'язуванням високої культури суспільству, в якому раніше низькі культури визначали життя більшості, а в деяких випадках і всього населення. Це означає загальне поширення

способів мовлення, впроваджуваних школою та контрольованих академічними установами, унормованих відповідно до потреб точного бюрократичного та технологічного спілкування. Це означає появу анонімного безособового суспільства із взаємозамінними атомізованими індивідами, пов'язаними насамперед культурою цього типу, – замість попередньої комплексної структури місцевих груп, які спиралися на народні культури, відтворювані локально та самобутньо безпосередньо мікрогрупами. Це те, що *насправді* сталося.

Але це дуже суперечить тому, що стверджує націоналізм і в що палко вірять націоналісти. Націоналізм, як правило, перемагає під гаслом захисту уявної народної культури. Він виводить свою символіку зі здорового, джерельно-чистого, сповненого сили життя селян – *Volk*, народу. Є певна частка істини в націоналістичному самоусвідомленні, коли *народом* чи *Volk* керують чиновники іншої, чужої високої культури, утиску якої має бути протиставлене передусім культурне відродження та самоствердження і, в крайньому випадку, національно-визвольна війна. Та якщо націоналізм досягає успіху, то він усуває чужу високу культуру, не замінюючи її старою місцевою низькою культурою; він відроджує або винаходить свою власну місцеву високу (писемну, передавану фахівцями) культуру, хай навіть таку, що має певні зв'язки з попередніми місцевими народними стилями та діалектами. Але це виглядає так, наче знатні пані з Будапештської опери справді пішли в місто в селянському одязі або в одязі, що видається за такий. Нині в Радянському Союзі покупцями «фольклорних» платівок є не корінне етнічне сільське населення, а нещодавно урбанізоване, що мешкає в квартирах, освічене та багатомовне населення[4], яке полюбляє висловлювати свої дійсні чи уявні почуття та витоки і яке, без сумніву, не відмовить собі в такій націоналістичній поведінці, яку уможливлює політична ситуація.

Справді, соціальний самообман, погляд на дійсність крізь призму ілюзії все ще зберігається, але він уже не той, який аналізував Дюркгайм. Суспільство більше не обожнює себе, користуючись релігійними символами; модерна, керована, технічно оснащена висока культура утверджує себе в піснях і танцях, які запозичує (стилізуючи їх у процесі запозичення) в народної культури, котру, як їй безпідставно здається, вона увінчує, захищає й відроджує.

Примітки

1. Див.: *Kedourie E.* Nationalism. – London, 1960.
2. Спостереження Рональда Доре.

3. Див.: *Renan E.* Qu'est-ce qu'une Nation? – У кн.: Ernest Renan et l'Allemagne. Textes receuillis et commentés par Emile Bure. – New York, 1945.

4. Див.: *Бромлей Ю. В. и др.* Современные этнические процессы в СССР. – Москва, 1975.

Кеннет Майноуґ
Тлумачення націоналізму

Тепер від розгляду націоналістичних поглядів перейдемо до розгляду поглядів на націоналізм. Ці погляди мають два різні спрямування. По-перше, існують погляди на цей предмет, яких дотримуються прихильники інших ідеологій. А оскільки кожна ідеологія прагне якомога міцніше прив'язати до себе своїх послідовників, їй доводиться вишукувати помилки в поглядах своїх суперників. Ми ще поговоримо про таке суперництво між двома ідеологіями – лібералізмом і марксизмом. По-друге, вчені роблять спроби сприйняти націоналізм як частину універсуму, в якому ми живемо. Історики намагаються представити націоналізм як природний наслідок попередніх подій. Соціологи часто намагаються виявити причини зародження націоналізму, припускаючи, що він належить до одного з тих явищ, які можна збагнути тільки в їхній сукупності. А філософи намагаються пояснити націоналізм як інтелектуальну систему, що є частиною впорядкованого універсуму.

Ідеологічні розбіжності: лібералізм

Англійські ліберали вперше зіткнулися з націоналізмом, коли він виступив на захист принципу національної незалежності, принципу, який здався їм цілком природним. Англійські політики, які дотримувалися різних політичних переконань, у своїй більшості вважали, що поділ Польщі у XVIII сторіччі був актом сваволі монархів[1]. Згодом, коли почалася боротьба греків проти турецького володарювання, бельгійців проти голландського, італійців та угорців проти правління Габсбургів, їхні симпатії до національно-визвольних змагань зміцнилися. Вони зосередили всі свої симпатії на Мацціні, який прожив багато років у вигнанні в Англії, і були схильні погодитися з його думкою, що політична нестабільність є наслідком деспотичного правління спадкової династії монархів і що її можна було б усунути, якби політичні структури Європи

збігалися з національними. Джон Стюарт Мілль написав у 1861 році: «Коли почуття національності досягає певної сили, постає *prima facie* питання про об'єднання всіх членів даної національності під одним урядуванням й урядуванням окремим саме для людей даної національності»[2]. У наступному реченні він виправдовує це своє твердження: «Цим сказано тільки те, що питання врядування мають розв'язувати ті, хто підлягає врядуванню». Іншими словами, принцип національності Мілль вважає пунктом програми самого лібералізму. Англійці XIX сторіччя ставилися різко негативно до багатонаціонального деспотизму континентальної Європи. Помічаючи пов'язаність багатонаціональних імперій з деспотіями, вони, природно, вважали, що устрій національних держав має бути ліберальний.

Цей простий логічний висновок виявляється дуже сумнівним, коли ми подивимося на сьогоднішню політичну дійсність. Націоналісти завжди оголошували себе оборонцями пригнічених, що страждають від сваволі гнобителів, і відтак просили підтримки для захисту тих, хто знемагає у нерівній боротьбі. Ліберали всього світу співчували пригніченим і надавали націоналістам таку підтримку аж до наших днів. У XX сторіччі ліберали віддали свої симпатії націоналістичним рухам, які поширилися на всьому обширі афро-азіатського світу. Консерватори постійно і послідовно надавали свободу колоніальним територіям, керуючись принципом: коли хтось хоче виламати двері, то краще відчинити їх і впустити його; ліберали ж підтримували таку політику на тій підставі, що вона, з їхнього погляду, є справедливою. Намагання націоналістів представити «свободу» як політичну мету частково пояснюється прагненням викликати до себе симпатії у ліберально настроєних кіл тих країн, які тримають націю у колоніальній залежності. Доки націоналізм матиме репутацію сили, яка бореться, хай і по-своєму, за свободу, ліберали, заворожені аргументами про потребу покінчити з експлуатацією і корумпованою владою, будуть ставитися до нього прихильно.

Проте через рік після того, як Мілль опублікував свої «Роздуми [про представницьке врядування]», ліберальний історик Актон написав своє відоме дослідження, присвячене національній проблемі. 1862 року такому тонкому спостерігачеві, як Актон, уже було ясно, що національний рух не є союзником лібералізму: навпаки – він його відвертий супротивник. Він визнав, що за своїм характером цей рух водночас і революційний, і деспотичний; він звернув увагу на його виняткову мінливість. Говорячи про Італію, він писав: «Один і той самий дух служив різним господарям й, насамперед, він спричинився до руйнування старих держав, потім до вигнання французів і знову, за правління Карла

Альберта, до нової революції. До нього зверталися в ім'я найсуперечливіших принципів урядування, і він слугував усім партіям поспіль, бо був саме тим, що всіх могло об'єднати»[3]. Іншими словами, націоналізм не є ідеологією, що підтримує, як це робить лібералізм, якусь певну форму врядування – він щось зовсім інше, його можна визначити хіба що як своєрідний дух чи стиль політики. Актон вважав життя Мацціні втіленням принципу – «Вигнання – це колиска національності, подібно як пригнічення – школа лібералізму».

Твердження Актона таке багатозначне, що підтримати його могли б і англійські ліберали і консерватори. На прикладі Німеччини ми вже з'ясували, що націоналізм є силою, яка прагне здійснити радикальні зміни у політичному житті країни; він заперечує історично усталені інституції і зв'язки, а, отже, є прямим ворогом політичної системи консервативного штибу. Це варто запам'ятати, бо й сьогодні все ще багато політологів, за застарілою звичкою, ділять усю політичну сферу тільки на дві частини – ліву й праву. Помітивши, що у Європі XIX століття соціалізм зайняв ліві позиції, вони зробили висновок, що націоналізм має розміститися на правому краї політичного спектра і, отже, відповідно (внаслідок хитрої перетасовки ідей) набути консервативного забарвлення. Таке судження підтверджувалося посиланням на той факт, що фашистський рух, який у Європі між 1919–1939 роками переживав свій розквіт, широко використовував націоналістичні гасла, а фашизм звикли вважати «правим рухом». Але основним пунктом для розуміння націоналізму можна вважати слова Актона: «Один і той самий дух служив різним господарям», і коли ми збагнемо це, то облишимо спроби помістити націоналізм на політичній шкалі десь праворуч чи ліворуч.

Свою аргументацію Актон розвиває у міркуваннях про патріотизм, суть якого пов'язана з відмінністю між державою і нацією. Наша прив'язаність до нації заснована на природних і матеріальних спонуках; натомість патріотизм з'являється внаслідок перетворення інстинкту самозбереження у почуття *морального* обов'язку, який може вимагати від вас пожертвувати своїми особистими інтересами або навіть власним життям. Це перетворення здійснює держава, яку не можна ототожнити з нацією у природному значенні цього слова. Актон підкріпив свої аргументи, навівши висловлювання Берка про різницю між духовною і природною батьківщиною – різницю, на яку вказує таке зауваження Берка: «Франція вийшла поза власні межі, – духовна Франція відокремлена від географічної». Тих французів, які виступали проти революційної Франції, відтак можна, на думку Берка, вважати патріотами; як сучасний аналог можна навести приклад німців, які брали участь в опорі нацистському

режиму. Ґрунтуючись на таких міркуваннях, Актон оголошує національний принцип злочинним і абсурдним.

Цей його аргумент можна тлумачити дуже розширено і тоді він буде стосуватися не тільки націоналізму: «Щоразу, коли якийсь один цілком визначений об'єкт перетворюється на найвищу мету держави, – нехай це буде привілей класу, безпека або міць країни, найбільше щастя для найбільшої кількості людей або підтримка якоїсь умоглядної ідеї, – то ця держава неминуче на цей час стає абсолютною». І, спираючись на цей засновок, він робить висновок, який збігається з одним із постулатів лібералізму: «Співіснування кількох націй під орудою однієї держави є випробуванням, як і найліпшою гарантією свободи. Воно також є одним із головних знарядь цивілізації і в такій ролі сприяє встановленню природного і передбачуваного ладу та вказує на вищий щабель поступу, ніж національна єдність, що є ідеалом новітнього лібералізму».

Актон визнає, що ліберали мають можливість вибору – схвалити або заперечити принцип національності; і, як свідчить вищенаведена цитата, він вважає, що більшість лібералів уже зробили свій вибір. Ми бачили, що вони слідували цьому принципу, коли розв'язували проблему деколонізації. І все ж протягом довгого часу важливим складником ліберальної думки був також інший погляд, до якого схиляється і сам Актон. Він все осмислює під кутом зору прогресу цивілізації, тобто підходить до всього з тим критерієм, який ще більш некритично використовував Джон Стюарт Мілль. Мілль, як ми бачили, підтримував принцип національності, бо пов'язував його зі свободою. Але у тому ж самому розділі він зміг написати і таке:

> «Ніхто не припускає, що для бретонців чи басків французької Наварри не є благодатнішим влитися в русло ідей та почуттів високоцивілізованого та культурного народу – тобто стати членом французької національності, одержати на рівних умовах всі привілеї французького громадянства, мати користь від французького захисту, від шани та престижу французької влади, аніж нидіти серед своїх скель, як напівдикий залишок минулого, замкнутий у своїй власній обмеженій ментальності, без будь-якої участі та зацікавленості в загальному світовому русі»[4].

Мілль вважає, що нам слід керуватися двома настановами: підтримувати рух за національність, там де він сприяє розпаду деспотичних імперій у відповідності з волею народу, і якомога більше дбати про загальний поступ цивілізації.

Ці дві настанови можуть суперечити одна одній логічно, вони вступили у взаємний конфлікт також в історії. Ситуація, завдяки якій цей конфлікт дійшов до свідомості англійських лібералів, виникла в Ірландії

і в Південній Африці. Частина лібералів виступила на захист прав малих національностей, які, по всій очевидності, боролися за своє визволення. Сумнів щодо справедливості визвольних претензій африканерів виник тільки через півстоліття. Але навіть у більш однозначному випадку Ірландії такий ліберально мислячий політичний діяч як Сідней Вебб не виявляє серйозних сумнівів: «Ми ні в якому разі, – заявляв він у сто восьмому фабіанському трактаті, – не збираємося визнавати чи допускати, щоб будь-яка «національність» – тільки тому що вона ставить перед собою цілі, які не збігаються і конфліктують з загальними цілями Імперії – мала абстрактне право організовувати незалежне врядування і досягати тих своїх цілей, не рахуючись з тим, чого це буде коштувати її сусідам»[5].

У XX сторіччі принцип національної державності стали називати принципом національного самовизначення. Він одержав таку широку підтримку лібералів, що став улюбленою панацеєю Вудро Вільсона і був сприйнятий (правда, з меншим ентузіазмом і не з такою одностайністю) його союзниками; тож разом вони 1919 року перекроїли карту Європи. Австро-Угорська імперія розпалася, на її місці виникли незалежні національні держави, такі як Австрія, Чехословаччина, Угорщина та Сербія, що територіально розширилась і стала Югославією. Населення кожної з цих держав значною мірою складалося з національних меншин – в середньому їх було приблизно 30% від загальної кількості. Парадоксальність нової ситуації полягала в тому, що політичне рішення, яке мало б задовольнити сподівання менших національностей, насправді створило нестерпні умови для мільйонів людей: для них виявилося куди важче жити як меншість у державі, керованій націоналістами, аніж бути одним із багатьох народів, якими правила багатонаціональна імперія – хай навіть ця імперія мала деспотичні нахили. Східна Європа залишилася епіцентром політичної нестабільності і продемонструвала *reductio ad absurdum** принципу національності.

Теперішня позиція лібералів зумовлена тим, що явище агресивності стало в центрі уваги ліберальної думки. Загрозу миру у XX сторіччі стали вбачати в агресивності, яку породив націоналізм. Отож ліберали очолили тих політологів, які проголошували, що тепер, коли у військових з'явилася потужна зброя, національний суверенітет став не просто анахронізмом, а небезпечним анахронізмом. Спочатку вони покладали свої надії на Лігу Націй, потім на Організацію Об'єднаних Націй, що, здавалося, мали набути ваги як виразники всесвітньої громадської думки та

* Доведення до абсурду (*латин.*).

як впливовий арбітр у міжнаціональних суперечках, які призводили до воєнних конфліктів.

Проте, загалом дотримуючись цієї позиції, ліберали виокремили проблему колоній, вважаючи, що тут, у колоніях, народ має право задовольнити свої національні прагнення і відтак домагатися створення національної держави. Вельми поблажливо вони поставилися і до націоналістичних рухів, які виникли після Другої світової війни, пояснюючи їх бажанням народу досягнути політичної зрілості – вони вважали, що, зрештою, цей народ стане повноправним членом міжнародної співдружності, який усвідомлює свої обов'язки щодо неї і свою відповідальність.

Націоналізм і марксизм

1848 року, коли Карлові Марксу минуло тридцять років, вони з Енгельсом опублікували «Комуністичний маніфест». «Привид бродить по Європі» – проголошував «Маніфест». І справді, рік або два після 1848 року правителям Європи спалося неспокійно, проте їхній сон тривожив не Маркс. Так, це правда, що їх переслідував страх перед революцією. Але революції можуть викликатися багатьма різними причинами, а революції, які відбулися протягом 1848–1849 років – у Відні, Парижі, Франкфурті, Будапешті і в Італії – майже всі були націоналістичними. Уявлення, що робочий люд повстане і експропріює експропріаторів, могло справдитися, хоча це і дуже маловірогідно, хіба що тільки в Парижі, де 1848 року був здійснений – з короткочасним успіхом – задум Луї Блана організувати громадські робітничі комітети, перш ніж Луї Наполеон відновив у країні звичайний стан речей. «Маніфест», на час його написання, був уміло скомпонованим засобом блефу. Тодішні революційні партійки сварилися між собою за першість, і одну з них осяяла блискуча ідея: привернути до себе увагу, горлаючи: «Справжня опозиція – це *ми*!». Маркс з Енгельсом зрозуміли, що найпевніший спосіб набути для своєї партійки політичний капітал, – це зробити так, щоб проти неї ополчилися всі європейські можновладці і багатії.

І марксизм, і націоналізм являють собою революційні доктрини, і відтак вони можуть діяти узгоджено, підриваючи *status quo*. Обидва вони являють собою доктрини, що проповідують боротьбу, але вони категорично незгодні щодо того, з ким боротися. Марксизм поділив світ вертикально: на експлуататорів і експлуатованих; націоналізм поділив його горизонтально: на численні різні національності. У середині XIX сторіччя апостоли цих двох віровчень і майже сучасники, Маркс і Мацціні,

жили обидва у вигнанні в Лондоні. Без сумніву, як теоретик Мацціні не може рівнятися з Марксом. Однак так само безперечно, що якби перед людством постала дилема вибору між соціалістичним майбутнім і вірністю своїй нації, більшість віддала б перевагу своїй нації. До 1914 року націоналізмові вдалося створити чимало нових держав, комунізм до 1917 року не спромігся ліквідувати жодної.

Розрив між соціалістичними сподіваннями і патріотичною реальністю стався раптово 1914 року. 25 липня 1914 року, напередодні Першої світової війни, Виконавчий комітет німецької Соціал-демократичної партії проголосив: «Жодної краплі крові німецького солдата не може бути пролито, щоб задовольнити апетити кровожерного австрійського тирана. Ми закликаємо вас, товариші, відразу ж на масових мітингах підтвердити непорушне прагнення свідомого пролетаріату до миру»[6]. Через місяць фракція цієї партії у німецькому рейхстагу проголосувала за виділення воєнних кредитів. Ленін, який тоді жив у Кракові, спочатку не хотів цьому повірити, вважаючи, що соціал-демократи не можуть підтримати війну і що це вигадка буржуазної преси. Проте перед марксистами постав факт, який їм було важко пояснити, – щиро пролетарські міркування можуть привести до патріотичних висновків: німецькі соціал-демократи доводили, що перемога царської Росії затримає здійснення соціалістичної ідеї, а російські соціалісти вважали, що перемога Німеччини призведе до анексії частини російської території і Росія втратить багато земель, де вони були найвпливовішою силою. В обох випадках засновок був один і той самий: пролетарські партії ворожих країн неспроможні припинити підготовку до війни – підготовку, яка ведеться у їхніх власних країнах.

Те, що більшовикам пощастило 1917 року захопити владу в Росії, з погляду марксистської теорії було аномальним явищем. Адже вони це зробили у відсталій країні, де капіталізм був малосилим – все це всупереч теорії, що революцію розпочне пролетаріат найрозвиненіших країн Західної Європи. Після 1920 року російські більшовики з тактичних міркувань прийняли програму будівництва соціалізму в одній країні та проголосили, що Радянський Союз – це батьківщина всіх справжніх пролетарів: тобто зробили спробу перетворити їх на патріотів, власне, Росії.

Коли 1941 року німецькі війська здійснили напад на Росію, Сталін відразу ж почав якомога більше грати на патріотичних почуттях росіян. Він наголошував – всупереч мало не всьому тому, що теоретики марксизму проповідували доти, – прямий зв'язок між нинішньою боротьбою російського народу і давніми битвами під проводом таких російських національних героїв, як Олександр Невський та Михайло Кутузов. А під

час битви за Москву Сталін, як свідчать, сказав: «Чи можна вважати гітлерівців *націоналістами*? Ні, не можна. По суті, гітлерівці тепер не націоналісти, а імперіалісти». Як зауважує Дойчер, це однаково, що сказати: «Справжні націоналісти не наші вороги, а *ми*»[7].

Отож відбулася радикальна зміна позиції, принаймні стосовно «націоналізму», який до тих пір марксисти не відносили до позитивних явищ. Однак Сталін, на відміну від інших комуністичних вождів, виявляв більшу увагу до проблем, пов'язаних зі становищем національностей, про що свідчить його праця «Марксизм і національне питання». Вона написана для вирішення конкретних політичних справ, хоча особливості її мови та структури мають ознаки філософського стилю і словника, які загалом характерні для марксистських трактатів. Автор її прагне прокоментувати Маркса, із творів якого дослідник націоналізму мало чого може почерпнути для себе. Все ж Сталін схвально цитує кілька фраз із «Комуністичного маніфесту»: «Національна відособленість і протилежність інтересів різних народів уже тепер все більше й більше зникають» і «панування пролетаріату ще більше прискорить їх зникнення». І побожно додає: «Дальший розвиток людства, з його гігантським ростом капіталістичного виробництва, з його перетасовкою національностей і об'єднанням людей на все більш обширних територіях, – рішуче підтверджує думку Маркса»[8]*. Але ця думка, певна річ, аж ніяк не підтвердилася: навіть у таких розвинених країнах, як Британія й Канада, націоналістичні прагнення виявилися на диво тривкі. І прагнення, що їх ми можемо означити як суто націоналістичні, також спричинилися до розпаду економічної системи комуністичного світу. Східний економічний блок, який після 1945 року був створений за велінням Сталіна, розвалився під тиском націоналістичних тенденцій, які мають вагу в Польщі, Румунії та інших країнах блоку. А Китай і Росія розсварилися через розбіжності, певна річ, суто націоналістичного характеру, хоча сварку цю пояснювали розходженнями у тлумаченні ортодоксальних марксистських догм.

Для марксистського ідеолога головна трудність полягає у тому, щоб пояснити все, що потрапляє в його поле зору, з допомогою концептуальних засобів марксизму. Значною мірою він може полегшити собі цю справу, оцінюючи те чи те явище як добре або погане; якщо воно добре, його слід пов'язати з «пролетаріатом», якщо погане – з буржуазією. Позаяк політична лінія може змінюватися час від часу, то й оцінки можна змінювати на протилежні; та коли щось інше розміщують на місці доброго чи поганого, потрібне відповідне пояснення. Саме розміщення

---

* Тут і далі цит. за вид.: *Сталін Й.* Марксизм і національне питання. – К., 1952.

здійснюють на основі постійного змішування логіки та історії. У такий спосіб сталінська політика щодо «народних фронтів» у 1930-х роках зробила кілька карколомних кульбітів, а ставлення до національних рухів у колоніальних країнах від 1945 року було дуже гнучке. Оскільки націоналізм, прагнучи забезпечити собі всенародну підтримку, часто змагався з комунізмом, з ним треба боротися, але оскільки національні рухи у багатьох випадках (особливо в колоніях) можуть служити комуністичним цілям, двері для можливих контактів треба про всяк випадок тримати відчиненими.

Отож Сталін бачить націоналізм у контексті капіталізму: «Нація є не просто історична категорія, а історична категорія певної епохи, епохи зростаючого капіталізму. Процес ліквідації феодалізму і розвитку капіталізму є в той же час процес складання людей у нації». Важливу роль у цьому процесі відіграє буржуазія. «Основне питання для молодої буржуазії – ринок. Збути свої товари й вийти переможцем у конкуренції з буржуазією іншої національності – така її мета. Звідси її бажання – забезпечити собі «свій», «рідний» ринок. Ринок – перша школа, де буржуазія вчиться націоналізму»[9].

Чи це справді так? У цьому трактаті Сталін, здається, розглядає історичний процес; але нам важко зрозуміти, які економічні інтереси чи тим більше інтереси ринку рухали Гердером, Фіхте і Шлеєрмахером, коли вони формулювали націоналістичні погляди. Сталін пояснює суть цього процесу з позицій марксизму, який твердить: економічні інтереси визначають хід історичних подій. Немає сумніву в тому, що більшість, хоча й не всі, з тих, які належать до буржуазії, внаслідок утворення захищеного вітчизняного ринку можуть здобути певні економічні вигоди. Проте для того, щоб теорія стала вірогідною, потрібний доказ, – факт, що користь від цього має *тільки* буржуазія. Насправді ж виявляється, що робітничі партії дотримуються таких самих націоналістичних поглядів, як і буржуазні, – вони теж виступають за розвиток вітчизняної промисловості шляхом введення тарифного мита.

Для того, щоб обминути це незручне питання, Сталін спробував довести, що «вищі» інтереси пролетаріату суперечать інтересам націоналізму, який зростає на силі. Він твердить, що «хороший» пролетаріат не перейматиметься націоналістичними переконаннями. Він говорить про це так: «Чи стане пролетаріат під прапор буржуазного націоналізму – це залежить від ступеня розвитку класових суперечностей, від свідомості й організованості пролетаріату. У свідомого пролетаріату є свій власний випробуваний прапор, і йому нема чого ставати під прапор буржуазії». Іншими словами, якщо марксистські партії сильні,

то націоналістичні партії будуть слабкі, і це, безперечно, правильний висновок.

Але нам слід пам'ятати, що Сталін був грузин, належав до пригнобленої національності, а 1913 року національне питання було чутливим місцем у російській політиці. Його підхід до цього питання визначався гнучкістю: цілковите прийняття принципу національного самовизначення він поєднував з застереженнями, які повністю відміняли дію цього принципу. Спочатку він визнає:

> «Але робітники зацікавлені в повному злитті всіх своїх товаришів в єдину інтернаціональну армію, в скорому і остаточному їх визволенні від духовної кабали буржуазії, у повному і вільному розвиткові духовних сил своїх братів, хоч би до якої нації вони належали. <...>
>
> Тому соціал-демократія всіх країн проголошує право націй на самовизначення.
>
> Право на самовизначення, тобто: тільки сама нація має право визначити свою долю, ніхто не має права *насильно* втручатися у життя нації, *руйнувати* її школи та інші заклади, *ламати* її побут і звичаї, *утискувати* її мову, *урізувати* її права».

Поки що все гаразд. Це кучеряве освідчення в симпатії допоможе партійним товаришам налагодити потрібну їм тактичну взаємодію з націоналістами. Але:

> «Це, звичайно, не означає, що соціал-демократія підтримуватиме всі та всілякі звичаї і установи нації. Борючись проти насильств над нацією, вона відстоюватиме лише право *нації* самій визначати свою долю, ведучи в той же час агітацію проти шкідливих звичаїв і установ цієї нації з тим, щоб дати можливість трудящим верствам даної нації звільнитися від них. <...>
>
> Це, звичайно, не означає, що соціал-демократія відстоюватиме всяку вимогу нації. Нація має право вернутися навіть до старих порядків, але це ще не означає, що соціал-демократія підпишеться під такою ухвалою тієї чи іншої установи даної нації. Обов'язки соціал-демократії, яка боронить інтереси пролетаріату, і права нації, яка складається з різних класів, – дві різні речі»[10].

Події останніх десятиліть примусили більшість людей з багатим політичним досвідом ставитися до заяв такого штибу з відвертою зневагою. Те, що сталося потім з грузинами, українцями і особливо з такими народами, як, наприклад, чеченці, що співробітничали з німцями, коли ті здійснили напад на Росію 1941 року, засвідчує нездійсненність, якщо не лицемірність, більшості запевнень Сталіна та інших марксистів щодо проблем, породжених національним рухом. Проте, здається, можна до-

пустити, що тоді вони щиро вірили у те, що кажуть. На початку 1918 року більшовики вважали, що настав один з тих моментів в історії, який вістує «зорі прихід, зорі нового дня»; новий, більшовицький, уряд Росії надав державну незалежність фінам, і Сталін, народний комісар у справах національностей, прибув у Гельсінкі оголосити, що настала нова доба і що загарбницькій політиці царизму покладено кінець. Він тоді заявив: «Повна свобода влаштовувати своє життя фінам, як і іншим народам Росії! Добровільний і доброчесний союз між народами фінським і російським! Такі керівні принципи політики Ради Народних Комісарів»[11]. Може, й справді ці принципи були керівними, але про них швидко забули у політичному сум'ятті, породженому громадянською війною та інтервенцією, які мордували Росію протягом наступних трьох років. Ця політика більшовиків відразу ж стала об'єктом критики на тій підставі, що вони віддали владу у Фінляндії фінській буржуазії. Потім ця політика зазнала нових труднощів, коли Українська Рада, яку очолював Симон Петлюра, стала вимагати, щоб солдати-українці, які воювали в складі російської армії, повернулися додому, і відмовилася пропустити через українську територію червоні війська, що мали зупинити наступ білої армії генерала Каледіна на Донбас.

І принципи, і політика швидко змінилися. Раду, тобто Українські національні збори, радянські війська розігнали, а Всеросійський з'їзд Рад оголосив, що принцип самовизначення для малих націй «треба розуміти як право на самовизначення не буржуазії, а трудящих мас даної нації»[12]. Відтак стало ясно, що більшовики не допустять розвалу багатонаціональної імперії, яку вони успадкували; залишилася надія, що різним національним республікам Радянського Союзу буде надана принаймні культурна автономія.

Спроби зрозуміти націоналізм

Ідеолог схожий на торгівця, змушеного торгувати лиш одним-єдиним товаром; усе, що він каже, викликає підозру, бо ми знаємо, що для нього деякі постулати наперед дані і не потребують підтвердження доказами. Ось чому, коли внаслідок ідеологічних розбіжностей між дуже кваліфікованими ідеологами виникає суперечка щодо суті націоналізму, їхні докази завжди значно відрізнятимуться від тих, якими послуговуються автори академічних трактатів. Зв'язок між націоналізмом і буржуазією, про який твердять марксисти, є гаданий, це щось на зразок наукової гіпотези; але ми знаємо, що для марксистів його існування забезпечене логі-

кою їхньої ідеології і що у тій формі, в якій його представляє марксистський ідеолог, воно не потребує серйозної перевірки.

Якщо ми хочемо розглядати проблему націоналізму неупереджено, найкращий спосіб зробити це – розпочати з історії його становлення. Але трудність такої справи полягає у тому, що націоналізм, як ми вже зауважили вище, не має своєї окремої історії; він розвивався в контексті історії багатьох різних країн. Дослідникові, який пише історію чи то сучасної Німеччини, чи Польщі, чи Ніґерії, доводиться мати справу з проблемою націоналізму, одначе він звертатиме увагу не на загальні тенденції розвитку націоналізму, а на ту особливу роль, яку він відігравав у історії цих країн. Проте знання місцевих його особливостей не допомагає зрозуміти, що таке «націоналізм як щось цілісне».

Передусім ми повинні відмовитися від припущення, що націоналізм є в кожному разі тим самим і що це загальне ми і повинні пояснити. У будь-якій конкретній ситуації – чи коли йдеться про роль Лумумби в Конґо, чи Кемаля Ататюрка в Туреччині – «прояви націоналізму» так тісно пов'язані з місцевими обставинами, що їх неможливо пояснити, не спираючись на історичний підхід. Націоналізм – це поняття абстрактне; більше того, це поняття розпливчасте і неокреслене, отож ми повинні очікувати, що будь-яка спроба створити теорію націоналізму породить абстрактні моделі, сконструйовані у спосіб, коли для пояснення «ізму» потрібен знову-таки «ізм».

Ці пояснення зводяться до виявлення чинників чи причин, які зумовили націоналістичну політику; і такий підхід знаходимо в усіх галузях соціальних та гуманітарних наук. Як і можна було сподіватися, актуальність проблеми націоналізму послужила стимулом для багатьох учених мужів спробувати, в міру своєї можливості, пролити на неї світло. Наприклад, 1922 року, коли національні змагання ірландців сягнули кульмінації і вони спромоглися створити свою державу Ейре[1)], психоаналітик Ернест Джонс на засіданні Британського психоаналітичного товариства зробив доповідь, в якій проаналізував певні позасвідомі чинники, які, на його думку, справили вагомий вплив на формування ірландського націоналізму. Свою аргументацію він передусім підкріпив тим фактом, що Ірландія – це острів, і твердив, що, як більшість мешканців будь-якого острова, ірландці вважають його своєю батьківщиною. «Комплекси, до яких приєднується ідея острова–рідного дому, споріднені з ідеями жінки, незайманої дівчини, матері й утроби, і всі вони сходяться воєдино в центральному комплексі незайманої матері»[13]. У відповідності з цим комплексом англійське завоювання Ірландії в уяві ірландців поєднувалося зі зґвалтуванням матері і викликало несамовите обурення, яке важко було пояснити

тільки незадоволенням з приводу тодішнього політичного статусу їхньої країни. Джонс, певна річ, не мав на меті звести історію ірландського націоналізму до діяльності позасвідомих потягів; він чудово розумів, що предмет його дослідження має раціональне політичне підґрунтя. Доповідь свою він закінчив так: «Якщо мені дозволять висловити свою думку з цього приводу, я скажу, що історія пішла б іншим шляхом, якби Англія мала хоч деяке уявлення про вищеназвані чинники і якби вона замість того, щоб оволодіти силою незайманою Ірландією, наче останньою повією, прихилила її до себе, запропонувавши укласти почесний союз»[14].

Окрім такого пояснення психологічних основ націоналізму, існує інше, значно поширеніше, яке ґрунтується на твердженні, що всім людям притаманне природжене й споконвічне прагнення об'єднуватися у колективи. Ганс Кон, наприклад, вважає: «Розумове життя людини регулюється водночас як самосвідомістю, так і колективною свідомістю. Обидві свідомості являють собою складне ментальне утворення, яке є наслідком нашого досвіду розмежування та протиставлення «Я» і навколишнього світу, «Ми»-колективу та інших колективів»[15]. Цю тему можна продовжити дослідженням колективної поведінки людей. Кожен колектив ідентифікує себе за різними способами поведінки і для того, щоб зміцнити свою єдність, схильний плекати серед своїх членів ворожість до чужих. У кожного націоналізму є один і той же супровідник – ксенофобія. Багато дослідників відзначили існування тенденції чи мало не закону людської поведінки: чим дужче почуття ворожості до чужих, тим міцніша єдність між членами колективу. У час війни країна об'єднується, щоб захистити себе, а по війні у ній відновлюються внутрішні чвари. Знаючи про цю закономірність, правителі держав, у яких спалахували громадянські конфлікти, провокували зовнішні сутички, щоб ослабити боротьбу внутрішніх сил. Отож нам слід передбачити, що розвиток нації буде супроводжуватися агресивними і провокативними щодо сусідів діями; і ми можемо з надією дивитися в майбутнє (як це робили багато хто з націоналістів XIX сторіччя) і сподіватися, що коли життя нації остаточно усталиться, її поведінка стане миролюбнішою без послаблення її цілісності. Така теорія розглядає націоналізм як силу, яка ще не досягла політичної зрілості.

Якщо націоналізм розглядають крізь призму названих тут підходів, то щодо цього можна зробити декілька цікавих зауваг. Вони передусім стосуються теорії колективної поведінки; націоналізм у даному разі розглядають як один із різновидів такої поведінки. Психологічні теорії цього типу не вважають націоналізм за суто модерне явище.

Декому може здатися дивним, що для пояснення теорії націоналіз-

му ми залучимо поряд із психологом ще й теолога; один із найпростіших способів з'ясувати, що являє собою націоналізм, це уподібнити його до релігії. Такий підхід до цієї проблеми здається нам дуже плідним, адже принципи й концепції європейської політичної думки протягом Середніх віків формувалися переважно під впливом теологічних ідей; та і в наші часи найважливіші політичні ідеї тісно споріднені з теологією. Проте пояснення націоналізму як різновиду релігії варто розпочати не з інтелектуального аналізу, а з розгляду явища оберненої взаємозалежності: це є фактом, що націоналізм почав набувати сили у світі саме тоді, коли релігійний світогляд став втрачати свій вплив на уми європейців. У міру послаблення ролі релігії посилювалася роль політичних ідеологій, особливо націоналізму. І якщо ми зіставимо цей факт з висновками психологічної теорії – яка так чи так твердить, що люди мають природжену потребу служити чомусь більшому, ніж вони самі – то нам доведеться погодитися, що, припинивши служити Богові, вони стали служити нації. Цю теорію дуже глибоко обґрунтував Едмунд Берк, який твердив, що європейське суспільство з його королями, аристократами і єпископами було не випадковим збіговиськом гнобителів, яких слід просто скинути, а структурою, створеною для забезпечення людських потреб. Звідси випливає висновок: якщо ми скинемо королів, єпископів і аристократів, то нам доведеться замінити їх відповідно диктаторами чи генералами, комісарами чи професорами. Тлумачення націоналізму як своєрідної релігії можна також підкріпити прикладами з мови націоналістів; вона часто позначена суто релігійним запалом. Аналогій можна знайти безліч.

Проте аналогії є тільки аналогіями. Ця теорія заснована на припущенні, що людська природа ніколи не змінюється; і оскільки людські установи справді виявляють вражаючу стабільність, то пояснити безперервність їхнього існування можна не інакше як з допомогою настільки загальних понять, щоб вони стосувалися всіх відомих нам форм людської поведінки. Але саме внаслідок цієї своєї загальності ці поняття і не здатні сказати нам щось суттєве про будь-яку з форм людської поведінки. Твердити, що людина завжди прагне до чогось вищого, ніж вона сама, і, покинувши Бога, тепер поклоняється нації, однаково, що сказати це саме так: колись люди обожнювали Бога, а тепер, здається, обожнюють націю. Але на наступне питання – чому саме націю? – ця теорія не може відповісти. Отож ми практично не зрушили з місця. Пізніше ця теорія перетворила ідею оберненої взаємозалежності, з якої почала, у щось таке, що вже не могло спиратися на очевидність. Адже загальновідомо як те, що далеко не всі наші сучасники відійшли від релігії, так і те, що багато хто з них *поєднує* націоналізм з вірою в Бога; ця теорія мала б реальне

значення тільки тоді, якби світ став складатися лише з націоналістів або теїстів.

Звичайно, було б нерозумно твердити, що психологія не може пролити світло на явище націоналізму. Існує багато цікавих фактів, пов'язаних з націоналізмом, які спокушають застосувати ту чи ту категорію із психології і придивитися, наскільки факти відповідають їй. У майже всіх проявах націоналізму ми знаходимо відношення слабкого до сильного. Національності прагнуть визволитися з-під влади могутніх імперій. Це почуття слабкості часто безпідставне: його відчували німці наприкінці XIX сторіччя, коли вони були, без усякого сумніву, наймогутнішою державою в Європі; і, як Тілак постійно нагадував своїм прибічникам, англійці в Індії були краплиною в морі індійців. Проте почуття слабкості культивується досить часто разом з почуттям образи, про яке ми говорили вище. Це почуття образи схиляє всіх тих, що зазнали невдачі, скаржитися на несправедливу, як вони вважають, щодо них долю. Проте це усвідомлення несправедливості може бути оманливе. У наш час усі нації, окрім найбагатших, відчувають свою невідповідність до світу, за який вони не почувають себе відповідальними. Отож націоналістичні теорії можна витлумачити як спроби викривити дійсність, які дають людям змогу впоратися із ситуаціями, які інакше здавалися б їм нестерпними. Як приклад, можна навести опис психологічної реакції первісного африканця: «Коли африканець уперше вступив у контакт з білою людиною, він спочатку був приголомшений, перестрашений, спантеличений, розгублений, збентежений і запаморочений. «Плавучі будинки» білої людини, її «птах, несхожий на інших птахів», її «страховище, що плюється вогнем і димом, ковтає людей і випльовує їх живими», її вміння «вбити» людину, а потім воскресити її (анестезія), її величезні височезні будинки, які містять у собі багато осель... і безліч інших небачених досі речей, що їх створила біла людина, вразили африканця... Таким чином африканець вступив у контакт з двоногими богами...»[16]. А стосунки з богами налагодити просто: їм треба поклонятися і коритися. Проте, як твердить далі Нбабанінгі Сітоле, наступне покоління африканців стало вважати білу людину не богом, а людиною. Але завдяки своїм практичним навичкам і здобуткам у техніці ця людина зберігала багато колишніх своїх переваг. Стосунки з вищими людьми (вищість яких зумовлена обставинами) складаються набагато важче. Африканський націоналізм, який зазвичай приписує такі прояви африканської «неповноцінності», як трайбалізм, впливові білої людини, здається, можна розуміти як спосіб упоратися з неприємною ситуацією шляхом культивування образи. У такий спосіб слабша сторона може здобути моральну перевагу. Це і є,

так би мовити, два періоди у стосунках між Заходом і рештою світу; і можна сподіватися, до них додасться третій, коли – як тільки справжньої рівності буде досягнено – практика культивування образи перестане бути необхідною.

Багато витончених спроб пояснити націоналізм було здійснено у галузі соціології, а також у такій суміжній галузі як соціальна антропологія. <...> Як приклад соціологічного пояснення націоналізму можна навести дуже ускладнені міркування Ернеста Ґелнера в його праці «Думка і зміна»[17]. Ґелнер один з тих дослідників, які вважають націоналізм вирішальним чинником у процесі переходу від Традиційного суспільства до Модерного суспільства. І вихідний, і кінцевий пункт цього процесу визначені дуже абстрактно. Традиційне суспільство – це категорія, яка містить у собі все: від європейського середньовіччя до племінного устрою африканців, від китайських селян до кочівників, що населяють монгольські степи. Поняття Модерного суспільства так само розтяжне; основна його ознака – розвинена промисловість, відтак воно перекриває інші ідеологічні кордони і включає спосіб життя як мешканців Вашинґтона, так і Москви.

Щоб спростити вельми складну аргументацію Ґелнера, ми зосередимося на образі іммігранта – людини, яка покинула традиційне суспільство і переселилася у зовсім інший світ. Типологія сучасних іммігрантів втілена у мільйонах тих, які перебралися зі своїх європейських сіл до Сполучених Штатів Америки у пошуках (як нам часто кажуть) кращого життя. Вони залишають традиційне суспільство, в якому соціальні і політичні стосунки в основному визначаються соціальною *структурою*. Там передача власності від одного покоління до іншого відбувається не за бажанням власника – засвідченим у документі, що називається заповітом – а у відповідності з усталеним звичаєм. Професію людини визначає її родина; вибір для себе дружини обмежений дуже вузьким колом, при цьому вирішальне значення мають рішення батьків і сільські традиції. Багатьох дослідників вразило те, що у такому суспільстві право *вибору* надається дуже рідко. Інших дослідників вразив той факт, що селяни рідко роздумують над можливістю іншого способу життя – на відміну від нашого сучасника, який схильний жити уявним життям і завжди прагне уявити себе ще кимось іншим. Ґелнер висловлює таку думку: спілкування між людьми при закостенілій структурі значною мірою втрачає свою важливість; і селянин, і лорд – обидва знають своє діло, і те, що вони, можливо, розмовляють різними мовами, не призводить до серйозних соціальних, політичних чи економічних проблем.

Іммігранта, що приїжджає в Америку, чекає зовсім нова ситуація.

Там не існує усталеної структури, в якій він може зайняти свою звичну нішу чи з'ясувати собі, чому інші люди поводяться саме так, а не інакше. Він може вільно пересуватися по країні, може міняти роботу, сподіваючись у такий спосіб поліпшити своє матеріальне становище. У цій новій ситуації, коли соціальна структура майже занепала, набагато важливіше місце зайняла *культура*. Культура включає і спосіб спілкування, в якому найважливішу роль відіграє мова. Якщо в ієрархічному суспільстві різномовність не створює особливих проблем, то в сучасному суспільстві вона призводить до розладу громадського й економічного життя.

Цим і можна пояснити те, що, як наголошує Ґелнер, інакше було б незрозумілим: ту особливу увагу, яку націоналісти приділяють культурі. «Життя – це річ складна і серйозна. Вберегти людей від голоду і всяких негараздів – справа нелегка. Дійовим засобом для цього є надійне врядування. Чи можна придумати щось безглуздіше і *нісенітніше*, ніж запитання: яка рідна мова правителів? Навряд. І люди в минулому не мали ні часу, ні бажання ставити такі нісенітні запитання»[18]. Проте, очевидно, наш іммігрант, життя якого полягає у знаходженні всіляких шансів, незабаром відкриває, що його шанси дуже зменшуються, якщо він не здатний спілкуватися зі своїм оточенням, особливо зі своїм керівництвом.

За зразок іммігранта ми взяли людину, що переселилася в Америку. Але для нашого дослідження ми можемо обійтися і без таких далеких мандрівок. У минулі часи та сама проблема виникала перед селянами, які просто йшли на заробітки у найближче місто. Багато хто з них робили це з власної волі, можливо, підштовхнуті до того безземеллям або голодом. Зауваження Актона, що «вигнання – це колиска національності», має глибший сенс, ніж він вкладав у нього. Події минулого віку, зокрема війни, які спричинилися до формування національних військових частин, теж посприяли розладові традиційних форм життя. Але ми можемо піти далі і ще більше узагальнити поняття іммігрант: буває так, що люди, навіть залишаючись удома, можуть перейняти звичаї сучасного світу; вони – «духовні іммігранти» або, як зауважує Деніел Лернер, висловлюючи те ж саме іншими словами, вони стають «психічно мобільними»[19].

Такими є ті соціальні зміни, що приводять до націоналізму. Викладаючи свою теорію, Ґелнер розмірковує про роль суспільства як механізму, що породжує людську істоту. Добре відомо, що ізольована людина, якій вдалося вижити у джунглях, майже не відрізняється від тварини. Моральний поступ, як твердив Арістотель, потребує села, навіть чогось більшого, ніж село, бо інакше можливості людини не будуть зреалізо-

вані. Ґелнер обґрунтовує це твердження тим, що сучасне життя ставить перед розвинутою людською істотою вимогу, щоб вона була принаймні письменна і, бажано, також обізнана з елементарними реаліями, відомими кожному, хто живе у великому місті. Село економічно неспроможне підтримати систему освіти, яка б забезпечила здійснення такої вимоги. Отож справу соціальної і політичної організації суспільства треба розуміти значно ширше: як досягнення модерного культурного розвитку. Бо якщо за часів існування колишніх цивілізацій освіченість була привілеєм окремого класу фахівців, чиї знання латини давали їм змогу вільно мандрувати по всьому обширу християнського світу – так само як знання арабської мови давали змогу долати політичні кордони в межах ісламського світу – то за сучасних умов *усі* люди повинні володіти практично необхідним рівнем знань.

Виходячи з цього, ми можемо поки що пояснити, чому політичні рухи у сучасному світі змінили свої орієнтири і перенесли свою увагу з села чи регіону на значно більші обшири. З цього погляду можна було б сподіватися, що у великих імперіях регіони втратять свої особливості і ці імперії стануть єдиними просторами, у межах яких люди зможуть вільно переміщуватися і мати рівні можливості. Але ж націоналістичні ідеї спричинилися до того, що великі імперії розпалися на менші територіальні утворення. Ґелнер пояснює це тим, що процес індустріалізації – як найважливіший чинник модернізації – відбувається нерівномірно. Індустріалізація – це болісний процес, що розпочався в Європі і Америці: вона породила і важку проблему дитячої праці, і багатогодинний робочий день, коли робітники працювали в нелюдських умовах; потім вона поширилися на Росію, де сталінська диктатура знизила життєвий рівень цілого покоління, щоб створити могутню важку індустрію; зрештою, вона поширилась по всій земній кулі. Ця нерівномірність поширення була наявна не тільки в межах таких великих імперій як французька чи британська, а й у межах окремих країн. У Британії населення шотландської верховини безнастанно зменшувалося; а в Америці глибокий Південь індустріально не розвивався протягом багатьох десятиліть.

На думку Ґелнера, політичні наслідки нерівномірної індустріалізації залежать від політичних умов. Люди з якогось краю з однорідним населенням можуть переміщуватися з їхніх місць поселення з застійною або слаборозвиненою економікою туди, де відбувається процес індустріалізації і де є змога заробити добрі гроші. Навряд чи їх зупинить якийсь культурний бар'єр. Проте бувають інші, звичайніші обставини, коли населення слаборозвиненого краю – це люди різного кольору шкіри, або різного віросповідання, або різних звичаїв, або коли цей край лежить на

певній відстані від індустріалізованого краю, з яким він пов'язаний політично. Саме так стоїть справа з азіатськими та африканськими колоніями європейських країн; але така сама ситуація може створитися і в самій Європі. За таких обставин невеликий гурт освічених людей у цій слаборозвиненій території цілком може визнати за доцільне відокремити її від великого державного утворення і керівництво новим утворенням узяти у свої руки. «Націоналізм – це не пробудження самосвідомості націй: він *винаходить* нації там, де їх немає...»[20]. Ґелнер визнає, що націоналістичний рух потребує, щоб на території існували зачатки національної культури, аби він міг на них спертися. Але основна причина виникнення нової нації, за його поясненням, полягає в тому, що вона відсторонена від участі в економічному і політичному житті багатої спільноти.

У своїй аргументації Ґелнер нехтує реально наявними національними «почуттями» заради того, щоб окреслити комплекс тих соціальних обставин, які надають цим почуттям певного сенсу. «Люди назагал стають націоналістами не внаслідок сентиментів та сентиментальності – байдуже, атавістичних чи ні, таких, що мають підставу чи заснованих на міфах; вони стають націоналістами, бо їх змушує до цього реальна, об'єктивна, практична потреба, незалежно від того, наскільки затемненим є усвідомлення цього»[21]. Якщо не розуміти ці терміни у їхньому дослівному значенні, то ми можемо погодитися, що вчені з нахилом до соціології прагнуть знайти якусь «об'єктивну потребу», яка допоможе їм пояснити суть націоналізму. Наша розповідь про розвиток націоналістичних ідей була, власне, розповіддю про «затемнене усвідомлення» тих обставин, які роблять соціальне і політичне життя нестерпним для людей. Націоналізм став першим коханням мільйонів людей, які вперше приєдналися до активного політичного життя; відтоді і до наших днів вони не виявляють схильності зневіритись у ньому.

Висновок

Наше обговорення теми було вибірковим. У книжці на цю тему приклади можна було б навести зовсім інші: Італію, панславізм і сучасну Францію, коли йдеться про поступ націоналізму в Європі, Туреччину, Японію, Єгипет та Індонезію, коли йдеться про афро-азіатський світ. Та хоч би які приклади ми розглядали, ми б неминуче наразилися на такі ж самі труднощі при розгляді цієї теми. Головна складність закорінена у загальнопоширеному переконанні, що націоналізм – це різновид групової політичної свідомості, якому властиво набувати агресивних форм. У

світі існує сила-силенна різноманітних груп – расових, племінних, релігійних та традиційних – але у XX столітті всі вони користуються риторикою, запозиченою з арсеналів націоналізму. Але те, чим зазвичай користуються політики, часто стає джерелом плутанини для тих, **хто** прагне досліджувати політику. <...>

Націоналізм являє собою комплекс ідей, проте, мандруючи з одного континенту на інший, вони збагачують не його теорію, а його риторику, форму самовираження, з допомогою якої еліта може передати масам свій політичний ентузіазм. Ці ідеї мають властивості хамелеона – вони приймають колір навколишнього середовища. Ми бачили, що німецькі та індійські націоналісти одні й ті ж слова тлумачать зовсім інакше і що націоналізм в Африці, пов'язаний з соціалістичними ідеями, зовсім відмінний від націоналізму у сучасній Європі, пов'язаного з релігійними чи державотворчими проблемами.

Якщо ми спробуємо виявити суть націоналізму, то дійдемо висновку, що, головним чином, він заснований на парадоксі. Природу цього парадокса можна прояснити, якщо пригадаємо епізод з історії комунізму, який став предметом тривалих дискусій. Марксизм твердив, що в Західній Європі, де капіталізм уже досягнув стадії повної зрілості, він, марксизм, неодмінно здобуде перемогу; насправді ж він переміг у Росії та Китаї, де капіталізм або тільки зароджувався, або й взагалі був практично незнаний[22]. Той факт, що марксизм, який претендує бути науковою теорією і відтак буцімто здатний передбачити неминучі, економічно обґрунтовані наслідки, запанував тільки у тих країнах, які *якнайменше* відповідають визначенням його теорії – в Росії і Китаї,– говорить нам про марксистську ідеологію багато такого, що вона сама воліє приховати. Зокрема, цей факт свідчить про те, що важливим у цій ідеології є не її науковий характер, а спроможність надихати на політичну дію. Щось схоже маємо також у випадку націоналізму: спочатку він репрезентує себе як політичну та історичну свідомість нації, згодом починає винаходити нації, від імені яких і діє. Щодо сучасного націоналізму, слід відзначити таку його особливість: він починає з політики і лише потім вигадує проблему національної культури. Ми виявили, що існує націоналізм без націй, існують прагнення, яким бракує реальних підстав. Замість собаки, що махає своїм політичним хвостом, ми бачимо політичні хвости, які намагаються махати собакою. Ірландський уряд прагне розвивати ірландську культуру; уряд Нігерії прагне переконати люд із племені ібо, гауза, фулані та йоруба, що вони належать до нігерійської чи африканської нації; уряд Індії намагається згуртувати індусів і мусульман, щоб вони стали громадянами однієї єдиної нації.

Це, власне, означає, що концепт нації аж доти залишається майже

цілком позбавленим змісту, доки джерелом цього змісту випадково не стануть якісь місцеві життєві обставини. Це і є причиною того, що спроби визначити поняття «нація» наражаються на великі труднощі. Це можна зробити тільки з урахуванням конкретного контексту. Розуміння цього моменту затемнює сама націоналістична ідеологія. Націоналісти намагаються представити свою політичну боротьбу як таку, що її однорідне суспільство веде проти чужоземних гнобителів. Але потім вони змушені визнати, що ці чужоземні гнобителі мають у її середовищі своїх спільників – маріонеток, зрадників, племінні і традиційні нахили мислення – коротко, всіх тих, що чинять опір національному керівництву. Така націоналістична концепція служить для того, щоб приховати той факт, що націоналістичний процес створює передумову для громадянської війни – і часто, як ми бачили, для такої громадянської війни, в якій чужоземному гнобителеві приділяють мало уваги. Націоналістична риторика, яку часто використовують усі сторони міжусобної боротьби, відіграє роль козирної карти.

Існує можливість уявляти націоналізм і як Сплячу Красуню і як Монстра у розумінні Франкенштейна. Націоналізм виводить мільйони людей з їхніх традиційних закутків і вводить їх у модерний світ, об'єднаний глобальною комерцією; з другого ж боку, він сприяє появі психологічного клімату, який породжує криваві безглузді конфлікти за право володіти тією чи тією спірною територією. Користь, яку він приносить людству, можна було б здобути іншим шляхом; але, з другого боку, в історію зла, породженого політикою, він не додав майже нічого, за винятком хіба що нової фразеології.

Примітки

1. *Lord Acton.* Nationality. – У кн.: *Lord Acton.* Essays on Freedom and Power/Ред. Gertrude Himmelfarb. – New York, 1965. – С. 146.
2. *Mill J. S.* Considerations on Representative Government. – Розд. XVI.
3. *Lord Acton.* Op. cit. Всі цитати з Актона в цьому розділі взяті з його трактату «Національність».
4. *Mill J. S.* Op. cit. – С. 383.
5. Див. дискусію в: *Letwin S. R.* The Pursuit of Certainty. – Cambridge, 1965. – С. 367, звідки й взяті цитати.
6. Див.: *Shub D.* Lenin. – London, 1966. – Розд. 7.
7. *Deutscher I.* Stalin. – Rev. ed. – London, 1966. – С. 476–477.
8. *Сталін Й.* Марксизм і національне питання – К., 1952. – С. 32–33.
9. *Там само.* – С. 12, 14
10. *Там само.* – С. 15, 17, 18.

11. *Deutscher I.* Op. cit. – C. 187.
12. *Ibid.* – C. 190.
13. *Jones E.* Essays in Applied Psycho-Analysis. – London, 1951. – C. 98.
14. *Ibid.* – C. 111.
15. *Kohn H.* The Idea of Nationalism. – New York, 1944. – C. 11.
16. *Sithole N.* African Nationalism. – New York, 1959. – C. 146.
17. *Gellner E.* Thought and Change. – London, 1964. – Розд. 7.
18. *Ibid.* – C. 153.
19. *Lerner D.* The Passing of Traditional Society. – Glencoe–Illinois, 1958. – Розд. II.
20. *Gellner E.* Op. cit. – C. 168.
21. *Ibid.* – C. 160.
22. *Popper K. R.* The Open Society and its Enemies. – T. 2. – Розд. 15. – § III.

Роман Шпорлюк
Комунізм і націоналізм

У березні 1845 року Карл Маркс узявся писати критичний нарис, присвячений книзі свого сучасника Фрідріха Ліста: «Національна система політичної економії», яка була опублікована у 1841 році. Він так і не закінчив свою «Критику Ліста», і вона перебувала поза інтелектуальним обігом ще довго після його смерті, аж поки в 1971 році з'явилася в російському перекладі в журналі «Вопросы истории КПСС»[1].

Ця рання праця Маркса надзвичайно важлива для розуміння його інтелектуальної біографії загалом і особливо – його теоретичних міркувань щодо національного питання та проблем націоналізму (галузь, де, як загалом прийнято вважати, він так і не дав достатньо стрункої і зрозумілої картини своїх поглядів). Фактично «Критика Ліста» – єдина з праць Маркса, де його погляди на націоналізм викладені найдокладніше.

Представники традиційного марксознавства стереотипно починають огляд позицій Маркса щодо національного питання й націоналізму з тих формулювань, які він та Ф. Енґельс опрацювали в 1848–1849 роках. Стало своєрідним каноном починати з короткого, хоча й досить незручного для марксознавців, звернення до «Маніфесту Комуністичної партії» з його стандартним набором пасажів: про зникання національних особливостей, про появу єдиної світової літератури, про те, що світовий ринок підкоряє відсталі нації розвиненим. При цьому, зрозуміло, аж ніяк не можна уникнути чергової згадки про те, що робітники «не мають вітчизни». До цього набору, звичайно, додається розгляд національного питання в європейських революціях 1848–1849 років, і проблема викладається цілком і повністю в річищі праць лише Енґельса, особливо його «Революції і контрреволюції в Німеччині». Саме в цій праці Енґельс поділив нації на «історичні» (німці, поляки, угорці) і «неісторичні» (чехи, хорвати та інші східноєвропейські народи), прихильно поставившись до національних прагнень перших і відповідно відмовивши у праві на існування другим.

Спробуємо переглянути згаданий традиційний підхід, незважаючи на його поширеність і навіть певну канонічність. Марксові в 1848 році виповнилося 30 років, вік, який у його часи не вважався «молодим»; він уже був автором чималої кількості серйозних праць. Найважливіше ж те, що традиційне марксознавство абсолютно не враховує один дуже важливий момент, а саме: яким було ставлення «молодого» Маркса (тобто Маркса до 1848 року) до «німецького питання», яке передусім було саме «національним питанням»? Відповівши на це, можна скласти уявлення про тодішнє Марксове бачення світу, бо очевидно, що «німецьке питання» було головною національною проблемою Європи в період між 1815 і 1848 роком. Отже, вивчаючи проблему «Маркс і націоналізм», гадається, неможливо не помітити згаданої проблеми. У даному контексті досить дивною видається та обставина, що численні автори, які присвячували свої праці ранньому Марксові, навіть ті, які аналізували його програму «визволення» Німеччини, вперто уникали розгляду такого важливого історико-біографічного питання, як Маркс і німецький націоналізм.

Брак уваги до згаданої проблеми з боку традиційного марксознавства стає ще дивнішим, якщо враховувати той очевидний факт, що для сучасників «молодого» Маркса проблеми націоналізму в Німеччині були найактуальнішими: ці проблеми пов'язувались не тільки з культурою й політикою, але й з економічною сферою, включно з проблемою модерного промислового розвитку (індустріалізації). Саме остання й перебувала в центрі уваги Фрідріха Ліста (1789–1846). Для Маркса було б абсолютно неприродним залишити поза увагою німецький націоналізм (особливо аспекти, пов'язані з промисловою модернізацією) або «не помітити» Ліста, цього «найвиразнішого і найоптимістичнішого з ідеологів націоналізму»[2]. Видання «Критики Ліста» зробило можливим і необхідним вивчення системи поглядів Маркса на німецьке питання і націоналізм взагалі до 1848 року.

Це, зрозуміло, не означає, що до публікації «Критики Ліста» нічого не було відомо про ставлення Маркса й Енгельса до нього або про їхню оцінку економічної програми німецького націоналізму. У листі до Маркса (березень 1845 року) Енгельс згадував як «цікаву» ту обставину, що і він, і Маркс одночасно й незалежно один від одного мали намір писати «критику Ліста». Енгельс запропонував «розподілити обов'язки»: він критикуватиме ідеї Ліста «з практичного боку», а від Маркса, «знаючи його особисті нахили», він сподівався, що той зверне більшу увагу на «...теоретичні передпосилки Ліста, ніж на його висновки»[3].

Енгельс так і не написав запланованої праці про Ліста. Втім, він

критикував його програму у своїх промовах в Ельберфельді (8 і 15 лютого 1845 року), тобто за місяць до того, як Маркс почав писати свою «Критику Ліста». Енґельс вважав, що Німеччина стоїть на порозі соціальної революції. Будь-який напрямок розвитку країни на засадах приватної власності – чи це буде політика впровадження поміркованих протекціоністських тарифів, чи вона базуватиметься на принципах вільної торгівлі без обмежень, чи її основою будуть рекомендації Ліста – неухильно призведе до революції. Енґельс доводив, що «...комунізм є для *Німеччини* якщо не історичною, то *економічною необхідністю*»[4]. Навіть якщо б Німеччині довелося повторити англійський варіант промислового розвитку з початкового етапу, доводив він у своїх промовах, то «...рано чи пізно ми досягли б того становища, в якому перебуває тепер Англія, а саме: ми опинилися б напередодні *соціальної революції*». Крім того, економічне змагання між Англією і Німеччиною не тільки не принесе прибутків промисловцям обох країн, а й обов'язково спричинить «соціальну революцію». Свою впевненість Енґельс пояснював таким чином: «...із тією ж упевненістю, з якою ми з певних математичних аксіом можемо вивести нове положення, з тією ж упевненістю можемо ми з існуючих економічних відносин і з принципів політичної економії зробити висновок про прийдешню соціальну революцію»[5]. Енґельс не мав сумнівів, що ця майбутня соціальна революція запровадить «принципи комунізму». Іншого не дано[6].

Отже, Енґельс, як і обіцяв, звернувся до «практичних аспектів» ідей Ліста. Його ж пропозиція Марксові зайнятися «теоретичними засновками» Ліста сприяла, як нам відомо, появі «Критики Ліста». <...> Маркс вмонтував погляди Ліста, німецьку проблему і національне питання в цілому у значно ширший контекст своїх загальних інтерпретацій природи капіталізму.

На той час, коли Маркс уперше звернувся до теорій Ліста, він уже дійшов висновку, що капіталізм – глибоко хибна й аморальна система, самою історією приречена на неминучу загибель. Ця ідея була основою його аргументів, коли він розглядав майбутнє Німеччини в роботах, присвячених критиці Ґеґеля і Ліста. Природа суспільства для Маркса визначалась наявністю двох класів, які перебували в непримиренному конфлікті: панівного – буржуазії (капіталістів) і експлуатованого – пролетаріату (індустріальних робітників). Це суспільство було продуктом тривалого історичного розвитку, найсучасніша й найважливіша фаза якого була започаткована одним з головних зрушень нового часу – промисловою революцією. Іншою центральною подією в Марксовій картині нового світу була Велика французька революція. Теорія і практика

1789 року та їхні наслідки вкупі із впливами промислової революції були для нього аспектами одного глобального процесу – виникнення й розвитку капіталізму.

Водночас Марксова критика капіталістичного ладу формулювалася в рамках тієї системи філософських понять, тією мовою, яку він запозичив у класичних німецьких філософів, передусім – у Гегеля. Отже, коли марксизм остаточно склався як певна світоглядна система, він був не тільки історичною, політичною, економічною, філософською теорією, але й також – програмою визволення людини. Маркс був упевнений в тому, що всі сфери буття людей взаємно пов'язані, і його програма відповідно стосувалася усіх цих сфер у їх діалектичній єдності. Ця теорія була не тільки результатом його власних інтелектуальних зусиль, а й відображенням об'єктивно діючих історичних сил, її запровадження в життя, відповідно, було б нічим іншим, як закономірним результатом історичного розвитку. «Матеріальною силою», яка була покликана історією реалізувати його філософію в реальному житті, Маркс вважав пролетаріат.

Виходячи з цього, неважко зрозуміти, чому Маркс визнав теорії Ліста, особливо його історичні погляди та програму дій на майбутнє, за неприйнятні й хибні. Маркс був переконаний у тому, що доктрина Ліста абсолютно не відповідала усьому, що насправді відбувалося в житті суспільства. Для нього було аксіомою те, що промисловий розвиток підсилює й загострює протиріччя між буржуазією й пролетаріатом – той антагонізм, який у найближчому майбутньому має вибухнути революцією. Ліст, зі свого боку, говорив про необхідність класової солідарності і співпраці у справі побудови національної держави. Маркс вважав, що промислова революція та викликане нею зростання впливу і влади буржуазії ведуть до уніфікації світу і зникання національних особливостей. (Комунізм, на його думку, мав скасувати нації взагалі). Ліст доводив, що та сама промислова революція підсилює національні відмінності і загострює конфлікти між націями.

Маркс наполягав на необхідності об'єднання робітників різних націй для боротьби проти спільного ворога – буржуазії. Ліст закликав до єдності усіх елементів однієї нації для відстоювання її інтересів перед іншими. Для Маркса ідеї 1789 року та їхня реалізація в житті новітньої капіталістичної держави були об'єктом критики, оскільки він вважав їх ілюзорними: вони ігнорували реалії «суспільства», в якому панувала приватна власність і людина пригноблювала людину. Завданням було взагалі скасувати політику як таку шляхом повномасштабної соціальної революції і таким чином визволити людство. Політичні теорії та інсти-

туції Заходу критикував і Ліст. Реальною основою політичної спільноти для нього була нація, яку він визначав як культурну спільноту (також, звичайно, як і мовну). Ця культурна спільнота мала оформитися політично, в межах своїх етнічних кордонів. Проте Ліст зосереджував свою критику переважно на тих закономірностях, які регулювали взаємини між націями, особливо на тих, що стосувалися свободи торгівлі. Як ми побачимо, Ліст вважав фрітредерство (принцип вільної торгівлі) димовою завісою, яка приховувала нерівноправні взаємини між націями (таким же чином як Маркс вбачав у гаслі політичної свободи ідеологічне прикриття для класового гноблення).

Найневідкладнішим і найважливішим пунктом порядку денного в сучасній політиці Маркс вважав заклик до пролетарської революції. В якому ж становищі опинявся він, коли Ліст виступав зі своїми «абсурдними» заявами про те, що найважливішим завданням німців є об'єднатися проти Англії, щоб не тільки зрівнятися з нею, а й перемогти її в економічному, культурному і політичному суперництві?

Виділення цих головних моментів дискусії між Марксом і Лістом дає можливість поставити деякі питання, з'ясуванню яких присвячена ця книга. Як порівняти і протиставити націоналізм з марксизмом і Ліста з Марксом? Чи можна стверджувати, що Ліст був особистістю, яка в інтелектуальному, особливо філософському плані, не поступалася Марксові, або що бачення світу крізь призму націоналізму було не менш широким і глибоким, ніж марксистське світосприйняття? Чи взагалі існує теорія націоналізму?

Зрозуміло, що без націоналізму неможливо уявити собі історію Європи XIX століття від Великої французької революції і Наполеона до початку Першої світової війни. У XX столітті націоналізм неодноразово і успішно доводив свої можливості у змаганні з марксизмом і комунізмом. Очевидно також, що коли комуністична доктрина перемагала інші, вона завдячувала своїм успіхом саме націоналізмові, у якого запозичувала принаймні деякі з його принципів, не кажучи вже про ті випадки, коли комунізм сам ставав національним, по суті, націоналістичним. Нарешті, навряд чи треба окремо доводити, що і в сучасному світі націоналізм залишається однією з наймогутніших сил.

Проте навіть ті, хто визнає політичну вагу націоналізму, не вважають цей феномен змістовним і цікавим з інтелектуального погляду. Який зміст можна знайти в націоналізмі, крім антипатії до чужинців і відданості ідеї суверенності «власного народу»? Чи можна говорити про націоналізм як визначений світогляд (*Weltanschauung*), певну концепцію, яка мала б власне бачення людської природи, історії і суспільства, розу-

міння закономірностей розвитку світу? Чи має націоналізм власних мислителів, яких можна було б поставити поруч з інтелектуальними гігантами інших спрямувань суспільної думки? Чи існує в націоналізмі постать, здатна висунути філософську альтернативу марксизмові?

Щоб відповісти на ці запитання, варто спочатку з'ясувати ту «систему координат», у якій марксизм оцінюється як одне з найвпливовіших політичних та інтелектуальних спрямувань. Його значення, як правило, визнається у зв'язку з певними історичними процесами й подіями, і не тільки з тими, які покликали марксизм до життя, а й з тими, які він сам прагнув викликати та інтерпретувати. Першою з таких подій була промислова революція, що кардинально вплинула на економічне, соціальне, політичне й релігійне життя, спричинила появу цілої хвилі нових теорій, поглядів і рухів, серед яких дослідники виокремлюють три головних течії: марксизм, лібералізм і консерватизм (як вважає Джордж Ліхтгайм, марксизм був історичною противагою лібералізмові – а цей останній з'явився раніше, як реакція на суперечності, породжені промисловою революцією)[7].

Разом з промисловою революцією та «її відлуннями в теоретичній сфері» Велика французька революція з її колосальним впливом на Німеччину початку XIX століття стала головним початковим пунктом у згаданому дослідженні марксизму Джорджа Ліхтгайма. Він не обмежився вивченням лише ідей Маркса, а ще й простежив ідейну еволюцію та діяльність Марксових учнів і послідовників протягом цілої історичної епохи – аж до революції 1917 року в Російській імперії. Ліхтгайм вважає, що зрозуміти й оцінити Маркса можна, лише враховуючи «ті історичні зміни, які той не тільки передбачав, але й запроваджував у життя». Марксизм був одночасно і «теоретичним відображенням», і «політичним суб'єктом» процесу соціальних змін, що стали породженням Французької та промислової революцій. Це була «теорія одного, особливого революційного руху ... котрий виник як результат впливу індустріалізму на глибоко стратифіковане європейське суспільство XIX століття», вона ж стала перехідною ланкою між Великою французькою і російською революціями[8].

Очевидність тісного взаємозв'язку промислової революції з Великою французькою революцією загальновизнана в сучасному суспільствознавстві. Ідея «подвійної революції» покладена в основу книги історика-марксиста Е. Гобсбаума «Революційна епоха 1789–1848»[9]. Інший дослідник історії ідей, Тріґве Р. Тольфсен, також наголошує на тому, що взаємодія соціального, інтелектуального та ідеологічного розвитку вирішальним чином вплинула на обличчя епохи. Не тільки марксизм, а й інші соціалістичні течії виросли з цієї «взаємодії». Багато з тих, кому

довелося визначати свої погляди на тогочасний світ, доходили висновку, що «принципи свободи і рівності, а також «постулати раціонального устрою світу» вимагали трансформації новонародженого індустріального суспільства у щось кардинально відмінне»[10]. На підтвердження власних міркувань Тольфсен наводить також аргументи іншого дослідника, Дж. Телмона, котрий зауважував, що промислова революція не могла автоматично викликати появи суспільних ідей лише самим фактом «створення нових умов». Тільки завдяки Великій французькій революції виникло те світосприйняття, яке дозволило людству підійти до якісно нового розуміння соціально-економічних змін, викликаних промисловою революцією[11]. Інакше кажучи, інтелектуальний і політичний клімат, утворений Великою французькою революцією, став тим середовищем, у якому визрівали ідеї стосовно індустріального суспільства.

Варто також навести міркування Франсуа Фюре, згідно з якими Французька революція «винайшла новий тип політичного дискурсу і практики, якими ми користуємося й зараз». Вона вивела «на історичну сцену ... практичний та ідеологічний спосіб суспільної дії, подібного якому раніше не існувало»[12]. Фюре також виділив появу двох типів світосприйняття, які стали «фундаментом революційної свідомості». Один з них полягав у трансформації проблем особистості, моральних чи інтелектуальних дилем у політичну площину з відповідним висновком про те, що ці проблеми піддаються політичному вирішенню. Що ж до другого, то, «оскільки все можна пізнати і змінити – дія, знання і мораль ідеально збігаються... Отже, можливості й вигоди політичної дії безмежні»[13].

Погодившись з думкою Фюре про те, що Французька революція стала першопоштовхом нової ери, Тольфсен робить висновок: «Те, що Франція «винайшла» у 1789 році, було не стільки демократією, скільки новим революційним феноменом, новим стилем ідеології і практики»[14].

* * *

Усі ці спостереження важливі не тільки для розуміння розвитку марксизму, вони дають можливість зрозуміти також генезу націоналізму. Беручи до уваги згадані головні риси нового світогляду, ми відразу можемо визначити специфічність Марксового підходу на тлі всіх інших теорій, які у власний спосіб інтерпретували нові реалії. У чому ж полягала специфічність, відмінність, оригінальність Маркса? Напевне, саме в тому, що він поєднав аналіз згаданих політичних і економічних явищ у єдиній філософській системі, яку він створив сам під впливом Ґеґеля. Беручи до уваги цей принцип поєднання філософії з політикою й еконо-

мікою, можна зрозуміти причини вражаючої історичної поразки марксизму як політичної програми і водночас – причину його тривалої інтелектуальної життєздатності.

Оскільки різні підходи до розуміння промислової революції формувалися під впливом філософських і політичних ідей, які, власне, не були продуктом простого «відображення» економічних процесів, немає нічого дивного в тому, що ці теорії трактували її суть і наслідки зовсім інакше, ніж соціалізм взагалі і марксизм зокрема. У 1931 році американський історик Карлтон Дж. Гейз зауважував, що

> «промислова революція – це не обов'язково інтелектуальна революція. Сама по собі вона не є ані націоналістичною, ані інтернаціоналістичною. За змістом вона механічна і матеріальна. Вона лише запроваджує вдосконалені засоби і більші можливості для розповсюдження будь-яких ідей, які продукуються впливовими індивідуальностями. Сталося так, що коли почалася промислова революція, найвпливовішою інтелектуальною течією, навіть поширенішою, ніж інтернаціоналізм, ставав націоналізм»[15].

Націоналістичні доктрини, на думку Гейза, уперше з'явилися ще до промислової революції, «в аграрному суспільстві, перед настанням ери нових індустріальних технічних засобів», але вони поширилися і прогресували вже тільки після запровадження цих засобів і переходу від аграрного до індустріального суспільства. Вражаючі досягнення промислової революції дали можливість «закріпитися» націоналістичним ідеям. Поширення впливу промислової революції, робить висновок Гейз, відбувалося «паралельно із зростанням і поширенням популярності націоналізму»[16].

Розвиваючи цю ідею, ми можемо «локалізувати» той пункт на карті історії, в якому, завдяки збігові цілого ряду факторів, подій і впливів, відбулося народження націоналізму в доіндустріальну епоху. В цьому пункті зійшлися й деякі культурні течії, такі як, наприклад, німецький романтизм, і ідеї Французької революції, і, нарешті, – певні історичні події, які відбулися у Східній Європі, головним чином – поділи Польщі й виникнення «польського питання». Не можна не згадати ті явища і події, які через часову віддаленість також вплинули на генезу націоналізму, хоча і опосередковано, але не менш вирішальним чином, – йдеться про появу друкарства і протестантську Реформацію <...>. Усі ці фактори створили умови для формування інтелектуального і політичного клімату, сприятливого для появи націоналістичної доктрини і відповідно – критики промислової революції з позицій цієї доктрини.

Гейз був одним з перших, хто помітив це. Він, зрозуміло, визнавав, що економічний лібералізм власників підприємств і соціалізм фабрич-

них робітників були двома першорядними доктринами, які безпосередньо віддзеркалювали парадокси промислової революції[17]. Однак він також вказував на те, що економічний лібералізм і марксівський соціалізм, хоча й були початково «сформульовані як суто економічні доктрини», поступово набули «націоналістичного звучання і вплинули на розвиток націоналізму XIX століття». Крім того, він перший відзначив те, що і в політичній економії були специфічні, суто націоналістичні мотиви, і вони, безсумнівно, «значно вплинули на еволюцію націоналізму»[18].

Однією з центральних ідей цієї книги – варто наголосити на цьому ще раз – є те, що націоналізм не був породженням промислової революції, він з'явився раніше, отже, конкретно *націоналістична* реакція на цю революцію не може бути зведена до ліберальних, консервативних чи соціалістичних позицій.

Той, хто обмежує себе таким чином і розглядає лише «лібералізм», «консерватизм» чи «соціалізм» як самодостатні поняття, не завжди пам'ятає, що ці визначення мають на увазі як зрозумілий факт наявність усталеної соціально-політичної спільноти, іншими словами, певного типу суспільства. Навіть більше, відповідно до такого підходу, ця спільнота має бути достатньо розвиненою, оскільки вона складається з буржуазії, землевласників та промислових робітників (інтереси цих груп і «відображають» згадані ідеології). Такий підхід не тільки хибує на механістичну прямолінійність і обмеженість, безпосередньо адресуючи певні ідеології конкретним економічним класам. Він також випускає з поля зору той факт, що XIX і XX століття були періодами, коли різноманітні традиційні державні утворення, етнічні групи, регіональні й релігійні спільноти переплавлювалися, переформовувалися в нації. Ліберали, консерватори і соціалісти під впливом промислової революції розвивали свої ідеології у рамках вже існуючих суспільств і державних утворень. Проте були ще націоналісти, які стали активною силою в утворенні нових спільнот, і саме вони переймалися питанням – як промислова революція вплинула на становище їхньої нації (яка нерідко ще перебувала у стадії формування) у порівнянні з іншими націями.

Ми вже порушили багато тем, на яких можна побудувати порівняльний аналіз марксизму та націоналізму і протиставити їх. Додамо до них ще одну. Коли люди розглядали проблеми, породжені промисловою революцією, в системі понять, яку вони так чи інакше сформували під впливом ідей і подій Великої французької революції, для багатьох ставало зрозумілим, що ці дві революції пропонували різні підходи до вирішення питання влади і керівництва суспільством. Суть 1789 року, звичайно, полягала у принципах свободи, рівності і братерства, демо-

кратії і суверенності нації. Ключові питання, які порушувала промислова революція, стосувались керівництва, фахівців, експертів; у центрі уваги була роль менеджера, вченого, інженера, підприємця у вирішенні проблеми – як узгодити економічні інтереси капіталістичного менеджменту з політичними інтересами ширшого загалу, з національними інтересами взагалі?

Маркс з його всеохопною схемою революції вважав, що в нього є готовий рецепт вирішення цієї проблеми (як і взагалі будь-якої іншої). Ліберали, демократи і консерватори також мали свої власні ідеї щодо того, хто може стати на чолі нації, керувати економікою, і як будувати взаємини між політикою і «громадянським суспільством». Але й націоналісти не стояли осторонь.

У праці, присвяченій історії Європи, під красномовною назвою «Свобода проти організації. 1814–1914 рр.» відомий англійський філософ Бертран Рассел так пояснював свою головну ідею: «Мета цієї книги – простежити протистояння і взаємодію двох основних принципів, що стали основою змін у XIX столітті: віри в СВОБОДУ (яку сповідували ліберали і радикали) і в необхідність ОРГАНІЗАЦІЇ, яка виникала з природи промисловості й науки»[19]. Націоналізм – і саме тут ідеї Ліста особливо важливі й цікаві – мав власне бачення дилем, породжених протистоянням «свободи» (однієї з головних ідей 1789 року) і «організації» – центрального питання доби піднесення промисловості.

Цю проблему, хоча і в рамках дещо відмінної системи понять і в ширшому контексті, розглянув Александр Ґершенкрон у книзі «Економічна відсталість в історичній ретроспективі» (1962), яка мала великий вплив на світове суспільствознавство. Оцінюючи історичну роль націоналізму взагалі і Ліста зокрема, Ґершенкрон зауважував, що в Англії, звідки починалася промислова революція, раціональні аргументи на користь індустріалізації не потребували освячення «квазірелігійною вірою». Проте у Франції, Німеччині та Росії, які стали на шлях промислового розвитку після Британії, виникла необхідність створити «ідейне підґрунтя запізнілої індустріалізації», яке було б «духовним важелем програми промислового стрибка»: тут не можна було уникнути втручання ідеології. «Щоб прорватися крізь бар'єри стагнації у відсталій країні, щоб викликати у людей натхнення і спрямувати їхню енергію на службу справі економічного розвитку, – писав Ґершенкрон, – потрібні були сильніші ліки, ніж проста обіцянка кращого розподілу ресурсів чи нижчої ціни на хліб. У цих умовах навіть бізнесмен, навіть класичний тип підприємця, здатного на ризик і новації, потребує могутніших стимулів, ніж перспектива високого прибутку. Що справді потрібно, аби подолати гори звичної повсякден-

ності і забобонів, – це, за словами Сен-Сімона, віра в те, що золотий вік людства – не в минулому, а у майбутньому»[20].

На думку Ґершенкрона, вчення Сен-Сімона стало ідеологією промислового перевороту у Франції. (Ґершенкрон не змішує Англію і Францію в один пріснявий коктейль з наліпкою «Захід»). В Росії відповідну ідеологічну функцію перебрав на себе наприкінці XIX століття марксизм, а в Німеччині – доктрина Ліста:

> «Теорії індустріалізації Фрідріха Ліста у найзагальнішому плані можна вважати спробою перекласти надихаючий заклик сен-сімонізму на мову, сприйнятну в німецькому середовищі, в якому відсутність вчасної політичної революції і раннього національного об'єднання зробили націоналістичний сентимент найвиразнішою ідеологією промислового перевороту. Ця спроба була зроблена людиною, яка особисто була тісно пов'язана з ідеями Сен-Сімона»[21].

Схема, запропонована Ґершенкроном, дає зразок того, як можна аналізувати деякі з оглянутих вище проблем, особливо ті, які стосуються історичної ролі націоналізму та його взаємодії з марксизмом. На думку Ґершенкрона, націоналізм і марксизм, разом з доктриною Сен-Сімона, були конкуруючими теоріями модерного промислового розвитку (індустріалізації) і відповідно – програмами побудови новітнього суспільства.

Якби сучасні історики Німеччини приділили більше уваги Лістові й націоналізмові і якби вони визнали його теорію специфічно націоналістичною реакцією на промислову революцію, вони, мабуть, не звинувачували б німецьку «буржуазію» за її нездатність діяти так, як вона мала діяти відповідно до їхніх уявлень про неї. В їхньому розумінні, згідно з класичним «західним» сценарієм розвитку, буржуазія рішуче протиставляє себе феодалізмові і захоплює державну владу, переслідуючи власні інтереси. Однак німецька буржуазія діяла «не за сценарієм»: вона «пристосовувалася» до старого режиму, юнкерства і так далі. Згідно з цим поглядом, німецьке суспільство після 1871 року являло собою суміш старорежимної політики і сучасної економіки. Цей специфічно німецький «особливий шлях» (*Sonderweg*) нібито був відображенням основних «аномалій» німецької історії XIX століття і саме він призвів безпосередньо до Гітлера у XX столітті. (Ця ідеологізована схема детально проаналізована у праці Девіда Блекберна і Джефа Ілі)[22].

Гадається, що основний недолік даної теорії полягає в тому, що вона подає історію німецької нації як ізольований і самодостатній процес. Слід погодитися з твердженням критиків теорії «особливого шляху» про те, що німецька буржуазія «бачила зразок власного майбутнього в промисловому розквіті Британії»[23], отже, для неї очевидним був

тільки один шлях власної менш розвиненої країни до цього бажаного майбутнього – шлях суперництва з Британією. Відповідно, цей «зовнішній» фактор треба було враховувати у внутрішній політиці поруч з такими «внутрішніми», як, наприклад, економічні і політичні взаємини між класами. Саме на це вказував Ліст – і саме це відкидав Маркс, коли у 1840 році уперше сформулював свої звинувачення на адресу німецької буржуазії <...>. Те, що вважалося неспроможністю чи навіть зрадництвом буржуазії, було, якщо дивитися на це крізь призму світової історії, лише раціональним вибором.

Багато вчених визнавали Ліста однією з найвидатніших постатей в історії націоналізму і вважали його досить важливою фігурою для порівняння з Марксом. Ще у 1928 році, наприклад, Альфред Мойзель видав порівняльну студію про Маркса і Ліста[24]. Економічним теоріям Маркса і Ліста була присвячена книга Фрідріха Ленца, автора численних праць про Ліста[25]. У 1941 році ще один автор, Карл Льовіт, відзначав, що блискуча феноменологія історії, розроблена Ґеґелем, у XIX столітті була скоригована Ф. Лістом і Марксом, які «досить швидко розробили власне бачення ери нових технічних і соціально-економічних зрушень». Визнання ролі Ліста у книзі Льовіта відповідало також поглядам Йогана Пленґе, котрий ще у 1911 році схарактеризував Ліста і Маркса як двох філософів, які не лише спромоглися осмислити реалії нової індустріальної ери, але й «відкинули систему Ґеґеля і дали зразки більш прийнятного *інтелектуального стилю*»[26].

Значно пізніше, у 1964 році, інший дослідник – Едуард Гайнман, також порівнюючи Ліста з Марксом, писав:

> «Ліст не обмежився загальним протестом проти доктрини вільної торгівлі; він піддав критиці її основи. Дух цієї критики майже марксистський. Він не вдається до міркувань щодо обґрунтованості теорії як такої і не втягується у суто академічні диспути щодо правильності чи хибності аргументації. Його критика доктрини фрітредерства скоріше обумовлена конкретними інтересами і подається як узагальнення цих інтересів – тобто у тій формі, яку Маркс пізніше назвав ідеологією»[27].

Ліст критикував класичну школу (А. Сміта) за навмисне ігнорування того факту, що вільна торгівля між націями, які перебувають на різних щаблях економічного розвитку, поглиблює нерівність між ними не тільки в економічній, а й у політичній та культурній сферах. Лістова критика нерівноправних відносин між *націями* в умовах вільної торгівлі являє, на думку Гайнмана, «чітку паралель» критиці Сісмонді і Маркса, спрямованій проти *внутрішніх* умов, які породжували нерівність між *класами*[28].

Саме тут ми дійшли до пункту, на якому слід зробити особливий наголос: подібно до Маркса Ліст вважав, що економіка міцно пов'язана з політикою і цей зв'язок стає ще тіснішим у новітню індустріальну епоху. Ліст не лише бачив взаємний зв'язок між економікою і політикою – для нього, як і для Маркса, політекономія була елементом значно ширшої інтелектуальної системи, світогляду (*Weltanschauung*), найзагальнішого бачення історії і суспільства, нарешті – частиною його програми побудови майбутнього. Проте, на відміну від Маркса, основою світогляду Ліста було відображення інтересу нації, а не класу.

У той же час, на противагу іншим представникам економічного націоналізму <...>, Ліст адресував свою програму не державі, а «нації» – в його розумінні – культурно-мовній спільноті, якою і була німецька нація його часів. Ліст визнавав роль і значення держави, але він вважав, що ця держава перш за все має бути *національною*. Пропонуючи свою програму економічної модернізації і політичного об'єднання Німеччини, він виходив з визнання наявності спільної німецької культурної ідентичності і в цьому контексті чітко пов'язував в одну систему культуру, політику й економіку. Саме це дає підстави називати Ліста одним з перших політекономів, хто «намагався шляхом економічного розвитку перетворити національно-культурну спільноту (*Kulturnation*) на політичну націю»[29]. Варто наголосити також на тому, що доктрина Ліста не була специфічно «німецькою», корисною лише для «домашнього вжитку». Як зауважив Франц Шнабель, «будь-який народ, котрий хоче досягти економічної незалежності, може спиратися на цю теорію»[30].

Видатний дослідник творчості Ліста Едгар Салін також підкреслював цю універсальність і життєздатність його ідей. У післямові до зібрання творів Ліста, що було видане у 1935 році (ця післямова була вилучена нацистською цензурою і опублікована тільки у 1962 році), Салін так охарактеризував значення і масштаб Ліста:

> «Не було такого вченого, політика чи економіста, за винятком Токвіля і Маркса, який мав би таке блискуче і точне «проникнення у майбутнє», фактично – в наше сучасне життя. Будь-хто, кому доведеться писати про розвиток відсталих країн, має спочатку пройти курс навчання у цього великого засновника теорії і політики розвитку»[31].

Погоджуючись з цією думкою, ми підемо далі, стверджуючи, що доктрина Ліста, яка поєднувала культуру, політику і економіку в єдиній, масштабній системі бачення світу, наблизилася до розуміння суті націоналізму значно ближче, ніж думка будь-якого іншого мислителя.

Найвидатніший представник «ідеалістичної» школи в німецькій

історіографії Фрідріх Майнеке (1862–1954) вважав соціалізм і націоналізм «двома головними течіями епохи» після Великої французької революції і пов'язував їхнє поширення із стрімким зростанням кількості населення, викликаним промисловою революцією. Соціалізм, – писав Майнеке, – був ідеологією мас, які боролися за поліпшення умов життя, у той час як націоналізм «збирав основне коло прихильників ... серед освіченого середнього класу, котрий збагачувався сам». На думку Майнеке, цей середній клас та його світогляд були, крім іншого, «продуктом зрушень ... які відбувалися у старому європейському суспільстві з кінця XVIII століття»[32].

Майнеке не був прихильником ані націоналізму, ані соціалізму, проте він визнавав їх глибоко обумовленими і виправданими історично: «вони були ... інстинктивними спробами розв'язати проблеми людства, які виникли у результаті безпрецедентного у світовій історії зростання населення»[33]. Соціалізм, котрий став євангелієм мас, «піднявся могутньою повінню ... і захльоснув традиційну культуру Старого світу». Разом з нею піднялася інша – хвиля націоналізму. «Ця друга хвиля зіткнулася з першою, певною мірою послабивши і збивши першу; її метою була не докорінна соціальна революція, а посилення політичної могутності нації»[34].

З тих же позицій охарактеризував новітню добу видатний історик юдаїзму С. Вітмаєр Барон, говорячи про націоналізм і класову боротьбу як про «визначальні фактори в еволюції модерного світу». Соціальна революція, писав він, «часто протиставляла одну частину нації іншій і виходила за межі національних кордонів». Її розвиток «значно ускладнювався одночасним розгортанням націоналістичної революції, також безпрецедентної за масштабами та інтенсивністю». Подальший розвиток Бароном даної тези можна вважати своєрідною анатомією головної теми нашої книги:

> «В той час, як соціальна революція ставала дедалі більше інтернаціональною за своїми світоглядними принципами, а її найактивніші сили крокували під прапором соціалістичного «Інтернаціоналу», націоналістична революція здобувала свої найважливіші перемоги. Італія і Німеччина, роздрібнені протягом безнадійно тривалого часу, досягли нової єдності під гаслами національного принципу, а карта Європи стала об'єктом постійних і насильницьких змін. Це надало легітимності найбільш підривним і бунтівним рухам у старих, занепалих багатонаціональних імперіях. Цікаво, що саме тоді, коли націоналізм, здавалося, досягнув апогею свого розвитку під час Першої світової війни, розваливши Австро-Угорщину, Туреччину і царську Росію, і домігся найширшого визнання принципу «національного самовизначення», соціалістичний Інтернаціонал прийшов до своєї першої великої перемоги в Комуністичній революції»[35].

* * *

Якщо визнати представлені тут аргументи обґрунтованими, тоді традиційну схему взаємозв'язків і взаємодії інтелектуальних і політичних сил в Європі XIX століття треба переглянути. Особливо це стосується місця марксизму у даній схемі. Традиційно марксизм розглядається як виклик класичній політекономії, яка, своєю чергою, мала бути репрезентантом ідеології капіталістичної системи. Відповідно до цього, марксизм виглядає як критика капіталізму «зсередини», критика від імені парій цього суспільства – пролетаріату. Такий підхід не враховує того очевидного факту, що історично марксизм формувався не лише як критика капіталістичних виробничих відносин в одній конкретній країні. Це також була критика націоналізму і релігії, програма вивільнення людей з-під впливів усіх «опосередкованих» форм суспільної свідомості, які заважали історичній метаморфозі індивідуалістичної особистості в «особистість вселюдську». Однією з головних тез марксизму була та, що пролетаріат не обмежує себе національною свідомістю і тому діє в наднаціональних масштабах. Саме тому від початків свого розвитку марксизм вбачав у націоналізмі суперника і ворога.

Отже, система взаємин марксизму не будувалася на дихотомії «капіталізм–комунізм», вона включала в себе також третій елемент – націоналізм, хоча і сам Маркс, і більшість його послідовників вбачали в націоналізмі лише відображення егоїстичних економічних інтересів буржуазії і не визнавали його «третьою стороною». Але реально націоналізм таки був активною силою на історичному полі бою, де марксизм зустрівся з капіталізмом. Націоналізм став реакцією на панування розвинутих капіталістичних держав Заходу і одночасно – критикою ідеології вільної торгівлі, отже, у цій якості він був союзником соціалізму. Одночасно він діяв як альтернатива не тільки класичному, «космополітичному» капіталізмові, але також і марксизмові. Як суперник соціалізму, він сприяв процесові формування окремих національних спільнот з їхніми власними економічними і політичними інтересами – спільнот, які, зрозуміло, включали в себе і робітників. Але цим він протиставляв себе зусиллям соціалістів, спрямованим на побудову єдності робітників поза національними кордонами. Тоді як марксисти принципово вважали будь-яку державу інструментом класового панування і проповідували ідею її «відмирання», націоналісти поклали в основу світогляду саме принцип побудови національної держави.

Отже, як марксизм, так і націоналізм в епоху між 1789 і 1917–1918 роками були, згадуючи вислів Ліхтгайма, «теорією окремого специфіч-

ного революційного руху». Націоналізм був не тільки «теоретичним відображенням» процесу побудови нації і національної держави, а й дієвою силою цього процесу. Якщо 1917 рік можна вважати (як твердить Ліхтгайм) переломною датою в історії марксизму, то і для європейського націоналізму 1917–1918 роки були вирішальним періодом. У ці часи, змагаючись між собою, поборюючи один одного, марксизм і націоналізм переживали в ході цього протистояння глибокі метаморфози, викликані, хоч як це парадоксально, взаємними впливами.

Примітки

1. Карл Маркс о книге Ф. Листа «Национальная система политической экономии»//Вопросы истории КПСС. – 1971. – №12. – С. 2–27. Оригінальна німецька версія була опублікована у 1972 році. Цитати з цієї праці Маркса нижче подаються за українським виданням: *Маркс К.* Про книгу Фрідріха Ліста «Національна система політичної економії». – В кн.: *Маркс К. і Енгельс Ф.* Твори. – Київ: Видавництво політичної літератури України, 1980. – Т. 42. – С. 213–240.

2. *Kitcing G.* Nationalism: The Instrumental Passion//Capital and Class. – Spring 1995. – №25. – С. 115.

3. Енгельс – Марксу, 17 березня 1845 р. – У кн.: *Маркс К. і Енгельс Ф.* Твори. – Т. 27. – С. 25.

4. *Енгельс Ф.* Ельберфельдська промова. – У кн.: *Маркс К. і Енгельс Ф.* Твори. – Т. 2. – С. 522.

5. *Ibid.* – С. 528.

6. *Ibid.*

7. *Lichtheim G.* Marxism: An Historical and Critical Study. – New York, 1962. – С. XIII, 24–25.

8. *Ibid.* – С. XIV–XV, XII–XVIII.

9. *Hobsbawm E. J.* The Age of Revolution 1789–1848. – New York: New American Library, 1962.

10. *Tholfsen T. R.* Ideology and Revolution in Modern Europe: An Essay on the Role of Ideas in History. – New York, 1984. – С. 76.

11. *Talmon J. L.* The Age of Revolution//Encounter. – September 1963. – №21. Цит. за: *Tholfsen T. R.* Op. cit. – С. 76.

12. *Furet F.* Interpreting the French Revolution. – Cambridge, 1971. – С. 46, 23.

13. *Ibid.* – С. 25.

14. *Tholfsen T. R.* Op. cit. – С. 36–37.

15. *Hayes C. J.* The Historical Evolution of Modern Nationalism. – New York, 1950. – С. 237.

16. *Ibid.* – С. 232–233.

17. *Ibid.* – С. 249.

18. *Ibid.* – С. 262.

19. *Russell B.* Freedom versus Organization. 1814–1914. – London, 1949. – С. 8.

20. *Gershenkron A.* Economic Backwardness in Historical Perspective. – Cambridge, MA, 1966. – С. 24.

21. *Ibid.* – С. 25.

22. *Blackburn D. And Eley G.* The Peculiarities of German History: Bourgeois Society and Politics in Nineteenth Century Germany. – Oxford and New York, 1966.

23. *Ibid.* – С. 86.

24. *Meusel A.* List und Marks. Eine vergliechende Betrachtung. – Jena, 1928.

25. *Lenz F.* Friedrich List, die «Vulgärökonomie» und Karl Marx. – Jena, 1930.

26. *Lowith K.* From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought. – Garden City, NY, 1967. Оригінальна швейцарська версія опублікована у 1941 році.

27. *Heinmann E.* History of Economic Doctrines. An Introduction to Economic Theory. – New York, 1964. – С. 130–131.

28. *Ibid.* – С. 131.

29. *Gehrig H.* Friedrich List Wegherei einen neuen Wirtschaft. – Berlin, 1966. – С. 19.

30. *Schnabel F.* Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert//Erfahrungswissen-schaften und Technic. – Freiburg, 1954. – Т. 3. – С. 368.

31. *Salin E.* Ein Nachwort zur List-Ausgabe als Vorwort für Küntfige List–Leser// Mitteilungen der Friedrich List Gesellschaft 3. – 1962. – №11–12. – С. 347.

32. *Meinecke F.* The German Catastrophe: Reflections and Recollections/Trans. by Sydney B. Fay. – Boston, 1963. – С. 3.

33. *Ibid.* – С. 5.

34. *Ibid.* – С. 3.

35. *Baron S. W.* Modern Nationalism and Religion. – New York–Philadelphia, 1960. – С. 1.

Василь Рудко
Чинний націоналізм: активність versus культура

ДОНЦОВ І ЛИПИНСЬКИЙ

Ми вже згадували про те, що кожний крок нашого розгляду вимагатиме виправдання. Це стосується в першу чергу наших критичних завваг про причетність Донцова до долі націоналістичного руху й самої ОУН. Уже короткі натяки попереднього розділу будуть для багатьох читачів несподіванкою, а для націоналістичних середовищ приводом до гострих алярмів.

Супротивники нашої оцінки бачитимуть у ній «неморальне діло», «руїнництво». Як же, скажуть вони, вільно атакувати людину, якої прізвище було довгі літа дорогим західноукраїнському поколінню і було знане далеко поза межами західних земель? Що залишиться з наших визначних постатей, якщо ми кожну з них негайно стягуємо з п'єдесталу?

Такі закиди можуть походити навіть з дуже щирого переконання і тому заслуговують на пильну увагу. Їх джерелом може бути нефальшована тривога української людини, навіть націоналістичного покоління, перед порожнечею. Якраз це покоління має за дороговкази минулого не більше, як декілька голих прізвищ. Це: Шевченко, Леся Українка, Міхновський. До тієї трійки голих прізвищ додають деколи ще декілька голих прізвищ, напр[иклад], Петлюра, Коновалець. Усе це, очевидно, тільки ікони. Широка зацікавленість постаттю Шевченка, що була так дуже поширена серед старшого і серед минулих поколінь, належить до минулого, «Петлюра» – це тільки гасло; реальна постать, її борня, ріст, помилки й зрушення нецікаві. Нецікава, як ми вже згадували, реальна постать Коновальця. Ікони можна розмальовувати й розставляти довільно, одначе те, що існувало реально, не дасть орудувати собою на всякий спосіб. Проте ніяка кількість ікон не закриє порожнечі світу молодшого західноукраїнського покоління, його страшної духовної знедоленості. Було б ще півбіди, коли б ця порожнеча була тільки наслідком недостатньо високого інтелектуального рівня цього покоління. На жаль, це в першу чергу важливий своїми наслідками прорив у розумінні й відчутті реальних

проблем світу та одночасно звихнення й звироднінння активізму покоління. Про це буде мова опісля. Та всі спроби чесних націоналістів рятувати престиж Донцова психологічно зрозумілі: ці люди глухо відчувають згадану порожнечу і боронять прізвище Донцова, що було предметом шани за їх юних літ; вони намагаються не допустити до поширення порожнечі й збільшення існуючої безнадії. Одначе, виходячи на цю оборону, вони попадають у заплутане коло. Це вже загальновідома таємниця, що велика духовна порожнеча молодого покоління нашого Заходу якось нерозривно в'яжеться з діяльністю Донцова. З цієї причини нікому не поможемо, рятуючи за всяку ціну престиж Донцова. Зрештою, не про його особу мова в першу чергу, а про першорядну проблематику нашого життя. Найкраще було б розгортати окремі проблеми, не згадуючи прізвищ навіть загальнознаних постатей. На жаль, у наших обставинах це неможливе. Донцов діє далі на свій старий лад, глухий і сліпий до всього, що діється й діялось. До того ж він так тісно зв'язаний з різними явищами нашого життя, що, не з'ясувавши його ролі, цих явищ ніяк не зрозуміти. Отже, чисто речеві моменти змушують присвятити йому більше уваги.

Будуть і такі серед наших супротивників, що намагатимуться якраз з допомогою аргументів речевої натури спростувати нашу оцінку ролі Донцова. На їх думку, зовсім фальшиво приписувати Донцову надто багато відповідальності за долю й недолю ОУН і всього руху. Він діяв, скажуть вони, у сфері слова, що його практичний вплив завжди обмежений. На націоналістичний рух впливало ще багато інших чинників. Тому не можна обвинувачувати людей слова за результати, що їх спричинили дуже різні чинники.

Не можемо вичисляти всіх можливих закидів щодо нашої оцінки та їх розглядати. Одне лише певне: не вільно трактувати Донцова так, як він, Донцов, сам трактував немилі йому постаті. Іншими словами: не вільно збувати таке визначне й дуже повчальне явище кількома лайливими наклепами, як це робив Донцов, напр[иклад], з Драгомановим і Грушевським. Його постать являє собою цілий клубок української проблематики. Щоб не зводити читача на манівці, залишимо збоку деякі дуже драстичні сторінки його діяльності, поминаючи навіть його ставлення до деяких голосних течій в Європі. Так само радо визнаватимемо за ним те, що так імпонувало його прихильникам.

Донцов – людина великої працьовитості й незвичайної, як на наших людей, начитаності. Його стиль блискучий, надто блискучий. Читача, що підпадав під його вплив, він приголомшував. Він – людина великого впливу. Одначе дивним порядком речей – тільки впливу на молодь. Як ніхто інший, умів він оживляти її уяву, насичувати її сліпучими

образами, посилювати її молодечу жадобу до дії. Полеміка була живлом Донцова. Його блискучі протиросійські філіпіки залишили тривалий слід на молодому поколінні українського Заходу. Для цього покоління він був найпослідовнішим супротивником усякого москвофільства, найпослідовнішим пропагандистом чеснот чи вартостей «сильної людини», завзятим пропагатором звороту до культурного Заходу. Він був для нього тим, хто довгими десятками літ у послідовному зусиллі намагався знищити українське провансальство й надати українству характеру войовничого політичного руху. І ще одного не треба забувати: він був поважною величиною українського літературного життя, хоч, може, однобічною. Довкола його видання згуртувалися визначні поети.

А все-таки дивне почуття мусить огортати кожного, хто уважніше приглянеться до цієї постаті. Справа зовсім не така проста, як собі звичайно уявляють. Кожний критичний розгляд дуже швидко натрапляє на темні місця донцовського сонця. Навіть більше: ці в загальній опінії дуже світлі місця діяльності Донцова швидко бліднуть і темніють перед уважливим оком. Тут не маємо на думці того, що Донцову часто закидають. Ще недавно хтось в еміграційній пресі пригадував, що Донцов, який тепер щораз частіше уживає цитат із Св. Письма, маніфестував колись зовсім протилежні наставлення. Це не аргумент уже тому, що кожному вільно навертатися до релігійної віри. Так само не маємо наміру віджившляти старого й відомого закиду про незгідність практики Донцова з тим, що він проповідував, з його «теорією». Це тільки непорозуміння: не було двох Донцових, один, до того ж – суцільний. Всупереч поглядові багатьох націоналістів уважаємо, що Донцов не розходився з оголошуваними своїми думками навіть тоді, коли (як року 1940) став на позиції незацікавленості долею націоналістичного руху. Що розчаровані націоналісти цього не розуміють, тим гірше для них.

Залишаючи поки що такі й подібні закиди, мусимо сказати, що навіть те, що широка громадська думка вважає у Донцова світлим і блискучим, може, не таке вже й світле. Ніхто не може заперечити блискучості стилю донцовських писань, одначе Володимир Старосольський давно вже зауважував, що навіть цей стиль робиться проблемою українського життя. Донцов був взагалі людиною блискучого літературного фасаду. Цей фасад засліплював молодь. Оцінка молоді, що багато дечого не може розуміти, не може бути в розвинених суспільствах критерієм вартості. Для націоналістичного руху питанням життя чи загибелі була справа належної участі старшого покоління в ньому, що мусило б бути сильною противагою молоді. Деякий час цю роль, поки вистачало на це сил, виконували нечисленні «дев'ятдесятники». Дивне й страшне було те, що

Донцов ніколи не хотів виконувати роль свого власного покоління в цьому процесі, а став однозначно, сказати б, на становище молоді. Звідси й його роль. Розбуджена атмосферою недавно минулої визвольної війни та акціями УВО молодь потребувала яскравої протиінстанції, що змусила б її задуматись, дала б міру й горизонт її змаганням.

Не в цьому напрямі пішла робота Донцова. Він і далі підсичував юний динамізм і пустився пливти *рівнобіжно* з течією молоді. Тут він пішов яскраво проти того, що вимагалося від його покоління, та належав до тих чинників нашого суспільного життя, що вирішально перекинули процес західноукраїнської суспільності на шлях приспішеного поюначення. Так само дуже великі сумніви треба б мати щодо вартості начитаності Донцова. Надзвичайна легкість, з якою він перескакував цитатами від автора до автора, могла дуже імпонувати молоді; одначе кожний, хто має в цьому смак, мусить визнати, що людина, органічно зв'язана з культурними вартостями, до того ж людина думки, ніколи по-донцовському писати не буде. Його публіцистичні праці насичені сліпучими образами, одначе ніколи не можна позбутися того враження, що Донцов дбає не про пізнання й схоплення проблематики реального життя, а про якусь вільну, великою мірою незалежну від пізнання світу публіцистичну творчість; ще точніше: майже поетичну творчість на суспільно-політичні теми. Якби більшість його праць були написані віршем, було б, мабуть, усе гаразд. Іншими словами: уже в самих основах писань Донцова є щось таке, що робить їх чимсь посереднім між справжньою публіцистикою, що дорожить пізнанням справ, про які мовиться, і наснажена відповідальністю за кожне слово, – і поетичною творчістю. Це – першорядна проблема, але не тільки в Донцова. Не забуваймо, що між обома світовими війнами повелася в нас мода писати на теми суспільні, політичні, а там далі навіть на теми формотворчого процесу українства «поетично», «вільно». За давніших десятиліть українська історична наука мала поважний вплив на наше життя. Між обома війнами він страшенно змалів, як змаліло значення досліду й пізнання нашого життя. Зате набрали переможного значення «ідеології», ці великою мірою незалежно від пізнання і на нетерпимій та завжди більш чи менш містичній «вірі» будовані системи «поглядів» на засадничі справи українського буття. Що ці «системи поглядів» довільністю своїх тверджень нагадують дещо «поетичну свободу», не треба дивуватись. «Ідеології» почали щораз більше приходити до голосу на нашому Заході між обома війнами; серед нашого громадянства на чужині вони всемогутні. Їх є багато, хоч вони небагато різняться одна від одної. Одначе там, де таким тиранським способом панують побудовані на догмі власної непомильності «віри», по-

літичні доктрини не можуть знайти ґрунту. Такий сумний стан нашого політичного життя не випадковий. Серед постатей, що вирішально перекинули точку ваги нашого політично-суспільного думання на «ідеології», перше місце належить Донцову. У цій оркестрі, де були й інші, до того ж навіть визначні постаті, Донцов, безумовно, був найблискучішою.

Пів- і чвертьпоезія на теми суспільного життя й політики, що її проповідували різні групи націоналістичного середовища, – це тільки блідий відблиск панівного в нас «ідеологічного», отже, утопійного, сліпою вірою наснаженого й позбавленого елементів політичної культури думання. Розклад націоналістичного руху, творення щораз нових огнищ в середині одного середовища нічого не змінить. Це думання перекидається навіть на ті групи, що ні до якого націоналізму не хочуть належати. Перегони на тему, хто власне революціонер і хто справжній відбиток Краю, – це головна справа цієї метушні та відповідної до неї продукції друкованого слова. Що елементарні завдання політичної еміграції, такі на ґрунті нашого досвіду наявні, дістають з усієї сили в лоб, немає найменшого сумніву. Коли б треба було вертатися до Краю, то еміграційні ревнителі Краю принесли б на рідну землю далеко більший хаос і далеко гірші методи винищування українців, як у 1941 році.

Те, що тут коротко порушуємо, це, безперечно, вже *результати* довшого розвою. Читач не міг не запримітити, що ми ставимо їх у тісний зв'язок із діяльністю Донцова. Проти цього ображено протестуватимуть фанатичні прихильники Донцова. На їхню думку, несправедливо й шкідливо оцінювати людину з результатів, що постали внаслідок різних чинників. Оцінювати з результатів, скажуть вони, марна робота. Було б далеко краще, коли б Донцову протиставилися були в нас свого часу. А цього якраз, скажуть вони, не було. Протидонцовські опоненти були слабі; їх неуспіх – це теж присуд на їхню роботу.

Ця переконлива, на перший погляд, аргументація не така вже дуже бездоганна, як видається. Акти донцовізму ще не замкнені. Правда, Донцов усе, що мав сказати, уже давно сказав. Його теперішні публіцистичні походи ніякого спеціального лиха не коять. Навпаки, різних людей, що з давнього сентименту до нього цілими довгими роками мовчали, бо хотіли щадити його й не творити сенсацій, вони таки змусять переглянути його діяльність. Це вийде тільки на добро українській справі. Незважаючи на це, *донцовізм* ще довго буде діяти в цьому поколінні нашого Заходу, що за своїх юних літ підпало під його вплив. Отже, результати донцовської діяльності будуть ще йти далі, аж доки в різних катастрофах не вигорять, спалюючи з собою не раз найкращі українські енергії. Це тільки один бік справи.

Ті, що запевняють усіх, ніби слушного часу ніхто не чинив Донцову належного спротиву, забувають про Вячеслава Липинського. Правда, Донцов умів знаменито використати тенденції й нахили західноукраїнської суспільності й кинути їх проти Липинського. Він потрапив не тільки відвернути від себе увагу критичних і думаючих елементів громадянства, але відгородив китайським муром усе молоде покоління від Липинського, до того ж так радикально, що оминати Липинського милями, збувати його кількома недоречними виразами зробилося чеснотою (до того ж не тільки націоналістичного покоління). Тут помогли Донцову (при цьому безкорисливо й вирішально) демократи старшого покоління наддніпрянського походження, що ще й досі не можуть отямитись від струшення нещадною критикою «Листів». Не дивно, що в «Укр[аїнській] заг[альній] енциклопедії» про Липинського стоїть безсенсовна заввага, ніби він «стояв за диктатуру дідичівської кляси» на Україні. І взагалі треба сказати, що демократичні кола багато де в чому помогли Донцову проти Липинського. Це вони роблять і сьогодні, вимовляючи одним віддихом прізвища обох, мовляв, обидва були проти демократії. Уже саме зачислення обох цих постатей в одну категорію – це не тільки важкий речевий огріх цих кіл, не тільки вияв їх ресентименту супроти Липинського; це одночасно й найкраща вода на млин українського донцовізму.

Тут знову треба поставити гострі застереження. Згадуючи в нашому розгляді Липинського, не робимо пропаганди гетьманському рухові, який, як показують усі прикмети, перебуває в гострій кризі. Можна дуже сумніватись, щоб цей рух мав тепер багато спільного з Липинським. Союз гетьманців з бандерівцями – це напевно справа не якоїсь «тактики» (мовляв: ми розумні верхи, вони – потребуюча розуму стихія), а таки в першу чергу «союз сердець» – на основі глибшого споріднення. Страшно подумати, що група, яка на словах стоїть на фундаменті Липинського, хоче вдихнути в себе життя – від донцовістичних бандерівців. Тому не виключене, що актуалізація ідеї Липинського відбудеться, може, навіть поза гетьманськими групами і проти них.

Чи це можливе? Тут ми дійшли до другого пункту наших застережень. «Листи» Липинського писані під свіжим враженням революції й програної визвольної війни. Значить, і в них будуть моменти, що їх написання було зумовлене, може, більше, як треба, болючими ситуаціями українського життя, отже моменти, що їх вартість минуща. Одначе цього не можна надто переоцінювати. Липинський – аристократ великої політичної школи й старої культури. Коли велика більшість навіть визначних українських діячів тодішнього часу були за революції духовно

тільки молоддю, що за вирішальних років мусила ще сама вчитися від початків, то Липинський, хоч дуже молода людина, вже перед Першою світовою війною подарував нам (польською мовою) книгу, що належить до найсвітліших у нас взагалі. У вирішальні роки революції він входив зовсім інакше, як величезна більшість наших провідних діячів того часу, а коли мовити про якість його політичної культури, то він був постаттю взагалі єдиною. Тільки ці величезні завдатки дали йому змогу відповісти на роки революції політичною доктриною, до того ж зараз після окупації України. Тут він єдиний виконав завдання – лишаючи знову все покоління учасників визвольної війни далеко позаду себе. Про те, в яких страшних розмірах, вернувшись додому, завело надії покоління учасників війни, ми вже згадували. Поза мемуаристику й дуже дрібну критику років революції воно не вийшло. Липинського думок воно не тільки не підхопило, ба навіть не розуміло. Забуваючи про єдині передумови політичного розуміння речей, які мав у своїм розпорядженні Липинський, різні люди й сьогодні хочуть збути його наївним аргументом, що він, мовляв, писав критику років революції, хоч тоді написаної історії цих років ще не було. Так само хочуть полагодити справу вказуванням на те, що Липинський надто зв'язав себе з гетьманським рухом. Та це ніякий аргумент проти, а навпаки: Липинський не хотів лише «писати», а йшов на практичну відповідальність, хоч вона його в нашій суспільній сфері нищила. Про наївненькі аргументи, ніби в «Листах» «світогляд матеріалістичний», не будемо навіть згадувати.

Книга Липинського принесла – єдина – українству після визвольної війни політичну доктрину великого масштабу. Можна з окремими її тезами згоджуватись або ні, але ніхто тямущий не зможе заперечити, що в цій книзі розгорнена небувалим у нас способом політична й соціальна проблематика.

Ніхто так глибоко не з'ясував тієї слабкості українства, що він її називає бездержавністю, внутрішнім нахилом до колоніального існування. Ніде так не розгорнена фатальна для українців проблема влади й політичного росту – проблема, об яку розбиваються українські зусилля. Все те має незникненну вартість. Його теорія нації – єдина з усіх у нас існуючих, що має силу і при сучасних відносинах на Україні. Ніхто не збагнув так соціальних зрушень на Україні, як Липинський. Сам консерватист і речник хліборобського класу як підстави українського ладу й сили, він бачив усю зумовленість позицій і не вагався визнати за продукційним українським пролетаріатом дані до побудови державнотворчої сили. Маркс і модерні рухи не були для нього пострахом. Його критика соціальної ролі інтелігенції – це рідкісний приклад соціально-політичної чуйності. Від часу

своїх молодих літ він пропагував ідею внутрішньоукраїнського імперіалізму, тобто ідею приєднання до українського руху елементів панівної системи, бачачи в ній єдиний шанс перемоги над колоніальним існуванням. Усе це не втратило й досі своєї актуальності, а навпаки. Липинський докладно передбачив смертельні моменти українського націоналістичного руху ще задовго перед постанням ОУН. Цього не добачають, бо відповідні місця стоять у нього під гаслом *«демократія»*.

Закінчуючи ці короткі натяки, мусимо всупереч панівним тенденціям підкреслити, що без розрахунку з тією проблематикою, що її розгорнув Липинський, наша суспільно-політична думка не може рушитися з місця. Це має таку ж повну силу й щодо наших лівих течій. Липинського не оминути. Пробу оминути продемонстрував на собі з катастрофальними наслідками націоналістичний рух нашого Заходу. І відкинувши ввесь ресентимент, оту чеснотливість слабих і безсилих, наші демократичні течії також повинні прислухатися до критичного голосу тієї людини, що була в осудах не раз безоглядна, але її думка була виїмковою щодо засягу, глибини й (підкреслюємо це) характерності. Сутність цієї конечної постави супроти Липинського (а це ставлення в досьогочасній формі є один із найбільш принизливих українських скандалів) не в тому, щоб рішитися за чи проти гетьманського руху, бо це справа не найважніша. Тут річ насамперед у визнанні *за свою* української революційної проблематики та переборенні постави, що тепер цілком панує. Цю панівну поставу характеризує хаос т. зв. «ідеологій». Ми вже про це згадували, але не шкодить повторити ще раз: т. зв. «ідеології», панівна форма нашого сучасного суспільно-політичного мислення – це мішанина слабенького, здебільша півінтелігентського туманного пізнання, зодягненого в поетично-хмарні шати, та сліпої й кровожерної віри у непомильність і «рідний-край-спасаємість» такої секти. Доки така сектантська «ідеологія» стоїть в опозиції проти інших сильніших «ідеологій» і зазнає від них «кривди», доти з її носіями можна навіть деколи говорити; як тільки така «ідеологія» прийде де-небудь, напр[иклад], в якомусь діпівському таборі, до «влади», починається жах видовища. Поки що маємо такий стан, що одна «ідеологія» хоче затопити своєю хвилею попередні чи від неї відмінні; проповідь про співзвучність з «бажанням мас» та «воюючою батьківщиною» – це аргумент, що має сьогодні найбільшу ціну. Що ці співзвучники не вміють дати примітивно-справедливого ладу в якомусь таборі, що вони не дають еміграції виконати навіть у скромних розмірах тієї роботи, до якої еміграція покликана, – це не має ваги. Тут маємо справу з такою корупцією голів і сердець, що в історії нашого відродження годі знайти будь-що подібне до цього взірця. Тут напрошується питання: звідки це все?

Після цієї довкільної дороги можемо підняти головну нитку нашої теми. Згадувана вже дискусія 30-х років на тему конфлікту поколінь на нашому Заході була останньою, хоч дуже слабкою спробою закгуалізувати проблематику молодого націоналістичного руху. Вона все-таки була ще доказом, що навіть у свідомості націоналістів багато справ було тоді неперерішених, відкритих. Одначе наступні роки були вже для націоналістів роками важкої практики, коли то на надуму, обмірковування було щораз менше місця, а засадничі рішення приходили самі. Та далеко важливішим для долі націоналістичного руху був відомий зудар Донцова з Липинським у 20-х роках. Це було останній раз, коли стали одна проти одної дві яскраві постаті. Ні один із них не був з Галичини. Їхній конфлікт набув загальноукраїнського значення. Тут упали вже перші засадничі для націоналістичного руху рішення.

Року 1926-го появилися дві книжки великого значення. Це – «Націоналізм» Донцова і «Листи до братів-хліборобів» Липинського. «Листи» друкувалися раніше в «Хліборобській Україні». Видаючи їх книжкою, Липинський подав до них «Вступне слово до читачів з ворожих таборів». Отже, рік 1926 був уже деяким завершенням. Попередніх років обидва ці діячі, сказати б, рівнобіжно працювали й друкували свої речі. Літературна діяльність обох була відповіддю на роки визвольної війни й революції. Обидва не щадили гострої критики. Обидва порушували дуже подібні теми. Друкуючи постійно свої речі між 1920 і 1926 роками, обидва мали змогу слідкувати за собою й займати один проти одного певне становище. Цей антагонізм наростав роками й довів до вибуху. Найяскравіший вислів цього вибуху – це згадане «Вступне слово» до «Листів», де Липинський, не перебираючи цим разом у словах, нещадно заатакував Донцова. У ньому він зарахував Донцова до «людей з холодним, як лід, серцем і розпаленим самолюбною амбіцією мізком»; закинув йому постійне викрадання чужих ідей, спотворювання їх на те, щоб робити з них літературну кар'єру. Там же він поставив твердження, що Донцов тільки «пише», але своїх писань не вважає за серйозні; що на випадок постання націоналістичної організації Донцов не схоче з нею мати нічого спільного і т. д. і т. д. Кожний закид, що стояв у «Вступному слові», був страшний, кожний нищівний і – це буде важливе – кожний у великій частині для нашого громадянства незрозумілий. Тоді ще не було трагічної практики українського націоналістичного руху, що здійснював донцовські ідеї; донцовський «націоналізм» видавався простим піднесенням дотеперішньої національної ідеї на вищий рівень та загостренням її. Проблематика Липинського була для українського інтелігента дивна й утопійна. Уже сама його критика претензій української соціально дуже

молодої інтелігенції була незрозуміла. Таж за загальним переконанням, наша суспільність – це «народ» (це «селянство» та докладно нез'ясоване «робітництво») і «інтелігенція», причому ця остання була й «проводом» – і то порядком *самозрозумілостей*. Закиди Липинського, як і вся його теорія, впали на ґрунт, на якому навіть визвольна війна не зуміла зрушити старосвітських наївних уявлень. Донцову було легко вийти цілим із конфлікту і рости на громадській думці вгору. Липинський не знайшов відгомону. Навіть люди, йому не ворожі, стверджували колись перед своєю совістю, що Донцов, власне, не дав приводу аж до таких атак проти себе. До того ж, стверджували гострими словами й жаліли, що із «Вступним словом» до «Листів» почало меркнути *сонце великого ума*. Останніх років дуже поволі почало пробивати собі дорогу зрозуміння твору Липинського; підносилися також голоси за те, щоб видати «Листи» наново. Клопітливе питання завдавало тільки «Вступне слово»; літеплі прихильники «Листів» не знають, чи можна його (з причини тієї гостроти атак) передруковувати, чи ні.

Переходимо байдуже біля найжахливіших історій нашого життя, вдаючи, що ми їх не бачимо; пактуємо й засідаємо при одному столі з людьми, що на їх відповідальності численні злочини, і з ноторичними погромниками, якщо вони злагодять свою пропагандивну фразеологію, одначе згіршуємося від слів Липинського, написаних гостро, але з найглибшого болю й не безсердечно. Забуваємо, що виступав з берегів нормально темперованого словника і Шевченко, і Куліш, і врешті Франко. Тому не заходило сонце великого ума в автора, коли він писав «Вступне слово» до готових уже «Листів». Це «Вступне слово» залишиться одним із найсвітліших документів болючої видючості відповідальної української людини. Цей документ жде тільки свого соціологічного аналізу.

Так, скаже не один, але чи мав Липинський причину аж до такої атаки проти Донцова? Чи не міг він усе-таки зректися всього того, що носить, як у нас кажуть, пляму «особистого розрахунку» з супротивником? Треба, мабуть, погодитися з думкою: аж такого приводу до атаки проти себе, *що яскраво впадав би всім у вічі*, Донцов таки не дав. Та це ще не значить, що приводу взагалі не було. Липинський не належав до таких українців, що їх політичний розум починав щойно свої перші кроки. Він, як ми згадали, – людина старої політичної культури, що її набувають довгими століттями. Він відразу побачив в особі Донцова найстрашнішого ворога, що знаменито зміг пристосуватися до українського середовища й мав силу всі зусилля всього його, Липинського, життя, бодай на якийсь час, знівечити. Так воно й сталось. У всього українства, що виростало поза сферою СССР, Донцов убив орган розуміння

проблематики Липинського, розуміння справи, якій цей останній служив усе життя. Нічого страшнішого Донцов взагалі не міг зробити.

Як це можливе і в чому річ? Як відомо, прямих атак більшого стилю Донцов проти Липинського майже не підіймав. Проти нього він кидав дрібні, але затруєні стріли, до того ж майже завжди тільки «мимохідь». *Мимохідь* поставив він Липинського в своєму «Націоналізмі» між пережитих представників доби українського «занепаду», доби «провансальства», ставлячи в цій книжці собі завдання розправитися з тим «провансальством». Тут аж напрошується питання: чому Донцов не кинув цієї своєї махини проти «Листів до братів-хліборобів», що появлялися в періодичному виданні «Хліборобська Україна» *від 1920 року* і за якими він роками слідкував? *Якщо*, згідно з його думкою, «Листи» – справді вияв українського провансальства, то це провансальство було свіжої дати і було розгорнене, як навіть Донцов мусив би це визнати, у справді незвичайних розмірах. Отже, це провансальство мусило бути теж особливо небезпечне і проти нього треба б було в першу чергу бити на сполох. Чому ж Донцов атакував Липинського лише «мимохідь», а ввесь свій розмах кинув проти Драгоманова, українського народництва, різних поетів минулого і т. д.? Таке питання є загадка, до того ж взагалі загадка Донцова. Воно пробиває шлях зрозуміння діяльності тієї людини, що здобула в нас славу безстрашного полеміста.

Тут видно зразу, як блідне ореол тієї безстрашності. Цей ореол – тільки один із націоналістичних міфів. Не випадково Донцов пішов шукати лаврів через Драгоманова. Драгоманов, незважаючи на своє величезне історичне значення, був усе-таки духовною дитиною давноминулих українських десятиліть з усіма їх недоліками. Уже з тієї причини він міг дати (в нашому суспільному середовищі, очевидно) легкі тріумфи для літературного безсовісного здобичника, що критикував його, не входячи в суттєві, суспільно-політичні проблеми, з верхоглядного становища пізніших і «мудріших» поколінь. Зате не важився він піти фронтовою атакою проти того, хто, *за його словами*, був *провансальцем у сучасності* і був, коли говорити про роки, точно його ровесником. За цією, на перший погляд, непослідовністю криється непомильна послідовність донцовського інстинкту. Коли б він був атакував прямо Липинського, він був би розбився вже від першого зудару. У своїй оголеності він продемонстрував би на очах усіх свою повну немічність літератора, що не має для великої соціально-політичної проблематики Липинського ніякого органу розуміння. Великий брязкіт його атак проти Драгоманова мав викликати в нашої наївної публіки враження, ніби він «властиво і тим самим» побив також і Липинського. Західноукраїнська молодь дала себе легко переконати цим засобом.

Та не в цьому ще глибока причина дивної постави Донцова супроти Липинського. Зокрема наша відповідь не пояснює, чому донцовська метода проти Липинського була аж така вдала. Щоб це зрозуміти, мусимо звернути увагу на іншу річ. Хто коли-небудь зупинявся над цими великими супротивниками, той мусив завважити, що їхні теми в головному дуже подібні, часом майже однакові. Обидва вони розгортають критику т. зв. демократичних часів, обидва пропагують волюнтаризм або широко опрацьовують питання соціально-політичних верхів українства; обидва, врешті, речники традиціоналізму. Правда, є й великі розбіжності. У Липинського видно від початку до кінця яскраву лінію розвою, у Донцова – наглі зміни, перескоки, причому він, Донцов, ніколи не хотів мотивувати своїх метаморфоз чи здавати за них звіт. У Липинського була яскрава лінія йти в практику життя, хоч він ясно бачив усе прокляття української практики; писав він тоді, коли інший великий спосіб служити справі відпав. Донцов був завжди й насамперед письменником, що всією силою оминав в'язань української суспільно-політичної практики. Якщо мовиться про рід їх духовної активності, то Липинський був насамперед дослідником, Донцов насамперед орудувачем начитаного; перший був людиною думки, другий людиною начитаності, літератом. У полемічних походах Липинський розправлявся з сучасністю, але був дуже обережний і дуже обачний в оцінці постатей минулого. Він атакував з усієї сили Донцова, що тоді якраз починав здобувати широкий вплив, але зате не йшов по лаври розправ з Драгомановим. І Донцов теж якось цікавився сучасністю, одначе він насамперед спрямовував свої удари проти різних постатей нашого XIX століття, наче б вони жили й діяли разом із ним. Звеличування Шевченка як ясного сонця на тлі доби слабостей і занепаду, як окреслював Донцов, власне, великі простори нашого минулого століття, були знову тільки характеристичним донцовським засобом до цілі. Зате він ніколи не звертався повністю обличчям до його сучасності. Оминання розправи з Липинським, який його нищівним способом атакував, а далі відсування від себе відповідальності за націоналістичний рух при заздрісному зазіханні на панування над душами молоді цього руху яскраво показують, що Донцов завжди був півпубліцистом і півпоетом на суспільно-політичні теми. Так і видно, що його від Липинського ділила різниця моральних засад, культури, соціального походження, інтелектуальних якостей і т. ін. Тим дивніша та обставина, про яку ми щойно згадали: обидва автори розгортали у великій мірі дуже подібні або взагалі однакові теми. Можна з повним правом говорити про рівнобіжність їх писань. Значить, однакові справи-проблеми бігли майже одночасно на двох рейках: рейках Липинського і Донцова,

незважаючи на те, що вони так дуже між собою різнилися і прірва ворожнечі була між ними непрохідна. Тут криється загадка над загадками і ключ розуміння їх великого зудару.

Що різні ідеї «висіли тоді в повітрі» та що кожний із обговорюваних авторів лише їх підняв та на свій спосіб оформив, годі повірити. Різниці між Липинським і Донцовим були такі фундаментальні, що вони обидва в політичній і соціальній проблематиці, *йдучи власними дорогами*, не могли зустрічатися, а вже напевно не могли розглядати так багатьох справ рівнобіжно. Одначе, якщо це й мало місце, то на це є лише одне-єдине пояснення: між ними обома існувала тісна залежність, правда, залежність однонапрямна, однобічна. Донцов писав свої речі під яскравим впливом Липинського, він був у нього в полоні. Він брав від нього головні мотиви; у блиску донцовських писань яскраво чути відблиск аргументації Липинського. Або ще інакше: Донцов був живою й нерозлучною тінню Липинського. У цьому полягала згадана рівнобіжність обох авторів. Вона була долею й прокльоном їх обох – але не тільки їх обох.

Це ствердження страшне своєю вагою. Не приховуємо, що вимовляти його важко. І ми б цього не робили, коли б до цього не змушували нас обставини нашого життя і – сам Донцов. Алярмуючи прихильникам заатакованого, мусимо сказати, що не робимо Донцову ні відверто, ні приховано закиду плагіаторства. Тут мовиться про інше і далеко важніше. Перебирати ідеї від інших, орудувати ними, оформлювати їх на свій лад вільно. Річ лише в тому, як це робиться. Тут Донцов – велика проблема українського життя для себе.

Дві великі постаті українського життя стали одна проти другої, а з ними зударилися між собою два смертельно ворожі принципи суспільно-політичного порядку й таких же вартостей. Липинський заважив вирішально на Донцову; він був першим і засадничим джерелом донцовського націоналізму. За цю свою залежність, від якої він ніколи не міг звільнитися, Донцов ненавидів Липинського всією душею і боявся його теж усією душею. У почутті своєї немічності проти такого супротивника, він волів піти по лаври Драгоманова, а кидаючи «мимохідь» дрібні стріли проти Липинського, викликати в суспільності враження, що він одночасно розгромив і цього останнього. Протидрагоманівський похід Донцова був нічим іншим, як відворотом перед Липинським і спробою перемогти його обхідним маневром. Та це не єдиний засіб у Донцова. Липинський не звертався *безпосередньо* до молоді. Його думки були адресовані в першу чергу до того покоління, що мало за собою досвід війни й революції; молодь не могла зрозуміти

тієї проблематики. Іншими словами: Липинський мусив програвати в тій хвилині, коли старше покоління, в першу чергу до цього покликане, не мало сили підняти його *проблематики*. Підкреслюємо: проблематики, а не того, що було розгорнене як програма гетьманського руху.

Іншу дорогу вибрав собі Донцов. У своїх публіцистичних працях він звертався *безпосередньо до молоді* та знаходив серед неї справді *розуміння* й піддержку. Це не шкодило, що молодь (навіть її найкращі представники) ані приблизно не могла сягати до рівня інтелекту Донцова. Вона *вживалася в атмосферу й ритм його писань* і – це можна без пересади сказати – його *великою мірою таки розуміла*. Цей повний зворот Донцова до молоді та його вплив на неї звикли вважати за річ самозрозумілу; мовляв, він умів її захопити. А тим часом ніякої самозрозумілості в цьому не було. Ми вже згадували про те, що Липинський і Донцов порушували здебільша дуже подібні, ба навіть однакові справи; ми завважили при цьому, що думки Липинського *безпосередньо* молоді приступні не були. Якщо так, то *чому тій самій молоді були безпосередньо приступні* ідеї Донцова? Чому вона *могла їх розуміти*? Може, хтось бачить причину успіху Донцова в його блискучому стилі, в умінні апелювати до патріотичного горіння молоді, а врешті, у здібності писати приступно, популярно. Так, але Липинський був теж визначним стилістом, а його писання натхнені глибокою й видючою любов'ю до рідного краю. Донцов напевне не писав приступніше за нього; уже саме вивінування донцовських речей цитатами й чужими словами, орудування думками з різних площин одночасно не робили легкою справою слідкування за думкою автора.

Різницю між двома авторами треба шукати деінде. Липинський умів апелювати до чуттєвої сторони людини, одначе він розгортав насамперед *проблеми* і вимагав *напруги думки*, щоб їх зрозуміти. Донцов звертався у величезній мірі до чуття слухача, вдаряв сильно по струнах *настроєвості*. Коли мовиться про розгортання реальних політичних чи інших проблем, то він був дуже сірою, дуже пересічною величиною. Він їх так само оминав, як оминала їх не раз і молодь. Для молоді шлях розуміння довгий і важкий. Зате вона радо підпадає вибухам почуття, а зокрема настроїв. Донцов належав не до молоді. Якщо він оминав проблеми, то це в першій мірі з почуття духовного супроти них безсилля. Одначе він був своєрідним великим майстром, коли треба було декілька мотивів, що мали в нашій суспільності ціну, піднімати й викрашувати їх завжди наново, витворювати настрої довкола цього, а з допомогою постійного підсичування цих настроїв викликати тривалі й дуже нетерпимі наставлення. Ці наставлення, що творив Донцов, з їх силою й слабістю увійшли в постійний арсенал українського націоналістичного руху.

Тайна впливу Донцова полягала в тому, що він умів, як ніхто інший, пристосуватися до молоді, заграти на струнах її чуття і таким способом її опанувати. Це означало, що *він сам переставляється на позиції молоді* та засадничо зрікається сповнення тих завдань супроти молоді, що припали його власному поколінню. Можна мати великі застереження до опонентів націоналістичної молоді 30-х років, одначе їх постава була далеко відповідальніша й мудріша від постави донцовської. Правда, у постаті Донцова звикли бачити елементи сили й суспільно-політичного принципіалізму. Одначе ми важилися твердити, що його постава була поставою безсилля та – з усіх тодішніх – найбільш опортуністична.

Щоб це зрозуміти, треба звільнитися від суґестій націоналістичної пропаганди. Існує широке переконання, що Донцов усе-таки майстер суспільно-політичних проблем. А тим часом правдою маємо лише те, що в його творах знаходимо справді багато елементів, які заторкують глибинні виміри нашого життя, отже, елементів справжньої проблематики. Одначе автором тієї проблематики був у першу чергу Липинський. Донцов був лише дуже швидким перехоплювачем ідей свого найбільшого супротивника; він їх дуже швидко оформлював на свій лад, сказати б, перелицьовував. Це ми мали на думці, кажучи, що Донцов був постійною й нерозлучною тінню Липинського. Не випадково він, великий спеціаліст цитування, не цитував Липинського; не випадково він, здобуваючи вплив на молодь, промовчував перед нею свого супротивника, від якого найбільше навчився і на здобутках його, користуючись ними довільно, зробив кар'єру свого життя. Донцов залюбки ударяв в патріотичні мотиви, одначе (літературно) вчився він будувати цей бік української суспільно-політичної етики не від кардинала Мерсіє, а від Липинського, не осягаючи навіть приблизно рівня свого майстра. Патріотичні мотиви Липинського він вбудовував у свою ідею націоналізму і цим засобом здобував для себе молодь. Книга «Націоналізм» – це тільки своєрідна тінь «Листів до братів-хліборобів». Атаки проти Драгоманова, як ми вже згадали, мають приховати факт повної залежності від супротивника.

Доктрина Липинського волюнтаристична, одначе цей волюнтаризм у нього у глибокому баченні усієї умовної вартості таких і подібних світоглядових елементів зрівноважений, скований іншими елементами (розумом, релігією тощо). Донцов розкошує мотивом примату «стихійної волі»; усе інше, напр[иклад], розумна суспільна воля, виходять знівечені. Цитати з Ніцше й Шопенгауера, набрані наче з лексикону гасел, справи не рятують, а навпаки. Болюча проблема влади, одна з найважчих у нас взагалі, зробилася в Донцова лише мотивом літературного

й дуже небезпечного пафосу на теми «сильної людини». Капітальна проблема суспільних верхів Липинського прибрала в Донцова форму літературних розливів на мотив «маси» і «проводу», «провідної касти». Ядро справи, проблема, вийшла знівечена, але залишилась «література», що надихає молодь. Липинський був великим сподвижником українського традиціоналізму, що надає його творам не тільки особливого чару, але й історичної перспективи для сучасної української проблематики. Донцов расовий антитрадиціоналіст, що навіть у пам'ятниках минулого шукав тільки цитат і образів для себе; пише навіть цілу книжку про «український традиціоналізм», – болючий і прикрий доказ його повної залежності від свого супротивника і повного безсилля перед його проблематикою. Липинський – глибоко релігійна людина, одначе він ніколи не важився підпирати своїх логічних побудов авторитетом Св. Письма. Донцов, загальновідомий як релігійно індиферентний інтелігент, щораз частіше обставляє себе цитатами з Євангелія і пише про «Дух Божий». Де Донцов хотів іти відносно незалежними від Липинського дорогами, виходили дуже невеселі речі. Як він показував молоді «Захід Європи», про це тут із зрозумілих причин докладніше говорити не будемо. За це зведення на фальшиві дороги та за приспання чуйності західноукраїнське молодше покоління заплатило дуже дорогою ціною. Воно прокинулося опісля справді «в огні» й «окрадене» і досі не може себе віднайти.

У випадку Донцова маємо справу з появою, якої досі в такому розгорненні не було. Це вже інтелігент нового типу; небезпеку від нього знову передбачав Липинський. Досьогочасна українська інтелігенція, особливо на нашому Заході, була, незважаючи на всі слабості, ще дуже сильно зв'язана кодексом етичних і суспільних форм середовища, з якого походила. Вона все-таки хотіла чомусь *служити*. Вона хотіла у своїх змаганнях шукати все-таки якоїсь *об'єктивної, добре обґрунтованої правди*. Дослід, шукання в пізнанні мали в її очах завжди першорядну вартість. Зміну таких поглядів людина зустрічала завжди з недовір'ям – навіть тоді, коли приходило виправдання. Осипові Назарукові ніколи не хотіли дарувати переходу з позицій галицької радикальної партії на позиції католицизму «Нової зорі». Молоді критики католицького напрямку не хотіли визнати його за католицького письменника. Довільні експерименти з «поглядами» дозволяли робити тільки молоді.

Поява Донцова означає вже яскравий вилам у старій поставі. В'язання, що держали передові лави української інтелігенції досі, втратили для нього обов'язкову силу. Він належав до покоління, що високо цінило вартість знання. І він сам – людина просторого знання; одначе як він ним орудує! Ще недавно він твердив (у паризькому часописі «Українець»),

що «всемогутній розум» людини без «Божественної мудрості» – це ідол і шлях до руїни. Може, це й так, одначе ці його проповіді «Духа Божого» і «Господніх заповідей» – це тільки черговий маневр. Насамперед він хоче викликати враження, що нам загрожує безбожний раціоналізм. А тим часом це тільки фальшивий алярм. Протираціоналістичні застереження поставив колись Липинський у «Листах», до того ж поставив так, як належить. І друге: Донцов черговий раз хоче не признатися у своїй власній роботі і спровадити нашу громадську думку на фальшиві сліди. Проблема, що нам забиває віддих, – це не якийсь раціоналізм, а донцовський так званий «ірраціоналізм». Повторюємо: Донцов був людиною просторого знання. Одначе він орудував ним тільки як засобом до своєї цілі, а саме: здобуття впливу в суспільності. Орудуючи довільно знаннями, він *знецінював пізнання, дослід, шукання об'єктивної правди.* Іншими словами: у духовному рості української суспільності він убивав той елемент, без якого наше життя тратить усяку видючість. Зате він виховував сліпі, примітивні наставлення, цю справжню «віру» погансько-матеріалістичних сект. І це був гріх проти «Господньої мудрості» – і то гріх ч. 1. Раціоналістична гординя в Європі виросла, бодай, на підґрунті великих духовних зрушень; гординя викалькульованого донцовського «ірраціоналізму» далеко гірша: вона виросла з уяви, що цими кількома наставленнями можна збагнути й опанувати світ.

Варто приглянутись до донцовської техніки оперування духовним добром. Швидкі перескоки від цитати до цитати, від одного чужого автора до іншого приголомшували публіку, що ніколи стільки чужих прізвищ нараз не чувала. Швидко перескакуючи думками, Донцов ніде не хотів задержатись, *нічим не хотів себе зобов'язати.* Учора цитував він безцеремонно Ніцше, сьогодні проповідує вже потребу милосердя, посилається на Євангеліє. Коли б хтось притягнув його до відповідальності, Донцов усього цього міг би зректися й зостався б у згоді з власною совістю. Він *ніколи ні до чого не зобов'язувався*, його писання – лише «література». Значить, можна їх розглядати як своєрідну «лірику» на суспільно-політичні теми, в якій панує «поетична свобода». Якщо націоналісти дорікають йому за його поставу в ситуаціях, то винні вони самі, що його не пізнали. Слушного часу вони не пізнали, що в його особі став до слова інтелігент кочового типу, який ніяких зобов'язань щодо ґрунту, на якому він діє, не визнає. Він не визнає ніякої духовної осілості й відповідальності.

Дуже важко писати ці критичні завваги – якраз про Донцова. Та висловлюючи їх, не хочемо відмовляти йому вартості. У розбудованих суспільностях він був би помітним чинником духовного ферменту. І в

нас міг би теж виконувати цю роль. Його позиція як літературного критика справді поважна. Він умів розбуджувати, алярмувати. Він міг би своїми писаннями оживляти передпілля української політики. Іншими словами: в середовищі, що має досвід і дозріло до критичного думання, він міг би бути поважною збудною силою, коли б його безмежне себелюбство не кинуло його на шлях здобування душ молоді без найменшої охоти за це відповідати. І він пішов на цей шлях, пристосовуючися цілком до молоді. Це був найгірший опортунізм, який у нас тоді взагалі був можливий.

Він також приніс негайні наслідки. Донцов відгородив на довший час усе молодше покоління українського Заходу від проблематики Липинського. Великий двобій цих визначних постатей у 20-ті роки закінчився перемогою Донцова. Перемогу цю осягнув ідеолог націоналістичного руху не шляхом фронтової атаки, а зовсім інакше. Він перебрав головні ідеї Липинського й *«перелицював»* їх на свій лад. Ця трансформація мала два яскраві моменти. Донцов викреслив із проблематики Липинського те, що робило її такою важкою і в'язало її з генеральними, до того ж дуже болючими фактами українського буття; іншими словами: ідеї свого супротивника, сформульовані в суспільно-політичну доктрину, він перекинув у сферу «літератури», світоглядової «лірики». Щоб це зробити, він мусив обезцінити вартість пізнання, що чинить опір такій операції, і мусив провести свій «ірраціоналізм». І друге: щоб зробити справу прийнятнішою для молоді, він мусив проблематику Липинського зробити простою, спростити її, «зредукувати» її до *одного* виміру. Цим осягнено двох завдань: у писаннях Донцова було чути відгомін ідей великого політичного мислителя, – це притягало. До того ліричний їх характер, а одночасно величезні спрощення імпонували молоді. Як приємно було їй почути з уст звеличуваної серед неї людини, що «характер» – єдине, що є потрібне, що все залежить від «сильних хотінь». Уся проблематика мусила для молоді зникнути. Від Донцова вона одержувала побожне «тремтіння», а там далі настрої й сильні чуттєві наставлення. Липинський мусив зникати за рожевими хмаринами літературщини. Та його «Вступне слово» дає доказ, що він знав, хто його найгірший ворог.

Повіривши раз своєму ідолові, молодь була беззастережно створена для ідей Донцова. Вони в неї вростали, робилися її другою натурою й руїною. У своїх писаннях Донцов дуже довільно поводився з реальними фактами, не маючи ніякої охоти чим-небудь себе в'язати. У брошурі «За який провід?» він безсоромним способом наважився Михайла Грушевського, що без його вкладу стає немисленним процес українського відродження, зачислити до «грязі Москви», натякаючи на його поворот

з еміграції до Києва. Зате протиставив йому як героя (очевидно Юрка) Тютюнника, хоч той теж «вернувся» і дуже сумну мав долю. На перший погляд, це схоже на божевілля, але уважніше око добачить за божевіллям *систему*. Це – акт особистої помсти Донцова. Тютюнник співробітничав у «Літ[ературно-]наук[овому] віснику» під редакцією Донцова. Знову ж Грушевський, як виходить із першого числа мюнхенського «ЛНВ», що видається під опікунчим крилом ОУН Бандери, був (і то слушно) до глибини обурений, коли довідався, що старий «ЛНВ» передано в руки Донцову.

Начитаним духовним добром Донцов, як ми згадували, вправно орудував, хоч пізнання, шукання об'єктивної правди він раз у раз зневажав. Його вплив був найважливішим джерелом страшного духовного занепаду молодого покоління. Воно розжерте до решти примітивно-сліпими наставами, такими ж «вірами» й побудованими ними «ідеологіями». Воно не має органу для фактів та проблем життя. Його великий порив, а далі його активізм знівечені. Переситом пропаганди воно намагається приглушити й заспокоїти себе. У дуже різних формах зривається воно до шукання виходу, одначе кожний зрив крутиться більш-менш на місці, розбивається й пропадає. Завелика маса того, що за останні десятиліття помітно й непомітно наросло; страшно важко перемагати те, що виросло в молодих літах: це ж бо значить перемагати себе; занадто велика духовна обеззброєність усього покоління. Боротьба тим важча, що вже наросли в націоналістичному таборі сили, що, йдучи точно по лінії Донцова, обезголовлюють і нівечать кожну молоду людину, яка впаде під їх вплив. Уже діє страшна націоналістична система, безоглядно й послідовно, як сліпий фізикальний механізм. У бандерівщині вона має свій найяскравіший вислід.

НАЦІОНАЛІСТИЧНА СИСТЕМА

Що проти нашої оцінки Донцова сурмитимуть газетні сількори ОУН Бандери, нам зовсім байдуже. Це середовище вже так розжерте прокльоном власних діл, що всі його публікації – це тільки шифри, що мають завдання закривати від світу істоту партії, алярмувати власний апарат включно з розкиданими всюди клітинами «служби безпеки» та вплинути на «бойові» настрої поплентачів. Одначе є ще чесні й послідовні оборонці націоналістичної ідеї, що хочуть боронити її без огляду на час і обставини. У статті про Ольжича пише в «Укр[аїнському] слові» (Париж, 13 червня ц[ього] р[оку]) О. Жданович: «Д. Донцов, Є. Маланюк, О. Ольжич,

Л. Мосендз, О. Теліга, О. Стефанович, М. Чирський, О. Лятуринська – це імена, що висловлюють розвиток нової української духовності на західних землях України й на еміграції». Твердження, на перший погляд, бездоганне. Та хай нам вибачить шановний автор, бо, на нашу думку, такі й подібні твердження викликають лиш небезпечно фальшиві уявлення про підставові речі нашого життя та стають найкращою, бо посередньою й ненавмисною, *обороною* справді не ОУН Бандери, але зате всієї *націоналістичної бандерівщини*. Уже пожинаємо вузькість тієї «нової духовності», якщо її мають репрезентувати тільки донцовські видання. Проти таких суґестій треба поставити далеко більші застереження. Велике довір'я, що його виявили Донцову найкращі сили молодого покоління, це ще ніякий речевий аргумент за Донцова, а якраз навпаки; воно не врятувало цього покоління від катастрофи, а було мостом до неї. Так само не стає аргументом на користь Донцова причетність добрих, навіть дуже визначних поетів до його видань. Вони йому теж вірили, одначе ця віра ще ніякий не доказ бездоганності донцовської роботи. Зрештою, Донцов як *літературна* сила – очевидно в окреслених межах – міг мати і навіть має своє велике позитивне значення. Одначе на своє й інших нещастя він ніколи не обмежився на цій ролі. Не знаючи ніяких меж, його амбіція та жадоба неподільної кар'єри диктатора українських душ казала йому йти далеко далі. Якщо вільно перефразувати вислів, що його колись Макс Вебер ужив на адресу комуністичного письменника Ернста Толлера, то можна сміливо сказати, що Господь у своєму гніві зробив Донцова ідеологом українського націоналістичного руху. Не хочемо цим сказати, що його вплив у конкретних політичних обставинах був справді фатальний, але зате чиста «духовність» (уживаючи улюбленого терміна видань ОУН полк[овника] Мельника) була бездоганна. Акценти треба пересунути: формальною була його «духовність», до того ж уже в першій, засадничій поставі. Його методу думання довільними, не обґрунтованими належним пізнанням уявленнями перейняли – очевидно, у спростаченій формі – у свій засадничий арсенал молоді націоналісти. Вона квітне такою й досьогодні. Її стрічаємо у невиннішій формі як постійне доказування правильності лінії націоналістичного руху поетичними цитатами. У цинічній й безмежно звульгаризованій формі також подибуємо її. Коли ОУН Бандери у своїх виданнях твердить, що вона, а не хтось інший, репрезентує демократію та що її супротивники з допомогою насильства хочуть завести монопартійну диктатуру, – то це ні змістом, ні рівнем не різниться від писань, в яких Донцов старається ще й сьогодні нівечити, напр[иклад], постать Грушевського й атакує тих, хто, незважаючи на все, хоче знайти вихід із нашої сучасної руїни.

Не зле, якщо сьогодні в нас багато людей, що хочуть послідовно боронити ідеї українського націоналізму, не перемальовуючи вивісок. Вірність тому, що ми визнавали, це таки справді велика суспільна вартість. Одначе *сліпа вірність власним настановам* ще далеко не тотожна з *вірністю справі*, про яку мовиться. З цієї причини треба рішуче поборювати цей націоналістичний аргумент «духовності», що постійно і вперто посилається на поетів, які друкувалися в донцовському «Віснику». Це яскраво бандерівський аргумент – сказати б – у мельниківських шатах. Ніхто не думає зменшувати такої визначної постаті нашого новітнього культурного процесу, як Євген Маланюк, поет і тонкий мислитель, великий майстер відповідального до найдальших меж слова. Одначе думаємо, що він далеко ближче стоїть до Липинського, ніж до Донцова. Ніхто не думає зменшувати вагу О. Ольжича, про якого, мабуть, слушно сказав Волод[имир] Державин, що він, як поет, мав дані бути найбільшим між найбільшими. Цілком певне те, що Ольжич був, як людина, виїмково кришталевою постаттю. Одначе дуже небезпечно вводити Ольжича як аргумент до політики. Так само ніхто не заперечує, що націоналістичний рух поглинув найкращі енергії нашого Заходу. Все це розкриває тільки ще яскравіше глибокий трагізм руху та його «духовності», а не стає, як думають сьогоднішні оборонці націоналізму, його виправданням та виправданням Донцова. Загально відоме вже те, що, може, ніяка течія не вміла так запрягти й використовувати бездоганних і ідейних поривів, як ОУН Бандери; ніхто не кидав так безцеремонно людей на жертви, як ця група. У своїй пропаганді ця група ОУН посилається на цей факт як на своє виправдання й освячення того, що вона робить. А тим часом якраз господарювання цими патріотичними поривами й енергіями не тільки не виправдує й не освячує ОУН Бандери, а стає тільки доказом повної невідповідальності її провідних кадрів. Прикриваючися посиланням на воюючу батьківщину, вона хоче охоронитись від розпізнання себе, носія безприкладної української руїни та страшної хвилі самовинищування. І тут треба сказати, що згаданий аргумент «духовності» з посиланням на поетів (а його так дуже плекають у середовищі ОУН полк[овника] Мельника), – це на ділі донцовсько-бандерівський аргумент, що фактично, хоч, може, несвідомо, підпирає цілком бандерівщину. Зрештою, майстром цієї маскованої аргументації був таки сам Донцов. Це ж він цитатами з Шевченка та Лесі Українки привінчував свою фатальну ідеологію націоналізму.

Доки не буде розвінчаний міф бездоганності донцовської «духовності», що його із зворушливою посвятою плекають (до того ж одноду шно) бандерівці й націоналістичні ніби протибандерівці, доти банде-

рівщина буде – у вільній чи «зв'язаній» формі – душею всіх націоналістичних груп, а всі спроби протиставитися нищівній системі бандерівщини будуть заздалегідь засуджені на невдачу. Всупереч усім тим націоналістам, що намагаються – до того ж з позицій ОУН полк[овника] Мельника! – рятувати націоналістичну донцово-бандерівщину поетичними цитатами, треба сказати таке: ця духовність має вже в самих своїх фундаментах смертельні моменти. Донцов усю силу своєї пропаганди кинув на молодь, тобто на елемент, що, зданий здебільша на себе, не міг протистояти спокусі блискучого літературного фасаду його писань і виступів і не мав сили знайти на це критичну поставу. Він розбурхував у неї настрої, витворював загальні й дуже нетерпимі настави та опановував її душі. Одначе він був і залишився безнадійно безсилий, коли треба було давати тим настановам духовний горизонт, зв'язати їх об'єктивними вимогами українського стану речей, зробити їх видючими й відповідальними. Іншими словами: якраз ця «нова духовність», про яку ще й сьогодні пишуть стільки міфологічних статей, утратила фундамент і одночасно верх. Безнадійності володаря західноукраїнських молодих душ ніщо не могло врятувати. Перекидаючи поезію до політики й політику до поезії, травестуючи Липинського на свій лад, він спричинився вирішальним способом до хаосу й такої корупції голів і сердець, що з неї, можливо, не зможемо вийти десятиліттями. Розбудовуючи своє монопольне становище, він міг його вдержувати лише безцеремонним винищуванням духовних авторитетів у нас, закликаючи собі на поміч Шевченка й Лесю Українку. Це мало негайні практичні наслідки. Сповнене бездоганного патріотичного пориву молоде покоління повірило йому, пішло в практику життя і тепер, після довгих літ, пробуджується поволі, але в дуже великій, можливо, взагалі переважній своїй частині, можливо, раз назавжди знівечене. З донцовськими суґестіями та з приспаною чуйністю воно не могло розбудувати своїх провідних кадрів і мусило знищити свої власні великі завдатки. Колись Донцов назвав український народ «бестією без голови». Ці страшні слова зрослися дивним способом з його власною діяльністю.

Якщо молодше покоління нашого Заходу не має сьогодні провідних, тобто таких, що не тільки мають загальні й примітивні хотіння, але й здібні до видючості й відповідальності, кадрів, або ще інакше: якщо це покоління справді без верху й без голови, то поважна пайка цієї «заслуги» йде на рахунок Донцова. Не хочемо сказати, що це покоління позбавлене активізму. Активізм у нього є, до того ж навіть великий. Одначе сьогодні немає вже кому надати цьому активізмові доцільності, міри й відповідальності. Правда, пропаганда, що виходить із середови-

ща цього покоління, на кожному кроці оперує кличами «революція», «Україна», «новий лад» і т. д. Одначе всі ці гасла мають лише дуже умовну вартість. Вони не можуть закрити того факту, що все молодше покоління діє лише *за законами власного сліпого автоматизму*. Отже, маємо справу з чимсь таким, що нагадує велетенську махину, яку пустили в рух, утративши віддавна над нею всяку керму й контроль. Махина біжить своїм власним порядком до повного вичерпання й самознищення. Її біг то спокійний, то знову від якихось внутрішніх вибухів ґвалтовно прискорений. Людина, з якої ця махина складається, давно втратила панування над собою; вона здебільша знівельована, зґляйхшальтована*. Чим радикальніше якесь націоналістичне середовище, тим яскравіше в ньому діють закони сліпого автоматизму, закони *націоналістичної системи*. Отже, маємо перед очима страшний з кожного погляду факт: унаслідок дуже нещасливих обставин, про які ми частково згадували, великий зрив молодого покоління нашого Заходу обернувся на сліпу силу, що роздирає сама себе. Ніякі ура-патріотичні гасла, ніяка метушня не зможе за-крити цього стану тотальної катастрофи, що йде й розгортається щораз дальше. У почутті повного безсилля супроти цього факту націоналістичні групи намагаються закрити від самих себе цей стан – кожна на свій спосіб: одні віршами й поезією в прозі на патріотичні теми, другі акцентуванням соціальних гасел (не соціальних проблем!), треті внутрішньосуспільним терором і будуванням «служб безпеки» проти власних земляків.

Як же це можливе, скаже хтось, щоб такого розвитку речей не завважено й не спинено? Відповідаємо: цей розвиток був одночасно завважений і не завважений. Якщо навіть залишимо осторонь Вяч[еслава] Липинського, що такі ситуації виразно передбачав, то не можемо тут не згадати визначного західноукраїнського юриста й соціолога, соціал-демократа *Володимира Старосольського*, що йшов у 30-ті роки між націоналістичну студентську молодь Львова та, розгортаючи перед нею суспільно-політичну проблематику, кликав її до обачності. Проблему, яка його цікавила, він схоплював ядерним окресленням «Розум чи воля» або ще точніше: «Розумна чи стихійна воля». Всупереч тодішньому поглядові молодих націоналістів він бачив кардинальну загрозу українському життю в усіх вирішальних ситуаціях не в недостачі «стихійної», наскрізь чуттєво наснаженої волі до дії, а в зловісній недостачі видючої, «розумної» й відповідальної, на довшу мету діючої волі. Ще далі: українська сліпа й примітивна стихія завжди, до того ж у вирішальній ситуації, нівечить кожні завдатки побудови нашої суспільної ієрархії, що не може по-

* Урівняна (від нім. *gleichstellen* – урівнювати).

стати «стихійно», з одного дня на другий, і не може вибухнути «революційно» з нічого. «Стихія», казав Старосольський, нищить розумні й відповідальні елементи й розтрощує вкінці саму себе. Небезпечно плекати міфи «стихії», що слушного часу зробить усе. Тільки окремі, диктовані свідомістю тієї страшної української проблематики, зусилля зможуть відвернути катастрофальні ситуації прийдешнього часу. Побудова української держави вимагає (до того ж з огляду на важкість ґрунту) зусиль таких вимірів, що супроти них бліднуть ті великі труднощі, які зустрічають великі держави-нації та їхні провідні мужі. Культ непомильно діючої «стихії», що його пропагують у націоналістичному середовищі, – це шлях дуже небезпечної самоомани.

Ця критика Старосольського вдаряла в один із фундаментів націоналістичного руху. Молодь, тоді ще свіжа й незатруєна, справді прислухалася до слів Старосольського, одначе пішла іншою дорогою.

Великий ідеалістичний зрив молоді своїми рожевими перспективами приголомшував усе й усіх – навіть людей із кіл закордонного проводу ОУН. Віра в те, що молодий рух неухильно знайде своє належне вивершення, стала всемогутньою магічною силою і джерелом націоналістичних оман, що навіть сьогодні цілком панують над усіма націоналістичними середовищами.

Ми говоримо про те, що фатального розвитку руху не завважувано. Якщо не помиляємося, це правило мало ще один, хоч дуже скромний, виїмок. У націоналістичному перемиському «Українському голосі» видрукувано на початку 1930-х років знаменну статтю під заголовком «Дві дороги»; автор її заховався за дві літери «Ю. М.». Ця стаття була саме виїмком у націоналістичній публіцистиці й була друкована тоді, коли ще багато речей у русі не було перерішено. Щоб зрозуміти її зміст, треба пригадати собі тодішню ситуацію. Це ж був час напередодні масово розгорнених протипольських акцій бурхливого літа 1930 року. ОУН була тоді вже організаційно оформлена; перебираючи традицію УВО, вона засадничо поширила платформу цієї останньої, бажаючи бути новою силою з власним політично-світоглядовим фундаментом та з власним виконавчим раменом по лінії старих бойових традицій УВО. Нове оформлення тієї політичної сили, що її зарепрезентувала ОУН, ніколи не пішло б такими швидкими темпами, коли б ця нова організація не поставила була своєї карти на західноукраїнську молодь, що якраз тоді почала широкою лавою приходити до голосу. І, власне, літо 1930 року мало бути першим хресним вогнем тієї молодої сили вже в межах нового руху. Для тих, хто більш-менш знав про плановані широкі акції, мусило бути ясно, що поляки не перебиратимуть у засобах відплати та що вони

зокрема посадять до в'язниць щонайменше дуже поважну кількість провідних кадрів молодого руху, а це могло б фатально відбитися на новому ділі. Отже, складалися дуже непевні ситуації; ці ситуації також мусили бути приводом до згаданої статті «Укр[аїнського] голосу». Автор ставив питання: як будувати рух з уваги на небезпеку неминучих ударів і проривів? Є дві можливості, *дві дороги*, писав він. Перша – це виховувати сильні й високоякісні провідні кадри, що кермували б рухом у кожній ситуації так, як цього вимагає конкретна політична потреба. У цьому випадку низові кадри мусили б бути виховані в довір'ї й послухові проводові. Що це значить, зрозуміємо краще тоді, коли приглянемося до другої «дороги». Цю другу дорогу автор бачив приблизно так: усе членство руху треба виховувати в дусі сильних наставлень. Це означало б наставляти «маси» на мінімальну кількість, отже, найбільше на яку пару «генеральних ситуацій», до того ж так, щоб вони діяли «самі», цебто «спонтанно» й автоматично навіть тоді, коли провідні кадри не матимуть ніякої змоги керувати. Першу дорогу автор відкидав, мотивуючи тим, що на випадок посилених ударів від поляків націоналістичні «маси» залишаться без верхівки й нездібні до акцій. Залишалася лише друга можливість: виховувати людський матеріал руху в дусі *автоматизму діяння* з уваги на т. зв. генеральні ситуації. Кажучи дещо вільніше: усі зусилля тодішнього часу мали йти на те, щоб охопити якнайширші кола суспільства, розбурити й наснажити їх чуттєвими енергіями та яскравою поставою політичного діла, причому напрям і мудрість цього діла мали відразу врости в ці чуттєві енергії і цю поставу. Закони цієї постави мали бути одночасно законами й мотивами самої дії. Тільки це могло бути запорукою, що націоналістичні «маси» діятимуть у кожній ситуації, до того ж у своїй засадничій лінії непомильно.

Статтю ми реферували на основі того, що залишилося в пам'яті. Вона ніякого перевороту не могла зробити; вона стверджувала лише короткими натяками те, що тоді у великих розмірах відбувалось. Одначе її виїмковість у тому, що в націоналістичній пресі хтось таку преважну справу бодай завважив. Бо ж правилом націоналістичного руху зробилося не завважувати власних проблем та вмовляти себе, що вони не існують.

У чому вага порушеної в «Укр[аїнському] голосі» справи? На нашу думку, згадана стаття поставила на хвилину перед очі одну фундаментальну для всього руху проблему. Ніхто до її обговорення опісля не вертався. Вона була перерішена вже в найближчому часі шляхом доконаних фактів або (як у нас кажуть) «самим життям». Ті, що перерішували її, самі не знали, що вони перерішували. Для свідомості націоналіста вона не існує

зовсім: її прикрито й заставлено цілими мурами логічних формулок. Спосіб, яким цю проблему *практично перерішено*, ліг в основу націоналістичного руху та його концепції «революції». Це практичне перерішення дуже «невинної», на перший погляд, справи зробилося джерелом швидких успіхів націоналістичного руху та однією з причин його катастрофи. Воно дало націоналістичній людині оману непереможного «походу на вершини» та впало на неї прокляттям.

Як же виникло це рішення? Немає сумніву, що націоналістичний рух пішов яскраво на той шлях, що його автор статті з «Укр[аїнського] голосу» назвав «дорогою *другою*». Значить, впряжені в рух енергії мобілізовано й муштровано так, щоб вони в ситуаціях українського життя могли діяти бажаним способом і навіть тоді, коли з якихось причин не зможуть прийти до голосу керівні одиниці, і вони, ці енергії, будуть залишені самі на себе. Очевидно, ні для кого не було таємницею, що в таких діях націоналістичних сил можуть з'явитися недоліки, збочення із шляху, прірви. Такі речі враховувано в загальний план, одначе їм не надавано надто великого значення. У тодішньому розумінні буде засадниче тільки те, щоб належно діяла *цілість* руху. «Де рубають дрова, там летять тріски», причому ці «тріски» ніколи забагато важити не зможуть. Отже, справа була в тому, щоб забезпечити «цілість», напрям усього руху. Це останнє могло статися тільки таким способом, що рух зробиться *«рухом мас»*, рухом «національної *стихії*». Отже, треба було апелювати до прихованих інстинктів мас, до найглибших нашарувань їхнього чуття, розбудити їх та кинути до політичної дії. Це розбуджування мас до масової політичної дії дістало назву «революціонізування». Шлях політичної дії цих розбуджених мас був шляхом *«революції»*. Цей шлях мав бути генеральною відповіддю на ту генеральну ситуацію, що нею було поневолення і брак власної держави. Тому цей шлях дії мас почали називати «національною (опісля націоналістичною) революцією». Ця порушувана стихійним хотінням мас «революція» мала доконати українського чуда, а може, й багатьох українських чудес нараз. Вона була, згідно з націоналістичною теорією, найпростішим шляхом до мети, тобто до побудови української держави; вона була універсальним засобом перевиховання народу. Як універсальний рецепт нової української політики, вона була в засаді рецептом непомильним. Помилятися, сходити на бездоріжжя, ламатися можуть лише одиниці й гурти, а не спертий на широких масах та їхніх стихійних хотіннях рух. У такому русі пропадають недоліки, слабості й прірви одиниць і гуртів, як мала річка каламутної води у великому морі.

Те, що ми тут коротко з'ясовуємо, – це одна із кардинальних засад

націоналістичного руху, до того ж в його цілості. Серед колишніх закордонних кіл ОУН така концепція не була чужа, одначе вона там не набрала сили. Справжньою силою зробилася вона щойно серед молоді 30-х років нашого Заходу та щойно звідси розгорнулася широкою хвилею по всіх теренах націоналістичного руху. І справді: тільки молодь *могла в неї повірити* й, повіривши, накинути її всім. Сьогодні боронять її з завзяттям усі націоналісти, навіть ті, що вийшли з ОУН одної чи другої формації. Ні розлам з 1940 року, ні пізніші розриви нічого тут не змінили. Ту концепцію, що стала наріжним каменем націоналістичної системи, боронять усі, хоч вона в першу чергу становить підвалину бандерівщини.

А ми питаємо: звідки походить магічний чар тієї концепції? Чому якраз вона, а ніщо інше, так притягала до себе українські душі? Що дає підставу думати, що т. зв. «революційний масовий рух» іде неухильно й непомильно до своєї мети? Взагалі: чому гасло «революції» ряхтить для наших земляків аж такими рожевими кольорами? Не сумніваємося, що існують у нашій сучасності завдання величезного, істинно революційного виміру, одначе це незвичайне поширення гасла «революція» – дуже підозріла справа.

Ніяка не таємниця, що «революціонерами» називають себе сьогодні в першу чергу політично неграмотні, наскрізь руїнницькі й затруєні елементи; «революцію» починають проповідувати навіть гетьманці, бандерівські поплентачі і ін. Гасло «революції» зробилося тепер універсальним рецептом української практики. І знову треба питати: чому, яким правом? Чому це гасло аж таке туманне, нез'ясоване, невловне? Багато українців бачить у цьому неясному слові вислів того, що, будучи невимовним і величним, стало предметом їхньої великої туги, їх задушевних мрій. Так, але тоді обов'язок кожної відповідальної, а особливо політично діючої людини вийти із стану ліричнопобожних тремтінь від слова «революція» та з'ясувати собі ясно власні позиції. Туманні, нез'ясовані, але зате ніби всеобіцяючі гасла – це найкраща зброя сучасного українського руїнництва. І це не випадок: вони становлять собою складові елементи кожночасної української руїни.

Гасло «революції» мало в націоналістичному русі свою велику історію й неабиякий зміст. Його уживали залюбки кола давнішої УВО, одначе в цих колах воно означало радше збройно-бойові акції проти займанців української землі, особливо Польщі, щоб не допустити до стабілізації польського панування та вдержати українське населення в стані постійного поготівля. Таке розуміння цієї справи, щоправда, не мало надто багато небезпечних моментів, одначе на генеральну концепцію політичної дії воно було заслабе. Тому з приходом молодого покоління

до націоналістичного руху гасло «національної революції» набрало вже дещо іншого змісту. Пригадаймо собі ще раз згадану статтю «Укр[аїнського] голосу». Націоналізм мав бути масово-революційним рухом, рухом «національної стихії». У цій стихійності й масовості він повинен був мати не тільки запоруку успішності, але також запоруку власної правильності. Революційна «національна стихія» не помиляється... так і видно, що у зміненому розумінні «революції» пересунулися акценти і загострилися різні моменти. У цьому гаслі видно вже яскраво пафос націоналістичного розуміння «нації», чогось – з погляду цього бачення – незнищенного й по суті непомильного. Одначе в цьому гаслі є також відгомін модерних соціальних рухів, що хочуть бути конечно масовими і в цій масовості бачать запоруку своєї вивищеності та єдиноправильності. Так сплелися в одне небезпечне гасло дві різні ідеї. Це гасло залишалося ввесь час дуже загальним і дуже туманним. Одначе ця нез'ясованість і невловність виявилася не слабістю, а навіть його силою. Ніяке інше гасло не могло знайти в молоді стільки відгомону. А для ОУН це була засаднича річ.

Ми вже згадували про те, що провідні кола ОУН за кордоном були в першу чергу «дев'ятдесятниками» й активними учасниками визвольної війни та що це покоління, незважаючи на великі заслуги, було не в одному дечому дуже слабе. Воно не мало сили розгорнути *політично-суспільну проблематику* на прийдешні ситуації. Його ідеї були здебільша дуже наївні; наївною була також ідея «національної революції» в колах УВО. Це покоління чванилося не раз своєю «практикою» й говорило дуже легковажно про «всякі теорії». Насправді це було лише прикриття власних недоліків. Тому можлива була така ситуація, що новопостала ОУН оперлася на рідних землях цілком на *молодь*. Люди з кіл закордонного проводу ОУН не знайшли належної піддержки серед власного покоління на рідних землях. Чи новопостала організація могла й тут розтягати свої впливи й на інших, а не тільки на молодь, годі сказати. Це була б у всякім випадку дорога дуже довгих зусиль і нешвидких успіхів; до того на таке здобування треба було б якогось особливого духовно-політичного арсеналу, – не того, що прийшов опісля до вирішального значення в ОУН. Як виходить із споминів близьких до таких справ людей, новопостала ОУН поставила на рідних землях ставку майже виключно на молодь, знехтувавши засадничо з інших елементів. У цьому відповідальні за рух чинники мусили бачити все-таки перемогу над існуючими труднощами. Як говорить загальнопоширена думка, молодь завжди можна виховувати у відповідному напрямі. Іншими словами: здобувши вплив на молодь, можна перерішити розвій прийдешніх подій.

Чи ця популярна думка і в нашому випадку потрапляла в корінь справи і чи була вона слушна, можна дуже сумніватись. Що молодь в ОУН якось виховувалася, це правда. Одначе ще важливіший був той факт, що вона, як елемент, що ще довго потребував дозрівати, дуже швидко здобула в цій організації провідну позицію. Це лягло з місця тінню на ввесь суспільно-політичний зміст ОУН. Це перерішило також зміст ідеї «революції» в націоналізмі та зміст націоналістичної роботи.

Щойно звідси видно, яку роль у русі виконує ідея «революції» та чому вона така, а не інша; щойно звідси можна збагнути, що означає ця «друга дорога» автора статті в «Ук[раїнському] голосі». Ця молодь почала *накидати рухові свою власну концепцію, своє власне розуміння речей.* Не її виховано у бажаному напрямі (бо хто ж коли подумав належно, куди йде цей напрям?), а вона почала все скеровувати в напрямі своєї власної плавби, почала швидко «виховувати» на свій лад старших. Ясна річ, що ввесь апарат уявлень, уся ідеологія мусили бути побудовані так, щоб молодь могла ними *легко орудувати*, робити їх пружиною своєї дії. Коли б хтось був розгорнув для молоді реальну й таку дуже ускладнену суспільно-політичну проблематику, то ця молодь, якщо вона справді була б захотіла лишитися таким переважним у русі чинником, мусила б цю небезпечну для її ролі проблематику відкинути. Вона не вміла б будь-що з цим почати, а коли б і схотіла таки підняти таке добро, – воно б розтрощило ґеть усі її наївно-молодечі уявлення. А це означало б кінець її монопольно-керівної ролі. Тому Липинського, від якого вона могла б, але тільки при власній скромності, – вчитися, вона відкинула – щаслива, що Донцов зарахував його до поганої раси провансальців. Зате будувала *свої власні* уявлення, для неї самої «ясні», «прості» й «самозрозумілі». Ще й тепер чуємо аж до змучення, що ситуація проста: Україна поневолена, і визволення їй принесе всебічна, порушувана стихійним зривом мас революція; що соціальне питання буде розв'язане в дусі закиду «Україна без холопа і без пана»; що питання ладу вирішить на свою вподобу «сам народ» і т. д. і т. д. Уже зразу видно, що це макове зеренце правди, прикрите цілою горою довільних пів- і чвертьінтелігентських уявлень.

Правда, уже в цій молодечій концепції дуже швидко показалися свої риси. Виникло, напр[иклад], питання, хто буде цими революційними масами кермувати. Відповідь була така: революційний здвиг мас, оця лавина сама знайде свою дорогу. У дійсності, сказали б ідеологи молодечого націоналізму, питання поставлене фальшиво. Мовиться не про те, щоб кермувати масами, а щоб *прислухатися* до їхніх прагнень, бути їх рупором, трибуном. Ця метода «прислухатися до прагнень мас» ще й сьогодні становить найвищу мудрість усіх радикальних відламів

націоналістичного руху. У статті «Укр[аїнського] голосу» відповідь на це питання змістом була тотожна, хоч, може, й складніша. Там автор писав: «Треба виховувати маси в дусі яскравих і засадничих настав, а тоді ці маси, наче під невидимою кермою, будуть уже діяти». Отже, справа знову проста, хоч залишилося дуже темне місце: хто і як має наставляти маси? Чи ці маси будуть і в дальшому процесі своєї дії держатися цих перших вказівок-директив, що їх вони діставали на початку від молодих студентиків? Чи ці молоді студенти, фактичні пропагатори ідеї, могли взагалі знати, куди ці маси скеровувати? Чи лавина не переросте тих, що хотіли її спрямовувати в рух? І врешті: чи ці «масові дії» з їх трибунами справді ведуть на лінію наших політичних цілей?

Не треба бути аж знавцем справи, щоб побачити, що в основі таких уявлень лежать страшні спотворення політичного глузду речей. Так і видно, що такі уявлення постали й міцніли серед молоді та на тлі фатального занепаду політичної культури. Щоб такі концепції могли вдержатись хоча б серед молоді, треба було винищити нашу політично-суспільну традицію, бо тільки на повній руїні думки, пізнання й здобутого досвіду минулих поколінь можна починати будувати від міфічних «хотінь мас» та власних незугарних уявлень. Пустошення всього, що носило прапор суспільно-політичної традиції, виконував у першу чергу Дм[итро] Донцов. Постійні походи проти Драгоманова, щоб зганьбити ім'я цього великого політичного мислителя свого часу, ще й сьогодні належать до доброго тону націоналістів. Ці походи, що не були й не є критикою, а лише вибухами затруєної злоби й ненависті, не випадково перекликаються з націоналістичним анальфабетизмом у суспільно-політичних справах. Проти Липинського не йдуть ці атаки в такій мірі тільки тому, що Донцов, як ми вже писали, не мав охоти вибиратися по лаври до свого великого супротивника й ровесника. Тому в цьому він не дав своїм учням взірця до наслідування. І далі, щоб така молодеча концепція могла вдержатися в націоналізмі, треба було закрити досвід 1917–1922 років, вирвавши з цих років лише декілька моментів – не для глибоких міркувань, а тільки як теми до «святкувань» і зміцнення власних сердець. Крім Крутів і Базару, важливі були лише *проголошування* самостійності й соборності. Не диво, що націоналістичною спеціальністю опісля було не організування *політичних акцій* на довгу мету й такої ж боротьби, а лише організування *жертв* і – «проголошування». Так само не мав ваги довгий процес українського відродження, бо вистачало пари голих прізвищ поетів.

Може хтось здивуватися, чому ці погляди так дуже поширилися, ставши аж такою великою силою. Відповідь неважка. Молодь, що пішла яскраво здобувати командну позицію в суспільності, конче потребувала

інструменту, яким вона могла б добре орудувати і який такі її претензії виправдував би перед нею самою й перед іншими. Інструмент мусив бути дуже простий; він мусив усі засадничі питання – очевидно в очах тієї молоді – перерішувати.

А щоб ці «перерішення» не надщербилися й не розсипались, усі вони мусили бути вивінувані сяйвом абсолютної правди. Уже з цієї причини знання й думання зробилися для спрагненної суспільної гегемонії молоді річчю небажаною й підозрілою. Тому не диво, що перед нею почали висуватися на перший план провідники й ніби пророки, а насправді гучні віршороби (не справжні поети!). Ці пророчі віршороби писали часом віршем, часом прозою – очевидно на всі можливі, а в першу чергу суспільно-політичні теми. Приголомшувана власними продуктами й ізольована від усяких інших впливів молодь могла нарешті повірити, що вона стоїть до істотних справ своєї батьківщини так безпосередньо, як ніхто інший. Могла повірити, що вона якось стала понад законами суспільного й політичного життя, такими земними, щоденними й нещадними. Вона прочувала всю невблаганність реального світу, особливо політичної сфери. Одначе вона хотіла перемогти всі перешкоди життя великим ідеалістичним зривом, а особливо – *жертвою*.

Остання справа в нашій дійсності дуже делікатна й дуже наболіла. Ніхто не може заперечувати величезної вартості жертви праці, літ і життя людини. Одначе ніхто, якщо в ньому залишилося бодай гірчичне зерно відповідальності, не може також заперечити, що орудування й киданя аргументом жертви в нас між усіма жахливими речами нашого життя належать, безумовно, до найжахливіших. Почалося воно колись від ніби дуже невинних і ніби бездоганних речей, а скінчилося тим, що відкликом до жертв і пролитої крові у нас стараються прикрити власний розклад, власні безглузді й отруйні концепції, а там далі тоталітаристичні зазіхання й внутрішньосуспільний тероризм. Якщо це твердження когонебудь зачіпає, то воно зачіпає насамперед і засадничо ОУН Бандери. Ще докладніше: воно характеристичне для всієї націоналістичної бандерівщини, що своїм засягом трохи ширша, як ОУН Бандери. Одначе ця остання група воює спотворенням ідеї жертви програмово й радикально.

Це прийшло не несподівано. Це знову проклін того факту, що молодь у націоналістичному русі прийшла колись до фактичного керма. Вона взяла на себе функції, далеко не дорісши до них. А брала вона ці функції на свої плечі не з почуттям того, що вона до цього змушена конечністю (як за часів визвольної війни дуже молоді одиниці мусили брати на себе високі обов'язки), а з почуттям свого особливого покликання, власної особливої придатності. На наслідки довелось чекати недовго. Молодь пішла до

практичної роботи. Як відплата, приходили з польського чи іншого боку в'язниця, концтабір, деколи загибель. Починалася нова, справді безконечна сторінка переслідувань, терпінь, мартирології. Можна мати до цих терпінь, жертв і праці найвищу пошану, одначе одночасно треба сказати, що вони ні молодого націоналістичного руху, ні людини цього руху не врятували. Молоді націоналісти у дуже багатьох випадках з подиву гідною мужністю видержали найгірші ситуації, одначе швидко скапітулювали перед своєю «славою». Те, що вони були переслідувані й терпіли, те вони вважали за доказ і засвідчення їхньої політичної лінії, їхніх небезпечно-примітивних горизонтів. Ще більше: жахливий спосіб плекання «культу героїв» викликав серед широкого громадянства підозріння, що тут щось не в порядку. І це не без підстави: культ героїзму обернено в націоналістичних середовищах на те, щоб закрити від розпізнання соціальну природу цих середовищ, щоб виправдати їхню практику та підперти їхні зазіхання на монопольне панування в суспільності. Група Бандери знову поставила все в тінь. Як нівечилися молоді люди, на це можна б подати багато прикладів. Є чи були коли люди, що за свої в'язничні роки мали найкращу славу в суспільстві. Та минули роки, прийшли змінені обставини, і *ті самі люди* записали на свій рахунок не тільки тотальне безглуздя своїх «політичних акцій», але й багато тяжких злочинів. Колись вони вимагали непорушності засад, характеру; вони ніколи не пробачили зміни політичних віх (правда, тільки з виїмком Донцова); сьогодні вони готові під кожний новий вітер перемальовувати вивіски і брати до послуг кожного «китайця», якщо він тільки залучиться до їхнього плану. Бандерівський «культ героїв» зробився однією з найважливіших складових частин тієї махини, що має підкоряти партії людину й суспільність.

Як же постала націоналістична махина? Не забуваймо, що студентство західних земель давало головну людську залогу рухові. Власне, процес вростання в рух починався вже завжди з гімназійної лави. Іншими словами, в рух можна було у 30-ті роки (не пізніше) входити юнаком (юнаки входили добровільно, з запалом, прагнучи боротьби й небезпеки). Тут уже впав прокляттям на наше життя факт, що молодий рух у краю не мав у собі сильної ланки старшого досвідченого покоління. Не було нікого, хто б вартував над молодим зривом, давав йому напрям і міру, відвернув від нього небезпечні ситуації. Небезпечні ситуації походили не так від поляків, як ізсередини руху. Не було гіршої небезпеки, як та, що молодь узялася командувати суспільно-політичним життям і відкрила в собі своє до цього покликання. Чим більше вона командувала, тим менше було в неї можливості вчитися, дорости, вивершуватися; тим швидше вона викінчувалася. Входячи в рух, юнак діставав силу

обов'язків, що відсували все інше в тінь. У першому часі його це виповняло. Коли ж минали літа й приходив час надуми над собою, молода людина несподівано відкривала, що вона вже не розпоряджається собою, бо вона в лещатах невблаганної системи. Про спротив годі було думати. Не тільки тому, що такі відрухи середовище одразу придушувало такими засобами, як тиск громадської думки, бойкот і інші репресії. Гірше було те, що людина, вирвавшись із середовища руху, попадала в якийсь порожній простір. Усередині руху була вона бодай невласновільним коліщатком, бодай якоюсь «функцією». Ставши поза ним, вона одразу робилась «нічим». Вона потрапляла в якесь дуже сіре існування – десь при якомусь малому кооперативі. Великі мрії юних літ щезали безповоротно. І це не могло бути інакше: в неї вирвано найкращі її літа, вона в житті не вкоренилась.

У нас корінь лиха бачили в тому, що за часів зросту націоналістичного руху молоді учасники не здобували звання, «фаху», способу заробітку. Це тільки мала частина правди. Насправді справа в речах далеко серйозніших. Справа в соціальній позиції людини, що йде до політичної роботи, в її соціальному місці. У нас не любили зупинятися над такими речами, бо трималися думки, що політику робить «увесь народ» через своїх представників. Висувати момент соціального, а зокрема соціально-економічного класу, значило порушувати старі ідилічні уявлення. Цей, власне, момент підкреслив з усією силою Липинський. У тому факті, що інтелігенція (вона в нього не тотожна із шаром освічених людей!), працюючи над зберіганням і здобуванням духовних дібр, не має власної матеріальної бази й живе якось поміж і понад іншими класами, він вбачав джерело її поважної політичної слабкості. З цієї причини він радив опирати політичне життя далеко більшою мірою, як у нас практикують, на матеріально продукційні класи. Так, але належно розвинена інтелігенція, незважаючи на деяку слабкість своїх соціально-економічних позицій, – все-таки повноцінний клас, що має чітку, ніким не замінну функцію і таке велике джерело суспільної сили, яке є в духовних добрах.

Ми вже згадували про те, що студентська молодь дала молодому рухові перші й головні кадри. Це дуже важливо для окреслення соціальної природи руху. Це ж бо значить, що найважливіші ланки руху складалися з людей, з яких мала формуватися головно українська інтелігенція, повноцінний інтелігентський клас. Іншими словами: молодь ще повноцінною інтелігенцією *не була*; вона була лише в процесі оформлювання. Вона входила в рух, кидала туди найкращі літа, вростала в невблаганну систему, що не дала їй дозріти, вивершитися, встановитись. Не було в русі чинника, що рівноважив би таку однобокість і відтяжував би мо-

лодь. Кінець поки що був такий, як ми згадували: людина ставала перед нічим. Здебільшого в неї не було сили чинити опір. Одначе навіть коли сила опору й була, то це ситуації не міняло.

Що це значить? – спитає читач. В одному з попередніх розділів ми згадували про те, що в процесі діяння націоналістичної системи молода людина виснажувалася, викінчувалась. Перейшовши в середній вік життя, вона залишалася духовно на рівні своїх юних літ, не будучи здатною розвиватися далі. Так прийшла в нас до вирішального голосу людина, що поза юні літа не вийшла, бо на їх рівні вона постарілася й скінчилась. Для української суспільності це страшна загроза. Тепер можемо те саме явище побачити з іншого боку. Молода українська людина, що в процесі свого росту мала оформитися в інтелігенцію, *до ступеня повноцінного інтелігентського класу не дійшла*. Вона зупинилася на половині дороги, бо тут задержався процес її оформлення. *Вона залишилася півінтелігентом. Півінтелігент накинув молодому націоналістичному рухові свою істоту.*

Тут мусимо докинути кілька слів для пояснення. Говорячи про півінтелігента, не маю на думці тих багатьох українських людей, що через різні лихі обставини життя не мали змоги вивершити своєї освіти. У нашому випадку мовиться вже про окрему соціальну породу, давніше в таких розмірах незнану й незавважувану. До неї належить сьогодні вже багато одиниць з університетськими дипломами. Ці останні належать серед півінтелігенції до найнікчемнішого елементу. Півінтелігент як окреме соціальне нашарування – це людина, що дещо здобула з освіти, одначе ніколи не мала нічого спільного з духом культури, а зокрема з такими вартостями, як пізнання, правда, відповідальність. Якщо він має деякі знання, то він уживає їх тільки і єдино як засіб до своїх цілей. У нього немає нічого об'єктивного, бо над усім панує пропаганда, тактика. Ця звироднілість у чутті й думанні не вичерпує істоти півінтелігента. Сучасний півінтелігент не така дуже невинна порода людей. Це порода наскрізь войовнича. Вона бореться з усією силою за повне, за тотальне підкорення собі суспільності. За звання свого життя вона вважає тільки «політику» або (як хочете) «революцію». Інакше й бути не може.

Чому ж це так? Повноцінна інтелігенція не веде ніколи боротьби за повне підкорення суспільності собі. Вона здебільшого свідома меж своєї сили; вона знає, що її засаднича власна сила не лежить конче там, де політична влада. Вона служить дуже часто іншим класам; прикладом цього може бути участь інтелігентів у боротьбі пролетаріату. Інакша справа з войовничим півінтелігентом: він бажає панування для себе й не думає ділитися ні з ким. Причина цього дивного явища дуже проста: повноцінна інтелігенція щонайменше не потребує беззастережного па-

нування в суспільності, бо її властива сила деінде. Войовничий півінтелігент не має властивої йому, специфічної сили; він не має власної соціальної ваги. Ні матеріальна продукція, ні духовні добра (вартості) не стали його власністю. Щоб вийти із своєї неможливої позиції і конче чимсь бути, він з усією силою зазіхає на політичну владу. Отже, зазіхає на щось, що стало найважчою річчю і до чого він найменше доріс. Одначе, коли інші, відповідальні й видющі, беруть здебільшого владу як конечний і важкий обов'язок, він починає вірити, що до панування над іншими він покликаний. Таку віру витворює він сам для себе приголомшливою пропагандою, фальшуванням усього. Та незважаючи на це, в ньому ятриться почуття, що його зазіхання – це продукт шукання виходу класу, що сам опинився в безнадійній ситуації. Своєю питомою вагою такий клас не може виправдати своїх зазіхань; на тому, що він сам є, не може нічого будувати. Тоді він зазіхає підкорити власну суспільність, зазіхає мати батіг над нею. У парі з такими зазіханнями постає відповідна ідеологія, що стає засобом прикриття сутності такого півінтелігентського класу, засобом його власної оборони й засобом наступу. Не даючи собі ради з найпримітивнішими й найближчими завданнями, така формація проголошує, що вона єдино здійснює найвищі цілі народу. Давши сотні й тисячі доказів, що люди її породи не здатні вдержати й оборонити *перед собою* примітивно-справедливий порядок у звичайному селі чи емігрантському таборі, вона обіцяє свободу й справедливий лад не тільки Україні, але й іншим поневоленим народам. Щоб підготовити розгром інших суспільних сил, що стали небезпечними конкурентами, вона пропагує тоталітаризм, а його найгострішим інструментом робить звичайний терор. Тоталітаризм в українських обставинах – це не що інше, як ідеологія й практика півінтелігента, що із свого безсилля і затруєної цим безсиллям етики змагає до підкорення й винищення всіх інших суспільних сил, що поза ним. Що він те все робить (згідно з його заявами) тільки «для України», це справа його совісті.

Це звиродніння всякого починалося з речей, на перший погляд, дуже невинних. Починалося з того, що такий юнак був людиною посвяти, проповідував ідеалізм, революцію, культ могил і героїв. Усе це не було ще страшне, хоч десь там на дні душі об'являлися вже перші мрії про роль якогось українського диктатора. Опісля прийшла в'язниця, терпіння, а з ними «слава». Тут уже молоді люди ламались. Давня скромність пропадала, до голосу приходив «пророк». Ці «пророки» були покликані до всього. Вони писали багато і про все. Вони перерішували також усе. Так народжувався войовничий півінтелігент. Усе молоде покоління він засипав своєю «літературою», документом нашого повного занепаду.

Слово втратило вартість; воно зробилося тільки шифром. Та півінтелігент у багатьох випадках безрадний. У цьому випадку він бере собі поплентача. І взагалі його уявлення суспільних функцій прості. Він буде лише наказувати, командувати. Роботу виконуватимуть інші. Бо він себе уявляє добре тільки в ролі політрука.

Цей розвій – трагічна доля молодого націоналістичного руху. Якщо мовиться про молодше покоління, то найбільшу роль в розвитку руху в напрямі півінтелігентщини відіграла людина, що часом підписує свої «твори» псевдонімом Карбовича. Він карбував найбільше. І не треба думати, що, напр[иклад], приплив селянського елементу щось змінив. Що зроблено з ідейної селянської молоді, можна було бачити на бандерівському елементі в еміграційних таборах після війни. Бандерівщина знівечила й цей елемент. Перешколивши його на чвертьінтелігентів, зробила його своїм трупом і страшним знаряддям. Справжній селянин ніколи на такі речі не йшов би.

Не забуваймо, що в середовищі молодого руху на нашому Заході розпалювалися важкі борюкання. Не тут місце з'ясовувати, як тривожилася молода людина за часів розросту руху, як вона шукала не раз виходу, одначе у своїй безборонності таки капітулювала перед анонімною націоналістичною системою. Все-таки мусимо згадати на цьому місці Івана Тадея Мітрингу (загинув у вересні 1943 року). Мабуть, ніхто так яскраво не бачив тоді смертельної загрози для руху, як він. Поворотом до засадничої політичної проблематики України він намагався спинити катастрофу. Можна критично ставитися до ідей Мітринги, одначе в ньому жила ідея української революції у гідному значенні слова, – ідея, що перекликалася вже тоді з визвольними силами тодішньої підбольшевицької України. Так, але поки що в молодому русі перемогла півінтелігентщина та її Карбовичі.

Поки що в українському житті запанувала анонімна система. ОУН полк[овника] Мельника врятувалася від деяких фатальних ситуацій тим, що вона задержала в собі також старше покоління. Тут усе-таки залишалася змога керування. Бодай у тому значенні, що керівні одиниці старшого покоління могли не одно дещо здержувати й обмежувати. Інакше в ОУН Бандери, що стала яскраво на позиціях молодого покоління. Її політбюро не керує, а тільки пливе за течією, «стихією». Воно ні за що не може й відповідати. Найкращі приклади на це дають 1940-й і наступні роки.

Михайло Сосновський
Ідеологія «чинного націоналізму» Д. Донцова

У 1926 році український читач дістав до рук новий твір Донцова, який досі, з одного боку, вважається підставовою книгою українського націоналізму, а з другого, продовжує бути предметом гострої критики, а то й засуджування. «Націоналізм» – твір особливий своїм змістом, стилем та й загальним тоном, що не завжди дозволяє на спокійний аналіз та об'єктивну оцінку. З «Націоналізмом» багато хто асоціює перш за все такі поняття, як «аморальність», «культ крові і ножа», «ірраціоналізм», апофеоз «чину для чину», і довкруги цих понять, в основному, ведеться вся дискусія.

Для визнавців «організованого націоналізму» автор «Націоналізму» несприємливий, бо пропагує «вольовий націоналізм» без українського змісту (В. Мартинець). Для демократів і соціалістів різних напрямків Донцов був і досі є речником «українського фашизму», який «імпортував» на Україну фашистські і нацистські ідеї (М. Стахів, К. Коберський-Пушкар, В. Левинський). «Фашистом» і «людоненависником» вважають Донцова комуністичні автори (В. Ю. Євдокименко, М. М. Олексюк). Для українських правих кіл (хліборобів-державників) Донцов є звичайним плагіатором, бо, мовляв, він використав працю В. Липинського і свої ідеї та концепції прямо «списав» з «Листів до братів-хліборобів» (О. Назарук і сам В. Липинський).

Поминаючи, однак, всі ці закиди й звинувачення, треба ствердити, що «Націоналізм» Донцова займає важливе місце в розвитку української політичної думки. В цьому творі Донцов виклав свою політичну філософію, яка багато заважила на ідейному спрямуванні українського націоналістичного руху та на його оформленні як окремішнього політичного чинника в українському житті. Ще до появи «Націоналізму» українське суспільство мало можливість познайомитися на сторінках «Заграви»[1] та «Літературно-наукового вісника» з ідеями, які згодом знайшли своє місце в цьому творі, але тут Донцов подав їх уже у певній

системі, яку він окреслив як «світогляд чинного (вольового) націоналізму».

1. Засади «чинного націоналізму»

Що, власне, розумів Донцов під поняттям «чинного націоналізму» і на яких основах побудував він цей світогляд та цілу ідеологію?

«В цій книзі, – писав він, – хочу усталити поняття українського націоналізму, як я його розумію. А розумію його не як ту чи іншу програму, не як відповідь на завдання нинішнього дня..., лише як світогляд»[1]. Засади чи основи цього нового світогляду не були, однак, накреслені припадково, вони не з'явилися як продукт якоїсь теорії чи політичної доктрини, але були продиктовані потребою дати відповідь на «болячку, яка нищила націю».

Вивчаючи українську дійсність і причини програних визвольних змагань зокрема, Донцов дійшов до висновку, що, власне, «ядром цієї болячки, яка нищила націю» був перш за все занепад волі з усіма його негативними наслідками й надмірний в українців сентименталізм та провансальський світогляд[2]. Ідеологія «чинного (вольового) націоналізму» мала дати відповідь на українські національні недоліки та одночасно вказати на такі світоглядні елементи, які в майбутньому забезпечили б оформлення українського суспільства в повноцінну націю.

Відповіддю на брак «вольового імпульсу» мало бути, на думку Донцова, прищеплення «волі до життя» і «волі до влади». На перенаголошування значення й ваги інтелекту, знання і раціоналізму взагалі в житті людини і народів – ірраціоналізм, романтизм, ілюзіонізм, як основні моторичні чинники. На пацифізм і небажання «чужої гнути свободи» – ідея боротьби, експансії, насильства, чи прямо «імперіалізм». На скептицизм, брак віри, безхарактерність – фанатична віра у «свою правду», догматизм, виключність, твердість. На партикуляризм, анархізм і демолібералізм – інтерес нації понад усе, ієрархія цінностей у політичному, громадському і соціальному житті, підпорядкування особистого національному, колективному. На мораль «міщанина-буржуа» – «аморальність людини чину», яка признає моральним і етичним тільки те, що скріплює силу нації і забезпечує її зростання. На потурання всяким ідеологіям, які розкладають націю і суспільність – ідеологічна виключність, нетерпимість. На місце провансальської концепції політичного симбіозу двох націй – Росії та України – власновладство суверенної і незалежної нації. На місце хуторянського універсалізму – вмілий і розумний синтез універсалізму і націоналізму, як передумова вселюдського прогресу. На місце демократії – принцип ініціативної меншості і творчого насильства, як порядкуючих сил.

Така сукупність ідей лягла в основу «чинного націоналізму», нового, як казав Донцов, світогляду, з позицій якого він не тільки перевів критику періоду українського відродження другої половини XIX і початку XX століття, а й накреслив і уточнив своє розуміння української національної ідеї.

Ключ до зрозуміння філософських основ ідеології «чинного націоналізму» дає інтерпретація Донцовим поняття волі і людської природи взагалі. Воля, як її з'ясовує Донцов, – це не є усвідомлене (раціональне) прагнення людини та її цілеспрямована дія з метою досягнути інтелектуально пізнаний об'єкт. Так само, вольові дії і вольові процеси не являються активністю, підпорядкованою свідомим цілям. Воля в розумінні Донцова – це «воля до життя», тотожна з «волею до влади», стихійна, ірраціональна сила, «безпричинна» і «безмотивна», «ціль в собі, рух, що не залежить від об'єкта, але шукає його собі». За словами Донцова, воля –

> «се вічне стремління, вічний невсипущий гін, що лише хвилево задовольняється, щоб знову стреміти наперед. Се стремління абстрактне, ірраціональне, щастя в собі. В нім людське щастя, і лише в нім, в сім переході від бажання до задоволення, а від нього до нового бажання... В сій жадобі жити, розростатися, змагатися й є суть життя, а не в її наслідках; в сліпім динамізмі, що не має ні ім'я, ні постаті, і який ми усвідомляємо собі лише тоді, як він вибухає в нас... Головним мотором наших вчинків є власне бажання, афекти, пристрасті, за якими в хвості йдуть мотиви... Бо «воля ділає навіть там, де її не провадить жодне пізнання... Однорічний птах не має жодного уявлення про яйця, для яких він будує своє кубло; молодий павук не знає нічого про грабунок, задля якого він плете свою сітку». Головним двигуном поступків є «сліпа діяльність, яка вправді йде в парі з пізнанням, але ніколи не ведеться ним». Що більше, «уява як мотив не є конечна та істотна передумова діяльності волі». Певно, що закон залежності ділає в світі, але «те власне, що каже якійсь причині ... ділати, є природна сила, і як така, безпричинна, себто лежить цілковито поза ланцюгом причин», є безмотивна. Мотиви з'являються потім...»[3].

Об'єктивізуючися в людині, в її емоціях, почуваннях, інстинктах, гонах, «воля до життя», як каже Донцов, стає «величезною соціальною силою, динамічним двигуном суспільності, що втримує її при житті, спричиняє її розвій. В соціальному житті ця афектна сила є джерелом усякого чину й подій. Інтелект лишається направляючим чинником, силою ж, що діє в напрямку збереження роду, є воля, яка є синонімом бажання. Ці бажання – самолюбство, любов, ненависть, лють, порив, стремління до підбою, – це засада, що оживлює світ». Для так зрозумілої волі не потрібна ніяка мотивація чи причина, бо вона діє «з себе самої» і в такому сенсі являється «головною самостійною моторовою силою в історії».

Поклавши таку засаду в основу своєї політичної філософії, Донцов зробив такий важливий висновок:

> «Всяка, отже, збірна філософія гуртової одиниці (а в першій лінії нації) повинна бути збудована не на відірваних засадах логіки, лише на цій волі до життя, без санкцій, без оправдання, ні умотивування; яку не тільки що не треба (як хотіли драгоманівці) гамувати, але навпаки, плекати і розвивати, бо з нею живе і вмирає нація; якою освячуються ціла політика нації і всі її засади, і якої тамувати не вільно ніяким «євнухам» відірваних ідей – лібералізму, космополітизму, гуманізму і пр[очим]. Не обмежувати цю – виявлювану в діланнях одиниць волю нації до розросту, пориву наперед і підбою треба нам, лише зміцнювати її, і це зміцнювання має бути першою і головною засадою тої національної ідеї, яку я тут ставлю на місце кволого, інтелектуалістичного, противольового, «кастратного» провансальства»[4].

На підставі цієї «першої і головної засади» про «волю як закон життя», Донцов зробив чергові висновки й визначив додаткові засади «чинного» чи «вольового» націоналізму, до яких зараховував «романтизм», «догматизм», «ілюзіонізм», «фанатизм», «аморальність», «синтез раціоналізму і інтернаціоналізму», «творче насильство» та «ініціативну меншість».

«Романтизм» у розумінні Донцова – це готовність одиниці піднятися понад власне «я», стати до змагань за «власний світ», «за власну, вічну правду», для якої треба пожертвувати «всім дочасним». Для «романтика» найважливішими є «національна місія», «міцність держави», «імперіалізм» – не мир у світі, «вічні» інтереси нації – не «інтереси даної генерації». Жодна ідея не буде живою й не переможе, якщо не буде «перейнята цим духом романтики».

Велика доктрина мусить бути «догматичною, безсанкціональною», і такою ж мусить бути доктрина «чинного націоналізму». Її можна або відкинути, або прийняти, але в жодному випадку вона не може бути предметом дискусії, – вона мусить бути «догмою віри». Інший аспект Донцового «романтизму» – це «ілюзіонізм», або передавання ідей у формі «легенд», «міфів», найбільш сприємливих широким народним масам. У легендах і міфах є «синтез романтизму і догматизму», протиставлення «змисловому» ірраціонального, надзмислового, конкретному – невидимого й незнаного, доказам – «голої афірмації». Все це зумовлює і скріплює «войовничість, антипацифістичність» ідеї.

Щоб перемогти, ідея «мусить перетворитися в почування», стати «предметом віри». Ідея, як розумова абстракція, не захопить народних мас, вона зможе захопити їх тільки тоді, коли прийме «релігійний харак-

тер», стане «фанатичною», нетерпимою до інших ідей, відкидатиме й заперечуватиме «інших богів»[5].

Визначивши й прийнявши засаду «інтересу нації понад усе», Донцов зробив дуже простий висновок щодо морального критерію: «Добре є все те, що зміцнює силу нації, зле, що таку силу підриває». З того погляду національна ідея мусить бути «аморальна», тобто вона не повинна керуватися мораллю міщанина-буржуа, у якого на першому місці є засада власного щастя і власного «я». Кожне суспільство має свою «власну мораль», «свою етику», «свою чесноту». Не існує, твердить Донцов, «якоїсь універсальної, всіх зобов'язуючої етики чи моралі»[6].

Донцов не відкидав «загальнолюдського моменту» в своїй політичній філософії, коли наголошував засаду «нація понад усе». Він висловлював погляд, що нація, яка хоче відіграти провідну роль на міжнародній арені, мусить вміти служити теж справі загальнолюдського прогресу й мусить уміти знайти «синтез універсалізму й націоналізму». Але, в розумінні Донцова, «служіння справі загальнолюдського поступу» має мати «імперіалістичний» характер у тому сенсі, що сильніші, «цивілізовані» нації мають накинути слабшим, «нецивілізованим» народам свій спосіб життя. В інтересі загальнолюдського прогресу необхідна «перемога сильніших і здібніших» націй і одночасно «усунення слабших», що, звичайно, «не може обійтися без насильства, сього великого чинника історії».

Слабші нації, на думку Донцова, не причиняються до прогресу, їхнє право на незалежне життя, чи на «самовизначення», – має «релятивне значення». Це право вони мають, якщо в них зберігся ще «імперіалістичний дух». В засаді, однак, це право належить тільки «здібнішим», «імперіалістичним націям, яких імперіалізм є в стані кінетичнім або бодай потенціальнім». Бо «імперіалізм», як писав Донцов, – «се не тільки «здирство», але одночасно виконання публічних справ в публічних інтересах націями, покликаними і управненими до того»[7].

Перемога національної ідеї неможлива без відповідної організації суспільства. В кожній ситуації мусять бути «порядкуючі сили», які планували б і здійснювали б окремі постулати національної політики, виконували б владу. З цим питанням в'яжеться проблема проводу нації, її провідної верстви. Перемога, прогрес, досягнення у будь-якій ділянці не приходять автоматично, за них треба змагатися в організованій формі і в ім'я їх треба і вміти застосовувати «творче насильство».

«Насильство», «залізна безоглядність», «війна» – все це методи, що їх застосовували й ними користувалися на шляху прогресу «вибрані народи», які тому власне й мали, на думку Донцова, успіх. Це у

Донцова відповідь на питання «як». А його відповідь на питання «хто» така:

> «Провансальці, демократи і прочі народолюбці відповідали – завше народ! Ми відповідаємо – ніколи народ! Народ є для всякої великої ідеї, чи в її статичному, чи в динамічному стані – чинник пасивний, той, що приймає. Чинником активним, тим, що накидує ідею, тим, де ця ідея зроджується, є – активна, або ініціативна, меншість. Називають її різно: «класово свідомий пролетаріат» (в противність до переважаючої маси «несвідомого»), «національно свідома інтелігенція», «аристократія», «правляча кліка», «тирани» (її політичні твори – СССР, фашистська держава, «Unegalitäre-» або «Führerdemokratie» (Alf. Weber), але суть цієї меншості та її роль в усіх громадських гуртових одиницях та сама. Це група, яка формулює неясну для «неусвідомленої» маси ідею, робить її приступною цій масі і, нарешті, мобілізує «народ» для боротьби за цю ідею»[8].

2. «Українське провансальство» і «українська ідея»

Критику «провансальського періоду» в історії України (XIX–XX століть), що займає більшу частину «Націоналізму», Донцов зробив з позицій засад «чинного націоналізму», у світлі яких він вказав на «недосконалість» національного розвитку українського народу під кінець XIX і на початку XX століть.

В особі Донцова українське провансальство (провінціоналізм) і його найвидатніші представники, зокрема М. Драгоманов та такі його послідовники як І. Франко та М. Грушевський, знайшли свого безжалісного критика. Накресливши ідеал активної, агресивної, вольової людини, свідомої своєї мети, готової жертвувати особистим в ім'я загального, людини, яка визнає добрим і етичним тільки те, що сприяє зростанню її власної сили та зростанню сил нації, сповненої непохитної, фанатичної віри в свою ідею, – Донцов застосував цей ідеал як мірило для всього, чим жила українська людина «провансальського періоду». Не дивно, отже, що внаслідок такого підходу, в якому не взято до уваги багатьох інших факторів та їхнього впливу на розвиток відносин на Україні у XIX і початку XX століття, у «Націоналізмі» ми маємо незвичайно чорний образ українського недавнього минулого й суцільно негативний тип української людини того періоду. На всій Україні, як твердить Донцов, ледве чи було тоді «кількох людей, які менш-більш ясно не відчували б того маразму, де завела нас наша філософія безсилля»[9].

Донцов посередньо признавав, що тодішня українська людина,

зокрема наша інтелігенція, була дитиною своєї доби. Їй характерною була перебільшена віра в силу розуму, в непорушність законів суспільного розвитку, захоплення т. зв. універсальними правдами вселюдського братерства й справедливості. Українське суспільство і його провідна верства відзначалися малореалістичними поглядами на питання міжнародних взаємин, наївно надіючися, що з перемогою революційних сил ці взаємини автоматично будуть розвиватися по лінії взаємного довір'я між народами, що виелімінує міжнародні конфлікти.

Українське суспільство стояло тоді на позиціях, як каже Донцов, «демократичного націоналізму», по боці лібералізму, пацифізму, соціалізму, космополітизму й навіть анархізму. У взаєминах з Росією воно схилялося до думки «політичного симбіозу», стоячи на позиціях «підрядності національного імперативу», тобто вважаючи можливим співжиття з російським народом в одній державі, що пропагувалося в різних концепціях автономізму та федералізму в межах Російської імперії.

На думку Донцова, найбільшою хибою тогочасного українства був брак розуміння «вольового елементу», внаслідок чого світогляд його був «світоглядом не нації, а верстви, провінції, плебсу». Українське суспільство XIX століття засвоїло, як писав Донцов, «світогляд націй-парій, націй-фелахів. Це був світогляд, що стояв у противенстві до світогляду діяльних і сильних рас... Це був світогляд нижчих рас, переможених, погною здобувців»[10].

Вину за такий стан українського суспільства, його духовну недосконалість та за спрямування розвитку української політичної думки на фальшиві рейки Донцов приписував в першій мірі М. Драгоманову, якого окреслював «типовим Балаховцем» (тобто «татарською людиною»), кажучи, що дух Драгоманова «більше шкодить українському націоналізмові по смерті, аніж був йому корисний за життя»[11]. З не меншою гостротою Донцов критикував і осуджував М. Грушевського як «завзятого пропагатора ідеї симбіозу»[12] та І. Франка – «типового представника драгоманівщини в Галичині», для якого «всевлада людського розуму ... найвищий закон»[13]. Активне й безоглядне поборювання ідей і концепцій Драгоманова, Грушевського, Франка та їхніх послідовників Донцов вважав за вимогу часу, а звільнення українського суспільства з-під їхнього впливу визначав як передумову перемоги української ідеї.

Протиставляючи українському провансальству ідеал нової української людини, Донцов одночасно накреслив елементи «української ідеї». У цьому він вийшов з учення Фіхте про спосіб кристалізації будь-якої ідеї та форму її об'єктивізації, що виявляється у переведенні «наших підсвідомих хотінь на ясну мову понять». Кожна національна ідея, в тому

й українська, складається з двох частин, «з ясно сформульованої мети, з образу ідеалу, до якого стремить національна воля, і з самої волі, з чуттєвої сторони, з національного «еросу», емотивності»[14]. Цей «образ ідеалу» і цей «національний ерос» є предметом розгляду Донцова у третій частині його «Націоналізму».

Як Донцов уявляв мету чи ідеал, до якого «стремить національна воля», або, інакше, який зміст «української ідеї»?

Перш за все – це «вийти із стану провінції», витворити в собі «волю до влади», а одночасно «опанувати економічне і політичне життя нації». Українці повинні «перейнятись сим поняттям влади над людністю і територією» і розвинути в собі бажання встановити на Україні такий лад, таку політичну, соціальну й господарську організацію національного життя, яка могла б «потроїти видатність моральних і фізичних сил країни в порівнянні з теперішнім її станом, як се зробила Велика французька революція, визволяючи промисел, хліборобство і торгівлю, скуті привілеями «старого режиму»[15].

Далі, це ідеал «самодержавної нації» і «власновладства», який не признає ніяких доктрин, що «обмежують її (нації) неподільний вплив, ані всередині, ані назовні», і який «має надавати зміст національній волі». Треба «скувати», «змусити до послуху» оточення, треба самовизначитися «у відношенні до зовнішнього світу і до світу власного окруження». Донцов пише:

> «Національна ідея, що хоче жити, має одверто голосити свій остаточний ідеал власновладства супроти зовнішніх, так як і проти внутрішніх сил, що сковують її енергію. Мета нації не обмежується завданнями дня, ані тим станом, який застала дана генерація. Нація глядить в минуле, звідки в традиціях шукає свою відправну точку, і в майбутнє, яке має урядити для будучих поколінь, ретроспективно і проспективно, не нехтуючи традиціями, «Руссю Божію милостю», ані провідною ідеєю майбутнього в ім'я завдань дня»[16].

Друга частина національної ідеї – це «воля нації», «національний ерос». В розумінні Донцова, «воля нації» виявляється в її «емотивній напруженості», у «великому хотінні» утвердити свою національну самобутність, «накинути себе силоміць і своєму оточенню і зовнішньому світові». Це – пафос і одночасно «безоглядна віра в себе, хотіння *s'imposer* пасивній матерії». Висновок Донцова такий:

> «Коли, отже, українська ідея хоче підійняти боротьбу за панування з іншими, мусить в першу чергу здусити прокляту спадщину невільницьких часів. Мусимо перевести основну переоцінку вартостей. «Фанатизм», «інстинктовні почування», емоційність замість розумовості, дух «старо-

законної національної нетерпимості», – все, що опльовували в нас, повинно реабілітувати свіже, молоде українство. На місце amor intellectualis повинна стати пристрасть, яка не знає ніяких «чому». Прив'язання до свого мусить доповнити воля витиснути свою печать на чужім, залежність від стихії – воля привести її до послуху. Мусимо нести відважно своє Євангеліє, не схиляючи чола ні перед чужими, ані перед власними «маловірами». Мусимо набрати віри в велику місію своєї ідеї і агресивно ту віру ширити. Нація, яка хоче панувати, повинна мати й панську психіку народу-володаря»[17].

Але національна ідея, як твердив Донцов, не може бути наслідуванням чужих зразків і не може бути абстрактною конструкцією чи теоретичною доктриною, бо все це тільки скалічить націю. Вона повинна бути достосована до «вдачі і психіки нації», що розвинулася впродовж історичного минулого і «нашого положення крайнього сходу окциденту».

Зміцнення «іманентної кожній нації волі до життя і розросту» українське суспільство повинно базувати на «західноєвропейській концепції родини, громади, власності», бо «це засади органічності нашої культури, особистої ініціативи, соціальної окресленості і виразності, сформованості, ієрархії, не числа, особистої активності, не її уярмлення, моменту продукції, не розподілу, організації, не анархії, ідеалізму, не матеріалізму». Конкретизуючи цей ідеал, Донцов відзначав, що це має бути «для нас суверенність і «імперіалізм» в політиці, свобідна від держави церква в релігії, окциденталізм в культурі, вільна ініціатива і розріст в економічнім житті»[18].

Що ж до змісту національної ідеї, то тут, як читач міг завважити, Донцов в основному повторив ті самі думки й засади, хоч з деякими змінами, з'ясовані ним вже в «Підставах нашої політики». Тотожну відповідь дав він у «Націоналізмі» на питання про те, хто, який суспільний клас, здійснюватиме ці ідеали:

«Не пересуджуючи дальший розвиток України, я відповім, що на разі той (клас), який творить більшість нації, тобто селянство. Ані шляхта, ані пролетаріат, ані своєю чисельною, ані моральною вагою, носіями ідеї українського власновладства стати не можуть. Село було борцем за цю ідею від 1917 р., на нім ця ідея і тепер повинна спиратися»[19].

3. Оцінка ідеології «чинного націоналізму»

Приймаючи чи відкидаючи якусь концепцію чи ідею, Донцов користувався, як він сам твердить, таким критерієм: «Кожна з цих ідей має

відповісти на питання, чи вона скріплює націю, чи спричиняється до її могучості, чи, навпаки, її ослаблює? Це єдиний критерій до їх прийняття або відкинення»[20]. Думаємо, що цей критерій можна застосувати, оцінюючи ідеологію «чинного націоналізму». Ми повинні, отже, устійнити, чи пропоновані Донцовим розв'язки проблем українського життя йдуть шляхом українських національних інтересів, чи справді коренятьсяся вони в «тайниках національної психіки» і чи справді скріплюють українську націю.

Про те, що мав на увазі Донцов, публікуючи «Націоналізм», виразно свідчать слова Фіхте, що їх взяв Донцов як мотто до свого твору: «Тільки цілковите перетворення, тільки присвоєння собі зовсім нового духу може нас врятувати». Як бачимо, завдання, яке поставив перед собою Донцов, – перетворення української духовності, – не тільки велике, а ще в більшій мірі відповідальне. Донцов, однак, був певний того, що це завдання він може виконати, і він вірив, що пропонована ним ідеологія «чинного націоналізму» – «вийде переможно з умового розбрату наших днів» та вирішально вплине на дальший розвиток подій[21].

Критики «Націоналізму» закидають Донцову, що у цьому творі він не дав завершеної чи суцільної ідеології українського націоналізму, бо не розвинув «позитивної частини», тобто того, що він окреслив як «українська ідея». Цей недолік підкреслюють навіть ті, хто оцінює «Націоналізм» в основному позитивно. «Націоналізм», як ми вже згадували, – найважливіший твір Донцова. У ньому він «старався убрати в систему те, про що перед тим писав доривочно або натяками»[22]. Цим твором він хотів почати новий етап у розвитку української політичної думки і разом з тим покласти основи під новий світогляд української людини. Пишучи «Націоналізм», Донцов не планував дати в ньому завершеної ідеології українського націоналізму. У передмові до цього твору Донцов відзначив, що він поставив перед собою завдання розвинути поняття націоналізму «лише як світогляду», тобто, як правильно написав С. Ленкавський, «першої стадії кожної ідеології тоді, коли вона охоплює й оформлює течії, що нуртують у душах покоління, яке шукає нових шляхів»[23]. Коли ж говорити про «чинний націоналізм» як ідеологію у повному значенні цього слова, то тоді треба брати до уваги *всю* творчість Донцова 20-х і 30-х років[24].

Дискусія, що розвинулася з появою «Націоналізму», і критика ідеології «чинного націоналізму», авторами якої є люди з різних українських середовищ – націоналісти, демократи, соціалісти, монархісти й комуністи, – виразно свідчить, в якій мірі Донцов зумів зрушити цим своїм твором українську думку, підняти на порядок дня засадничі проблеми

українського національного життя та охопити своїм ідейним впливом покоління 20-х, а головно 30-х років[25].

В українському житті тоді існувала ситуація, яка потребувала «лікаря» з психологією й талантом Донцова. Поява Донцова була історичною закономірністю. У той час треба було когось, хто міг би гостро й широко поставити питання українського національного характеру й духовного обличчя української нації, що претендувала на незалежність і суверенність. Ситуація на Україні в 20-х роках, що розвинулася після падіння української держави, могла мати справді трагічні наслідки для майбутнього українського народу. Великі національні катастрофи причиняються до великих і глибоких духовних криз, під натиском яких заломлюються навіть найвидатніші носії національних ідей. Цієї кризи не могло оминути українське суспільство; більше того, вона прийняла в нашому випадку набагато гостріший характер з уваги на ненормальний духовний розвиток української нації на переломі XIX і XX століть.

Колись, після невдалого польського повстання, польський поет Адам Міцкевич, опинившися на чужині й спостерігаючи своїх земляків, писав: «Про що тут думати на брукові Парижа, принісши з вулиці і голову несвіжу, і вуха, сповнені словами брехунів, і серце, де горить запізній жаль і гнів». Аналогічне явище було також серед українського суспільства на Україні і на еміграції у 20-х роках, тільки з різницею, що його навіть найвидатніші представники не лише звинувачували один одного, а й готувалися повернутися психологічно на свої вихідні політичні позиції дореволюційного періоду, тобто політично й ідейно капітулювати. Загроза реставрації того, що Донцов охрестив був «провансальством», з усіма його найгіршими прикметами, почала посилюватися, і до ідеологічно-психологічної катастрофи, в додатку до недавньої військової, був лише один крок.

У такій ситуації заговорив Донцов. Використовуючи свій потенціал політичного мислителя й здібності блискучого публіциста, він зробив усе можливе, щоб не тільки припинити той регресивний процес, який набирав дедалі більшого розмаху, а й спрямувати все українське суспільство на шлях до дальшої боротьби за політичну незалежність, його переродити.

Проте Донцов надто добре знав психологію, як він казав, «любезних земляків своїх», щоб надіятися на їхнє «чудесне зцілення» й на те, що вони могтимуть здійснити те, чого не зробили в набагато кращих умовах. Коли вони не могли тоді вив'язатися із своїх завдань і використати неповторну нагоду, то як вони могтимуть зробити це сьогодні, в безпорівнянно важчих умовах?

Це питання стояло перед Донцовим ще від початку 20-х років, і він

шукав за відповіддю. «Підстави нашої політики», «Заграва», Партія Народної Роботи, «Літературно-науковий вісник» і, врешті, «Націоналізм» – все це спроби знайти цю відповідь і дати її українській нації. Донцов звернувся із своєю ідеологією перш за все до молодого покоління, до нього він апелював і на нього надіявся, вважаючи, що тільки воно зможе засвоїти новий світогляд, «нову віру», і що тільки тоді можна буде здійснити план «духовного переродження» цілої української нації.

Аналізуючи передумови успішності будь-якого політично-суспільного руху, Т. Абель, один з перших серйозних дослідників німецького націоналізму, писав, що політично-суспільний рух мусить мати: а) поставлене перед собою конкретне завдання, і б) ідеологію. В той час, коли накреслене завдання пов'язується, звичайно, з обороною специфічних цінностей, що їх даний рух визнає за свої, то ідеологія має бути «носієм певних цінностей».

«Відповідна ідеологія, – як пише Т. Абель, – є та, яка передусім апелює до якогось ідеалу... По-друге, відповідна ідеологія з'ясовує ідеал з допомогою загальновживаних запальних слів, тобто ідей, які мають сильний і переважно емоціональний тон... По-третє, ідеологія, яка має діяти як основа успішного руху, мусить з'єднувати мету з завданням... По-четверте, речником ідеології мусить бути харизматичний лідер ... який могтиме спонукати своїх послідовників ідентифікувати себе з ідеологією як справою, за яку варто змагатися і вмирати»[26].

Всі ці прикмети, безперечно, має ідеологія «чинного націоналізму», яка, як знаємо, у свій час зумовила ціннісну переорієнтацію української людини та послужила важливим засобом на шляху перетворювання української дійсності. Накреслюючи засади «чинного націоналізму», Донцов поставив на порядок дня та обґрунтував цілий ряд принципів, ідей і справ, які мають, як це правильно відзначив Ю. Бойко, тривалу вартість для українського суспільства. Очевидно, з перспективи років ми бачимо в цій ідеології багато серйозних недоліків, неточностей, переяскравлень, тенденційності, наголошення негативних елементів, що в результаті оту ціннісну переорієнтацію української людини спрямовувало в невластивому, а то й шкідливому з погляду національного інтересу напрямку. Це треба мати на увазі, розглядаючи засади «чинного націоналізму» ретроспективно, а також під кутом нинішньої дійсності та нинішніх потреб українського народу.

«Чинний націоналізм» Донцова в багатьох випадках допоміг українському національному відродженню й розвиткові, як один з чергових етапів на шляху розвитку української політичної думки. Донцов був одним із тих, хто своєчасно збагнув силу й тенденції українського націо-

нального відродження й хотів спрямувати їх у річище українського націоналізму. У цих намаганнях Донцов сам, як сказав один з дослідників того періоду, «підляг ... силі стихійного росту української нації», що вирішально заважило на характері його ідеології. Донцов взяв «напругу, отже, кількісний момент емоцій, за їх зміст, отже, якість» і через те схопив тільки силу переживань своєї генерації, а не їхній зміст, який при зродженій стихії, що визначається «головно напругою збірних акцій і реакцій на зовнішні подразки», – звичайно затирається, губиться[27].

Це й зумовило те, що Донцов, шукаючи за змістом для своєї ідеології, почав шукати його в зовнішньому світі, серед чужих ідеологій і концепцій. Це робив він навіть тоді, коли говорив про власні традиції і коли закликав вертатися до «духу прадідів великих». Це, правдоподібно, дало привід Ю. Липі написати, що «чинний націоналізм» Донцова – це «властиво інтернаціональний націоналізм, дуже подібний у своїй концепції до марксизму... Тепер, коли Москва почала будувати тип «совєтської людини», Донцов не має в собі нічого до протиставлення їй «української людини»: його роль не є роллю конструктора»[28].

Донцов у своєму «Націоналізмі» не зумів оформити світогляду, який би своїм змістом коренився в українській духовності та з неї черпав свої основні засади. «Чинний націоналізм» – це зведення в одну цілість ряду елементів, в основному взятих з позаукраїнського світу, які, як такі, мали, звичайно, свою вартість і були навіть позитивними в процесі українського відродження, зокрема тоді, коли українська нація переборювала важкі наслідки воєнної катастрофи, психологічного заломання й коли треба було справді якихось радикальних засобів і заходів, щоб не тільки зупинити дальший розклад, а й спрямувати увагу й енергію суспільства на дальший шлях боротьби за політичну незалежність[29]. «Чинний націоналізм» Донцова можна здефініювати – *mutatis mutandis* – словами дослідника фашистських рухів нашої доби Е. Нольте, який писав:

> «Фашизм – це антимарксизм, що намагається знищити ворога, висуваючи радикально протилежну, але все-таки споріднену ідеологію і застосовуючи майже ідентичні, хоч усе-таки типово модифіковані методи, однак, завжди в непорушних рамках національного самоозначення та автономії»[30].

З перспективи часу можемо правильно оцінити, наскільки важливою була роль Донцова на шляху «переродження духу» українського народу і в чому полягає значення ідеології «чинного націоналізму» 20-х і 30-х років. З цієї ж перспективи треба оцінювати й недоліки «чинного

націоналізму», не випускаючи ні на мить з уваги вимог тодішнього часу й ситуації, в якій перебував тоді український народ, а також пам'ятаючи про засаду, що «добре є все, що зміцнює силу, здібності й повноту життя даної *species*, зле, – що їх ослаблює», бо тільки так ми можемо бачити Донцова та його ідеологію у справжньому світлі його доби.

У такому загальному контексті треба розглядати «Націоналізм» Донцова та його ідеологію «чинного націоналізму», «головним моментом» якої є «момент панування, влади, активності всупереч до домінуючого моменту провансальства, уживання; пасивність та підпорядкування обставинам, відірваним засадам, партикулярному, народу, чужим ідеям там і активне накинення себе їм тут»[31].

а) Історичне тло в «Націоналізмі»

З'ясування ідеології «чинного націоналізму» Донцов попередив широко закроєною критикою «українського провансальства», тобто різних аспектів духовного життя доби українського національного відродження. Аналіз цієї доби в «Націоналізмі» ґрунтовно різниться від цілого ряду оцінок, з якими зустрічаємося у багатьох творах, присвячених цьому періодові. Найближчим твором до «Націоналізму» щодо змісту і тенденції, коли йдеться про критику нашого «провансальства», є «Листи до братів-хліборобів» В. Липинського, що появилися окремим виданням у тому ж році, що й «Націоналізм». Пишучи про українське «провансальство» XIX і XX століть та критикуючи погляди й діяльність діячів тієї доби, Донцов не шукав «об'єктивної історичної правди» і такої мети перед собою він навіть не ставив. Йому йшлося про те, щоб накреслити відповідне «історичне тло» для того, щоб на ньому краще унаочнити засади «чинного націоналізму», задуманого як цілісне протиставлення й заперечення ідей критикованого періоду.

Підхід Донцова в оцінці минулого був зумовлений його намаганням наголосити, перш за все, проблеми даного періоду, світогляд та систему ідей, дати у якійсь мірі концепційне насвітлення історичного матеріалу, не беручи до уваги історичні деталі та докладність фактів. Критерієм для Донцова у такому підході до недавно минулого чи до сучасних йому подій – була його власна модель, «ідеальний тип» націоналізму, що його він окреслив «чинним» або «вольовим». Користуючися цією моделлю, Донцов перевів критику українського «провансальства». Цю методу й мав Донцов на увазі, коли писав у передмові до «Націоналізму», що «цілковите розуміння сеї критики («провансальства») можливе

щойно по прочитанні другої частини», тобто після ознайомлення з моделлю «чинного націоналізму»[32].

Очевидно, така метода давала вільне поле суб'єктивізмові Донцова в його оцінці дореволюційного періоду на Україні, але це, у свою чергу, внеможливлювало йому бачити тодішній розвиток української духовності і української політичної думки в усій закономірності того часу. Донцова насправді не цікавило, що цей критикований ним період дав позитивного для українського суспільства в порівнянні з попереднім етапом, бо він *a priori* стверджував, що цей період від початку до кінця і під кожним оглядом був цілком негативним з погляду українського національного інтересу. У «Націоналізмі» йому йшлося тільки про те, щоб у якнайяскравішій формі показати всі недоліки й недомагання цього періоду, ідейно-політичну недозрілість його діячів, або інакше, виказати, наскільки цей період ідейно відхилявся від його «ідеального типу» націоналізму.

Звичайно, заважали й психологічні мотиви в такому наставленні Донцова до українського відродження, хиби якого були аж надто очевидні. Слушно завважив Ю. Бойко, що «негативізм Д. Донцова до української культурної спадщини XIX в[іку] – це реакція людини, доведеної літеплою атмосферою просвітянщини майже до божевілля». Подібне сталося, як писав той же дослідник, з М. Хвильовим, який, реагуючи на українське «провансальство», у своєму «негативізмі йде навіть далі і ставить під сумнів духовну вартість Шевченка»[33].

Хоч би які були причини суб'єктивізму в критиці Донцова, проте вони довели до того, що в результаті ми одержали не зовсім точну картину українського минулого, – безколірну, без позитивних елементів, які в нас були і яких ми не повинні ні заперечувати, ні зрікатися. Негативні моменти в критиці Донцова домінують так, що за ними не видно нікого й нічого, навіть тих досягнень на полі духовного розвитку української нації, яких довершили найбільші українські уми. З картини, що її дав Донцов, зникли українські поети, письменники, політичні діячі, ввесь культурний і науковий доробок українського суспільства. Українська нація виявилася справді «націю-парієм, націю-фелахом», з «вузьким і тупим інтелектуалізмом», з «вірою в абстрактні доктрини», з «плебейською психологією»[34].

Критика доби українського відродження в «Націоналізмі» набагато перевищує своїм негативізмом критику в попередніх творах Донцова. «Сучасне політичне положення нації і наші завдання» чи «Підстави нашої політики» дають більш-менш об'єктивний образ українського минулого. У цих творах критика Донцова ще узгляднювала більшість різних

аспектів тогочасного життя, була роблена з позицій того часу й не мала такого гострого й нищівного характеру, як критика в «Націоналізмі».

Різницю підходу Донцова до доби XIX–XX століть завважив Р. Єндик, намагаючися пояснити її тим, що Донцов, мовляв, у минулому «приписував деяку роль так званим об'єктивним умовинам». Коли ж пізніше

> «він побачив і зрозумів роль ідей в революції та їх нагле поширення, як він побачив, чим міг би був стати наш визвольний рух, якщо його не затруїв би був півзасобами, півцілями і, врешті, явним москвофільством Драгоманов, як, врешті, побачив він, що драгоманівці далі нічого не навчилися та й не навчаться... тоді Донцов зовсім відкинув Драгоманова і на кожному кроці демаскував його та його поклонників і звеличників як крайнє національне зло... Колишнє виправдування обставинами не могло мати тут уже місця»[35].

Таке пояснення, очевидно, має свою основу, але все ж таки воно обминає мовчанкою питання необхідності для кожної критики, якщо вона має бути правдивою й об'єктивною, – бачити всі, принаймні всі *суттєві*, аспекти критикованої проблеми, а не тільки її наслідки, і на цій основі та з іншої перспективи часу, поминаючи відповідний контекст, робити критичні завваження й висновки. Треба ствердити, що критика дореволюційної доби та її діячів на Україні у творах Донцова 1910–1922 років, порівняно з критикою в «Націоналізмі», безумовно, точніша й речевіша.

Сьогодні можна зрозуміти й навіть вияснити чи виправдати характер критики Донцова та її мету, але без основнішої кваліфікації її не можна акцептувати. Нам конечно потрібна критика цього періоду, зокрема критика тодішнього українського духовного розвитку і його підстав, але вона мусить давати образ того періоду таким, яким він був насправді, з усіма його позитивами й негативами; вона мусить показати українське суспільство, ступінь його духовного розвитку, національної свідомості, світ його ідей, поглядів, політичної готовності. З цього погляду багато думок і спостережень Донцова мають свою вагу, виявляють його глибоке знання ситуації, проникливість, уміння наголосити суттєві елементи. Ці позитиви критики «українського провансальства» залишаться помітним вкладом Донцова в історію української політичної думки. Беручи цю критику, однак, в цілому, ми можемо оцінювати її тільки як відповідне «історичне тло», що мало послужити для виразно окресленої мети[36].

б) Волюнтаризм та ідеал «сильної людини» й «сильної нації»

Ідеологія «чинного» чи «вольового» націоналізму є ідеологією волюнтаристичною, бо за свою вихідну позицію приймає засаду, що воля є першоосновою буття та творцем дійсності. Формулюючи свою ідеологію, Донцов використав і відповідно до своїх потреб та цілей зінтерпретував волюнтаристичний філософський напрямок та здобутки політичної думки у світі, в першу чергу тих мислителів, які займалися вивченням національного характеру й досліджували елементи національної сили.

Донцов не оформив власної філософської системи, не розвинув оригінальної політичної доктрини і, треба припускати, що такого завдання він собі не ставив. Його перш за все цікавив практичний аспект української проблеми. Він прагнув знайти й достосувати до вимог і потреб української дійсності такі принципи філософсько-політичної думки, які б уможливили українській нації «утриматися на поверхні жорстокого життя» та з допомогою яких можна було б ліквідувати «ядро болячки, яка нищила націю»[37].

Ідеологія «чинного націоналізму», отже, – це своєрідний лік, який мав вилікувати українське суспільство з хвороб «провансальства» і звільнити його від тих психологічних недоліків, які зламали в нього «волю до життя» і «волю до влади». Перед Донцовим стояло завдання теоретично обґрунтувати психічні процеси, які внаслідок революції й визвольних змагань вже нуртували в душі української людини, але для яких не були ще визначені виразні шляхи. Без цього не можна було думати про суцільне духовне переродження народу, про «започаткування нового духу». Треба, отже, погодитися з висновком С. Ленкавського, який писав, що «ґрунт, на якому зросла ця ідеологія, наскрізь психологічний». Коли ж йдеться про ідейні основи «чинного націоналізму», то знову ж можна повторити за С. Ленкавським, що ця ідеологія «як *світогляд*, приймає чинник нематеріальний – волю – за основу буття, як *етика* вважає за добро те, що зміцнює силу нації, як *історичний* світогляд признає ідеям вплив на життя, а як наслідок ділання на психіку її визнавців примушує здійснити візію вимріяної майбутності»[38].

Те, що Донцов використав для своєї ідеології засади волюнтаристичного напрямку, не сталося випадково, а було зумовлене рядом причин. Читаючи критику українського «провансальства» в «Націоналізмі» та порівнюючи висновки Донцова щодо української духовності з засадами «чинного націоналізму», бачимо не тільки тісне співвідношення між

одним і другим, а й розуміємо, чому Донцов став на позиції волюнтаризму, зокрема, чому так багато зачерпнув з учення його найвидатніших представників – Шопенгауера та Ніцше. Волюнтаризм, з одного боку, найкраще відповідав наміченому завданню, а з другого, – духовній структурі самого Донцова, його динамізмові, активістичному світосприйманню та замилуванню у «динамічно-барвистих моментах духовного життя», як писав один з його критиків (Р. Лісовий).

Визначення волі як «природної сили», яка діє «поза ланцюгом причин», але яка «каже причині ділати», тобто є своєрідною «першопричиною», має засадниче значення для розуміння Донцовим «волі до життя» чи поняття волі взагалі. Тут бачимо дуже тісний зв'язок між поглядами Донцова і розумінням волі у Шопенгауера, найвидатнішого представника волюнтаристичної філософії, який інтерпретував «волю» як основу буття, «річ саму в собі», «одиноку реальність», яка об'єктивізується в органічному і неорганічному світі, вважаючи, що найдосконалішою ця об'єктивізація так зрозумілої «волі» є в людині, у її прагненнях, емоціях, почуттях, інстинктах. Шопенгауерівська «воля до життя» така ж сліпа, ірраціональна сила, яка діє безпричинно і безмотивно, сама з себе, як причина причин у світі.

На думку Донцова, Шопенгауер «найяскравіше сформулював противенство двох поглядів на світ: вольового та інтелектуалістичного», і тому не дивно, що він так багато зачерпнув з учення цього німецького філософа. Донцов, власне, повторює за Шопенгауером, що все те, що ми сприймаємо нашими змислами і нашим розумом, в тому й «стремління до життя людини», – все це «лиш різні форми з'явлення» того, що «ми в собі називаємо волею»[39]. Виходячи з такої інтерпретації вольового елементу, Донцов зараховує до поняття волі всі вияви психофізіологічного життя людини, всі психічні процеси, темперамент людини та її характер. На його думку, «воля» – це своєрідний «життєвий елан», який «приневолює рослину рости», а «новонароджену дитину ... кричати», це та особлива «сила», що «притягає камінь до землі, а землю до сонця».

Вияви «волі» Донцов бачить у «насолоді риском, небезпекою, рухом, творчістю», у «стремлінні зміритися силою з ворожим «об'єктивним» світом і підчинити його своїй владі», в «агресивності» та в «експансивності». Так зрозуміла «воля» чи «воля до життя» – це єдина незмінна «реальність» у «світі вічно змінних явищ, що «схоплюються» змислами і розумом». Всі ті, хто відкидає «творчий чинник ірраціональної волі», протиставляючи «цьому сталому, вічно собі рівному, творчому моментові його кожночасний вияв», приймають, як каже Донцов, ці «змінні явища» (феномени) за реальність. Правильну відповідь на питання «реаль-

ності» і «феномена» дає волюнтаризм, який вчить, що тільки завдяки елементові волі чи «волі до життя», у процесі її об'єктивізації, «атоми безформної маси» дістають відповідну «форму», виявляються в дії, стають активними компонентами життя. Такими «безформними атомами», на думку Донцова, є також люди, доки «воля до життя» не переведе їх зі стану потенції у стан дії (*in actu*).

Воля – це «щось самостійне», що «стоїть понад явищами, є їхнім осередком і душею, що їх оживляє». Кожна «нормальна людина», як каже Донцов, «відчуває довкола себе в житті і в собі самій, як і в своїй національній спільноті, пульсуючу, нічим і ніким не детерміновану волю до життя і експансії»[40].

«Воля ділає навіть там, де її не провадить жодне пізнання», – цитує Донцов Шопенгауера, парафразуючи одночасно[41] таке уточнення цього ж філософа:

> «Воля до життя не є наслідком пізнання життя, не *conclusio ex praemissis* ... і взагалі не щось вторинне: навпаки, – перше й безумовне; засновок всіх засновків і одночасно те, з чого повинна починати філософія; воля до життя не є похідною світу, а світ є похідним наслідком волі до життя»[42].

Відомий історик філософії Ф. Коплестон дає таке дуже стисле пояснення шопенгауерівського розуміння волі, яке допоможе нам краще зрозуміти думки Донцова на цю ж тему:

> «Він (Шопенгауер) називав Волею принцип природи, розуміючи під цим не раціональну волю Канта, а силу чи енергію, яка виявляється у природних силах та енергіях, у несвідомому інстинкті, в бажанні та почуванні... Воля ця є сліпою волею, безупинне стремління без раціональної мети, сліпий імпульс до самооб'єктивізації, до існування, ніколи не задоволений, ніколи в згоді зі собою. Це незаспокоєне стремління виявляється найвиразніше в людському житті, у вічному прагненні людини до щастя... Воля, макрокосмос, об'єктивізується в кожному індивіді, мікрокосмосі, а внутрішня природа індивіда виявляється в його фундаментальному егоїзмі: це тому, що він є об'єктивізацією Волі, фактично є сам цією Волею, і він діє так, начебто тільки він сам собою щось уявляв»[43].

Між таким визначенням шопенгауерівської «волі» і тим, як з'ясовує та інтерпретує «волю до життя» Донцов у своєму «Націоналізмі», користуючися при тому, як ілюстрацією, думками багатьох інших мислителів, існує схожість не тільки у термінології, а й у самому розумінні феномена волі, яка в обох випадках справді є *qualitas occulta*, щось, що «не вміщається у мову понять»[44].

Іншим важливим елементом ідеології «чинного націоналізму», її

фокусом, є ідеал «сильної», «вольової» людини. Коли в інтерпретації «волі до життя» Донцов наблизився до ідей Шопенгауера, то його ідеал «сильної людини» нав'язує до ніцшеанівського волюнтаризму, точніше до «філософії сили» Ніцше. Нема сумніву, що Донцова захоплював у Ніцше перш за все ідеал «надлюдини», у якій найкраще мала б виявитися «воля до влади», і цим ідеалом Донцов керувався, оформляючи свій ідеал «сильної людини», яка б єднала в собі «волю до життя» і «волю до влади». Концепція моралі Ніцше та його етична філософія послужила також Донцову для накреслення поняття «аморальності» як засади «чинного націоналізму».

У «Націоналізмі» Донцов дав образ «сильної людини», яка нагадує «надлюдину» Ніцше, але від неї й значно різниться. «Сильна людина» – це справді «велична білокура бестія, яка з жадобою шукає за наживою і перемогою», розкошує власною силою й відчуває найвище вдоволення, коли застосовує насильство над слабшими, над «масами». Ця людина гордує «інстинктом юрби», відкидає конформізм, всякі загальноприйняті моральні засади та релігію, християнську зокрема, вважаючи це типовим для «маленьких людей». Для «сильної людини» найважливіше – заспокоїти свої емоції, інстинкти, свій гін до боротьби. Вона «неспокійна» і «агресивна», готова кожночасно «випхати нижчих у боротьбі за буття», визнає тільки право сили і вміє «кусати того, хто нас вкусив, ударити того, хто нас вдарив». А найголовніше, «сильна людина» завжди «жадібна влади», вона хоче «панувати» над оточенням, хоче коштом його збільшувати власну силу. Ідеал «сильної людини» тісно поєднується з апофеозом ірраціонального елементу, «сліпої діяльності», нічим не контрольованих емоцій. Ніякої мотивації для своїх вчинків ця людина не потребує, бо в неї психологія «спортовця», що прагне «боротьби для боротьби».

Щоб якнайкраще унаочнити цей свій ідеал «сильної людини», Донцов цитує авторів, які писали про «радість убивства», виправдували злочинця, бо ж «його душа бажала крові, не грабунку», бо «за щастям ножа тужила вона», бажаючи заспокоєння «ловецького інстинкту», «голого стремління до влади»[45]. Коротко кажучи, засади ірраціоналізму, «аморальності», стихійності, насильства, нетерпимості, фанатизму, брутальності й нічим не обмеженого та неконтрольованого егоїзму – доведені до абсурду, причому всі ці «засади» обґрунтовані вимогами «об'єктивізації» ірраціональної «волі до життя» та «волі до влади».

Для такого ідеалу «сильної людини» Донцов цілком засвоїв ніцшеанівське розуміння моралі, точніше, засаду морального релятивізму Ніцше. Можна сказати, що засада «аморальності», яку розвинув Дон-

цов у «Націоналізмі», – це насправді досить докладна копія думок Ніцше, включно з концепцією «моралі панів» і «моралі невільників» та самого морального критерію.

Нав'язуючи до «філософії сили» Ніцше, Донцов поставив знак рівняння між двома суттєво різними поняттями «волі до життя» Шопенгауера та «волі до влади» Ніцше, пишучи, що «завше шопенгауерівська «воля до життя» (*Wille zum Leben*) однозначна з ніцшеанівською «волею до влади» (*Wille zur Macht*), боротьби, знищення перепон»[46].

Таке поєднання було потрібне Донцову, щоб звільнити свою волюнтаристичну ідеологію, оперту на шопенгауерівському розумінні волі, від шопенгауерівського песимізму та детермінізму, які логічно випливають з інтерпретації волі Шопенгауером, і дати цій ідеології активістичний та оптимістичний характер, що давала, як вважав Донцов, «філософія сили» та ідеал «надлюдини» Ніцше. У цьому поєднанні треба б, нам здається, шукати походження відомої крилатої фрази про «трагічний оптимізм» у творчості авторів-волюнтаристів, які у 30-х роках гуртувалися довкруги «Вісника». Ця фраза, до речі, чи не найкраще віддзеркалює природу ідеології «чинного націоналізму»[47].

Поклавши принципи волюнтаристичної філософії в основу ідеології «чинного націоналізму», Донцов тим самим прищепив їй недоліки цього філософського напрямку. Ці недоліки стосуються перш за все інтерпретації природи людини, її духовних сил та засад і мотивів її діяльності, перенаголошування ірраціонального моменту, визначення кінцевого призначення і життєвої мети людини, її місця в суспільстві, характеру і, врешті, системи етичних цінностей. Хоч Донцов пише, що «чинний націоналізм не заперечує синтезу різних засад» і що «він... приходить до синтезу універсалізму і націоналізму, інстинкту і розуму, традиції і нового, реалізму та ідеалізму, народу і меншості, життя і волі», то такого синтезу у «Націоналізмі» він все-таки не дав[48].

Ідеологія «чинного націоналізму» терпить на брак правильного визначення мотивації діяльності людини, а зокрема правильного визначення співвідношення в житті людини елементів раціонального та ірраціонального порядку. Характерна риса цієї ідеології – це принижування значення інтелекту, свідомої й цілеспрямованої діяльності й одночасно перенаголошування важливості «сліпої, безмотивної акції», «чину для чину» і т. п. Критикуючи цілком справедливо діячів XIX і XX століть за їхній надмірний раціоналізм та «примітивний інтелектуалізм», за знецінювання вольового елементу й емоційного чинника, Донцов сам потрапив у другу, не менш небезпечну й шкідливу крайність – ірраціоналізму, волюнтаризму, перебільшеного емоціоналізму, з недооцінюванням зна-

чення і ролі інтелекту та раціонального елементу в індивідуальному та збірному житті, а також з поминенням вирішальної ролі соціокультурного фактора на шляху формування особистості. Про засаду «волі до життя» як форму «об'єктивізації метафізичного чинника волі» можна сказати, що насправді це є своєрідна біологізація психічного життя, враховуючи наголос, що його поклав Донцов на рефлекторну природу психічної діяльності, особливо на такі її види, як інстинкти, відчуття, емоції, прагнення до задоволення органічних потреб. Воля є одною з форм психічного життя, а вольові акти людини є опосередковані її розумовими процесами, її уявленнями і думками та виявляються у її довільних діях. Цього розрізнення не подибуємо в Донцова, який поставив знак рівняння між різними формами психічного життя, в межах якого воля відіграє специфічну функцію свідомого регулятора діяльності людини.

Є незаперечним фактом, що поведінку людини і її діяльність на початковому етапі її розвитку зумовлюють специфічні фізіологічні потреби й гони, властиві кожному біологічному організмові. Все-таки ці потреби й гони, чи, як каже Донцов, «інстинкти» – не передрішують характеру людини, її остаточно не оформляють. У процесі розвитку людини в гру входять інші фактори, які стимулюють духовний розвиток індивіда як члена специфічної соціокультурної групи. Людська особистість є продуктом взаємодії та взаємовпливу багатьох різних біо- і психогенічних чинників та соціокультурних умов, серед яких людина живе, діє і формується. Щоб збагнути шляхи розвитку особистості, яка поєднує в собі елементи природної і суспільної істот, треба взяти до уваги всі зазначені чинники й умови у всій їхній сукупності. Є помилковим погляд, який каже, що особистість у своєму розвитку є предетермінована тільки біо- і психогенічними моментами, бо людина – це не відокремлений біологічний індивід, а член суспільства, що має вирішальний вплив на формування особистості. Теорія людської поведінки та діяльності, яку розвинув Донцов у «Націоналізмі», узгляднює тільки біо- і психогенічні моменти, що, очевидно, мусило заважити на всіх тих його висновках, які лягли в основу ідеалу «сильної людини» та цілої концепції «духовного переродження» українського суспільства. Недоліки цієї теорії виявилися яскраво в ідеології «чинного націоналізму», для якої характерним є брак всебічного розуміння справжньої суті особистості, питомих її особливостей та умов їх формування.

Помилкова інтерпретація Донцовим людської природи зумовила те, що ідеологія «чинного націоналізму» заперечує важливість мисленого пізнання об'єктивної дійсності, оспорює мотивованість психічних виявів, відкидає усвідомлювану цілеспрямованість людської діяльності в

загальному, а актів людської волі зокрема. Донцов виразно підкреслює, що «головним мотором наших вчинків є власне бажання, афекти, пристрасті, за якими в хвості йдуть мотиви», одночасно відзначаючи, що вольові дії – це «сліпий динамізм, що не має ні ім'я, ні постаті, і який ми усвідомлюємо собі лише тоді, коли він вибухає в нас».

Такі висновки і така інтерпретація Донцовим елементів людської природи, їхнього зв'язку та співвідношення, невраховування факту, що у процесі формування поглядів, переконань, світогляду беруть участь і мислення, і почуття, і воля, – випливали з його тогочасного розуміння волі як якогось «містерійного чинника», що «не вміщається в мову понять». Донцов, безперечно, правильно дооцінив значення й важливість емотивного елементу як основи людської динаміки, без якого немислиме формування переконань, вказуючи на те, що ідеї тоді тільки втілюються в життя, коли приймуть «релігійний характер», стануть для людини «предметом віри». Все-таки він не взяв до уваги того факту, що формування переконань і світогляду, а разом з тим відповідне спрямовування діяльності людини, що безпосередньо в'яжеться з її актами волі, відбуваються не тільки у висліді її емоційного ставлення до тих чи інших об'єктів, але й у висліді знання про даний об'єкт, без чого людина не може усвідомити собі його важливості, а тим самим зробити вибір. У цьому останньому процесі, як відомо, необхідною є активна співдія інтелекту, тобто такої, власне, передумови, яку Донцов взагалі відкидав, керуючися засадами волюнтаризму, який заперечує доказану істину, що «знання є необхідним фундаментом психологічного життя» і що ані бажання, ні афекти «неможливі без попереднього знання»[49].

Вказуючи на «волю до життя» як першопричину всього у світі і стверджуючи, що «інтелект – засада другорядна, підчинена в світі, витвір пізнішого походження», Донцов розвинув у «Націоналізмі» своє розуміння взаємовідношення між волею та інтелектом, двома підставовими оперативними силами людини. У цьому випадку він також не звільнився від впливу теорій Шопенгауера, який підкреслював, що «воля є першою і самобутньою; знання є лише до неї додане як інструмент, що належить до феномена волі».

Критикуючи філософію волюнтаризму, іспанський філософ Ортега-і-Гасет зробив цікаве помічення, яке можна застосувати і до «чинного націоналізму»:

> «За раціоналістичною помилкою, яка ізолює думання від акції, прийшла інша помилка – волюнтаристична, яка відкидає думання та обожнює чисту акцію. Це інший спосіб неправильної інтерпретації попередньої тези, що людина в основному – це акція... Вирвана зі свого природного

поєднання з мисленням, як річ сама в собі, чиста акція дозволяє на дурниці й творить з них цілий ланцюг, який ми могли б найкраще окреслити як безконечну обмеженість»[50].

До такого ж висновку дійшов відомий данський історик філософії Г. Гефдінґ, кажучи про волюнтаризм Шопенгауера, що це «систематизована доктрина обмеженості та безсилості розуму»[51].

Інший аспект «чинного націоналізму» стосується феномена нації, яку Донцов ототожнює з «гуртовою одиницею», що має прикмети своєрідного організму з власною «волею до життя» і «волею до влади». Як справедливо відзначають критики, у «Націоналізмі» Донцов не присвятив багато уваги питанню нації, обмежившися до досить загального визначення поняття нації та до насвітлення важливості «вольового елементу» в національному житті. Це зробив він щойно у своїй черговій праці «Дух нашої давнини», що появилася в 1944 році[52].

Розглядаючи націю як «суспільний організм», як «гуртову одиницю» з власним життям і волездатністю, Донцов накреслив ідеал «сильної нації», який є ідентичний з ідеалом «сильної людини». Цими прикметами, якими відзначається «сильна людина», а образ якої він дав у «Націоналізмі», Донцов наділив також націю («збірну одиницю»), пропонуючи філософію національного життя будувати «не на відірваних засадах логіки» (тобто на засадах раціональних), а на «волі до життя, без санкцій, без оправдання, без умотивувань» (тобто на засадах ірраціоналізму та волюнтаризму). Іншими словами, і в цьому випадку наголос покладений на філософію «акції», «чину для чину», на афірмацію ірраціонального у противагу раціонального елементу[53].

У такому контексті поняття нації ми можемо краще зрозуміти все те, що Донцов написав на тему «української ідеї», тобто мети, до якої має змагати українська нація, а одночасно шляху, методів і засобів, якими вона мала б користуватися, змагаючися за свій ідеал. У «Націоналізмі» ця частина опрацьована у дуже загальній формі. Донцов обмежився до деякого уточнення формального аспекту «української ідеї», поминаючи її зміст. Навіть тоді, коли він говорить про зміст «української ідеї»[54], то він обмежується до з'ясування таких її елементів як «яскравість», «виключність», «всеобіймаючість», оставляючи без відповіді питання політичного, культурного, соціального чи економічного порядку. У розумінні Донцова, суть «української ідеї» лежить у «національнім еросі», «пафосі», максимальній напрузі «національної волі» з метою «утвердження національної особовості».

Очевидно, ніхто не буде оспорювати твердження Донцова, що основою «української ідеї» повинно бути «власновладство нації» на націо-

нальній території, тобто власна національна держава з повним політичним суверенітетом. Все-таки цим національна ідея не вичерпується, як і не вичерпується вона виключно психологічним аспектом. Вона має давати відповідь на вимоги і потреби багатогранного життя нації, з одного боку, як члена міжнародної спільності, а з другого, – як окремішньої спільності, на яку складаються суспільні групи, класи і верстви зі специфічними інтересами, а також мільйони індивідуальних громадян з їхніми власними інтересами, зацікавленнями, аспіраціями тощо. Донцов зробив спробу «конкретизувати» зміст «української ідеї», визначаючи поняття «всеобіймаючого ідеалу нації». Він пише таке:

> «Перенесений в сферу конкретних відносин, цей ідеал був би для нас суверенність і «імперіалізм» в політиці, свобідна від держави церква в релігії, окциденталізм в культурі, вільна ініціатива і розріст в економічнім житті... Чинний націоналізм каже: органічність і віра в культурі, власновладність в державі, провідництво, ієрархія в громаді... В чиннім націоналізмі: змістом життя є активність і могутність нації, життєвою формою національна боротьба, а духом життя «романтика», віра... Головний момент, який обіймає цілу ідеологію чинного націоналізму, це момент панування, влади, активності, всупереч до домінуючого моменту провансальства, уживання...»[55].

Стільки конкретного у «Націоналізмі», поминаючи все те, що Донцов сказав на тему таких елементів «української ідеї» як емотивність, агресивність, яскравість, виключність, всеобіймаючість. В загальному йдеться тут про пов'язання «української ідеї» з засадами «чинного націоналізму», як протиставлення тим ідеям, які були поширені в Україні на початку XX століття. У цьому контексті має свою вимову відклик Донцова до практики фашизму і більшовизму, а також іспанської інквізиції під керівництвом Торквемади, як прикладу шляху і методів, з допомогою яких національна ідея може досягнути перемоги. «Пафос нової ідеї не може обійтися без волі до примусу, часом до обману, а часом до «грабежу чужого», – пише Донцов, виправдуючи «знущання над людиною» в ім'я тріумфу національної ідеї. Думати інакше – це вияв «страшного засліплення», бо, як твердить він далі:

> «Лиш той спротив творчий, який є вагітний грядучим «знущанням» над опірними, волею до цього. Коли б воюючий фашизм або большевизм не мав в собі того самого духа, яким натхнений був тріумфуючий фашизм і большевизм, – ніколи б вони не перемогли. Християнство, що вийшло з катакомбів, видало Торквемаду, і коли б його дух не жив вже в перших християнах, не схилилися б перед ними римські вірли»[56].

Такою, на думку Донцова, повинна бути також і «українська ідея», а її носії чи речники не повинні, керуючися вченням Макіавеллі, якого цитує Донцов, «затримуватися жодною розвагою справедливості чи несправедливості, людяності чи жорстокості», якщо прагнуть «забезпечити нації свободу і незалежність».

Розглядаючи начерк «української ідеї» в «Націоналізмі» в цілому, треба погодитися з критиками Донцова, які вказували на те, що найбільшим недоліком «Націоналізму» є брак «позитивної програми». Всебічної і дуже гострої критики українського «провансальства» не рівноважить таке ж всебічне з'ясування «української ідеї» з позицій ідеології «чинного націоналізму». Цього недоліку був свідомий сам Донцов, пишучи двадцять років пізніше, що в «Націоналізмі» він тільки дав «образ ідеалу, до якого стремить національна воля», не заторкуючи самого ідеалу[57]. Це спробував він зробити у пізніших творах, а зокрема у творі «Дух нашої давнини».

в) Моральні засади «чинного націоналізму»

Формулюючи ідеал «сильної людини» і «сильної нації», Донцов накреслив також відповідні моральні засади. Ми вже згадували, що до однієї з головних засад «чинного націоналізму» Донцов зараховував «аморальність», підкреслюючи, що йому йдеться про таку мораль, «яка все вважає за добре, що це життя робить потужнішим, а неетичним все, що ослаблює його розмах і силу»[58]. Ця засада в однаковій мірі стосується окремих людей і «гуртових одиниць», тобто націй. У цьому випадку Донцов питання моралі уточнив так:

> «Добре є все те, що зміцнює силу нації, зле, що таку силу підриває... Тут ми знову приходимо до «спеціальної» моралі, що диктується розвитком сили окремого організму ... до того критерію правди (і моралі), який є в «зрості почуття сили». Ті моральні ідеї є добрі, які йдуть на користь в конкуренційній боротьбі за існування, що йде поміж соціальними групами або між групою та її природним окруженням; добре поступування те, яке на користь роду, зле – на його некористь»[59].

Донцов звертає увагу на те, що коли він вживає терміна «аморальний», то не в значенні «повного увільнення від всякого етичного критерію», а щоб підкреслити різницю між мораллю «чинного націоналізму» й мораллю «українського провансальства» та щоб відповідно наголосити функціональний характер моралі. Розуміння моралі в Донцова співзвучне з його ідеалом «сильної людини» і «сильної нації» та «волі до

життя» і «волі до влади». Вирішальним етичним критерієм для Донцова завжди є критерій *сили* одиниці чи групи, і він пропонує стосувати цей критерій у кожному випадку, повторюючи за Ніцше, що все, «що падає, треба штовхнути». Згідно з такою засадою, Донцов відкидає думку про те, що людину чи суспільство мали б зобов'язувати будь-які загальні («універсальні») моральні принципи чи загальнолюдські елементи моралі. Для Донцова ідеалом є «безморальна чеснота», бо тільки при такій моральній настанові можна виграти боротьбу за владу. Елементарні моральні норми людського співжиття (чесність, правдивість, пошанування прав іншого тощо), в розумінні Донцова, треба відкидати, бо вони є проявом слабкості людини, занику в неї «хижацького інстинкту». Він пише:

> «Мораль, про яку тут говорю, відкидає ту «людяність», яка забороняла шкодити іншим, цінила життя понад усе, ненавиділа «хижацькі» інстинкти... Її метою був «сильний чоловік», а не «цілий чоловік» ... з цієї точки зору дістають «моральну» апробату і «злі» вчинки, а осуджуються «добрі» з точки погляду «вселюдської етики»»[60].

Елементарних моральних норм людського співжиття притримуються тільки «маленькі люди», «невільники», які не здібні змагатися за свою мету й не готові віддати в жертву життя інших людей. На думку Донцова, треба ставитися із зневагою до всіх, хто стоїть за «людяністю» чи «злагодженням звичаїв», бо, як каже він, це «чеснота слабих, що не вміють стати сильними»[61]. Він твердить далі, що «мораль сильних – уживати життя, розвивати свої всі сили, розкошувати щастям свого Я навіть коштом Ти». Люди тільки тому добрі, каже він, що не стали «настільки ще сильними, щоб стати злими»[62].

«Сильна людина» Донцова не тільки «аморальна» в тому сенсі, що її мораль різниться від «міщанської моралі», вона є дійсно аморальною з погляду загальнолюдських елементів у моралі. Про її аморальність з погляду етичного вчення християнської церкви не доводиться навіть говорити, бо етика Донцова в своїх засадах антихристиянська. Донцов – моральний релятивіст, і цей моральний релятивізм безумовно негативний і щодо людини, і щодо суспільства. Моральне відношення – це відношення, в якому суб'єктом і об'єктом завжди є людина, а суттю моралі є принципи, які відображають відносини між окремими людьми, і між собою, і соціальною спільнотою (суспільством, нацією). Тому й важливим є знати, яке значення мають вчинки, діяльність і поведінка однієї людини (або колективу) для життя і діяльності іншої людини (або колективу). З цього погляду питання моральних засад має велику вагу, і їх не можна розв'язувати у такій формі, як робить Донцов, визначаючи ідеал «силь-

ної людини». Все те, що в питаннях моралі запропонував Донцов у «Націоналізмі», – це ніщо інше, як підпорядкування етики індивідуальному егоїзмові (коли мова йде про окремих людей) чи політичним цілям (коли мова йде про суспільні колективи чи нації). В одному й другому випадку сила, влада й політичний успіх стоять як найвищі моральні критерії і для одиниці, і для суспільства. Цю мораль «чинного націоналізму» можна назвати за Жаком Марітеном, відомим християнським французьким філософом, – «абсолютним макіавеллізмом», що його класично уточнив Ґеґель, кажучи, що «розвиток світової історії є поза межами чесноти, відповідальності й справедливості», бо, мовляв, сама «людська історія є судом Бога»[63].

г) «Творче насильство» та «ініціативна меншість»

Окремо треба розглядати такі засади «чинного націоналізму» як «романтизм», «догматизм», «ілюзіонізм», «фанатизм», «творче насильство» та «ініціативна меншість». За винятком двох останніх (засада «творчого насильства» й «ініціативної меншості»), всі інші подумані з метою запевнити для ідеології «чинного націоналізму» потрібні передумови для поширення серед народних мас. Донцов поставив ці елементи в категорію основних націоналістичних засад, враховуючи психологію мас і шукаючи за такими формами й засобами, які були б зрозумілі для мас, запалювали б їх і захоплювали емоційно.

Коли брати до уваги загальний зміст ідеології «чинного націоналізму», то ці засади нічого конструктивного в цей зміст не вносять. Вони говорять тільки про те, якою за своєю *формою і стилем* ідеологія повинна бути, щоб знайти потрібний відгук серед народу. Отже, з цього погляду, на нашу думку, згадані засади ідеології «чинного націоналізму» (чи будь-якої ідеології взагалі, приймаючи, що кожна ідеологія – це система поглядів та ідей політичних, правових, моральних, естетичних, релігійних та філософських) – не мають ніякого суттєвого обґрунтування.

Звісно, що ідеологічні засади мусять бути оформлені й доведені до відома народних мас так, щоб ці маси засвоїли їх і були готові боротися за них. Інакше ідеологія, навіть найкраща своїм змістом, не виконає свого завдання. Про це Донцов сказав у «Націоналізмі», вказавши на ряд важливих під цим оглядом моментів і з'ясувавши досить ґрунтовно передумови успіхів будь-якої ідеології. З філософією націоналізму, однак, це нічого спільного не має[64].

Важливе місце в ідеології «чинного націоналізму» займають заса-

ди «творчого насильства та ініціативної меншості як порядкуючих сил». Ці засади, а також засада «волі як закону життя» – фактично становлять основу всієї ідеології Донцова, її суть і те «нове», що його він дав у «Націоналізмі».

Формулюючи засади своєї ідеології, Донцов відкинув ідеї демократії, лібералізму, гуманізму й соціалізму. Натомість, як основу політично-суспільної організації нації, він висунув засаду «ініціативної меншості», тобто групи людей («аристократії»), яка «шукала влади», підпорядкування інтересів одиниці інтересам колективу, а в господарському житті – засаду приватної власності та вільної ініціативи.

Розглядаючи ці засади, треба мати на увазі, що Донцов з'ясував і обґрунтував їх після закінчення Першої світової війни, в тих специфічних обставинах, що витворилися в Україні після програних визвольних змагань, коли відчувався вплив нових політичних і суспільних рухів, які саме тоді почали набирати сили в різних європейських державах. Важливим чинником, який передусім і, можна сказати, – вирішально заважив на формуванні й кристалізації політичної філософії Донцова, була перемога більшовиків в колишній царській імперії. Технічно-організаційний, ідейно-політичний та пропагандивний аспекти більшовицької революції були предметом зацікавлення та студій Донцова, метою якого було покласти основи під розбудову такої політичної сили в Україні, яка б могла з успіхом протиставитися більшовикам.

Отже, ідея «ініціативної меншості» не була у той час особливою новиною, бо тоді і в Росії, і в Італії такі «ініціативні меншості» вже виправдали себе на практиці, розправившися з демократичними противниками та закріпившися при владі, що, до речі, сам Донцов часто підкреслював у своїх працях[65].

У «Націоналізмі» Донцов не уточнив засади «ініціативної меншості», незважаючи на те, що вона є підставовою в його ідеології. Зробив він це щойно у 30-х і 40-х роках, зокрема у своєму черговому творі «Дух нашої давнини». Висуваючи в досить загальній формі цю засаду в «Націоналізмі», Донцов, безумовно, хотів підкреслити «антидемократичність» пропонованої ним ідеології й потребу ввести в українську політичну практику авторитарну систему провідництва. З цією засадою поєднується також засада «творчого насильства», якій Донцов надавав велике значення. «Творче насильство» – це, за словами Донцова, найпевніший засіб у руках «ініціативної меншості», яка цим способом може запевнити перемогу своїй ідеології.

Донцов і цієї засади не випрацював, обмежившись до зацитування авторів, які на цю тему писали (Сорель, Маркс, Парето), але й ці вибрані

цитати досить виразно ілюструють, що він мав на увазі. З практики авторитарних рухів, які в 20-х і 30-х роках прийшли до влади, застосовуючи «творче насильство», а далі, опираючися на «творчому насильстві», втримувалися при владі, – знаємо, що ця засада собою являє, коли стає знаряддям у руках такої «ініціативної меншості», про яку говориться в «Націоналізмі». А в такому сенсі про «творче насильство» говорив Донцов у «Націоналізмі».

Відкидаючи та засуджуючи демократію, соціалізм і лібералізм, Донцов виходив із засади, що всі ці політичні чи економічні теорії й доктрини відіграють негативну роль в національному житті. Головний аргумент Донцова проти цих теорій полягав у тому, що ще перед Першою світовою війною ці теорії домінували серед нашого суспільства і спричинилися до того, що український народ програв свої визвольні змагання. Очевидно, цей аргумент не витримує критики, але він дуже поширився серед українського суспільства й набув своєрідного «права громадянства», а дехто ним ще й досі користується. Справа-бо не в тому, що ці теорії були шкідливими, а в тому, що їх інтерпретація й практичне застосування були спрямовані в нас на хибні шляхи.

Оцінка Донцова, яку він дав згаданим теоріям сорок років тому і яку боронив до кінця життя, з теперішньої перспективи, звісно, вимагає ревізії. Сьогодні питання демократії як політичної системи й соціалізму як економічної доктрини ми бачимо в зовсім іншій площині. Ми інакше дивимося також на ввесь комплекс проблем, що стосуються відношення між одиницею, суспільством і державою. Справа не тільки в тому, щоб забезпечити державу в міжнародному укладі сил і посилити її ефективність у зовнішній та внутрішній політиці; справа не в установленні певного політичного ладу та певної економічної системи, а в тому, наскільки даний лад чи система забезпечують основні права й свободи людини-громадянина та наскільки вможливлюють їй всебічний розвиток.

Поняття держави як «нічного сторожа» належить до історії. Але сьогодні вже нікому не відповідає ідеал держави авторитарного зразка, хоч такі держави ще існують. До минулого належить економічний лібералізм (*laissez-faire*), а засяг індивідуальної ініціативи відповідно регульований. Модифікується також поняття «приватної власності», яка перестала бути «табу». Навпаки, навіть у найліберальніших і найдемократичніших державах вона розглядається в контексті «загального добра» і відповідно регулюється. Під не менш далекойдучі зміни підпала й соціалістична доктрина, якої ідеалом є «держава загального добробуту» (welfare state), а не «диктатура пролетаріату». Приклади з німецькою соціал-демократією, англійською Партією праці, соціалістичними пар-

тіями у Скандинавських країнах, канадською Новою демократичною партією, – всі вони говорять самі за себе, і тому помилково сьогодні дотримуватися погляду на соціалізм з-перед 50 років[66]. На жаль, всього цього не узгляднює найновіше, виправлене автором видання «Націоналізму», що появилося в 1966 році.

г) Орієнтація на Захід і західну культуру

Одним з важливих аспектів «чинного націоналізму» є вимога орієнтації на західну («окцидентальну») культуру й на західні зразки державної й політично-суспільної організації, на «фавстівську людину». Цей аспект, заторкнений Донцовим ще перед Першою світовою війною в «Модерному москвофільстві», був і досі є предметом пожвавлених дискусій. Тоді Донцов уперше зустрівся з критикою своєї пропозиції, причому серед тодішніх його критиків були такі видатні діячі як Симон Петлюра й Микола Залізняк.

На тему орієнтації на західну культуру Донцов ширше писав у «Підставах нашої політики», наголошуючи «вестернізацію» українського життя як одну з основних вимог нашої політичної діяльності. Ці думки Донцов продовжував розвивати на сторінках «Літературно-наукового вісника». У «Націоналізмі» він з'ясував ґрунтовніше західні зразки, які українське суспільство повинно засвоїти собі, та дещо доповнив написане в «Підставах нашої політики».

Чи правильно Донцов ставив це питання і чи справді «узахіднення» може дати нам щось оригінальне, щось таке, чого український народ не має?

Усі цінності й зразки, про які пише Донцов і які ми мали б черпати із Заходу, – властиві українській національній культурі й психології. Українські поняття, наприклад, родини, громади, власності, особистої ініціативи, суспільної організації, самодіяльності тощо, – нічим, фактично, не різняться від західних. Те ж саме стосується українського розуміння ієрархії громадських вартостей, про що, зрештою, говорив сам Донцов у «Націоналізмі» й у «Підставах нашої політики», характеризуючи українське селянство. У «Підставах нашої політики» Донцов виразно стверджував, що «культурно Україна все була і в значній мірі ще зістала Європа... Можливо, що через стале стикання зі Сходом набралися ми від нього чимало такого, чим мусимо бридитися, але засадами своєї культури ми лишилися Заходом»[67].

Намагаючись відірвати українців від «російського комплексу» з

іншою системою цінностей, під впливом якого був передусім український інтелігентський прошарок, Донцов уважав, що єдиним способом, при допомозі якого можна б було цього досягнути, є – повернути українську націю «лицем» до Заходу з системою цінностей, ближчою українцям, і прикметами, необхідними для повноцінного суспільства. Отже, насправді Донцову йшлося не так про те, щоб українська нація «знаходила» на Заході потрібні їй духовні цінності, як про те, щоб вона, позбувшись російського впливу, знову почала плекати й розвивати українські традиційні елементи й культурні цінності, які настільки ж були і є «окцидентальні», як і ті, про які писав Донцов у «Націоналізмі» й інших своїх творах.

Пишучи на цю тему, відомий історик Б. Крупницький відзначав, що «Україна, належачи фізично до Східної Європи, належить духовно до Західної Європи». Він твердив, що своїм характером і змістом українська культура й українські духовні процеси виразно європейські.

> «Безперечно, Україна була окраїною Європи, межею проти іншого, неєвропейського світу. Як Іспанія на Заході, так Україна на Сході Європи боронила останні бастіони європейського духу проти турецько-татарського чи арабського світу. Але, борючись, вона жила європейським життям. Український розвиток був завжди європейським розвитком. В українців було європейське наставлення, а це рішає. Тому говорити про європеїзацію України можна тільки через непорозуміння. Україна – частина духовна Європи, незважаючи на всі особливості її розвитку, вимушені обставинами, і тут нема чого європеїзувати: треба тільки підтримувати її вічний європейський дух. Органічний шлях українського розвитку європейський»[68].

Як ми вже відзначили, коли Донцов наголошував справу «орієнтації» на Захід і західну культуру, то не в сенсі «європеїзації» України. В кожному випадку, коли він піднімав це питання «узахіднення», то завжди у його міркуваннях вирішальним було те, чи Україна дасть «втягнути себе в роль російського авангарду», чи «навпаки, відмовиться Київ від «почесної» ролі і займе місце там, де йому каже історія, по цю сторону барикади». Виходячи з таких позицій, Донцов вважав, що орієнтація на Захід і західну культуру уможливить українському народові повну сепарацію від Росії, бо, як писав він, тільки така орієнтація допоможе Україні «стати міцною перепоною для російської експансії». Такою «перепоною» Україна була тоді, коли не знаходилася у сфері російських політичних і культурних впливів, а належала «до західноєвропейської спільноти», бо тоді на українській землі могли розвиватися без перешкод «всі ці елементи окцидентальної культури – одинока солідна опора проти російських впливів»[69].

Усі ці моменти треба мати на увазі, розглядаючи пропозицію Донцова «узахіднювати» українське національне життя та орієнтуватися на Захід чи, як пізніше під впливом Донцова писав М. Хвильовий, – на «психологічну Європу».

4. «Чинний націоналізм» і авторитарно-елітарні рухи 20-х і 30-х років

Критики «Націоналізму», зокрема лівого напрямку (соціалісти і комуністи), закидали й закидають, що, мовляв, націоналізм Донцова є копією італійського фашизму, пересадженою на український ґрунт чужою ідеологією. На дальший розвиток ідеології «чинного націоналізму» мала також чималий вплив, як твердять ці ж критики, доктрина німецького нацизму, зокрема, коли йдеться про формулювання засади «ініціативної меншості» та «творчого насильства».

У своїх пізніших писаннях Донцов часто заперечував цей закид і з'ясовував свої позиції. Обговорюючи «Заграву» і статтю «Чи ми фашисти», написану ще перед появою «Націоналізму», в 1923 році, ми вже заторкували це питання. У цій статті можна знайти частинну відповідь на закид щодо наслідування фашизму.

Розглядаючи питання впливу фашистської ідеології на творчість Донцова, треба мати на увазі, що в основних філософських та політично-програмових засадах фашизму й «чинного націоналізму» є тотожні елементи, які мусили позначитися на схожості між одним і другим. Обидві ідеології мають за свою основу філософію волюнтаризму. В організаційній площині вони стояли на позиціях елітаризму, поставивши перед собою завдання домогтися у своїх країнах радикальних політичних і соціальних змін, які мали б забезпечити «духовне переродження» даних суспільств. Внаслідок тих тенденцій дійшло до відкинення «розкладових ідей» демократії, лібералізму, соціалізму, а почався апофеоз «сильної людини», «чину для чину», «ініціативної меншості», «вождівського принципу» тощо[70].

Ідейна співзвучність між ідеологією «чинного націоналізму» і доктриною фашизму безспірна, але було б, однак, помилкою твердити, що Донцов сліпо наслідував фашистські чи якісь інші ідеї. Тут маємо справу, як правильно завважив А. Княжинський, з «аналогічним явищем, а не копією чужини»[71]. Схожості ідейних засад «чинного націоналізму» можна дошукуватися однаково як у фашизмі, так і у «Французькій акції» (*Action Française*), у писаннях Шарля Морраса, автора концепції

інтегрального націоналізму, а у першій мірі у творах Моріса Барреса. Коли говоримо про впливи на Донцова, не можна обминути й таких авторів «елітаристів», як Ґаетано Моска, Вільфредо Парето, Роберт Міхельс, чи автора вчення про важливість насильства – Жоржа Сореля. Під їхніми впливами формувалася доктрина фашизму, в тому числі й доктрина «чинного націоналізму» Донцова[72].

Тут буде доцільно дещо детальніше зупинитися на поглядах Донцова щодо фашистської ідеології та аналогічних рухів, тим більше, що в багатьох своїх статтях він заторкує цілий комплекс цих питань.

У статті «Згода в сімействі» Донцов оспорює закид, що він, мовляв, «закоханий» виключно в «чужих ідеологіях» і в «чужих постатях» і покликається на свої писання ще з-перед 1920 року, цитуючи брошуру «Мазепа і мазепинство». Він каже, що його характеристика гетьмана Мазепи й мазепинської ідеї повинна переконати, що «безконечно глупо» робити йому такі закиди[73].

На окрему увагу в зв'язку з цим заслуговує стаття «1937», де Донцов ширше з'ясовує свій погляд на націоналістичні рухи в тодішній Європі, аналізуючи їхній взаємозв'язок. У ній він говорить про «містику фашизму», вживаючи тут, як і в інших статтях, цього терміна для окреслення поняття «націоналізму».

Що таке націоналізм? – ставить Донцов питання і відповідає: це антимарксистський, антикомуністичний, антидемократичний і антиінтернаціоналістичний рух. Ці прикмети характерні всім націоналістичним рухам окремих країн, і вони можуть створювати враження, що націоналізм, чи фашизм, – це рух інтернаціоналістичний. Проте ці тотожності чи спільні інтереси, каже Донцов, закінчуються на самому терміні:

> «...Націоналістичний рух є рухом європейським, але не інтернаціоналістичним. Ідеї 1789 року заломуються в багатьох країнах нашого континенту, в багатьох з них паношиться анархізм в його різних виглядах – соціалізму, комунізму, радикалізму. Що дивного, коли звернений проти *спільної* небезпеки відрух здорових народів виказує *спільні* риси? Протестантство теж було звернене проти того самого противника, через се прийняло форму всеєвропейського, але не інтернаціонального руху... І в наші часи не все є в згоді між «ерзацрелігіями» націоналізму, як повинно б бути, коли б вони мали характер інтернаціоналістичний. В свіжій пам'яті всіх є факт, коли фашистівська Італія громадила над Тиролем військо проти гітлерівської Німеччини. А коли завтра, напр[иклад], на місце большевизму запанує в Московщині якась відміна фашизму, а Німеччина підтримає нових російських «єдинонеділимців», в тій самій хвилині гітлерівська Німеччина стане ворогом для українського націоналізму. Ніякого закону інтернаціональної солідарності фашистівських рухів немає. Я

чудово знаю, що один фашизм може дуже датися взнаки другому, навіть стреміти до протекторату над ним».

У цій же статті Донцов зробив спробу охопити суттєві прикмети націоналізму як політичного і в першу чергу світоглядного руху, кажучи:

«Націоналізм – се бунт проти особистого і гурткового егоїзмів. Бунт проти ідеології, що ставляє інтереси консумента над продуцентом, інтереси одиниці над загалом, інтереси класу над нацією, інтереси робітничих синдикатів, що об'єднують два чи три мільйони, над інтересами сорока чи п'ятдесятмільйонової нації, навіть над інтересами держави. Націоналізм – се бунт проти ідеології затомізування; розпорошення суспільності; бунт в ім'я старих і вічних правд – праці, дисципліни, культу предків, власної крові і власної землі, церкви, бунт в ім'я організації проти засади дезорганізації. Як такий, націоналістичний рух виказує, річ природна, багато спільних рис – в Фінляндії і на Україні, в Бельгії і в Італії, в Угорщині і в Німеччині, в Іспанії, у Франції, в Австрії... Але се не є рух інтернаціоналістичний. Навпаки, його метою є скріпити націю проти всяких інтернаціоналістичних галапасницьких ідей (соціалістичних чи просто імперіалістичних в однаковій мірі)»[74].

Ця стаття є важливою перш за все тим, що в ній Донцов поставив фактично знак рівняння в ідейній площині між своєю ідеологією «чинного націоналізму» та фашистськими рухами, визнав їхню ідейну спільність і щодо основних тенденцій, і щодо основних засад. Твердження, що, мовляв, ці рухи можуть бути в конфлікті, нічого в цьому не міняє, як, наприклад, не міняє сьогодні характеру комуністичних партій конфлікт між державами з комуністичними режимами[75].

Без сумніву, Донцов виявляв велике зацікавлення авторитарними рухами. Це зацікавлення було диктоване бажанням знайти конкретні докази на те, чого можна досягнути в боротьбі, маючи до розпорядження відповідну політичну організацію. У цих політичних авторитарних і тоталітарних рухах (фашизмі, націонал-соціалізмі, фалангізмі і теж у більшовизмі) Донцов добачав підтвердження вірності й реальності своєї власної концепції «ініціативної меншості», чи, як він її пізніше називав, «ордену», а ще пізніше – «аристократії» («Дух нашої давнини»).

Вислів цьому дав Донцов ще в 1923 році, пишучи, що існуюча криза в світі зумовлює політичний розвиток на двох паралелях: «консервативної демократії» та «авторитарного руху». Другий напрямок, як писав Донцов, має виразно антидемократичний характер, хоч і одночасно він є «народним» рухом. «І большевизм і фашизм у своїх початках були хоч антидемократичні, але народні рухи». Вони вирізнялися безкомпромісовістю, ідеологічною нетерпимістю, непримиренністю і «були ру-

хами ініціативної меншості, що накинула свою волю землякам». У цій же статті, користуючися думками Лебона, Донцов зробив висновки, які згодом ширше з'ясував у «Націоналізмі», формулюючи засади «чинного націоналізму». На думку Донцова:

> «Причиною успіхів обох рухів були: народність, уміння порушити найглибші інстинкти маси, їх непримиренність, бойовість. ІЦо ж до протидемократичності їхньої програми (антипарламентаризм) і тактики (не коаліція, *a coup d'etat*), то вони сьому успіхові найменше зашкодили, а при ближчім розгляді то, може, й помогли: адже їхні противники опинилися не на возі, а під возом, мимо демократичності їх програми... Сказаного вистане, щоб вказати на головні причини поразки нашого націоналізму, в обох його формах. Демократія наша скрахувала тому, що була ... занадто демократична і замало ... революційна».

Таке наступне твердження Донцова у цій же статті дуже виразно насвітлює його ставлення до авторитарних рухів і розуміння їх:

> «Не роблю тут, – каже він, – реклами ні фашизму, ні большевизму: чим скінчиться один – не знаю, що другий скінчив повним банкрутством – очевидно. Але мені ходить не про їх внутрішню політику, лиш про *методи захоплення державного апарату і його скріплення* (се ж завдання стоїть перед нами!), а в сім відношенні і фашизм і большевизм і досі лишаються прикладами того, як се треба робити»[76].

Аналізуючи сьогодні творчість Донцова 20-х і 30-х років та його засади «чинного націоналізму» під кутом схожості з тодішніми авторитарними рухами, можна зрозуміти й пояснити цю схожість, проте не можна зрозуміти й виправдати його надто довірливого, часто безкритичного ставлення до фашистських рухів, зокрема до гітлеризму. Донцову можна закинути, що він не зайняв становища до політичних планів, наприклад, Гітлера ще перед його приходом до влади в Німеччині, хоч змаганням Гітлера за владу було присвячено чимало уваги у редагованому Донцовим журналі. Свої плани щодо Східної Європи, в тому числі й України, Гітлер з'ясував ще в половині 20-х років, але даремно читач шукатиме за оцінкою їх на сторінках «Вісника» чи в публікації «Адольф Гітлер», яка появилася в «Книгозбірні «Вісника». Не можна не критикувати Донцова й за те, що він своєчасно не подав тривожного сигналу українському суспільству про ці плани, використовуючи для цього свій великий тоді авторитет і силу свого публіцистичного таланту.

Про конкретну реалізацію політики Гітлера Донцов заговорив аж перед самою війною, зокрема після трагедії Карпатської України в ро-

ках 1938–1939. На сторінках «Вісника» появилися тоді статті Донцова й інших авторів, які критикували політику Гітлера[77]. Щойно тоді, аналізуючи політичну ситуацію в Європі, Донцов написав під адресою гітлерівської Німеччини, що «сателітом ніякої імперії Наддніпрянщина не буде, ані геральдом чиєїсь надідеї. Вона має свою ідею і тільки її має виписану на своєму прапорі. Сили, про які я згадав вгорі (тобто СРСР і гітлерівська Німеччина) і яких зудар можливий в ближчій будуччині на Україні, – повинні се собі усвідомити»[78].

Ця спізнена критика гітлерівської політики, після того, як український народ ще до вибуху Другої світової війни мав можливість відчути її на собі, не міняє факту, що протягом 20-х і 30-х років, оцінюючи фашизм і гітлерівський нацизм та подібні рухи того періоду, Донцов виявив брак розуміння справжньої природи всіх цих рухів, а зокрема примикав очі на їхні справжні цілі щодо інших народів, в тому й України. Захоплений їхньою зовнішньою силою, їхньою агресивністю, яка йому завжди імпонувала, сповидною монолітністю та організаційною пружністю, Донцов у жодному із своїх творів, у жодній статті не зробив спроби вглянути глибше в ці рухи, заглянути за їхні «фасади» й «куліси», познайомитися з їхньою мораллю, з їхнім характером[79].

Не простеживши та не вивчивши як слід цих рухів, Донцов пропонував їх українському суспільству як зразок для його власної політичної організації, приклад до наслідування молодому українському поколінню й українському націоналістичному рухові, який своєю природою, характером та цілями був зовсім чужий тим рухам, але на якийсь час піддався сугестіям Донцова.

Внаслідок цього в руках українського читача, в тому й молоді, опинилися брошури «Книгозбірні «Вісника» з апофеозом Муссоліні, Гітлера тощо, бо, мовляв, вони здвигали «нові дороговкази для збаламучених конаючим XIX віком народів». Але не минуло й десяти років від появи цих брошур і статей, як цей же читач на власному досвіді пізнав, що й кого йому пропоновано наслідувати. Це саме, очевидно, стосується й до інших ідейно-програмових та світоглядних засад «чинного націоналізму», що мали стати підставою в духовному розвитку української людини – члена «ордену». Цього не можна забувати, беручи *сьогодні* до рук «Націоналізм» Донцова. У 60-х роках Донцов знову повернувся був до роблених йому закидів у профашистських симпатіях, пишучи:

> «За гріх мають «вільнодумці» Донцову, що «рекламував» Муссоліні, Гітлера, Франко і Салазара? Так, Донцов їх «рекламував», Гітлера так довго, як довго він вів свій народ на боротьбу з комунізмом і з масонерією. Коли ж націонал-соціалізм показав своє імперіалістичне обличчя, «Вісник»

Донцова писав: «Сателітом ніякої імперії Наддніпрянщина не буде, ані геральдом чиєїсь надідеї». Таке було моє відношення до гітлеризму»[80].

Це чергове вияснення, однак, нічого нового не вносить з погляду загального контексту творчості Донцова 30-х років[81].

Примітки

1. *Донцов Д.* Націоналізм. – Львів: видавництво «Нове життя», 1926. – С. 4.

2. На брак «вольовості» в українській суспільності перший звернув увагу В. Липинський, критикуючи тенденції до «соціального фаталізму». На його думку, «браком волюнтаризму і поширенням соціального фаталізму в політичнім думанні української провідної верстви пояснюється у великій мірі її нездатність до самовиховання, до самодосконалення, до свідомого вибору методів політичної творчості і в результаті її нездатність до проводу і організації своєї нації, а значить, і нездатність нації до окремого індивідуального життя... Не тільки сучасна демократична інтелігенція українська, але й всі інші ... верстви українські хворі на брак волюнтаризму, заражені гангреною – ослаблюючого і так вже слабу від природи українську волю – соціального фаталізму» (*Липинський В.* Листи до братів-хліборобів. – Відень, 1926. – С. 350). Відзначимо тут тільки, що, пишучи про «вольовий елемент», Липинський мав на увазі «свідому свобідну волю, яка рішає про вибір найкращих методів здійснення хотінь стихійних і про уміння або неуміння цими стихійними хотіннями на підставі даних науки і традиції керувати» (*там само.* – С. 352). У Донцова воля однозначна з ірраціональною, стихійною силою, «стихійним хотінням» експансії, панування, влади, що може служити тільки, як правильно вважав Липинський, за «перший імпульс до політичної акції, до витворювання громадського руху».

А. Княжинський пише, що хоч Донцов «висунув на чоло хиб української нації брак волі, сентименталізм і т. зв. провансальство», то ці закиди не є «вихідним пунктом розумування» Донцова, а служать йому «відбивною для його теорії; вихідним пунктом служить йому інша теза т. зв. звироднілих і модерних рас» (*Княжинський А.* Дух нації. Соціологічно-етнопсихологічна студія. – Нью-Йорк: Наукове товариство ім. Шевченка, 1959. – С. 18).

3. *Донцов Д.* Вказ. пр. – С. 160–161.

4. *Там само.* – С. 164–165.

Пор. заввагу В. Липинського про те, що провідну верству має ціхувати «імперіалізм», тобто «вроджене хотіння поширення і влади», бо імперіалізм лежить в основі всякого громадського руху. І коли мова йде тільки про витворювання і збільшування руху..., то йому сприяють такі прикмети, які цей вроджений, стихійний імперіалізм провідників скріплюють і побільшують» (*Липинський В.* Листи до братів-хліборобів. – С. 362).

Думку про «волю до життя» нації Донцов розвинув у книзі «Дух нашої давнини», пишучи про «дух, оживляючий суспільство» (*Донцов Д.* Дух нашої

давнини. – С. 121 і далі), але у цьому творі маємо справу вже з «раціональною волею».

5. *Донцов Д.* Націоналізм. – С. 178–193.

6. *Там само.* – С. 194–200.

7. *Там само.* – С. 203–210.

Ці міркування на тему «слабих» і «сильних» націй та усправедливлювання «імперіалізму сильних» – це своєрідна парафраза вчення Маркса та Енгельса про «історичні» й «неісторичні» нації та про особливі права «історичних націй». Пишучи на тему ролі «сильних націй», Донцов апофеозував підбої і «право сильного над слабим». У виданні з 1966 року він усунув з «Націоналізму» ті частини, які надто яскраво віддзеркалювали такий безоглядний імперіалізм. У новому виданні, наприклад, читач не знайде твердження Донцова з 1926 року про те, що «перемога сильніших і здібніших – в інтересі поступу, це один аспект боротьби за існування, другий – усунення слабших, і це також в інтересі поступу, і це також не може обійтися без насильства, цього великого чинника історії» (*Донцов Д.* Націоналізм. – С. 205), або «коли хочемо бути трохи парадоксальними і коли право належить до здібніших, – можемо сказати, що право самоозначення мають лише імперіалістичні нації, яких імперіалізм є в стані кінетичнім або бодай потенціальнім: «самоозначення наших часів се таке саме чудернацьке гасло, як легітизм часів Меттерніха»... Імперіалізм це підставовий принцип природи; нівелюючий, уодностайнюючий принцип відразливий природі» (*там само.* – С. 208). Таких пропущених у новому виданні позитивних висловів на тему імперіалізму є більше. (Пор. «Націоналізм» з 1926 року, частина 2, розд. 5, стор. 200–210, і «Націоналізм» з 1966 року, частина 2, розд. 5, стор. 272–283). На думку А. Княжинського, ця теза Донцова (її Княжинський окреслює як тезу про «звироднілі і модерні раси») є засадничою для його теорії «чинного націоналізму» (*Княжинський А.* Вказ. пр. – С. 20).

8. *Донцов Д.* Націоналізм. – С. 210–215.

9. *Там само.* – С. 149.

10. *Там само.* – С. 142–143.

11. *Там само.* – С. 41.

12. *Там само.* – С. 58.

13. *Там само.* – С. 15.

14. *Там само.* – С. 224.

15. *Там само.* – С. 236.

16. *Там само.* – С. 244.

17. *Там само.* – С. 232.

18. *Там само.* – С. 251–252.

19. *Там само.* – С. 252. У третьому виданні «Націоналізму», яке появилося в 1966 році, цілий цей уступ пропущено. Ніякої іншої альтернативи автор, однак, не запропонував, що, здається, було зумовлене його небажанням взяти до уваги всі ті зміни соціального порядку, які за останні десятиліття на Україні сталися. У «Підставах нашої політики», які появилися другим виданням в 1957 році, Донцов ще вказує на селянство як клас, який мав би здійснити національний ідеал.

Тут буде доцільно згадати про статтю Донцова «До міст», у якій він займає іншу позицію, наголошуючи важливість міста в житті нації й заявляючи, що «ми паралітики, бо спаралізовані є деякі члени нашого тіла; бо нема в нас органу, що виконує одну з найважніших функцій національного життя, – нема в нас свойого міста» (*Донцов Д.* До міст. – У кн.: Історичний календар-альманах «Червоної калини» на 1930 рік. – Львів: Видавництво «Червона калина», 1929. – С. 48). У цій же статті він виразно вказує на підрядність села в загальнонаціональному житті. Не село, а місто контролює життя нації, в місті зосереджується промисловість, економіка, культура, «місто організує політичну думку країни, з якої родиться політичний чин». Без міста народ стає «народом-номадом», з «суб'єкта – об'єктом історії». Тільки у місті, «бурливім потоці його життя, куються нові ідеї і програми. В місті лише працює думка із швидкістю його машин, з відвагою його політичних і економічних володарів; в місті лише гартується дух у вічнім бажанні підкорити собі провінцію і цілий світ. В місті лише можливість економічної і культурної лучності народу в націю – може стати фактом життя» (*там само.* – С. 53). Стаття «До міст» появилася в 1929 році, але ні в дотогочасній, ні в пізнішій своїй творчості Донцов цієї проблеми так не ставив і її не розглядав.

20. *Донцов Д.* Націоналізм. – С. 245.

У цьому твердженні Донцова яскраво віддзеркалюється його прагматизм у підході до явищ суспільного та політичного життя. Пор., напр[иклад], дефініцію прагматичної методи, яку дав Вільям Джеймс, найвидатніший речник цього напрямку: «Прагматична метода ... це намагання інтерпретувати кожне поняття під кутом дослідження його можливих практичних наслідків... Правда – це один рід цінності, а не, як звичайно приймається, категорія, відмінна від цінності і з нею лише координована. Правдивим є окреслення для всього, що виявиться цінністю в контексті переконання, а також цінністю з погляду остаточних та визначених причин» (*James W.* Pragmatism. – New York: Reynolds and Son, 1907. – С. 43–80).

21. *Донцов Д.* Націоналізм. – С. 5.

22. *Там само.*

23. *Ленкавський С.* Філософічні підстави «Націоналізму» Донцова//Розбудова нації. – 1928. – Ч. 7–8. – С. 273.

24. Світогляд і ідеологія, як явища духовного життя, – не тотожні за змістом і не збігаються за обсягом. Світогляд – це «філософія життя» людини, її «погляд на світ». Світогляд визначає життєву спрямованість людини і в ній реалізується. На світогляд складаються ідеї й уявлення, які є більш-менш адекватним відображенням дійсності і які визначають співвідношення людини і світу в аспектах онтологічному, соціологічному та гносеологічному. Функція світогляду – орієнтувати людину в житті та практичній діяльності, визначаючи її життєву позицію. В цьому останньому аспекті світогляд набирає прикмет ідеології, тобто системи поглядів та ідей, які є властиві якійсь соціальній групі чи суспільству і які одночасно відображають та раціоналізують специфічні соціальні, моральні, релігійні, політичні, економічні інтереси. В такому сенсі

ідеологія сприяє орієнтації та інтеграції групи чи суспільства, зглядно вказує на шляхи й засоби перетворення дійсності, якщо ця дійсність є в конфлікті з інтересами групи чи суспільства. В такому контексті ідеологія включає: а) світоглядне знання (світогляд) і б) програму перетворення дійсності з узглядненням метод, засобів, шляхів тощо. Див.: *Безпальчий В. Ф.* Світогляд на буденному і теоретичному рівнях відображення//Філософська думка (Київ). – 1970. – № 6. – С. 9–16; *Parsons T.* The Social System. – Glencoe, Free Press, 1960. – С. 349–359; *Merton R. K.* Social Theory and Social Structure. – Glencoe, Free Press, 1962. – С. 437–508; *Mannheim K.* Ideology and Utopia/Transl. from the German. – New York, Harcourt, Brace & World, 1936. – С. 55–108.

25. Ідеологія «чинного націоналізму» Донцова зустрілася з широкою критикою з боку різних українських авторів, які репрезентують собою ввесь вахляр української політичної думки. Порядком ілюстрації ми наводимо тут критичні завваження деяких видатніших критиків Донцова та його «чинного націоналізму». Підбираючи критичні голоси, ми намагалися включити до огляду погляди представників різних наших середовищ, включно з оцінкою, яку дали ідеології «чинного націоналізму» комуністичні автори.

Найрізкішу критику ідеології Донцова дав його сучасник *В. Липинський*, який присвятив Донцову багато уваги у передмові до своїх «Листів до братів-хліборобів». Головний закид Липинського – це те, що Донцов, мовляв, присвоїв і видає за свої його (Липинського) думки у своїх писаннях.

«Писання його так протирічні, що він давно б збожеволів, коли б ставився до них хоч трошечки поважно, – читаємо в Липинського. – На своє щастя, він їх тільки «пише»... При цьому маса цитат з «західноєвропейських творів», яких він ніколи не читав. «Дурні провансальці» і так все приймуть за геніальність... І це вони, нинішні Мітьки Щелкопйорови (так називав Липинський Донцова, який і собі віддячувався йому «паном Вацлавем Ліпіньскім»), єсть первопричиною і найбільше яскравим виявом провансальства України: єсть тим революційним сміттям московським, яке українську колонію заливає і яке своїм нищенням всіх творчих українських сил незалежне державне життя України унеможливлює» (*Липинський В.* Листи... – С. XXI–XXII).

А в листі до О. Назарука з 29 липня 1926 року, одержавши «Націоналізм» Донцова, Липинський писав: «Як найяскравіший прояв націоналістичного мишугізму (знаменитий Ваш вислів!) посилаю Вам нову книжку Донцова. Ніхто так, як Ви, не потрафить написати критику на це мегальманське пустомельство. В інтересі молоді, що баламутиться фразами і цитатами (з нечитаних книжок!), було б важно, щоб Ви написали критику на оце донцовське словоблудіє, яке переймають потім всякі Чижі. При тім звертаю Вашу увагу на брехню Донцова, коли він пише, що він був «націоналістом» від часу, як «почав писати». До 1913 приблизно року він був завзятий есдек-автономіст, співробітник есдецьких часописів і мене зокрема висміював тоді за українське державництво. Зверніть також увагу на свідоме фальшування цитат з «Хліб [оробської] України», врешті, на особисті прикмети цього «єдиного укр[аїнського] націоналіста», який зраджував кожного, з ким сходився (есдеків, Союз Визволення України, Австрію,

Василька, Гетьмана, Загравистів, тепер ще мусить зрадити Польщу і перейти до большевиків), який вносить заразу анархічного егоцентризму до всього, до чого його плюгава рука доторкнеться і за якого нахабними фразами ховається найпідліша трусливість».

У листі до О. Назарука з лютого 1928 року (точної дати в листі не подано) Липинський знову пише про «Націоналізм» Донцова, заявляючи, що він перехопив у нього ідею української державності, яку «я від ранньої молодості пропагував ... серед тодішніх соціалістів і культурників українських. Перший підхопив її і звернувся зразу проти мене» (З непублікованих листів В. Липинського, Архів Східноєвропейського дослідного інституту у Філадельфії, США. У першому листі говориться про брошурку О. Назарука «Націоналізм Донцова й інші мишугізми». Л. Мишуга був активним пропагатором українського націоналізму серед українців у США. О. Назарук – соціал-демократ, відтак католицький діяч і редактор; співпрацював з гетьманцями).

Ю. Липа назвав «Націоналізм» Донцова «блискучою ліричною реакцією на пасивність українців, без глибшої синтетичної думки. Це – властиво інтернаціональний націоналізм, дуже подібний у своїй концепції до марксизму (головний двигун – ненависть і руїна внутрі раси)... Тепер, коли Москва почала будувати тип «совєтської людини», Донцов не має в собі нічого до протиставлення їй «української людини»: його роль не є роллю конструктора» (*Липа Ю.* Призначення України. – Нью-Йорк: Видавництво «Говерла», 1953. – С. 259–260).

К. Пушкар (псевдонім західноукраїнського соціалістичного лідера К. Коберського) писав: «Читачі, які знають «Націоналізм» Донцова, книжку, яку наші «націоналісти» визнали своєю, мусять погодитися з нами, що вони не винесли з неї буквально ані одної думки про те, що діяти? Як будувати? Д. Донцов є на нашому ґрунті типовим представником російського нігілізму, не дивлячися на словесну критику всього, що походить із Сходу... Безумовно значний публіцистичний (спеціально стилістичний) талант Донцова не йде, на жаль, у парі з послідовністю в думках, внаслідок чого в тій самій статті чи навіть книжці попадаються речі, які собі прямо суперечать. Другою великою хибою Д. Донцова як публіциста є літературний аморалізм, повна відсутність об'єктивного і справедливого підходу до справ і осіб, які він зачіпає» (*Коберський К.* (*К. Пушкар*). Націоналізм. Критика фраз. – Львів: Видавництво «Громада», 1933. – С. 18 і 140).

Відомий український соціолог *О. І. Бочковський*, пишучи на тему націософії «сучасного всенаціоналізму», зразками якого, на його думку, є німецький гітлеризм та італійський фашизм, вказує, що «на українському ґрунті його ідеологом є д-р Д. Донцов, праця його – «Націоналізм» може уважатися спробою націософічного обґрунтування цієї нової націоналістичної віри. Психологічно це дивна фанатична «драгоманофобія» сучасного українського новонаціоналізму... Теперішній всенаціоналізм є одним із супровідних явищ післявоєнної реакції та кризи. Його захланність, фанатизм, тероризм, безморалізм і т. д. це скоріше область політичної патології (науки про недуги), ніж націософії...

Сучасний всенаціоналізм це короткотривале суспільно-хворобливе явище на тлі морального здичавіння та культурного занепаду людства, а в першу чергу Європи, спричинених світовою війною, післявоєнною революцією (головно більшовизмом) та реакцією (фашизмом і гітлеризмом)» (*Бочковський О. І.* Наука про націю та її життя. – Нью-Йорк: Видавництво «Говерла», 1958. – С. 68–69).

Оцінку «Націоналізму» та його автора дав також *В. Мартинець*, член Проводу українських націоналістів. «Саме найновіший твір Донцова «Націоналізм», – писав він, – це на ділі кільканадцять ідеологічних фраз, але це не ідеологія в розумінні оцієї суцільної ідеологічної системи. Тому й назва його дещо претензійна, бо, показуючи на «Націоналізм» Донцова, ніхто не сказав би: ось це й є альфа та омега ідеології українського націоналізму. Його ніяк не можна поставити на одну площину з «Листами до братів-хліборобів» В. Липинського... Між тим «Націоналізм» не був навіть закінченою світоглядною системою; програмової проблематики він зовсім не торкав, а проблема здійснення націоналістичних ідей (хто?, як?, коли?), по невдачі його (Донцова) почину з «Партією Національної Роботи», не тільки не цікавила його, але й неначе взагалі не існувала для нього. Правду сказавши, ті з нас, що сподівалися знайти в «Націоналізмі» Донцова «євангеліє» українського націоналізму, були розчаровані, тим більше, що й не з усіма поданими тезами можна було погодитися. Характерно, що саме третя частина праці Донцова, присвячена вужчій, позитивній проблематиці, вийшла найслабшою й у порівнянні з іншими його працями, що відзначалися блискучим стилем і типовим для нього запалом, була блідою й сухою» (*Мартинець В.* Українське підпілля від УВО до ОУН. – Б. м., 1949. – С. 157–158).

Критикуючи брак ідеологічного обґрунтування українського націоналізму, націоналістичний діяч *Л. Ребет* писав: «Щоправда, існувала брошура Дм. Донцова, якого вважали ідеологом націоналізму, п[ід] н[азвою] «Націоналізм», видана в 1926 році, тобто в час, коли націоналістичний рух як такий ще був неоформлений і діяла УВО. Брошура ця, одначе, була написана в публіцистичному стилі і, поза критикою просвітянства в нашій літературі і політиці, вносила мало конструктивного до питання теоретичного обґрунтування націоналізму. Зате деякі твердження Донцова, наприклад, твердження, що націоналізм є аморальний, були просто шкідливі, оскільки Дм. Донцов поставив таке твердження в абсолютній площині, коли тим часом, крім злочинного, шовіністичного націоналізму, існує високо етичний націоналізм, що базується на любові до свого народу та батьківщини і прагне тільки до збереження їхнього існування» (*Ребет Л.* Світла і тіні ОУН. – Мюнхен: Видавництво «Український самостійник», 1964. – С. 46–47).

В іншій площині розглянув та до інших висновків дійшов *Р. Лісовий* (псевдонім В. Рудка), віднотовуючи появу в 1926 році «двох книжок великого значення» – «Націоналізму» Донцова і «Листів до братів-хліборобів» Липинського. «Книга «Націоналізм» – це тільки своєрідна тінь «Листів до братів-хліборобів». Нападки проти Драгоманова, як ми вже згадали, мають приховати факт повної залежності від супротивника. Доктрина Липинського

волюнтаристична, одначе цей волюнтаризм у нього в глибокому баченні всієї умовної вартості таких і подібних світоглядних елементів, зрівноважений, скований іншими елементами (розумом, релігією тощо). Донцов розкошує мотивом примату «стихійної волі»; усе інше, напр[иклад], розумна суспільна воля, виходять знівечені. У випадку Донцова маємо справу з появою, якої досі в такому розгорненні в нас не було. Це вже інтелігент нового типу; небезпеку від нього знову передбачив Липинський» (*Рудко В. (Лісовий)*. Розлам в ОУН. – Б. м., 1949. – С. 90 і 104–106).

М. Лагодівський (псевд[онім] М. Добрянського) назвав Донцова «сівачем українського нігілізму», мовляв, Донцов мав «рішальний вплив на формування української націоналістичної думки того часу, але цей вплив був глибоко негативний. Не можна собі уявити гіршого данайського дару для молодого ідейного руху, який тоді почав рости в Галичині й на еміграції – для українського націоналізму, як подарована йому Донцовим книжка «Націоналізм»... Треба ствердити, що ідеологічна публіцистика Донцова, який хотів бути ідеологом того руху, була для націоналізму величезною перепоною у виконанні його історичних завдань» (*Добрянський М.* Дмитро Донцов//Проблеми. – Липень, 1947. – С. 9).

Критикуючи «Націоналізм» з позицій стислої філософії, *С. Ленкавський*, провідний діяч ОУН, твердив, що «коли мова про ідеологію Донцова, то її слід зарахувати до першої стадії кожної ідеології тоді, коли вона схоплює й оформлює течії, що нуртують у душах покоління, яке шукає нових шляхів. Донцов намагається ті психічні процеси, що вибухають стихійно, як негація існуючої дійсності, скріпити й дати їм теоретичне обґрунтування та на їх основі перетворити душу нового українця... Ґрунт, на якому зросла ця ідеологія, наскрізь психологічний; система, яку вона дає, – філософічна, бо дає теоретичний світогляд і то світогляд із суттєвими прикметами релігії... Ідеологія націоналізму в праці Донцова, як *світогляд*, приймає чинник нематеріальний – волю – за основу буття, як *етика*, вважає за добро те, що зміцнює силу нації, як *історичний світогляд*, признає ідеям вплив на життя, а як наслідок ділання на психіку її визнавців, примушує здійснити візію вимріяної майбутності» (*Ленкавський С.* Вказ. пр. – С. 273–276).

Історик *Л. Винар*, новіший критик Донцова, намагається протиставити націоналізм Донцова так званому «організованому націоналізмові». Від появи книги «Націоналізм», – пише він, – «можна б сказати, зачинається переродження психіки галичан. Можливо, що доволі парадоксально буде звучати «гіпотеза», що «націоналізм» Д. Донцова *нічого не має спільного* з українським націоналізмом, лише те, що хіба саму назву іменника. Навпаки, в протилежність до українського націоналізму, який збудований на ідеалістично-універсальному світогляді, «націоналізм» Донцова збудований на *матеріалістичній* підмурівці... Маємо сміливість твердити, що «Націоналізм» Д. Донцова як цілість *не повинен* знайти застосування у світогляді сьогоднішнього молодого українця» (*Винар Л.* Ідеологія Д. Донцова//Розбудова держави. – 1951. – Ч. 1. – С. 7–10).

А на думку *Ю. Бойка*, дослідника українського націоналізму, «Донцов був першим українським публіцистом, що безпосередньо по невдачах наших

визвольних змагань, вже з року 1922, в яскравій і пориваючій формі підніс кличі українського націоналізму як прапор нової доби... Поява яскравої фігури Донцова прискорила процес формування нової духовності. Своїми темпераментними скрайностями Донцов дуже надавався для того, щоб збурити суспільність, внести в неї небувале до того напруження суперечних думок і переживань. Над головами «поважних», «заслужених» батьків народу Донцов заніс свій бич... Ніхто до Донцова в українській публіцистиці не протиставився так консеквентно і всебічно Москві, як зробив це Донцов... Донцов кликав до оновлення української людини, до повороту її в лоно стародавніх українських традицій, що знали культ перемоги, лицарства, здобувчості... Всі зазначені риси позицій Д. Донцова були тими непроминально-позитивними елементами його діяльності, значення і великість яких, можливо, ще й рано оцінювати історично. Це були елементи світоглядові, в яких Донцов не виходив з річища розвитку націоналістичної думки і світовідчування там, де їх ставив загально. Одначе вже в деталізуванні цих ідей, в їх повнішому розгортанні, виявилося оте специфічне донцовське, що протягом довгих років насторожувало до нього націоналістів, організаційно відмежовувало його від націоналізму і, зрештою, привело до усвідомлення, що він значною частиною своєї ідеологічної діяльності заперечує самі засади українського націоналізму» (*Бойко Ю.* Основи українського націоналізму. – Б. м., 1951. – С. 27–31).

Г. Васькович, теж один з нових дослідників Донцова, націоналістичний діяч, писав, що «метою творчості Донцова є патріотичне виховання українського народу. В «Націоналізмі» він указав на виховний ідеал, а крім того, вказав шляхи, якими треба йти до цього ідеалу... Таким способом він дав тривалі ідейні основи *національного виховання, стараючися перевиховати український народ*, а зокрема його провідну верству... Треба підкреслити, що Донцов не займався розробленням програмово-устроєвих питань української національної ідеї... Також не знаходимо в творі «Націоналізм» систематичного представлення актуальності ідеї нації, що на основі перегляду історичного розвитку давало б доказовий матеріал про її правильність... Але важливішою і головною причиною своєрідного викладу Донцова є його психологічний підхід до проблеми ідеї нації. Він проповідує в першу чергу потребу виховання в нас державницького підходу до національних справ. Саму ж ідею нації він подає загальниково. Та незважаючи на причини, які саме зумовили таку методу викладу Донцова, мусимо ствердити, що «Націоналізм» неабияк вплинув на організаційно-політичне вироблення українського визвольного активу. Вплив цього твору можна бачити не тільки в ідейних і політично-програмових заложеннях організованого українського визвольного руху, але також у практичній діяльності визвольних кадрів і в підпільній самостійницькій публіцистиці після Другої світової війни. Як ідейні засади Донцова були виразно звернені до найглибших почувань народу, так само вони були народом прийняті глибиною цілої душі» (*Васькович Г.* Національна ідеологія Донцова//Визвольний шлях. – Т. 9. – Кн. 2., 1956 – С. 164 і 168–169).

Обговорюючи питання відношення між ідеологією Донцова та націоналістичним рухом, точніше Організацією Українських Націоналістів, *А. Білин-*

ський твердить, що Донцов у своєму «Націоналізмі» дав «зміст, який в цілості перейняла ОУН. В усіх довоєнних писаннях ОУН славила Д. Донцова як ідеолога українського націоналізму... «Донцовізм» проголосила ОУН своєю політичною релігією... Стилеві мрійництва і візіонерства підходили найбільше ірраціоналізм, волюнтаризм і сліпа динаміка Донцова. І їх акцептувала ОУН як офіційну ідеологію ОУН, навіть не добачаючи, що тим вона вульгаризує погляди і виводи Донцова. Донцов приєднувався до європейських ірраціоналістичних напрямків, щоб ними, мабуть, обґрунтувати соціологічний феномен нації. Бо й справді, в основі нації лежить ірраціональний елемент. Національність чи нації діють, творять історію. Ця національна динаміка випливає із сфери підсвідомості і щойно тоді переходить до раціональної сфери. «Воля» в розумінні Шопенгауера чи Ніцше – це саме ця підсвідома динаміка людини, яка не має нічого спільного із свідомою волею, тобто волею в психологічному сенсі. До цього пункту можна логіку Донцова розуміти. Але, з'ясувавши такі погляди, Донцов переходить до критики «провансальців» за їх національну безволевість. Тут уже з логікою щось не ладиться. Коли «національність» чи «нація» підсвідомий елемент, то він мусить мати однакове відношення до всіх, цебто до тих, які переставили своє мислення на національні рейки, як і до тих, які були інтелектуалістами, раціоналістами чи космополітами. Але це логічні недомагання в способі мислення Донцова» (*Білинський А.* Світ і ми. – Мюнхен: Видавництво «Орлик», 1963. – С. 239–248).

П. Мірчук, націоналістичний публіцист та історик, у своєму «Нарисі історії Організації Українських Націоналістів. 1929–1939» пише таке про «Націоналізм»: «В 1925 році (sic!) появилася праця Дм. Донцова «Націоналізм», в якій автор провів нищівну критику українського угодовства і соціалістичної псевдодемократії. Тієї псевдодемократії, що розкладала українську духовність, обдирала український народ з його національної свідомості, присипляла його туманними фразами про «всесвітнє братерство» та про «спільні інтереси селянсько-робітничих мас усієї Росії», чим підготовила катастрофу визвольних змагань. Як антитезу до цього Дмитро Донцов вказав український націоналізм» (*Мірчук П.* Нарис історії Організації Українських Націоналістів. 1929–1939. – Мюнхен: Українське видавництво, 1968. – С. 4).

Історик *Л. Білас* називає Донцова речником «інтегрального націоналізму» на українському ґрунті, «головним промотором нового образу історії». Л. Білас відзначує, що шлях духовного розвитку Донцова «дещо крутий і, може, не завжди послідовний. Але це стосується тільки його політичних орієнтацій і «ідеологічної надбудови». Зате «підбудова» його світогляду, тобто ірраціональні внутрішні рушійні сили ... висловом яких є кожна ідеологія, були в Донцова все константними, незмінними» (*Білас Л.* Криза нашого образу історії//Українська літературна газета. – 1957. – Ч. 12. – С. 5).

Ю. Пундик, дослідник українського націоналізму і націоналістичний публіцист, відзначає «великий вплив» Донцова «на формування ідеології українського націоналістичного руху». Він пише, що «Д. Донцов дав глибокий аналіз духовних передумов для політичного визволення та державного

існування нації, а саме наявність глибокої духовної наснаги, готовність змагатися за велику візію майбутньої величі, не жахаючись жертв, й тотальна напруга національних сил у боротьбі за досягнення цієї візії. На його думку, успіх української визвольної боротьби буде запевнений тоді, коли український народ відродить в собі старі лицарські прикмети княжих дружинників і козацького ордену і позбудеться оспалої ментальності селян-«гречкосіїв». Хоч сам Донцов ніколи не був членом ОУН і хоч український націоналістичний рух не прийняв деяких його ідей, то все ж його твори приготували ґрунт для поширення українського націоналістичного руху, особливо серед молоді, яку захопив динамізм його ідей» (*Пундик Ю.* Український націоналізм. – Париж: Українське націоналістичне видавництво в Європі, 1966. – С. 34–35).

М. Стахів, провідний діяч галицьких радикалів, називає Донцова «Ідеологом фальшнаціоналістів», закидаючи йому, що «ще в 1910 році (він) писав у газеті «Праця», що головним його завданням є «боротьба з всеукраїнством» та що його «ціллю є внести роздор у рідну хату» (*Стахів М.* Наша тактика: відповідь на найважливіші питання. – Львів: Громадський голос, 1936. – С. 68–69).

Оцінку Донцова та оцінку його націоналізму зустрічаємо також в «Нарисі історії філософії на Україні», що недавно появилася в Києві: «Д. Донцов виступив з пропагандою і популяризацією вкрай реакційної людоненависницької філософії Ніцше, Шпенґлера та їм подібних, на всі лади «обґрунтовуючи» думку, що будівничими нового світу можуть бути тільки люди, пройняті фашистським світоглядом. «Природа знає лише одну вічну засаду: будь сильний!» – ці слова лягли в основу проповіданої Донцовим «життєвої філософії», або «світогляду новітнього націоналізму», як він охрестив свою «філософську систему». Енергетизм, суб'єктивізм, волюнтаризм, ірраціоналізм – все це об'єднувалося в донцовській, позбавленій будь-якої логіки, «життєвій філософії» у цій, як влучно схарактеризував її Степан Тудор, «бестії без голови» (Нарис історії філософії на Україні. – Київ: Наукова думка, 1966. – С. 564). Ґрунтовнішу критику націоналізму Донцова з позицій марксизму-ленінізму дав в останній час *В. Ю. Євдокименко* у своїй праці «Критика ідейних основ українського буржуазного націоналізму», який пише, що «понад півстоліття Донцов займався «теоретичною» розробкою ідеології українського буржуазного націоналізму. Своє теоретичне кредо він найбільш чітко формулює у своїй роботі «Націоналізм»... Книга Донцова одразу ж після виходу в світ була оцінена нашою партійною критикою як крайній вияв українського буржуазного націоналізму, як синтезований виклад ідеології українського фашизму» (*Євдокименко В. Ю.* Критика ідейних основ українського буржуазного націоналізму.– Київ: Наукова думка, 1968. – С. 180). Очевидно, як це і відзначає Євдокименко, поява «Націоналізму» зустрілася з гострою марксистською критикою на Україні, віддзеркаленням якої є те, що в 1926 році написав «Більшовик України» (№ 2–3): «Нарешті український фашизм здобувся на свій маніфест, найшов викристалізовану, хоча би на перший погляд, ідеологічну форму у книжці Дмитра Донцова «Націоналізм».

26. *Abel T.* Why Hitler came into Power. – New York: Prentice Hall, 1938. – С. 829–830.

27. *Княжинський А.* Вказ. пр. – С. 29.

28. *Липа Ю.* Вказ. пр. – С. 259–260.

29. Див. на цю тему: *Мартинець В.* Ідеологія організованого й т. зв. волевого націоналізму. – Вінніпег: Видавництво «Новий шлях», 1954. – С. 53–87; *Бойко Ю.* Вказ. пр. – С. 26–45.

Інтересні висновки можна зробити на тему окремих засад «чинного націоналізму» на основі порівняння «Націоналізму» з пізнішим твором Донцова «Дух нашої давнини» (1944), який треба розглядати як завершення у формулюванні ідеології «чинного націоналізму». В «Дусі нашої давнини» маємо справу зі значною модифікацією окремих думок і поглядів Донцова, зокрема, коли йдеться про найважливішу засаду його ідеології – «волю до життя» та питання місця і ролі ірраціонального елементу в житті людей і суспільства. Див. розділ, присвячений аналізові твору «Дух нашої давнини».

30. *Nolte E.* Three faces of Fascism: Action Française, Italian Fascism, National Socialism/Transl. from German. – New York: Dover Publications, 1955. – Т. 2. – С. 40.

31. *Донцов Д.* Націоналізм. – С. 253.

32. З цього погляду світло на методу Донцова кидають його слова, коли він коментує вказівки Хмельницького синові Юрієві, записані літописцем: «Для моєї цілі зовсім не має значення, чи ці слова сказав старий гетьман. Досить того, що історик вложив їх йому в уста, що була це їх мораль; отже, мораль провідної верстви тої доби» (*Донцов Д.* Де шукати наших традицій. – 2-ге вид. – Львів: Українське видавництво, 1941. – С. 38).

Обґрунтування «доцільності» такого підходу до історичного минулого свого народу знаходимо в Ю. Вассияна, видатного теоретика українського націоналізму 20-х і 30-х років. «Не об'єктивна теоретична правда, – писав він, – потрібна в першій мірі тому, хто в пізнанні минувшини віднаходить тайник викривленого образу своєї сучасності, – він намагається *змінити* цю останню, а тому він пізнає першу з відношення залежності її від власної волі. Для нації, що мусить вести боротьбу аж до перемоги – не може бути пізнання власної минувшини самоціллю, заспокоєнням чисто теоретичного зацікавлення, але першим із необхідних засобів, бо справа йде про *продовження* життя, а не про погляд на завершену історію» (*Вассиян Ю.* До головних засад націоналізму //Розбудова нації. – 1928. – **Ч.** 2. – С. 33). (Підкр. автора).

33. *Бойко Ю.* Вказ. пр. – С. 125.

34. Пор.: *Білас Л.* Криза нашого образу історії//Українська літературна газета. – 1957. – Ч. 12. На тему критики українського народництва і доби нашого відродження в XIX столітті наш історик Б. Крупницький пише таке: «Прийде час, і ми не будемо так категорично заперечувати наше XIX століття, ставити його під знак запитання, як це робиться ще сьогодні. Зовсім негувати наше народництво XIX століття, – в цьому відчувається ще вплив Донцова. Знову ж не будемо, йдучи за модою, і розвінчувати Донцова. В цім нема потреби, бо на Донцова вже можемо дивитися з історичного штандпункту. Донцов – наше минуле, хоч і недавнє минуле.

Він виконав свою історичну місію... 20–30-ті роки нашого століття були добою безперечного впливу ідеології Донцова серед широких кіл галицького громадянства ... і серед молоді. Ця реакція не була безпідставна. Вона явилася результатом розчарування нашим XIX століттям і його кульмінаційним пунктом – українською революцією 1917–1920 років, в якій виступила виразно непідготованість українців до будови власного державного тіла. Саме проти цього ... почав боротьбу Донцов. Це було абсолютне заперечення XIX століття як цілості, з усім його багажем... Безперечно, що в прочищенні атмосфери була потреба. Донцов воював проти української м'якотілості і інертності, прекраснодушшя і прекраснословія... Це заперечення XIX століття продовжується і сьогодні. Краще навіть сказати, – не заперечення, а засудження. І тут, в цім засудженні, існує вже певний трафарет або інерція. Засуджувати якусь добу взагалі недоцільно... XIX століття мало в собі не тільки негативне, але й позитивне. Поки що ми дивилися на нього очима тих, що хотіли в цьому нашому минулому бачити причини наших невдач. А зрештою, прийшов уже час подивитися на справу спокійно, очима історика» (*Крупницький Б.* Історіознавчі проблеми історії України. Збірник статей. – Мюнхен: Український Вільний Університет, 1959. – С. 201–203).

Див. на цю ж тему: *Шлемкевич М.* 1917–1920 роки й українське суспільство //Сучасність. – 1971. – №5.

35. *Єндик Р.* Дмитро Донцов, ідеолог українського націоналізму. – Мюнхен: Українське видавництво, 1955. – С. 13–14.

36. У цьому випадку можна б повторити за Геґелем, що йдеться про «рефлективну історію» чи «історичний прагматизм», коли в минуле ми вкладаємо теперішній зміст. «Прагматичні (дидактичні) рефлексії, – писав Геґель, – хоч за своєю природою безумовно абстрактні, насправді і безперечно є теперішністю і наповняють аннали мертвого минулого життям нинішнього дня». Геґель одночасно перестерігає, що такі рефлексії мають значення з погляду морального, але себе не виправдують, коли мова йде про «правителів, державних мужів, нації», бо «призначення народів і держав, їхні інтереси, взаємини і складна тканина їхніх справ становить цілком інше поле». Цю думку Геґеля варто мати на увазі, читаючи критику Донцовим нашого минулого та знайомлячися з його висновками (*Hegel G. W. F.* The Philosophy of History/Transl. from German. – New York: Dover publications, 1956. – C. 6).

Коментуючи цей аспект творчості Донцова, Ю. Бойко відзначає, що насправді «Донцов дуже далекий від наміру щось досліджувати, йому цілком бракує відчуття історизму. Він – імпресіоніст у своїй методі. Як я бачу, – тяжить над ним ... Донцов-дилетант. Він сміливо береться за різні теми. Для кожної теми знаходить він своє оригінальне, іноді глибоке, спостереження. Але він не спроможний щось дослідити. Він бере нутром, інтуїцією, вичуттям... Під впливом Донцова в західноукраїнській ментальності поширилась на довгі роки плиткість підходу до суспільно-політичної й соціальної тематики, гонитва за «міфотворчістю», що гальмувало розвиток думки» (*Бойко Ю.* Вказ. пр. – С. 41–43).

Так же оцінює Донцова наш історик Б. Крупницький, кажучи, що «супроти інтернаціоналіста Драгоманова з його абсолютними всесвітніми правдами треба

поставити націоналіста Донцова з його абсолютними національними правдами. Донцов, як націоналіст, бере справу зовсім вузько і визнає тільки правди свого народу, які можуть бути брехнею для іншого... Але не можна навіть сказати, що Донцов шукає спеціально національних правд, правд свого народу. Він не заглиблюється в історії або в споріднені дисципліни; його підхід неісторичний. Є у нього творчий неспокій, свого роду фаустизм; своєю активною місією він уважає європеїзацію України, так ніби її дійсно потребує Україна, що історично належала і належить до Європи. Своїм націоналізмом Донцов не робить ніякого глибшого діагнозу українського життя. По суті, він веде тільки штурм на українську національну вдачу, як вона йому уявляється. Основне для нього – зреформувати українську національну вдачу, зробити її з пасивної – активною, з інтелектуальної (ніби з українців – такі вже великі інтелектуалісти!) – вольово-чуттєвою. Його цікавлять навіть не стільки національні правди, скільки національна динаміка. Розбурхати національну динаміку – це головне завдання. Недурно ж для нього динаміка, експансія ідентичні з поняттям нації». (*Крупницький Б.* Основні проблеми історії України. – Мюнхен: Український Вільний Університет, 1955. – С. 64–65).

37. *Донцов Д.* Націоналізм. – С. 149.

38. *Ленкавський С.* Вказ. пр. – С. 276.

39. *Донцов Д.* Націоналізм. – С. 6–7.

40. *Там само.* – С. 27–30.

41. *Там само.* – С. 162.

42. *Schopenhauer A.* Die Welt als Wille und Vorstellung. – Stuttgart: Cotta-Verlag, 1960. – Т. II. – С. 466.

43. *Copleston F.* Arthur Schopenhauer Philosopher of Pessimism. – Andover: Burns Oates & Washbourne, 1947. – С. 28–29.

44. Таку думку відкидає Г. Васькович, пишучи, що «ідеалістична основа ідеології Донцова не полягає у волюнтаризмі як філософському напрямку», бо, мовляв, «Донцов ... поняттям волі окреслює лише особливу суть самої душі, що виявляється під різними видами... Отже, не на волі, як метафізичному принципі світу, але на душі, як нематеріальній і складовій частині буття, будує Донцов свою ідеологію» (*Васькович Г.* Вказ. пр. – С. 165). Це розрізнення має важливе значення, бо воно в'яжеться з тими висновками Донцова, що стосуються «духовного переродження» української людини й критики українського «провансальства», а одночасно заторкують питання людської природи і психології людини взагалі, проблему феномена нації та виявів її діяльності. З деяких тверджень Донцова можна робити такий висновок, як його в узагальненій формі робить Васькович, але, беручи виклад Донцова на тему волі в цілому, треба прийняти, що він цілком став на позиції волюнтаризму як філософського напрямку, з чим згоджується також С. Ленкавський у своїй студії філософських основ націоналізму Донцова. В інтерпретації волі Донцов виразно ідентифікується з Шопенгауером. Різниця в тому тільки, що Шопенгауер акцептував логічні висновки свого розуміння волі, Донцов цих висновків не взяв до уваги, пишучи про можливість «духовного переродження» людини, хоч

це суперечить такому розумінню волі. Інтерпретація Васьковича уможливлює приховати логічну непослідовність ідеології «чинного націоналізму», але вона не відповідає фактичному станові, хіба ми прийняли б, що Донцов не думав того, що писав. Важливим додатковим матеріалом, який ілюструє філософію Донцова, є його студія про Лесю Українку («Поетка українського рісорджіменто»), написана ще в 1922 році, і яку можна вважати своєрідним передвісником «Націоналізму». У цій студії Донцов, між іншим, уточнює, що треба розуміти під «шопенгауерівським волюнтаризмом», і це його уточнення покривається з тим, що на тему «волі» він написав у «Націоналізмі». Леся Українка, як підкреслював Донцов, «висунула ... постулат самовистачальності ірраціональної волі, не зв'язаної ніякими санкціями... На місце раціоналізму і утопізму, що видумував «кращі ідеали» – волюнтаризм... Її поезії се був крик нової нації, що, нарешті, знайшла в собі абсурдну, спонтанну волю до чину, ентузіазм *morituri* і фанатичну віру в велике чудо... Важливим для неї був сам рух, а не те, звідки йдеться, ні те, куди йдеться; сей безнастанний рух, піднесення й занепад, вічний перехід одного в друге, що нагадує гру хвиль у морі ... рух, як вираз великої, предвічної, всеобіймаючої сили, що криє в собі всі суперечності... Підкреслюючи момент волі в своїй поезії, наближається вона до шопенгауерівського волюнтаризму. Для неї, як і для тамтого, воля хоче не тому, що відчуває брак чогось і бажала б цей брак усунути, лише безпричинно; і лише тому, що вона хоче, відчуває вона як брак те, чого припадково хоче, чого ще не осягла» (*Донцов Д.* Поетка українського рісорджіменто: Леся Українка. – Львів: Видавництво Донцових, 1922. – С. 19–20, 24). Ці думки Донцов повторив значно пізніше (у 1953 році) у статті «Поетка-пророчиця». Пор. також *Schopenhauer A.* Die Welt als Wille und Vorstellung. – T. I, розд. 17–29 – про «об'єктивізацію волі» та T. II, розд. 28 – про «характеристику волі до життя» (*Schopenhauer A.* Op. cit. – T. I. – С. 151–241; T. II. – С. 451–466).

45. *Донцов Д.* Націоналізм. – С. 165–172. У виданні з 1966 року Донцов у якійсь мірі зробив спробу «злагіднити» своє розуміння ідеалу життя як боротьби і свій апофеоз боротьби, агресії, експансії тощо як «самоцілі» і «насолоди». У виданні з 1926 року читаємо: «Джек Лондон називає цю насолоду «радістю убивства» (the joy to kill), інстинкт, який ще й досі «жене ловців з галасливих міст в ліси і долини вбивати», почуття задоволення успішного чемпіона. Подібно говорить і другий: «Слухайте, судді! Є ще друге божевілля, що є перед учинком. Ах, не вглибилися ви як треба в цю душу!.. Нащо грабував цей злочинець? Він хотів грабувати... Але я мовлю вам: його душа бажала крові, не грабунку, – за щастям ножа тужила вона» (*там само.* – С. 171). У виданні з 1966 року цей уступ зведений до такого речення: «Джек Лондон називає це інстинктом, який ще й досі «жене ловців з галасливих міст у ліси й долини вбивати» звірину, почуття задоволення успішного чемпіона» (*Донцов Д.* Націоналізм. – 3-тє вид., виправлене автором. – Лондон: Українська видавнича спілка, 1966. – С. 236). Як бачимо, нова версія досить помітно злагіднює оригінальну думку Донцова.

У цьому контексті варто пригадати те, що для кращої ілюстрації свого ідеалу «сильної людини» Донцов користувався часто прикладом росіянина та його

характеру, очевидно, вважаючи позитивними окремі властивості російського характеру. У творі «Дух нашої давнини» Донцов зробив дуже цікаве ствердження, яке кидає світло на те, в якому дусі він бажав «перевиховати» українське суспільство. Навівши слова В. Антоновича про те, що «на малій чулості москаля засновані його прямота і грубіянство», Донцов відзначає, що «на цих рисах здвигнув москаль свою імперію, а перечулені інтелігенти наші не розуміли, що, при своїй відразливості, той дух московського імперіалізму крив в собі витривалість, енергію, погорду до шкідливого перечулення, повну байдужість до дрібниць, хоча б тією дрібницею і було людське життя, перед обличчям загальної справи чи ідеї» (*Донцов Д.* Дух нашої давнини. – С. 73).

46. *Донцов Д.* Націоналізм. – С. 165.

47. Треба відзначити, що сам Ніцше заперечував тотожність понять «волі до життя» і «волі до влади», пишучи, що «тільки там, де є життя, там є також воля: не воля до життя ... воля до влади. Є щось більше, що в житті ціниться багато вище, чим життя як таке». На думку Ніцше, є цінності, для яких жертвується життям, і в тому виявляється, власне, «воля до влади». Треба додати, що «воля до влади» Ніцше не є тотожна з «волею діяти на інших чи волею самоздійснення» у сенсі панування, як інтерпретує Донцов, а в сенсі самовдосконалення, прагнення переступити межі свого власного «я». З таким розумінням «волі до влади» в'яжеться ідеал «надлюдини» Ніцше, який у цьому ідеалі бачив інтелектуально досконалу людину, яка вміє і може контролювати свої пристрасті, емоції, тобто все те, що апофеозував Донцов у своєму ідеалі «сильної людини», виходячи з засад ірраціонального волюнтаризму Шопенгауера. На тему волюнтаризму Ніцше див.: *Kaufmann W.* Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. – Cleveland: World Publishing Co., 1966 (Ч. 2, розд. 6 і Ч. 3), а також окремі твори Ніцше, зокрема: «Der Wille zur Macht», до яких Донцов часто відкликається.

Між поняттям волі як шопенгауерівської «волі до життя», тобто ірраціональної стихійної сили, й ідеалом «сильної людини» Донцова існує логічна непослідовність. Якщо дійсно прийняти, що воля – це «сліпий динамізм», який тільки «вибухає», що воля діє «безпричинно» і «безмотивно», «ніким і нічим не детермінована», «сама з себе» і т. п., то тоді не може бути мови про «перевиховання людини» чи про «плекання нової волі». Людина є такою, якою «оформить» її ота «сліпа сила», про яку пише Донцов, не даючи ніякого пояснення на те, як цього перевиховання можна досягнути, маючи до діла з такою безконтрольною стихійною силою. Очевидно, тоді немає також підстави будь-кого звинувачувати у «безвольовості» чи в інших недомаганнях, бо все це поза контролем людини, яка, якщо повторити фразу Шопенгауера, є «такою, якою є й інакшою бути не може» і що вона навіть не повинна «бути іншою, ніж вона є». Шопенгауер був свідомий логічних наслідків своєї теорії і цим пояснюється його песимізм, бо він не вірив, що людина могтиме перемогти «волю до життя», яка передрішує характер людини, її властивості, ввесь стиль життя. Донцов, однак, не взяв до уваги цих висновків Шопенгауера, оформлюючи ідеологію, яка, з одного боку, у визначенні поняття і ролі волі

дотримується думок Шопенгауера, а з другого, – дає проекцію «сильної людини», яка мала б бути суверенним майстром своєї долі отже могла б протиставитися «сліпому динамізмові» у формі стихійної «волі до життя», який нею кермує і від впливу якого ніяка людина звільнитися не може. Очевидно, це Донцов міг зробити тільки коштом логічної послідовності в своїй ідеології, залишаючи без відповіді питання про те, як можна погодити ідею цілеспрямованої і планомірної діяльності, якою за своєю природою мусить бути процес «перевиховання людини», прищеплювання їй «нової волі», що ставив перед собою, як завдання, Донцов, – з ідеєю «сліпої», «безмотивної» і «безпричинної» шопенгауерівської «волі до життя». Цей недолік Донцов виправив у своїй творчості 40-х років. У творі «Дух нашої давнини» він не тільки не говорить про ірраціональну «волю до життя», а висуває на це місце «мудрість» як основну прикмету людини.

48. *Донцов Д.* Націоналізм. – С. 253.

49. *Munier A. A.* A Manual of Philosophy/Transl. from French. – New York: Desclee, 1964. – С. 347, 385.

50. *Ortega y Gasset J.* Man and People/Transl. from Spanish. – New York: Norton, 1957. – С. 32–34.

51. *Hoffding H.* A History of Modern Philosophy/Transl. from German. – New York: Dover Publications, 1955. – Т. II. – С. 215.

На тему людської природи й динаміки та психології взагалі див.: *Royce J. A.* Man and his Nature: A Philosophical Psychology. – New York: McGraw-Hill, 1961; *Munier A. A.* A Manual of Philosophy/Transl. from French. – New York: Desclee, 1964. – Т. 1. – С. 295–511; *McDougall W.* The Energies of Men: A Study of the Fundamentals of Dynamic Psychology. – London: Methuen, 1950; *James W.* The Principles of Psychology. – New York: Dover Publications, 1950; *Dewey J.* Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology. – New York: H. Holt, 1948.

Зазначені питання й проблеми з українських авторів розглядав також В. Липинський, який стояв на позиції волюнтаризму, але інакше з'ясовував природу людини й співвідношення її психічних сил. В. Липинський дооцінював важливість раціонального елементу поряд з ірраціональним, причому він відкидав засаду «чистої акції» «чину для чину», тобто все те, що апофеозує в «Націоналізмі» Донцов, який свідомо й виразно ставив на місце Декартового «я думаю» – своє «я хочу». В. Липинський, м[іж] ін[шим], вказував на те, що однією з головних причин нашої недержавності є «перевага в нашому характері емоціональності (чутливості) над волею та інтелігентністю... Надмірною чутливістю, при пропорціонально заслабій волі та інтелігентності, пояснюється наша легка запальність і скоре охолоджування... При таких умовах політика як умілість організувати і здійснювати розумом та волею певні сталі хотіння та ідеї є на Україні найбільш тяжкою та невдячною працею. Успішно вести її можна тільки тоді, коли прийняти методу організації, розвиваючу волю та розум, усталюючу хотіння та ідеї і обмежуючу надмірну чутливість та випливаючу з неї романтичну гасконаду... Поривами романтичними, тобто поривами виключно емоціональними (що, власне, наголошував Донцов. – *М. С.*), яких ідеї туманні

(«Дуже хочемо, але не можемо сказати, чого хочемо», – мовляли деякі наші «фашисти») і яких здійснювання відбувається шляхом постійного дразнення емоцій («грою на серцях») – не будуються держави» (*Липинський В.* Листи... – С. 426–427). Пор. також: *Лисяк-Рудницький І.* В обороні інтелекту//Сучасність. – 1971. – Ч. 6. – С. 114–118).

Такий погляд на виключну важливість ірраціональної «волі до життя» в житті людей і людських спільностей Донцов пізніше змінив. У творі «Дух нашої давнини» (1944) він вже не згадує про «волю до життя» і про те, що ця «ірраціональна сила» має довільно спрямовувати життя й діяльність людей та суспільств, а пише про вирішальну роль у житті «творчої думки», мовляв, «мудра думка – це та сила, що формує речі і тримає їх у формі, в тім числі й людські спільноти» (*Донцов Д.* Дух нашої давнини. – С. 152). Більше того, Донцов навіть критикує «ідеологів нашого «полежайства» за те, що «не визнавали значення формуючої думки» (*там само.* – С. 154). Цю «творчу думку» Донцов окреслює «таємничим регулятором і двигуном суспільного життя», «найважнішою прикметою володаря», «творцем видимого» і т. д. Як бачимо, йдеться про ґрунтовну зміну погляду, що головним чинником в житті є безмотивна, ірраціональна «воля до життя», якої не можна і не потрібно регулювати, цілеспрямовувати, здержувати.

52. *Донцов Д.* Дух нашої давнини. – С. 211–224.

53. Докладніше на тему Донцового розуміння нації див. частину, присвячену аналізові твору «Дух нашої давнини», стор. 336–343.

54. *Донцов Д.* Націоналізм. – С. 232–246.

55. *Там само.* – С. 252–253.

56. *Там само.* – С. 228.

У 3-му виданні «Націоналізму» з 1966 року цей абзац Донцов змінив, пропускаючи відклик до фашизму, більшовизму та інквізиції. Змінений текст є такий: «лиш той спротив творчий, який є вагітний грядучим «знущанням» над опірними ворогами великої ідеї. Коли б той дух негації поганства не жив у катакомбах, не жив уже у перших християнах, не схилилися б перед ним римські орли» (*Донцов Д.* Націоналізм. – 3-тє вид. – С. 306).

57. *Донцов Д.* Дух нашої давнини. – С. 5.

58. *Донцов Д.* Націоналізм. – С. 195.

59. *Там само.* – С. 194–199.

60. *Там само.* – С. 196–198.

61. *Там само.* – С. 119.

62. *Там само.* – С. 195.

63. Цит. за: *Maritain J.* The Social and Political Philosophy: Selected Readings. – Garden City: Doubleday, 1965. – С. 298.

У зв'язку з засадою «аморальності», яку Донцов розвинув у «Націоналізмі», варто порівняти його пізнішу публікацію з 1935 року «Кардинал Мерсіє, слуга Бога й нації» та інтерпретацію вчення цього видатного католицького церковного діяча і філософа, а одночасно те, що на тему етики кардинал Мерсіє вчив. Див.: *Донцов Д. (Д. Варнак)*. Кардинал Мерсіє, слуга Бога й нації. – 2-ге

вид. – Торонто: Видавництво «Мета», 1956 та *Mercier D.* A Manual of Modern Scholastic Philosophy/Transl. from French. – London: K. Paul, Trench, Trubner, 1917. – T. II. – C. 209–338).

«Щоб якийсь акт був цілковито добрий, він мусить бути таким сам по собі, і щодо мотивів і щодо обставин, – відзначається у записках кардинала Мерсіє. – Відсутність будь-якої з цих передумов є достатнім для того, щоб такий акт став злим. *Bonum ex integra causa, malum ex quacumque defectu...* Ані індивідуальний, ні соціальний добробут не є мірилом моральної цінності... Моральний закон характерний тим, що він незмінний і універсально відомий... З цього випливає, що застосування морального закону є загальне, незалежно від обставин часу і місця, і в цьому сенсі він є вічний та спільний для всіх; він лучить кожну людину, яка є в посіданні природного розуму, без уваги на час, в якому вона живе, і місце, де вона перебуває... Моральний акт має три природні властивості: 1) на ньому є штамп або моральної чесності, або грішності, яка виявляє відхилення від нього; 2) він приписується агентові, який є виконавцем, чому даємо вислів, кажучи, що акт заслуговує на признання або догану. Щоб акт заслуговував на такі епітети, він мусить бути свобідний і виходити від відповідального агента; 3) його якості і вади оцінює Бог, і це стається навіть тоді, коли такої оцінки він не знайде у людей» (*там само.* – С. 233–251). Як бачимо, несумісність засади «аморалізму» Донцова з вченням християнської етики дуже яскрава. Додамо тільки, що у виданні «Націоналізму» з 1966 року Донцов сам поробив деякі пропуски у розділі на тему засади «аморальності» (*Донцов Д.* Націоналізм. – 3-тє вид. – С. 259–271). Ці пропуски вказують на те, що Донцов відчував потребу «злагіднити» окремі свої твердження на цю тему, але по суті це зовсім не міняє його попереднього з'ясування засади «аморальності».

64. Ці передумови, між іншим, докладно визначив Лебон у своїй студії «Психологія маси», що вперше була опублікована в 1895 році (*Le Bon G.* The Crowd, A Study of the Popular Mind/Transl. from French. – New York: Viking Press, 1960. – C. 35–71 і 79–154). Висновки його мали безперечний вплив на те, що на цю тему написав Донцов у «Націоналізмі», на що вказують цитати з Лебона.

65. Ідею «ініціативної» чи «активної» меншості, або «національної аристократії» на українському ґрунті розвинув на початку 20-х років В. Липинський. Думки В. Липинського, безумовно, послужили Донцову у його формулюванні концепції «ордену», а відтак «правлячої касти». Це саме стосується критики «українського провансальства» і демократії, а теж аналізу поняття влади та значення влади для нації. Різниця між обома авторами в тому, що в Липинського є широке теоретичне обґрунтування окремих тверджень, постулатів, а в Донцова тільки «засади» з численними відкликами до багатьох авторів без глибшого аналізу. Докладніше про це при розгляді твору «Дух нашої давнини», у якому Донцов з'ясовує вже в деталях концепцію «ініціативної меншості». Коли ж говорити про засаду «творчого насильства» в загальному, то тут фактично маємо справу з концепцією, яка бачить історію культур не тільки як плід боротьби і людських перемог над природою, «але передусім одних

суспільних груп чи національних спільнот над іншими. Сила і риск становили головний чинник розвитку. Люди вели діло культури насильством і ґвалтом. Від Жоржа Сореля (1847–1922) до Освальда Шпенґлера (1880–1936) поширювалася ця ідеологія. В большевицькій і гітлерівській публіцистиці вона стала одним із головних заложень» (*Кушнір М.* Проблеми перед нами// Вісник. – 1973. – Ч. 3). Пор. також: *Sorel G.* Reflections on Violence/Transl. from French. – New York: P. Smith, 1941.

66. Див. на цю тему: *Mannheim K.* Man and Society in an Age of Reconstruction: Studies in Modern Social Structures/Transl. from German. Rev. and enl. – New York: Harcourt, Brace & World, 1940. – С. 327–366.

67. *Донцов Д.* Підстави нашої політики. – Відень, 1921. – С. 72–74.

68. *Крупницький Б.* Основні проблеми історії України. – С. 167.

На цю тему див. також: *Липа Ю.* Вказ. пр.; *Янів В.* Протиставлення Сходу й Заходу з психологічного погляду//Визвольний шлях. – 1953. – Ч. 6–7; і *його ж.* Проблема психологічного окциденталізму України//Визвольний шлях. – 1965. – Кн. 10. Коли ж говорити про саму ідею «окциденталізму» в нашій літературі, то її автором треба вважати не Донцова, а Драгоманова, який був у нас першим того роду «окциденталістом», вимагаючи поширення й закріплення зв'язків України із Західною Європою, як передумови забезпечення української самобутності та окремішності від Росії. Він вимагав вивчати головні західноєвропейські мови, кажучи, що «українське письменство доти не стане на міцні свої ноги, доки українські письменники не будуть діставати всесвітні образовані думки й почуття просто з Західної Європи, а не через Петербург і Москву, через російське письменство, як робиться це досі, через що виходить так, що навіть москвоненавидне україномюбство по своїм основним думкам була ніщо інше, як європоненависне москволюбство, тільки трохи перелицьоване» (*Драгоманов М.* Літературно-публіцистичні праці. – Київ: Наукова думка, 1970. – Т. II. – С. 334). Критикуючи Драгоманова, Донцов ніколи не згадує про такі його погляди на західну культуру, які не відрізняються від поглядів Донцова.

69. *Донцов Д.* Підстави нашої політики. – С. 76–77.

70. Автор «чинного націоналізму» й автор «доктрини фашизму» починали свою політичну кар'єру в рядах соціалістичного руху і виявилися видатними пропагаторами його ідей. На позиції націоналізму перейшли, розчарувавшись політикою своїх соціалістичних партій. Ідейно-світоглядна еволюція Донцова і Муссоліні має схожості, незважаючи на те, що відбувалася вона цілком незалежно і в різних умовах.

71. *Княжинський А.* Вказ. пр. – С. 29.

72. *Armstrong J. A.* Ukrainian Nationalism. – New York: Columbia University Press, 1963. – С. 19–22.

Критики «чинного націоналізму» вказують, звичайно, на цілий ряд різних філософів та політичних письменників, мовляв, їхні думки і теорії мали більший чи менший вплив на погляди Донцова. У «Націоналізмі» Донцов покликається на чимале число українських і чужих авторів та їх цитує (з чужих авторів, крім вже згаданих вище, Донцов цитує частіше таких: В. Зомбарта, Ґ. Зіммеля,

Т. Гоббса, Й. Фіхте, Г. Гегеля, Е. Дюркгайма, О. Шпенґлера, Л. Ворда, Лебона, Г. Спенсера тощо). Засадничо, однак, це пов'язане з його методою з'ясовування власних думок, висновків чи пропозицій. Взагалі, можна сказати, що цілий «Націоналізм» – це практично одне плетиво з цитат українських і чужих авторів, незважаючи на те, що в передмові Донцов застерігається перед «перетяжуванням книги цитатами», але цього він не додержався не тільки в першій частині, але й у двох других. Відзначимо тільки, що в «Націоналізмі» немає ні цитат з Липинського, ані відкликів до нього, хоч, власне, у «Листах до братів-хліборобів» Липинського треба шукати джерела багатьох ідей «чинного націоналізму».

Про філософію «чинного націоналізму» див.: *Ленкавський С.* Філософічні підстави «Націоналізму» Донцова; про впливи на цю філософію див.: *Бойко Ю.* Основи українського націоналізму. – С. 31–43); *В. Мартинець.* Ідеологія організованого й т. зв. волевого націоналізму. – Вінніпеґ: Видавництво «Новий шлях», 1954. – С. 53–82; *Olynyk R.* Literary and Ideological Trends in the Literature of Western Ukraine 1919–1939. – Montreal, 1962 (typewritten). – С. 46–48. Американський дослідник українського націоналізму Джон А. Армстронґ пише на цю тему у статті «Collaborationism in World War II» таке: «Донцов ... є людиною незвичайно складного інтелектуального походження. Східний українець за місцем народження, він сильно захоплювався марксизмом перед Першою світовою війною. Цілком можливо (хоч він різко відкидав російське народництво), що Донцов був під впливом конспіраторського зразка «Народної волі». Під кінець 20-х років, однак, Донцов відкинув всі «ідеї XIX століття» і почав славити дивну колекцію «героїв», включно з Ніцше, Бергсоном, Жоржем Сорелем, Кіплінґом, Кітченером і Теодором Рузвельтом. Головну інтелектуальну інспірацію в тому періоді Донцов черпав у Моріса Барреса та Шарля Морраса» (*Armstrong J. A.* Collaborationism in World War II//Journal of Modern History. – 1968. – Т. 40. – №3. – С. 400).

Пор. також: *Муссоліні Б.* Доктрина фашизму. – Львів, 1937; *Hayes C. J. H.* The Historical Evolution of Modern Nationalism. – New York: Macmillan, 1961; *Barrès M.* Scenes et doctrines du Nationalisme. – Paris: Plon-Nourrit, 1925; *Curtius E. R.* Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des franzoesische Nationalismus. – Bonn: F. Cohen, 1921; *Gurion W.* Der integrale Nationalismus in Frankreich: Charles Maurras und die Action Française. – Frankfurt a/M.: V. Klostermann Verlag, 1931; *Nolte E.* Three Faces of Fascism: Action Française, Italian Fascism, National Socialism/Transl. from German. – New York: New American Library, 1965.

Перевидаючи «Націоналізм», Донцов усунув з нього всякі відклики до фашизму. Говорячи про «українську ідею», Донцов писав: «Коли б воюючий фашизм або большевизм не мав в собі того самого духа, яким натхнений був тріумфальний фашизм і большевизм – ніколи б вони не перемогли» (*Донцов Д.* Націоналізм. – С. 228). На іншому місці, порівнюючи Хмельницького і Вашинґтона з Муссоліні, Донцов писав, що «в усіх них був дух «combativite», відвага витягати найскрайніші логічні висліди з становища і воля до влади, яку – у слабодухів не заступить жодна програма» (*там само.* – С. 230). Всього цього

в новому виданні немає (пор.: *Донцов Д.* Націоналізм. – 3-тє вид. – С. 306, 309).

73. *Донцов Д.* Згода в сімействі//Вісник. – 1936. – Т. 4. – Кн. 7–8. – С. 598.

74. *Донцов Д.* 1937//Вісник. – 1937. – Т. 5. – Кн. 1. – С. 62–63.

75. Сучасні дослідники фашистського феномена 20-х – 30-х років однозгідно підкреслюють наступні характеристичні прикмети фашистської ідеології, які в основному збігаються з засадами «чинного націоналізму» Донцова: антиматеріалізм, авторитаризм, етатизм, інтегралізм, скрайній етноцентризм, агресивність у зовнішній політиці, расизм, романтичний антиінтелектуалізм, засада, що ціль освячує засоби. Ці дослідники теж указують на схожості між фашистськими рухами, коли мова йде про державні інституції чи про внутрішню політику будь-якого фашистського авторитарного руху: сповидна демократія, розгром добровільних громадських і політичних груп, товариств, партій і заміна їх «корпоративною» організацією, поліційний режим, економічний прагматизм (економіка підпорядкована політичним цілям), провідницька система з «дуче», «фюрером», «вождем», «провідником», однопартійна система й заборона діяння іншим політичним партіям поза фашистською. Див. такі студії: *Lasswell H.D. and Lerner D.* World Revolutionary Elites: Studies in Coercive Ideological Movements. – Cambridge: Mass., MIT, 1965; *Kirkpatrick I.* Mussolini: A Study in Power. – New York: Avon Books, 1968; *Shirer W. L.* The Rise and Fall of the Third Reich. – New York: Fawcett Publications, 1968; *Nolte E.* Op. cit.; *Kohn H.* Political Ideologies of the Twentieth Century. – New York: Harper, 1969; *Arendt H.* Origins of Totalitarianism. – New York: Harcourt, Brace & World, 1968; *Friedrich C. J. (ред.).* Totalitarianism. – New York: Grosset & Dunlap, 1964; *Woolf S. J.* European Fascism. – New York: Random House, 1968.

Порядком ілюстрації наведемо тут характеристику фашистського руху, яку дав відомий німецький соціолог К. Мангайм у своїй книзі «Ідеологія і утопія». Він пише: «Фашизм має свою власну концепцію відношення між теорією і практикою. В загальному, він є активістичний і ірраціональний. Він поєднує себе переважно з ірраціоналістичними філософіями і політичними теоріями модерної доби. Його світогляд включає, після, очевидно, відповідної модифікації, вчення Берґсона, Сореля і Парето. В самій основі його теорії і практики лежить апофеоз прямої акції, віра у вирішальний *чин*, а також у значення, що його приписується ініціативі провідної еліти. Суттю політики є пізнати даний момент і справитися з його вимогами. Важливими є не програми, а безумовне підпорядкування лідерові. Історії не роблять ні маси, ні ідеї, ні «таємно діючі» сили, а еліти, які час до часу обстоюють свої права. Це є суцільний ірраціоналізм, але характерно, – не ірраціоналізм, що його знали консервати, ані ірраціоналізм, який одночасно являвся надраціональним, ні народний дух (Volksgeist), ні таємно діючі сили, ні містична віра у творчість довгих періодів часу, а тільки *ірраціоналізм чину*, який заперечує навіть інтерпретацію історії» (*K. Mannheim.* Ideology and Utopia. – С. 134–135). Є поза всяким сумнівом, що власне «ірраціоналізм чину» у не меншій мірі є характеристичним і навіть засадничим для ідеології «чинного націоналізму», що знайшло своє віддзеркалення і у самій назві. Це стосується також і засади про «ініціативну меншість» (тобто «еліту»).

76. Підкреслення мої. – *М. С.* На це питання цікаве світло кидає й передмова Донцова до брошури про Муссоліні, що появилася у видавництві «Вісника». Він писав: «В наші часи, пересякнуті отруйним запахом прогнилого соціалістично-ліберального світу, він (Муссоліні) був перший, хто тому світові завдав рішаючий удар... Своїм чином очистив свій народ від розкладаючих сил інтернаціональної і рідної колтунерії. А Італію з країни-провінції зробив нацією, без якої не сміє нічого важного статися на нашім континенті, а подекуди і поза ним. Проти сил, з якими боровся фашизм, вів пропаганду «Вісник» і «Літ[ературно]-наук[овий] вісник» від 1922 року спочатку серед повного незрозуміння нових ідей нашою суспільністю. Тому якраз «Книгозбірня «Вісника» вважає за свій обов'язок дати читачам сильветку людини, яка тріумфом своїм і свого діла здвигнула нові дороговкази для збаламучених конаючим XIX віком народів» (*Островерха М.* Муссоліні, людина й чин. – Львів: Книгозбірня «Вісника», 1934. – С. 3–4). Таку ж саму оцінку давав Донцов у 30-х роках всім іншим лідерам фашистських рухів у Європі. У передмові до брошури про Л. Деґреля, лідера бельгійських фашистів, читаємо таке: «Чи прийде до влади Мослі, чи ні, чи здобуде керму правління в Бельгії Деґрель, чи інший, його заступник, – се справи не міняє: вони – як Муссоліні, як Гітлер, як Горті, як Салазар, лишаються в історії постатями, які викорчовували бур'ян скрахованих доктрин, які торували шлях новій ідеї – ідеї націоналізму, як його розумів передусім творець італійського фашизму. Ось чому всі ці постаті такі цікаві для нас...» (*Горович Б.* Націоналізм в Бельгії, Лев Деґрель. – Львів: Книгозбірня «Вісника», 1937. – С. 3).

77. Маємо тут на увазі статті: *Донцов Д.* Перед розвалом імперії//Вісник. – 1938. – Т. 6. – Кн. 2; *Донцов Д.* Пушкінська дилема//Вісник. – 1939. – Т. 7. – Кн. 6; *Донцов Д.* Загадка III-ої імперії//Вісник. – 1939. – Т. 7. – Кн. 5; *Донцов Д.* Єрихонський комплекс //Вісник. – 1939. – Т. 7. – Кн. 5; *Донцов Д.* Трагедія Срібної землі//Вісник. – 1939. – Т. 7. – Кн. 6; *Донцов Д.* Березень 1939//Вісник. – 1939. – Т. 7. – Кн. 6.

78. *Донцов Д.* Березень 1939//Вісник. – 1939. – Т. 7. – Кн. 6. – С. 464.

79. В брошурі «Де шукати наших історичних традицій» Донцов виразно вказує на мотиви, якими він керувався, пропагуючи на українському ґрунті фашизм: «В грудні м[инулого] р[оку], відповідаючи на погрози «Нью-Йорк Таймс»-ів тоталітарним державам, проти яких з'єднаються «демократії обох півкуль землі», Муссоліні писав в «Пополь д'Італія», що «американські часописи помиляються, бо вони не знають, мабуть, історії, що в боротьбі поміж золотом і залізом все перемагає залізо»... Чи це не виглядає немов плагіат з нашої «Милості Божія»? – запитував він.

Навівши цю вістку, Донцов дав до неї такий коментар: «Чи тепер не заясніє, може, в головах демагогів, чому я, поруч з тими традиціями нашої історії – традиціями Хмеля, Володимира, Святослава, що теж не прийняв від греків золота, але прийняв залізо, – чому поруч з ними я звертаю увагу на італійського, напр[иклад], диктатора і на йому подібних «чужих»? Тому, що це типи і люди *одного* світогляду, *одної* психіки, яка в часи, коли ми ще не здегенерувалися, – *була і наша психіка*... І з цієї ж самої причини наші демократи, що обурюються

на нашу пропаганду чужих взірців, і собі з приємністю звертаються до чужих взірців, але до інших...» (*Донцов Д.* Де шукати наших традицій. – 2-ге вид. – Львів: Українське видавництво, 1941. – С. 79).

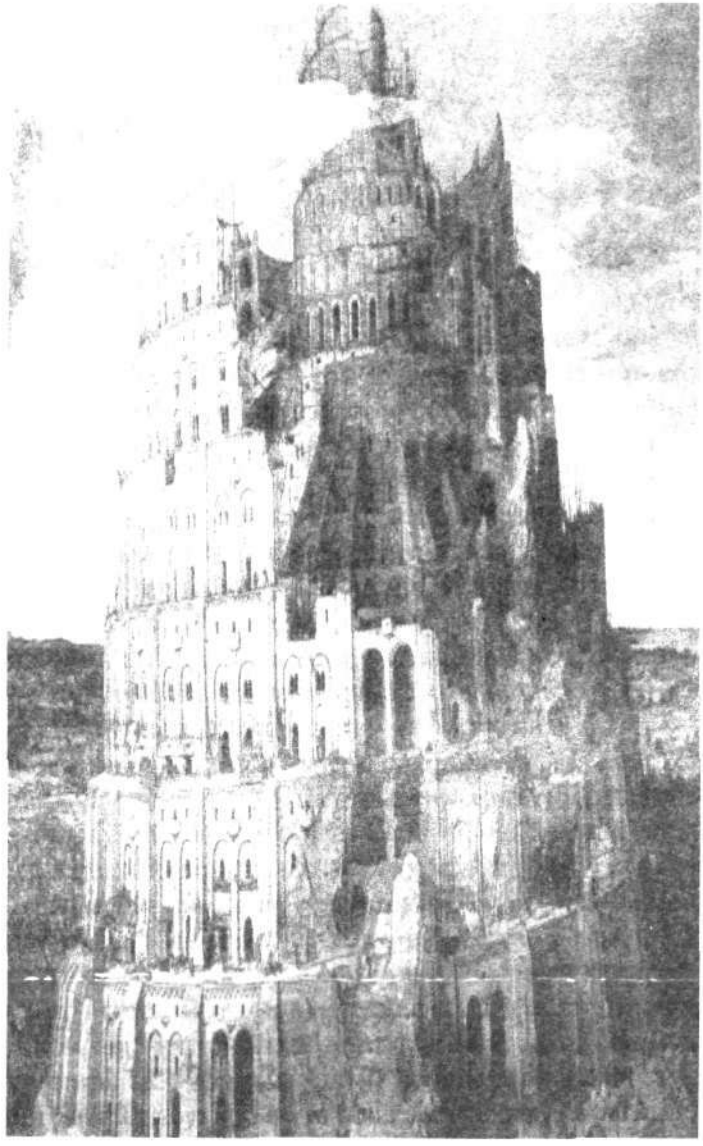
Наведена цитата яскраво ілюструє ставлення Донцова в 30-х роках до фашистської ідеології та її речників, які, в його розумінні, були «людьми одного світогляду, одної психіки», тобто мали такі прикмети, що їх можна було поставити поруч українських великих постатей минулого чи приклад яких можна було наслідувати.

80. *Донцов Д.* Емігрантські і совєтські марксисти проти націоналізму//Вісник (Нью-Йорк). – 1966. – Ч. 3. – С. 7.

81. З приводу цієї дискусії і до сказаного вже досі на цю тему треба відзначити, що обминання мовчанкою на сторінках «Вісника» планів гітлерівської Німеччини аж до 1938 року було не тільки серйозною політичною помилкою Донцова, але й мало свої далекойдучі негативні наслідки, що виявилося вже в час війни після 1939 року. Перевидаючи у 1967 році свою брошуру «Об'єднання чи роз'єднання», Донцов усунув з неї дуже позитивну оцінку Гітлера та його політики, яку ще в 1938 році ставив як зразок для українського суспільства. Замість того, у перевиданій брошурі є такий додаток: «І тим (А. Гітлер) об'єднав довкола своєї партії націю. До того лиш часу, одначе, доки кликав її до великого ідеалу, до звільнення від ярма Версальського миру по І-шій війні і до боротьби з комунізмом. Кар'єра політичного вождя нац[іонал]-соц[іалістичної] партії Німеччини скінчилася з тою хвилиною, коли він поставив собі ціллю уярмлення інших народів» (*Донцов Д.* Хрестом і мечем. – Торонто: Ліга визволення України, 1967. – С. 114). Ця заввага тільки вводить в блуд читача, хоч нібито має «оправдати» автора брошури, бо, як уже сказано, Гітлер визначив як ціль своєї політики уярмлення інших народів, в тому завоювання і колонізацію України, ще поки прийшов до влади і «об'єднав» Німеччину. Це він зробив у своєму творі «Моя боротьба» («Mein Kampf»), про що Донцов *повинен* був знати тоді, коли публікував твір «Партія чи орден, об'єднання чи роз'єднання» (Львів, 1938), *а мусив би був знати,* перевидаючи цей свій твір. Треба ствердити, що Донцов знав про плани Гітлера, з'ясовані у книзі «Моя боротьба», але цьому він не присвячував особливої уваги. У статті «На маргінесі нового пакту» (мова про відомий договір Ріббентропа з Молотовим), що появилася в останньому числі «Вісника» (вересень 1939), Донцов писав, що проектоване німецько-російське зближення не «зможе кинути поважні колоди під ноги українському сепаратизмові» і що «се твердити було б завідважно», бо «всупереч первісним планам німецького канцлера, йде йому тепер не про опанування європейського Сходу, лише про створення послушної Німеччині «Міттельєвропи», якої етапами були анексії Австрії й Чехії» (*Донцов Д.* На маргінесі нового пакту//Вісник. – 1939. – Т. 7. – Кн. 9. – С. 675). Таке тодішнє ставлення Донцова до планів Гітлера тим дивніше, бо в той же час і раніше на сторінках українських газет і журналів появлялися голоси остороги, але ні сам Донцов, ні всі ті, хто був тоді під впливом його писань, цих голосів поважно не трактували. До речі, на адресу Донцова можна б сказати все те, що сказав на адресу Проводу українських націоналістів

(ПУН) під головуванням Є. Коновальця та А. Мельника Я. Стецько у своєму творі «30 червня 1941», пишучи, що «недомаганням в його (ПУН) дії була відсутність роз'яснення властивих цілей політики Гітлера, основного аналізу «Майн кампф», політичної настанови нацистської Німеччини, яка крилася за її антикомунізмом. Неосвідомлення ширших кіл української суспільності щодо відкрито в «Майн кампф» голошених загарбницьких цілей було великим браком, негативом» (*Стецько Я.* 30 червня 1941 – Торонто: Ліга визволення України, 1967. – С. 33). Правда, обвинувачуючи ПУН, Я. Стецько одночасно обороняє Донцова, мовляв, «випуск Донцовим монографій про поодинокі постаті зовсім не було метою зорієнтувати на їх ідеї у кожному випадку, а на необхідність бути одержимим якоюсь ідеєю... Донцов не ідентифікував себе з ідеями даних постатей, а тільки вказував на антикомуністичну настанову їх, або національний фанатизм їх, або дух безкомпромісової боротьби проти окупанта..., щоб показати українському суспільству світ боротьби інших націй» (*там само.* – С. 33–34). З такою інтерпретацією можна б було, очевидно, погодитися, але при передумові, коли б, наприклад, у монографії про А. Гітлера був поданий «основний аналіз «Майн кампф», з'ясовані «властиві цілі політики Гітлера». Цього, на жаль, не було, і тому не можна дивуватися, що читачі статей у «Віснику» та монографій у «Книгозбірні «Вісника», які не були знайомі з «Майн кампф» Гітлера, таки у якійсь мірі «орієнтувалися на націонал-соціалізм». Вина в цьому не тільки ПУН, а також у не меншій мірі і Д. Донцова, який – як ми вже відзначили – таки «ідентифікував себе з ідеями даних постатей», а не тільки захоплювався їхнім «антикомунізмом» чи їхньою «одержимістю».

Частина III



ЕТНІЧНІСТЬ І НАЦІОНАЛІЗМ

Елізабет Тонкін, Меріон Макдоналд, Мелколм Чепмен
Історія і етнічність

Значення терміна «етнічність» залишається дуже неясним для більшості звичайних людей, для яких англійська мова є рідною (native)[1], а тому існує потреба обґрунтовувати та захищати його застосування. Цей термін є предметом нескінченних та безплідних суперечок серед професійних інтелектуалів, які вважають, що вони знають або повинні знати, що саме цей термін означає. Тут ми не ставимо мету дати *правильне* визначення, бо досягнення такої мети не відповідає задуму цього дослідження. Але з'ясування того, як цей термін застосовувався та застосовується, може бути корисним.

Термін «ethnicity» в англійській мові є наслідком довготривалого становлення англійської соціолінгвістики з її тенденцією звертатися до грецьких, латинських, французьких чи назагал романських зразків, коли з'являється потреба прояснити ту просту ідею, яка стоїть за яким-небудь новим словом. Сам цей термін походить від давньогрецького слова *«ethnos»*, яке вижило у сучасній французькій мові у формі *«ethnie»* – слова, що належить до лексикону інтелектуалів – та у похідному прикметнику *«ethnique»* [«етнічний»]. Іменник *«ethnicité»* [«етнічність»], який міг би означати, що саме ви маєте на увазі, коли застосовуєте прикметник «етнічний», все ще не є загальнопоширеним у сучасній французькій мові. Від прикметника «ethnic», який існує в сучасній англійській мові (наприклад, ethnic group, ethnic clothing) шляхом приєднання суфікса з'явилося слово *«ethnicity»*. Оскільки ані сам прикметник, ані іменник, утворений шляхом суфіксації, не мають у розмовній англійській мові якогось самоочевидного значення, то таким чином з'явився досить спірний та неясний інтелектуальний термін. Проблемою для англомовної людини є те, що конкретного іменника, від якого походить цей термін, в англійській мові не існує. У ній немає ані слова *«ethnos»*, ані слова *«ethnie»*.

Тож корисно звернутися до етимології цього слова – і то не зара-

ди того, щоб установити його загальне значення, а тому, що це дасть нам дуже цікаві відомості про долю будь-якого слова, яке використовують як засіб розмежування людських колективів. У найдавніших писемних джерелах – наприклад, у Гомера – слово *«етнос»* не застосовували для позначення людських груп зі спільною культурою, зі спільним походженням або мовою. Його вживали переважно, щоб позначати великі однорідні (undifferentiated) групи тварин або воїнів. Цим словом часто позначали скупчення тварин і комах (бджіл, птахів або мух), потім – схожі гурти воїнів; при цьому в центрі уваги були такі якості як численність, аморфність структури та загрозлива рухливість (наприклад, «Іліада», 2.87, а також: 2.91; 4.59-69; 12.330). Ми б могли у таких випадках вжити такі слова як «зграя» («throng») або ж «рій», які у невизначений спосіб вказують на певні здатності тварин та людей. Есхіл іменує словом *«етнос»* фуріїв[2] («Евменіди», 366) та персів («Перси», 43, 56; див. також Геродот, 1.101). Софокл називає цим словом диких тварин («Філоктет», 1147; «Антігона», 344). Піндар – і це знову-таки у ранніх писемних джерелах – позначає цим словом групи схожих людей, але людей, які за своїм місцем проживання або ж за способом своєї поведінки перебувають поза межами грецької соціальної нормативності (наприклад, жінки-чоловіковбивці з Лемноса – «Піфійські оди», 4.448). Арістотель називає цим словом чужі або варварські нації, протиставляючи їх «еллінам» («Політика», 1324. b. 10). Геродот не вживає слова *«етнос»*, коли описує греків у своєму відомому уривку (8. 144[1]). Римляни, які писали грецькою в Римській імперії, застосовували це слово тільки тоді, коли говорили про яку-небудь провінцію або провінції сукупно – тобто про неримські землі (див. «Громадянські війни Аппіана», 2.13; Геродіан, 1.2.1; Діон Хризостом, 4.3.11).

Ми могли б знайти схожість між давньогрецьким застосуванням слова *«етнос»* і застосуванням слова «tribe» в сучасній англійській мові: і сьогодні чимало освічених людей не вживають цього слова щодо своєї нації або будь-якої державної нації (nation-state). Ознаки природності, нелегітимізованої соціальної організації, безладдя, тваринності дуже відчутно пов'язані зі словом *«етнос»*; ми могли б тут послатися на вислів «племена, що ворохобляться, як мурахи серед каміння» в описі деяких із британських імперських кампаній. Це дуже характерні елементи у словниках, до того ж у словниках, мабуть, усіх мов, що за будь-яким відповідником до слова «народ» прихована дуальність – поділ на «нас» і «них»; від самого початку це було властиво також для слова *«етнос»*. Це слово співіснувало зі словом *«genos»*, яке греки застосовували, коли говорили про самих себе у розумінні

більшої чи меншої власної спорідненості. У своїх пізніших застосуваннях – наприклад, грецькому Новому Заповіті[3)] – словом *«етнос»*, як і слід було очікувати, починають позначати нехристиян та неєвреїв: цим словом у даному разі намагалися перекласти гебрейське слово *«goyim»*. Тож похідний прикметник *ethnikos* у цей період є майже синонімом до слова *barbaros* – зі всіма його моральними, соціальними та лінгвістичними відтінками: варварами називали тих, хто розмовляв незрозумілою мовою, кому бракувало цивілізованості, хто перебував поза межами смислу, порядку та пристойності.

Значення слова «етнос» зазнавало впливу інших споріднених з ним слів, більшість із яких у тій чи іншій формі запозичені нами: *genos* (грец.), *gens* і *genus* (латин.), *populus* (латин.), *tribus* (латин.), *natio* (латин.), *polis* (грец.), *barbaros* (грец.) і *barbarus* (латин.), *civis* і *civitas* (латин.) і т. д. (якщо обмежитися тільки деякими з тих, які можна було б згадати). Тут немає можливості заглиблюватися у докладне дослідження значення цих слів, але варто зауважити, що успадкування цих слів у сучасних романських мовах, та в [українській] також, дало багату і складну моральну лексику, розташовану навколо таких вимірів як включення та виключення, самоповага і зневага, рідність і чужинність: «язичник» (gentle, Gentile – неєврей, язичник), «популярний», «триба», «нація», «національний», «політичний», «варварський», «цивільний», «цивілізований» і т. д[2].

Найближчим спадкоємцем грецького *«етнос»* та його похідних стало слово *«gentile»*, яке у формі *«gentilis»* було використане у Вульгаті[4)] як відповідник до грецького слова *«етнос»*[3]. Церковна латина була панівною писемною культурою у середньовічній Європі і словотвори від грецького *«етнос»* відсутні в ній. Після Реформації і перекладу Біблії розмовною англійською мовою [в англійській] з'явилося слово «gentile», а не слово «ethnic».

Джаст, з'ясовуючи застосування слова *«етнос»* у сучасній грецькій, говорить, що тепер це слово може вживатися без урахування його власне грецького походження. Маємо справу з дуже значною зміною класичного застосування, яка сама по собі заслуговує на увагу. Джаст вказує на вживання слова *«етнос»* у класичній грецькій як назви для «неструктурованих», «племінних», «периферійних» народів, але зауважує, що у деяких відтінках свого значення це слово «перейшло незмінним (за винятком фонетики) від класичної античності» у сучасну грецьку[4]. Але перетворення (інверсія) значення все-таки сталося, і ми повинні бути вдячними доктору Джасту за припущення, що це, ймовірно, сталося в оттоманський період. У візантійські та серед-

ньовічні часи це слово продовжували вживати як відповідник до «gentiles» – тобто для позначення релігійної «інакшості». Але у межах Оттоманської імперії – з огляду на мусульманську більшість в імперії – православні християни самі опинилися в становищі релігійно «інакших». Як загальною назвою для різноманітних релігійних громад, в імперії послуговувались словом «мілети» (millets), і дуже вірогідно, що слово *«етнос»* православні християни використали, щоб перекласти турецьке слово і застосувати його як назву для самих себе. Отже, греки, мабуть, стали називати себе *«етносом»* (тобто православними «мілетами») десь приблизно від XV століття. Коли ж Греція на початку XIX століття стала своєрідною експериментальною лабораторією для становлення модерного націоналізму[5], то слово *«етнос»* – у семантичній та політичній опозиції до Оттоманської імперії, що розпадалась, – почало символізувати самоутвердження та самозахист; і, як таке, що позначало саме цю ідею, воно стало популярним серед вихованих на класиці інтелектуалів в усій Європі.

Англійське слово «ethnic», з різноманітними похідними формами, протягом довгого часу застосовувалося в англійській мові у значенні грецького Нового Заповіту – як незвичний інтелектуальний синонім для «gentile», тобто як назва для язичників, нехристиян; у цьому значенні це слово продовжували вживати ще в XIX столітті (див. «Oxford English Dictionary», 1971). Одначе десь від середини XIX століття вчені стали позначати словом *«етнос»* щось таке як «групу людей зі спільними ознаками». При цьому саме слово *«етнос»* не стало набутком англомовного інтелектуального дискурсу, але на його основі витворили ціле сімейство складних та похідних слів, які і тепер перебувають в загальному академічному вжитку: етнологія, етнографія, етноцентричний, етнічний, етнічність та інші[5]. Термін *«етнос»* [в англійській мові] виявився непотрібним, бо всі похідні терміни в наявному дискурсі були об'єднані навколо ідеї раси: термін «етнос» став би тільки зайвим синонімом до терміна «раса». Етнологія стала «дослідженням рас».

«Раса» не є предметом розгляду у цій книзі, але дискурс щодо раси і сьогодні становить важливий підтекст будь-якого з'ясування етнічності. Сьогодні ми схильні розглядати поняття раси як таке, що пов'язане переважно з біологією; у XIX ж столітті цей біологічний компонент вважали тільки частиною складного поняття [раси]. Термін «раса» застосовували для позначення суспільних груп різного типу, і хоча відтінок біологічного був завжди присутній, але в багатьох випадках ми могли б вжити [замість слова «раса»], наприклад, терміни

«нація», «суспільство», «культура», «мова» або «плем'я». Поєднання біології, культури і мови в одному і тому ж понятті мало дуже просту основу в досвіді: у багатьох суспільствах, і в нашому також, суспільні та лінгвістичні особливості (recruitment) часто збігалися. Дитина народжувалася в суспільстві, частиною якого вона ставала, засвоювала його мову та спосіб поведінки. У цьому контексті поняття, яке чітко не розділяло соціальні, культурні, мовні та біологічні класифікації людей, було цілком доречним.

Джаст, в контексті обговорення етнічності та етнічної ідентичності, зауважує, що існує мовчазний учасник цих обговорень (Joker in the pack) – учасник, якого старанно уникають академічні речники етнічності: ім'я цього учасника «раса»[6]. Можна майже не сумніватися в тому, що основною причиною цього впертого уникання є почуття відрази і сорому, викликані расистськими доктринами, а особливо расистськими доктринами нацизму, які поширювалися в Європі у 1930-х – 1940-х роках. Як зауважує Джаст, вислів «етнічна група» дуже нагадує колишній термін «раса», якщо із цього останнього викинути біологію (хоча його неявно супроводжує біологічний складник, який поривається повернутися на своє колишнє місце)[7]. В Африці вислів «етнічна група» замінив термін «плем'я», оскільки останній стали вважати принизливим (і, мабуть, будуть вважати таким і термін «етнічна група»).<...>

Термін «етнічність» – як абстрактний іменник, який означає, що саме властиве вам, якщо ви становите «етнічну групу», – виник на основі прикметника «етнічний». «Oxford English Dictionary» датує його перше писемне застосування 1953-м роком; найраніші пояснення значення цього терміна, як правило, починалися з фрази «Етнічність є новим поняттям»[8]. Термін з'являється у багатьох словниках починаючи з 60-х – 70-х років. <...>

Еверет Г'юз цілком правий, коли заявляє: «Ми всі етнічні». Одначе коли нам дають визначення етнічності і наводять деякі її приклади («японські американці, французи в Канаді, фламандці в Бельгії»), то твердять це, грубо заперечуючи щойно наведену заяву: «Одначе в більшості випадків етнічними групами є тільки меншини».

Примітки

1. *Just R.* Some Problems for Mediterranean Anthropology//Journal of the Anthropological Society of Oxford. – 1978. – №6:3. – С. 73.

2. *Autenrieth G.* Homeric Dictionary/Trans. R. Kèep. – University of Oklahoma Press, 1958; *Liddell H. G. and Scott R.* A Greek-English Lexicon. – Clarendon Press, 1958; *Cun-*

liffe R. A Lexicon of the Homeric Dialect. – Blackie and Sons, 1924; *Balsdon J. P.* Romans and Aliens. – Duckworth, 1979; *Rankin H. D.* Celts and the Classical World. – Croom Helm, 1987.

3. *Elock W. D.* The Romance Languges. – Faber and Faber, 1960. – С. 37.

4. *Just R.* – С. 72.

5. *Ibid.* – С. 83.

6. *Ibid.* – С. 76.

7. Пор.: *Wallman S.* Ethnicity and the Boundary Process in Context. – У кн.: *Rex J. and Mason D. (ред.).* Theories of Race and Race Relations. – Cambridge: Cambridge University Press, 1986. – С. 228–229.

8. *Glazer N. and Moynihan D. P. (ред.).* Ethnicity: Theory and Experience. – Harvard University Press, 1975. – С. 1.

РІЧАРД СКЕМЕРГОРН
ЕТНІЧНІСТЬ І МЕНШИНИ

Кожне суспільство в модерному світі містить менші утворення чи підсистеми, що якоюсь мірою відрізняються від більшості населення. Найпоширенішим загальним терміном є термін «етнічна група». Етнічну групу визначаємо тут як певний колектив, що є частиною більшого суспільства, об'єднаний реальним чи гаданим спільним походженням, пам'яттю про спільне історичне минуле і наголошенням у культурі одного або кількох символічних елементів, які вважають характерними ознаками саме цієї народності. Прикладами символічних елементів є: моделі спорідненості, фізичні контакти (як у випадку локалізму або сектантства), спільність релігії, мови або діалекту, належність до племені або нації, фенотипові ознаки. Можлива і будь-яка комбінація перерахованих тут елементів. Необхідним супроводом [цих ознак] є усвідомлення членами групи своєї особливості. Це дозволяє віднести етнічну групу до категорії «соціетальної групи» у класифікації Баєрстедта[1].

Другим терміном, який потребує визначення, є вислів «домінантна група». У цьому нашому обговоренні домінантною групою будемо називати певний колектив людей у даному суспільстві, який займає настільки впливове становище, що виконує роль охоронця та захисника суспільно значущої системи цінностей та відіграє провідну роль у розподілі винагород. Ця група може бути більш або менш чисельною: наприклад, це може бути чисельно обмежена еліта, службовці урядового апарату, якась етнічна група, тимчасова або постійна коаліція груп за інтересами або ж певна більшість (majority).

По-третє, необхідно також окреслити значення терміна «група меншості» («minority group»). Але для того, щоб зробити це, ми повинні взяти до уваги два виміри – чисельність (size) і владу – як характеристики будь-якої групи в суспільстві. Це дасть нам таку схему:

Домінантні групи

	Чисельність	Влада	
Група А	+	+	більшість
Група В	–	+	еліта

Підпорядковані групи

Група С	+	–	підпорядкована більшість
Група D	–	–	меншина

AD та BC – типові міжгрупові конфігурації

Звичайно цілком можливо терміном «меншина» позначати також групу В, але при цьому потрібно додавати прикметник «домінантна». Для того щоб уникати плутанини – змішування застосування терміна у його сталому значенні з багатозначним повсякденним застосуванням, – я віддаю перевагу тому, щоб позначити терміном «меншість» передусім групи типу D, аніж групи типу В, а терміном «більшість» – скоріше групи типу А, аніж групи типу С. Вислів «підпорядкована більшість» («mass subjects») дещо незграбний, але значення цього терміна цілком ясне у нашій таблиці.

Етнічні групи можуть бути або домінантними, або підпорядкованими; точніше, вони можуть займати будь-яке місце у всьому діапазоні нашої таблиці від А до D. Та оскільки, за нашим визначенням, у будь-якому суспільстві може бути тільки одна домінантна група, але багато підпорядкованих груп, то звідси випливає, що етнічні групи переважно перебувають у підпорядкованому, а не панівному становищі; а тому можна опустити прикметник «підпорядкована», оскільки, з погляду практичної зручності, недоцільно його додавати кожного разу. Бувають, звичайно, випадки, коли застосування прикметника необхідне у певному контексті заради ясності. В загальному випадку я застосовую термін «етнічна» без вказівки на якусь додаткову ознаку для груп у позиції С і D, але додаю слово «домінантна» у випадках, коли його, як правило, застосовують.

Поєднуючи характеристики чисельності, влади та етнічності, ми, отже, застосовуємо термін «меншина». Вона складає менше половини всього населення даного суспільства, але є досить значущою підсистемою з обмеженим доступом до важливих ролей та діяльності в економічних та політичних установах даного суспільства. Коли етноси

(ethnics) складають дійсну більшість даного населення, але перебувають у статусі підпорядкованості (група С), будемо називати їх «масовими етносами».

Нарешті, дуже стисло про слово «суспільство». У контексті даного розгляду я свідомо виключаю ширше, загальне значення цього слова заради вужчого. Замість того, щоб орієнтуватися на сукупну еволюційну панораму суспільств, значення [цього слова] пристосоване тут до набагато вужчої сфери. У відповідності з тричленною типологією суспільств Парсонса, суспільства поділяють на примітивні, перехідні (intermediate) та модерні[2]: наша увага буде зосереджена на третій категорії, і нижчеподане визначення зорієнтоване тільки на цей тип [суспільств]. Отож у модерних суспільствах, мабуть, цілком доречно визначати суспільство як національну державу (nation-state) – тобто як суспільну одиницю, яка має визначену територію стосовно інших таких одиниць, має певну сукупність централізованих урядових установ, які перебувають під місцевим політичним контролем, і має повноваження від імені даної одиниці діяти у зовнішніх взаєминах[3].

Примітки

1. *Bierstedt R.* The Social Order. – McGraw-Hill, 1963.

2. *Parsons T.* Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives. – Prentice-Hall, 1966.

3. Модифіковане формулювання, запозичене з: *Smith M. G.* Social and Cultural Pluralism//Annals of the New York Academy of Science. 83, art. 5 (20 Jan. 1957). – С. 763–777.

Томас Еріксен
Етнічність, раса, клас і нація

Про термін «етнічність»

«Етнічність сприймається як нове поняття» – стверджують Нейтен Глейзер та Деніел Мойніген[1], які вказують, що «Oxford English Dictionary» у 1972 році вперше зафіксував появу цього слова. Вважають, що вперше його використав американський соціолог Девід Рейсмен у 1953 році. Тим часом англійське слово «ethnic» [«етнічний»] має значно довшу історію свого використання. Воно походить від грецького слова *«ethnos»* (яке, в свою чергу, походить від *«ethnikos»*), яке застосовували як назву для язичників[2]. У цьому своєму значенні його вживали в англійській мові від середини XIV століття аж до середини XIX століття – коли воно поступово стає терміном для позначення «расових» ознак. У США слово «ethnics» десь у період Другої світової війни почали застосовувати як шанобливу назву для євреїв, італійців, ірландців та інших народів, яких вважали меншинами у порівнянні з домінантною групою, що мала переважно британське походження. Але жоден із засновників соціології та соціальної антропології, за особливим винятком Макса Вебера, не приділяв етнічності значної уваги[1)].

Тільки у 1960-ті роки вислови «етнічна група» та «етнічність», як зауважив Рональд Коен[3], стають звичними в англомовній соціальній антропології, але тільки декого з тих, хто використовує ці терміни, турбує питання їхнього визначення. У цій книзі я розгляну деякі концепції етнічності. Більшість із них тісно пов'язані між собою, але здатні бути корисними для різних аналітичних цілей. Спільним для всіх підходів є те, що вони розуміють поняття етнічності як таке, що пов'язане *з класифікацією людей та взаєминами між людськими групами* (*group relationships*).

У повсякденному своєму застосуванні слово «етнічність» все ще натякає на «проблеми меншин» та «расові взаємини», але у соціальній антропології воно стосується таких взаємин між групами, коли ці гру-

пи вважають самих себе культурно особливими і такими їх вважають інші. Хоча це справді так, що «у дискурсі щодо етнічності існує тенденція обговорювати лише субнаціональні одиниці, меншини чи щось у цьому роді»[4], але більшості та домінантні (dominant)[2)] народи є не меншою мірою етнічними, ніж меншини. <...>

Етнічність, раса і нація

Спочатку варто дуже стисло сказати про співвідношення між етнічністю і «расою». Термін «раса» щойно було зумисне взято в лапки, щоб наголосити його сумнівну дескриптивну цінність[3)]. Хоча протягом деякого часу було прийнято поділяти людство на чотири основні раси, сучасна генетика не схильна говорити про раси. Для цього є дві вагомі підстави. По-перше, завжди існувало таке переплетення шлюбних взаємин (interbreeding) між різними людськими популяціями, що немає сенсу говорити про сталі розмежування між расами. По-друге, розподіл спадкових фізичних ознак не відбувається у межах чітко окреслених кордонів. Інакше кажучи, дуже часто ми маємо значно більші варіації у межах «расових» груп, ніж сталі відмінності (systematic variation) між двома групами.

І все ж поняття раси може бути важливим, оскільки воно мотивує людські дії: це той рівень, на якому раса існує як культурний конструкт, незалежно від того, стоїть за ним «біологічна» реальність чи ні. Очевидно, що расизм виходить з припущення, що особистість якимось чином пов'язана з успадкованими характеристиками, набір яких стало розмежовує «раси», а тому раса може стати соціологічно важливою, навіть якщо не є «об'єктивною» реальністю. Суспільствознавцям, які вивчають расові взаємини у Великій Британії чи Сполучених Штатах, не потрібно вірити в існування раси, оскільки об'єктом їхнього дослідження є соціальна та культурна доцільність (relevance) *поняття* про те, що раса існує. Якщо впливова частина людей у якомусь суспільстві створила теорію, що руде волосся належить до спадкових ознак і якщо така ідея набула соціальної та культурної значущості, то вивчення «рудуватості» («redhead studies») має підстави стати ділянкою академічних досліджень – навіть якщо самі дослідники і не вважають, що рудих можна у коректний спосіб виокремити з-поміж інших. І в тих суспільствах, у яких ідея раси є [суспільно] важливою, ця ідея повинна розглядатися як один із складників місцевих розумінь етнічності.

Отож, чи потрібно дослідження расових взаємин, у щойно окресленому значенні, відрізняти від дослідження етнічності та етнічних взаємин? П'єр Ван ден Берге вважає, що цього не слід робити, бо, мовляв, краще розглядати «расові» взаємини як специфічний випадок етнічних взаємин[5]. Інші ж, серед них Майкл Бентон[6], наполягають, що потрібно розрізняти расу і етнічність. З погляду Бентона поняття раси є засобом поділу людей на категорії, тим часом як у випадку етнічності маємо справу з груповою ідентифікацією. Він доводить, що етнічність стосується того, як «ми» ідентифікуємо себе, тим часом расизм більшою мірою зорієнтований на категоризацію «їх»[7]. Одначе етнічність може набувати різноманітних форм, і оскільки етнічні ідеології схильні наголошувати спільне походження [певного етносу], то різниця між расою і етнічністю стає проблематичною – навіть якщо погодитися, що вказана Бентоном відмінність між групами і категоріями може бути корисною. Отож я не буду розрізняти расові та етнічні взаємини. Ідея раси може бути, а може й не бути складником етнічних ідеологій, але присутність чи відсутність цього складника, мабуть, не відіграє ролі вирішального чинника у міжетнічних взаєминах. <...>

Різниця між поняттями «етнічність» і «національність» є настільки ж складною, як і між поняттями «етнічності» та «раси». Як слова «етнос» і «раса», слово «нація» має довгу історію[8] і застосовується у різних значеннях. Ми утримаємося від обговорення цих значень і зосередимо свою увагу на тому, у якому значенні терміни «нація» та «націоналізм» використовують аналітично в академічному дискурсі. Як і будь-яка етнічна ідеологія, націоналізм наголошує культурну спільність тих, до кого звертається (its adherents), і, як наслідок, відмежовує *vis-a-vis** тих, хто відтак опиняється поза межами. Але визначальною ознакою націоналізму, у відповідності з визначенням, є його ставлення до держави. Націоналізм дотримується погляду, що політичні кордони повинні збігатися з культурними, тим часом як багато етнічних груп не домагаються власної державності. Коли політичні лідери якого-небудь етнічного руху починають домагатися цього, етнічний рух, у відповідності з визначенням, стає націоналістичним рухом. <...>

---

* Один проти одного (*фр.*).

Етнічність і клас

Термін «етнічність» стосується таких взаємин між групами, члени яких вважають себе відмінними, і ці групи можуть бути розташовані ієрархічно всередині суспільства. Ось чому необхідно чітко розрізняти етнічність і суспільний клас. <...>

Теорії суспільного класу завжди стосуються тих чи тих систем суспільного впорядкування і розподілу влади. На противагу цьому, етнічність не обов'язково означає [ієрархічне] впорядкування; етнічні взаємини можуть ґрунтуватися на рівності. І все ж багато поліетнічних суспільств упорядковані з урахуванням етнічної належності. Основа такого впорядкування є іншою, ніж у випадку класового поділу: вона розрахована на певні культурні відмінності або «раси», а не на власність чи [суспільне] становище.

Може бути високий *рівень відповідності* між етнічністю і класом – це означає високу вірогідність, що люди, які належать до певних етнічних груп, водночас належать до певних суспільних класів. Може бути тісний взаємозв'язок між класом і етнічністю; і клас і етнічність можуть бути основою для певного впорядкування, а етнічна належність може бути важливою для входження у певний клас. Та все ж, хоча і класові, і етнічні відмінності можуть бути характерні для певного суспільства, але це відмінності різного роду, і з погляду аналітичного їх варто розрізняти.

Примітки

1. *Glazer N. and Moynihan D. P. (ред.)*. Ethnicity: Theory and Experience. – Harvard University Press, 1975. – С. 1.

2. *Williams R.* Keywords. – Flamingo, 1976. – С. 119.

3. *Cohen R.* Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology//Annual Review of Anthropology. – 1978. – № 7. – С. 379–404.

4. *Chapman M., McDonald M., and Tonkin E.* Introduction – History and Social Anthropology. – В кн.: *Chapman M., McDonald M., and Tonkin E. (ред.)*. History and Ethnicity. – London: Routledge, 1989. – С. 17.

5. *Van den Berghe P.* Class, Race and Ethnicity in Africa//Ethnic and Racial Studies. – 1983. – № 6:2. – С. 221–236.

6. *Banton M.* Race Relations. – Tavistock, 1967.

7. *Banton M.* Racial and Ethnic Competition. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983. – С. 106; *Jenkins R.* Social Anthropological Models of Inter-ethnic Relations. – У кн.: *Rex J. and Mason D. (ред.)*. Theories of Race and Race Relations. – Cambridge: Cambridge University Press, 1986. – С. 177.

8. *Williams R.* Op. cit. – С. 213–214.

Пол Р. Брас
Етнічні групи і формування етнічної ідентичності

Існує три способи визначення етнічних груп – у поняттях об'єктивних ознак, через посилання на суб'єктивні почуття, шляхом опису особливостей поведінки. Об'єктивне визначення ґрунтується на припущенні, що хоча і не існує суто специфічної прикмети, яка була б пов'язана з кожною етнічною категорією, але мусять існувати деякі характерні культурні ознаки, які чітко відокремлюють одну групу людей від інших груп: це може бути одна, кілька або всі із таких ознак як мова, територія, релігія, колір шкіри, особливості побуту (харчування, одяг). Проблема з об'єктивними визначеннями полягає в тому, що дуже важко окреслити межі етнічних категорій у цей спосіб. Труднощі, на які наражаються суб'єктивні визначення, полягають в тому, що вони не дають можливості відповісти на підставове питання: яким чином група людей приходить спершу до суб'єктивного самоусвідомлення. Бігевіористські визначення[1)] фактично є різновидом об'єктивних визначень, оскільки вони ґрунтуються на припущенні, що люди поводяться у той чи той специфічний спосіб – особливо у ставленні до інших груп чи у взаємодії з ними. Бігевіористські визначення лише постулюють, що існують культурні відмінності між етнічними групами, але визначальні відмінності виявляються тільки у взаємодії з іншими групами. Одначе існування чітко виявлених кодексів поведінки та взаємодії є більшою мірою характерним, сталим та очевидним у простих, а не в складних суспільствах – суспільствах, у яких люди здатні утверджувати свою окремішність, вибираючи ті чи ті окремі ознаки, але не приймаючи всього специфічного кодексу поведінки в цілому.

Враховуючи сказане, суб'єктивні визначення не годяться, з огляду на аналітичні цілі цієї книги, завдання якої полягає в тому, щоб уточнити умови становлення, стійкості та перетворення етнічних ідентичностей у часі; з другого боку, інтеракціоністським визначенням[2)] бракує необхідної універсальності. Найкращий спосіб визначення, який

відповідав би задуму цієї книги, полягає в тому, щоб починати з об'єктивних культурних ознак, але необхідно визнавати, що вони зазнають змін та видозмін (variation). Будь-яка група людей, яку можна відрізнити від інших людей на основі об'єктивних культурних критеріїв, і в межах якої в принципі або фактично існує певний розподіл праці та відтворення, становить етнічну категорію. В ролі об'єктивних культурних ознак можуть виступати мова або діалект, особливості побуту, звичаї, релігія, раса. Фраза «в межах якої в принципі або фактично існує певний розподіл праці та відтворення» включена у подане визначення для того, щоб наголосити культурне підґрунтя етнічності та щоб відрізнити етнічні категорії від будь-яких інших соціальних категорій, заснованих на класових, статевих чи вікових градаціях.

Смисл етнічності полягає в етнічній ідентичності, що її де Вос визначає як таку, яка полягає в «суб'єктивному, символічному або емблематичному застосуванні групою людей ... деяких аспектів культури для того, щоб відокремлювати самих себе від інших груп». Це визначення може бути застосоване для аналітичних цілей, але останню фразу [що починається словами «для того, щоб»] потрібно замінити такою: «для того, щоб творити внутрішню зв'язність (cohesion) і відокремлювати самих себе від інших груп». Етнічна група, що застосовує культурні символи у цей спосіб, є суб'єктивно самосвідомою *спільнотою*, яка встановлює деякі критерії для включення у групу та виключення з неї. Під цим кутом зору питання походження, народження, відчуття спорідненості можуть бути важливими для членів етнічної групи, бо способи включення та виключення часто містять явне чи замовчуване прийняття правил ендогамії та екзогамії. Етнічність або етнічна ідентичність, отже, включає, в додаток до суб'єктивної самосвідомості, також вимогу певного статусу й визнання за групою вищого статусу або ж статусу принаймні рівного з іншими групами. Етнічність для етнічних категорій є те ж саме, що класова свідомість для класу.

Етнічність як форма соціальної організації та ідентифікації є альтернативною щодо класу, але вона також є емпірично зумовленим й мінливим статусом, який, як і клас, може бути, а може й не бути артикульованим у тих чи тих контекстах або у певні історичні періоди. Етнічні групи, які використовують етнічність для обстоювання вимог у політичній сфері щодо зміни свого статусу, у питаннях економічного добробуту, громадянських прав або освітніх можливостей набувають різновиду груп за інтересами, які стали впливовими у Сполучених Штатах у 1960-х – 1970-х роках та які прагнули поліпшити добробут членів групи як індивідів. Одначе деякі групи в інших кон-

текстах ідуть далі цього і вимагають, щоб були забезпечені колективні права групи як цілого – аби їм були надані не тільки освітні можливості на тій самій основі, що й іншим, але передано контроль над публічною системою освіти у місцевостях їхнього проживання і щоб [завдяки цьому] вони мали змогу викладати своїм дітям історію, мову та культуру їхньої групи. Вони вимагають більшої участі своєї групи як цілого у політичній системі та контролю над певною частиною території даної країни; або ж вимагають повного суверенітету для своєї території. В останньому випадку етнічна група прагне досягти національного статусу та визнання. Як тільки їй вдається власними зусиллями досягти однієї з названих цілей чи то в межах існуючої держави чи у створенні своєї власної, вона стає національністю або нацією. Нацією, отже, можна вважати певний тип етнічної спільноти, чи, краще, політизованої етнічної спільноти, колективні права (group rights) якої визнано в межах даної політичної системи. <...>

Цей процес перетворення етнічних категорій у спільноти зокрема пов'язаний з ранніми періодами модернізації в багатоетнічних суспільствах, в яких мови ще не були стандартизовані, а релігійні спільноти ще не стали високо структурованими та організованими (compartmentalized) і де переважала соціальна фрагментація. Одначе таке перетворення може відбуватися навіть у постіндустріальних суспільствах – таких як Сполучені Штати, де негри стали «чорношкірими», американські мексиканці – «чіканос», і багато інших етнічних груп заново відкрили своє походження та свою ідентичність.

Другий період перетворення етнічних груп полягає в артикуляції та здобутті соціальних, економічних і політичних прав для членів групи чи для групи як цілого. У залежності від рівня усвідомлення потреб та вимог групи, від її розміру та розподілу, від її взаємин з іншими групами і в залежності від політичного контексту, вимоги можуть бути націлені на відносно скромні громадянські, освітні і політичні права й можливості для членів групи або ж на визнання корпоративного існування групи як політичного цілого чи, інакше, національності. У міру того, як етнічна група власними зусиллями – з допомогою політичних дій та політичної мобілізації – досягає успіху в здобутті та утвердженні групових прав, вона перестає бути етнічністю і стає національністю.

Цей спосіб визначення процесу формування нації заснований на припущеннях, які потребують з'ясування деяких проблем. По-перше, якими є ті умови, за наявності яких з'являються етнічні вимоги, змагання етносу та етнічні конфлікти? По-друге, якими є умови, за наявності яких етнічна спільнота ймовірно почне вимагати для себе статусу на-

ціональності, і якими є передумови для досягнення нею успіху? По-третє, як пояснити перетворення, що відбуваються в культурі, поведінці та у встановленні меж народу, коли він посувається у напрямку від етнічної групи до національності? По-четверте, оскільки відомо, що етнічні та національні рухи зазнають у часі відпливів та припливів у межах одного і того ж етносу, то як можна пояснити відродження етнічності й націоналізму серед різних груп у різних місцях? <...>

Етнічна диференціація: від етнічних груп до спільнот

Перехід від етнічної групи до спільноти є таким перетворенням, яке деякі із груп ніколи не здійснювали, інші ж уперше розпочали тільки в модерні часи, а ще інші включалися в нього неодноразово у різні періоди. До першої категорії належать різні «втрачені» народи та носії різноманітних діалектів, які або влились, або вливаються в інші народи – корнуоли в Сполученому Королівстві, фрізи в Голландії, лужицькі серби (Sorbs) у Східній та Центральній Європі, майтгілімовне населення (Maithili-speaking people) та інші діалектомовні жителі північної Індії. До другої категорії належать сформовані етнічні групи і національності XIX–XX століть – валлійці та ірландці, національності в Австро-Угорщині, ібо в Нігерії, племена наґа в північно-східній Індії, малайці в Малайзії. До останньої групи належать давні народи світу – євреї, хани в Китаї (Han Chinese), єгиптяни і більшість національностей Західної Європи.

Якими є ті умови, від яких залежить, вливається чи не вливається якась група в іншу групу, чи встановить вона свою ідентичність, видозмінить її чи перевизначить? Багатство культурної спадщини групи, рівень розвитку її мови, відмінність її релігійних вірувань самі по собі не визначають наперед, що така група буде більш цілісною, ніж інша, і що існує вірогідність її тривалого самозбереження. Відсутність чи втрата своєї самобутньої мови не завадила чорношкірим у Сполучених Штатах здобути та утвердити почуття власної ідентичності. З другого боку, протягом століть у Європі старі, добре стандартизовані мови – деякими із них розмовляли народи, компактно поселені на певних територіях, – такі як латинська, англосаксонська, провансальська, нижньонімецька, старослов'янська – були «затоплені» («submerged»); їх замінили або поглинули інші мови. Більше того, попри той факт, що в європейській культурі, цивілізації та науці протягом століть утвердилось домінування англійської, французької та німецької мов, це не перешкодило «зростанню лінгвістичної різноманіт-

ності в Європі від 16 [стандартизованих] мов у 1800 році до 30 – у 1900-му і до 53 – у 1937-му та супутній появі мовних спільнот на їхній основі.

Різні меншинні релігійні групи у модерні часи часто стають етнічно самосвідомими спільнотами, але нерідко буває й так – зокрема у Східній Європі та Південній Азії, – що релігійні відмінності лише використовують або навіть створюють, щоб запровадити або акцентувати розмежування між народами, які не мають суто релігійного походження. Намагання встановити уніатську церкву в Болгарії, що мало своєю кульмінацією появу окремої православної ієрархії, служило протягом тривалого часу посиленню етнічної відмінності болгар від греків; та це не означає, що релігійна відмінність була першопоштовхом до появи болгарської етнічної свідомості. Іслам в немусульманських державах часто ставав основою для мусульманського сепаратизму, але знову-таки не відмінність ісламу як такого від інших релігій є в даному разі вирішальним чинником – адже ступінь мусульманської общинної самосвідомості є різним у різних контекстах. Наприклад, у Східній Європі іслам досі успішніше служив основою для сепаратизму в Югославії, аніж в Албанії. І так само не можна особливостями релігії юдаїзму пояснити єврейський етнічний сепаратизм, що знайшов свій найповніший вияв у сіонізмі, бо ж дуже часто в Східній Європі євреї віддавали перевагу тому, щоб бути асимільованими, коли обставини для цього були сприятливі. У Південній Азії витоки сікхізму[3)] як самобутньої релігії сягають початку XVI століття, але тільки в кінці XIX – на початку XX войовничі організації віруючих почали той процес, що триває і досі – тобто формування та визначення меж сікхської спільноти, щоб пристосувати певний різновид сікхської ортодоксії і таким чином впровадити серед якомога більшої частини сікхського населення усвідомлення єдності спільноти та відмінності від індусів.

Процес творення спільнот з етнічних груп включає відбір окремих діалектів, або релігійних практик, або стилів одягу, або історичних символів з великої різноманітності можливих альтернатив. Нижче буде показано, що в таких випадках та чи та соціальна група, або лідери, або еліти щось здобувають, тим часом як інші втрачають від здійсненого вибору.

Етнічність і змагання еліт

Етнічні спільноти – що їх творять та перетворюють еліти у тих суспільствах, які перебувають у процесі модернізації чи у постмодер-

них суспільствах – зазнають драматичних соціальних змін. Цей процес включає змагання та конфлікт за політичну владу, економічні переваги та за соціальне становище еліт, класів і керівних груп як усередині певних етнічних категорій, так і між ними. Деякі дослідники етнічності і національності вказують, що модернізація та індустріалізація у великих поліетнічних суспільствах має тенденцію відбуватися нерівномірно і часто, якщо не завжди, приносить здобутки одним етнічним групам чи регіонам більшою мірою, ніж іншим. Одначе нерівність між різними етнічними групами та культурні відмінності між регіонами самі по собі не стимулюють розвитку спільнотної чи національної свідомості. Носії нестандартизованого місцевого діалекту у відсталому сільському регіоні країни, що модернізується, можуть і далі розмовляти своєю мовою та обробляти свої поля, не переймаючись тим, що їхньою мовою нехтують, і не розвивати в собі почуття солідарності. Вони цього не можуть робити або тому, що перебувають поза руслом модернізації, віддалені від міських стилів життя і їх хіба що тільки краєм захоплюють нові освітні можливості, нові засоби комунікації та транспорту, або ж внаслідок того, що місцеві впливові економічні, релігійні і політичні еліти вважають таке становище корисним для свого єднання з центральною владою і приймають мову та культуру домінантної етнічної групи для того, щоб утвердити і посилити власну політичну владу. Відповідними прикладами тут можуть бути валлійська аристократія у Велсі в XIX столітті, полонізована литовська аристократія у Литві, мадяризована румунська аристократія в Трансильванії. Цей вид співробітництва між місцевими (internal) елітами і зовнішніми владними установами звичайно породжує ситуацію, коли етнічні відмінності у масі народу все-таки зберігаються, але без артикулювання етнічних вимог.

Етнічна самосвідомість, етнічні в своїй основі вимоги можуть з'явитися лише тоді, коли існує конфлікт між природною (indigenous) і зовнішньою елітами чи відповідними владними установами або ж між самими природними елітами. Існує чотири джерела конфліктів між елітами, які можуть сприяти етнічному єднанню та сепаратизму в передіндустріальних суспільствах, що перебувають на ранніх стадіях модернізації: а) між місцевою елітою, яка прагне утвердити свої привілеї у боротьбі проти іноземного завойовника, і зовнішньою елітою; б) між конкуруючими релігійними елітами різних етнічних груп; в) між релігійними елітами і традиційною аристократією всередині етнічної групи; г) між традиційними релігійними елітами і чужою аристократією.

ДЖОН ГАТЧІНСОН, ЕНТОНІ Д. СМІТ
ЩО ТАКЕ ЕТНІЧНІСТЬ

Етнічність та етнічна ідентичність

Спільним в усіх <...> використаннях слова «етнос» є ідея, що певна кількість людей або тварин, які живуть і діють спільно, мають деякі спільні біологічні або культурні ознаки. Але в усіх цих випадках цим словом іменують *інших* людей, які – як, наприклад, тварини – належать до групи, що відрізняється від нашої власної. Звідси схильність називати *«етносами»* (*«ethnea»*) периферійні племена, негреків або варварів; самих себе греки переважно іменували *genos Hellenon*.

Це протиставлення не-етнічних «нас» і етнічних «інших» все ще супроводжує відповідні поняття у галузі дослідження етнічності та націоналізму. Вплив цього протиставлення можна знайти у тому, що латинське слово *«natio»* застосовували щодо віддалених варварських народів: римляни самих себе називали словом *«populus»*. Цей же вплив ми спостерігаємо також в англійській і американській тенденції (білі англосаксонські протестанти) зарезервувати термін «нація» для самих себе, а словом «ethnic» називати іммігрантів – як це маємо у поширеній практиці застосування вислову «етнічні меншини». Одначе у нашому подальшому розгляді терміни *«етнос»* (*«ethnie»*) та «етнічний» («ethnic») ми будемо застосовувати однаковою мірою як до більшостей, так і до меншин, як до корінних (host) народів, так і до іммігрантських спільнот.

Від вищезгаданих слів походять всі найважливіші терміни у галузі дослідження етнічності (як певної сфери суспільних явищ). Окрім терміна «етнос», маємо ще такі як «етнічна ідентичність», «етнічне походження» («ethnic origin»), «етноцентризм» та «етніцизм» («ethnicism»). Поняття «етнічна ідентичність» та «етнічне походження» стосуються індивідуального рівня ідентифікації з культурно визначеним колективом, коли вона чи він вважає себе належною (-им) до особливої культурної спільноти. Поняття «етнічне походження» так само

стосується усвідомлення індивідом свого предківства (ancestry) і своєї рідної землі (nativity), її чи його [природного] зв'язку з батьками та прабатьками; це поняття може мати і більш проблематичний колективний вимір, коли мається на увазі походження (як правило, різне) культурних та емігрантських груп як етносів.

Термін «етноценризм» часто використовують у соціальній психології на індивідуальному та міжіндивідуальному рівні, щоб позначати ним зневагу до чужинців. Але цей термін має і колективне історичне значення, коли ним позначають унікальність, центричність та цінність (virtue) якогось етносу у його взаєминах з іншим етносами. Такий етноцентризм був важливою ознакою більшості етносів в історії, в ньому люди знаходили підтримку у лихі часи. Термін «етніцизм» застосовують значно рідше. Ним позначають рухи протесту та опору етносів проти гніту чи експлуатації з боку чужинців; як свідчать історичні дослідження, такі рухи є поширеним явищем в історії[1].

Хоча кожне з охарактеризованих вище понять можна застосовувати як на індивідуальному, так і на колективному рівні, але дуже важливо усвідомлювати відмінність між цими рівнями: це дозволить уникнути проблем, джерелом яких є намагання пояснювати індивідуальну етнічну поведінку на основі колективного характеру чи історичного шляху (trajectory) етносу та *vice versa*. Це добре видно на долі таких діаспорних груп як вірмени, греки, євреї та заморські китайці. Цілком можливо, що велика кількість осіб із діаспорних етносів асимілюються у суспільствах, до яких вони потрапили, – це, одначе, не означає знищення самих цих етносів. І навпаки, етноси можуть бути зруйновані політично і маргіналізовані культурно, але при цьому, як у випадку таких меншин як фрізи, венди, гугеноти, окремі особистості можуть залишатися носіями їхньої культури впродовж багатьох поколінь[2].

Поняття етносу

Термін «етнічна група» – або ж «етнічна спільнота» – є найважливішим, але не існує погодженого чи конвенційного (stipulative), чи остенсивного[1)] визначення цього терміна. Проблема ускладнюється тим, що в культурних спільнотах, що їх називають етнічними, спостерігаємо різні рівні інкорпорації. Гендельмен розрізняє чотири рівні: рівень *етнічної категорії* – найвільніший рівень інкорпорації, коли існує усвідомлення культурної відмінності між групою і тими, хто поза нею,

та кордонів між ними. Наступний ступінь становить наявність *етнічної структури (ethnic network)*, коли існує така регулярна взаємодія між членами групи, що з'являється деяка структура, здатна розподіляти ресурси. На рівні *етнічної асоціації* члени усвідомлюють свої інтереси та з'являються політичні організації, здатні обстоювати ці інтереси на колективному, корпоративному рівні. І нарешті *етнічна спільнота* володіє постійною, фізично означеною територією на додаток до політичних організацій; прикладом останньої є владний етнос (an ethnie in command) в національній державі[3].

Фактично цей останній випадок багато хто схильний ототожнювати з тим, що називають словом «нація», і, заради простішого поділу на рівні, обмежуються тим, що протиставляють *етнічну категорію етнічній спільноті*. При цьому перший рівень майже цілком залишається таким, як його описав Гендельмен, але останній включає в себе і *етнічну структуру* і *етнічну асоціацію*. У такому разі етнічною спільнотою або етносом є [деякий колектив], члени якого регулярно взаємодіють, мають спільні інтереси та організації на колективному рівні.

Типологія Гендельмена корисна, але за допомогою неї не вдається схопити особливості якраз «етнічного» змісту етнічної спільноти чи, інакше, етносу. Існує необхідність брати до уваги деякі інші складники, і загальновідоме визначення Скемергорна вказує нам правильний напрямок:

> «Етнічну групу визначаємо тут як певний колектив, що є частиною більшого суспільства, об'єднаний реальним чи гаданим спільним походженням, пам'яттю про спільне історичне минуле і наголошенням у культурі одного або кількох символічних елементів, які вважають характерними ознаками саме цієї народності. Прикладами символічних елементів є: моделі спорідненості, фізичні контакти (як у випадку локалізму або сектантства), спільність релігії, мови або діалекту, належність до племені або нації, фенотипові ознаки. Можлива і будь-яка комбінація перерахованих тут елементів. Необхідним супроводом [цих ознак] є усвідомлення членами групи своєї особливості»[4].

Якщо ми відхилимо наполягання Скемергорна на тому, що етнічна група є «частиною більшого суспільства» та замінимо його довгий список символічних елементів висловом «елементи спільної культури», то прийдемо до такого визначення терміна «етнос»: «населення, що має власну назву, міфи про спільне походження, спільну історичну пам'ять, один або кілька елементів спільної культури, прив'язаність до батьківщини і усвідомлення своєї єдності (a sense of solidarity) хоча б серед деяких осіб».

Іншими словами, для етносів властиві, хоча і різною мірою, шість найважливіших ознак:

1) *власне ім'я*, аби мати змогу ідентифікувати себе та говорити про «суть» спільноти;

2) міф про *спільне походження* (*common ancestry*): скоріше міф, ніж факт – міф, який містить ідею спільного витоку у часі та просторі і який дає етносу відчуття уявної (fictive) спорідненості (kinship), яку Горовіц позначає терміном «над-родина» («super-family»)[5];

3) спільну *історичну пам'ять* чи, краще, пам'ять про минуле або минулі часи, включаючи спогади про героїв і події та їхнє увічнення;

4) один чи кілька елементів *спільної культури*, які тут навряд чи треба конкретизувати, але які, як правило, включають релігію, звичаї, мову;

5) *прив'язаність* (*a link*) до *батьківщини* – як землі, на якій етнос не обов'язково проживає фізично, важлива символічна прив'язаність до землі предків, як маємо у випадку діаспорних народів;

6) *усвідомлення своєї єдності* (*a sense of solidarity*), принаймні у якоїсь частини населення[6].

Тут наголошено на важливості спільних міфів і спільної пам'яті для визначення терміна «етнос», а також суб'єктивної ідентифікації індивідів зі спільнотою; без спільних міфів і спільної пам'яті, включаючи міфи про походження і обраність (election), та породженого ними усвідомлення своєї єдності, ми б мали скоріше етнічну категорію, а не спільноту. Другим важливим моментом є орієнтація на минуле – на витоки і предків спільноти, на її історичне становлення, включно з уявленням про «золотий вік», на періоди політичної, мистецької та духовної величі. Призначення (destiny) пов'язують з її етноісторією, зі своїм власним розумінням свого неповторного спільного минулого.

Підходи до етнічності

Вияви «етнічності» не тільки емпірично відрізняються, для них характерна парадоксальність. З одного боку, ми натрапляємо на дуже стійкі етноси, деякі з'явилися багато століть, а то й тисячоліть тому. Більше того, в міру нашого заглиблення у предмет дослідження ми починаємо помічати багато борозен в етносі та накладань (shifts) в етнічній ідентифікації; у літературі знаходимо численні приклади «множинної ідентичності», яка включає не тільки визнання індивідом своєї належності до таких груп як стать, регіон, клас, релігія і т. п., але

також багато накладених ідентифікацій з різними етносами або етнічними категоріями. У Стародавній Греції, наприклад, особа могла ідентифікувати себе зі своїм *полісом* (містом-державою), зі своєю етнолінгвістичною групою (іонійці, беотійці, дорійці, еолійці) або ж зі своїм етносом (всі елліни). У сучасній Нігерії особа може ідентифікувати себе зі своїм родом, зі своїм етносом (ібо, йоруба, тів, гауза), з релігійною спільнотою (християнство, іслам), з національною державою Нігерія, не згадуючи вже про африканську культуру[7]. <...>

Заради зручності будемо поділяти всі наявні підходи до «етнічності» на два великих напрямки та на ряд альтернативних підходів.

Перший – це так звані «примордіалісти». Цей термін вперше застосував Едвард Шілз[8], який зазнав впливу літератури з соціології релігії. Він прагнув розрізняти певні види суспільних зв'язків – особистих, примордіальних, сакральних та громадянських – та прагнув показати, що навіть у модерних, громадянських суспільствах продовжують існувати інші види суспільних зв'язків [окрім громадянських]. Цю ідею підхопив Кліфорд Гірц[9], який став твердити про «нездоланність» («overpowering») та ознаку невисловлюваності («ineffable quality»), пов'язану з певним типом суспільних зв'язків – зв'язків, які їхні учасники схильні розглядати як зовнішні, нав'язані (coercive) або ж «дані» («given»). І тут дуже важливо відзначити, що ознаку «примордіальності» індивіди лише приписують зв'язкам – релігійним, кровноспорідненим, расовим, мовним, регіональним та звичаєвим; ця ознака не належить до внутрішньої суті самих цих зв'язків. Гірц виходить з припущення, що потяг до ефективного, динамічного, модерного суспільства взаємодіє з іншим могутнім потягом – потягом до особистої ідентичності, яка ґрунтується на «примордіальних прив'язаностях». Це твердження близьке до переконаності Вебера у тому, що політична дія має своїм найглибшим джерелом «віру у кровноспоріднену спільність, якщо дуже значні відмінності антропологічного характеру не розхитують її»[10].

«Примордіалізм» як такий викликав значну кількість критичних закидів і звинувачень у статичному, натуралістичному розумінні етнічності й браку пояснювальної здатності (explanatory power)[11]. Дослідники часто вказують на гнучкість етнічної ідентичності, її накладання на інші різновиди соціальної ідентичності та на здатність людей обирати у різних ситуаціях різні види ідентичності. Поширеність міграції, колонізація, шлюби з інородцями – особливо в сучасному світі – розхитують погляд на етнічні спільноти як споконвічні, відокремлені та незмінні утворення.

Одначе нещодавно в галузі соціобіології була запропонована радикальніша версія примордіалізму, яка розглядає генетичну репродуктивну здатність як основу не тільки сімей і родів, а й ширших, заснованих на спорідненості угруповань (kinship-based groupings) – таких як етноси. Соціобіологи припускають, що такі групи пов'язані з допомогою механізмів «непотизму» та «інклюзивної пристосованості» (inclusive fitness) і що міфи про походження, які становлять підоснову етносів, відповідають непотичним репродуктивним стратегіям. Цей напрямок аргументації зазнав різкої критики за зведення культурної та соціальної поведінки до біологічних потягів і за неспроможність пояснити, якщо не брати до уваги спекулятивних пояснень, специфіку зв'язків у великих етносах та в націях[12].

На противагу «примордіалістам», «інструменталісти» пояснюють етнічність як сховище засобів (resource) – суспільних, політичних та культурних – для утвердження інтересів і групових статусів. Одна з інструменталістських версій наголошує на змаганні еліт за ресурси і твердить, що маніпулювання символами є важливим для здобуття масової підтримки та досягнення політичних цілей[13]. Інша версія досліджує стратегії еліт, націлені на здобуття якомога більших переваг, у поняттях індивідуальних раціональних виборів; на основі цього роблять припущення, що діячі переважно прагнуть до здобутків, оцінюваних у термінах багатства, влади чи статусу, а підключення етнічних чи національних спільнот допомагає досягати цих цілей або шляхом впливу на державу, або ж, у виняткових ситуаціях, шляхом виходу з держави[14].

Однією з основних ідей «інструменталістів» є ідея, що етнічність за своєю природою є соціальним конструктом, а також ідея про здатність індивідів «відсікати чи змішувати» ті чи ті елементи з різноманітних етнічних успадкувань чи культур, аби творити основу для індивідуальної та групової ідентичності[15]. Такий підхід є ризикованим, тому що індивідуальна культурна ідентичність відокремлюється від інституційної основи. Існує також небезпека – спільна для всіх інструменталістських підходів – знехтувати тим ширшим культурним середовищем, у межах якого відбувається змагання еліт та раціональна максимізація преференцій[2)].

Інструменталістів можна також критикувати за розуміння інтересів переважно як матеріальних, а також за те, що вони не надають серйозного значення усвідомленню учасниками суспільних взаємин своїх «етносів» (що можна було б назвати примордіалістською позицією учасників) і, насамперед, за те, що вони недооцінюють емоцій-

ний момент в етнічності. Це добре показали Коннор у своїй суб'єктивістській критиці та Фішмен в історичній критиці. Впродовж усієї історії етноси та нації викликали такі колективні пристрасті, схожі на природні потяги, які не вдавалося викликати класам[16].

Кілька дослідників схиляються то до примордіалістського, то до інструменталістського підходів *tout court*. Але існує кілька послідовних спроб поєднати ці два підходи. Мак-Кей та Скотт показують, що це можна зробити на теоретичному рівні; питання тільки в тому, наскільки це поєднання здатне пояснювати факти.

Трьома альтернативними традиціями є «трансакціоналістський» підхід Барта, «соціально-психологічний» підхід Горовіца та «етносимволічний» – Армстронґа та Сміта. Барт вважає етнічні групи одиницями приписів (units of ascription), при цьому соціальні кордони забезпечують існування груп. Не культурна специфіка у межах кордонів, а наявність самих кордонів та символічна «сторожа кордонів» (мова, особливості одягу, харчування тощо) – це те, що зберігає спільноту і потребує докладнішого антропологічного дослідження. При цьому, одначе, Барт вважає ці кордони проникними; насправді дії через кордони (transactions) якраз і допомагають зробити кордони стійкими. Барта критикують за припущення фіксованості етнічних ідентичностей, обмежених кордонами, і за нездатність розрізняти типи етнічних лояльностей, різні можливості, що їх мають різні етнічні групи, та за недооцінку індивідуальних суб'єктивних позицій[17].

На противагу цьому, Горовіц застосовує принципи групової психології Генрі Тейфела і зосереджує свою увагу на оцінках-розрізненнях, пов'язаних з груповими цінностями, та на колективних стереотипах. Доводячи, що етнічні групи в Африці та Азії, включаючи сучасні територіальні держави, мають інші культурні та економічні ресурси, він вважає, що ми можемо пояснити їхні стратегії, включаючи сепаратизм та ірредентизм, у поняттях «відсталості» або «розвинутості» ресурсів, що знаходяться в розпорядженні груп, та з урахуванням особливостей тих регіонів, які вони населяють. Основу його підходу становить припущення, що етнічні лояльності, зрештою, ґрунтуються на міфах родової спільності та на почутті групової честі у ставленні до інших груп. Концепція Горовіца є досить доброю протидією редукціоністським підходам. Її можна доповнити історичною перспективою, особливо щодо неколоніальних етносів, яка б включала з'ясування ролі інтелігенції, колективної пам'яті та завжди наявних групових антагонізмів.

«Етносимволістів» передусім цікавить стійкість, мінливість та відродження етносів, а також роль етнічного минулого чи минулих

історій в оформленні сучасних культурних спільнот. Армстронґ застосовує загальний підхід Барта до передмодерних етнічних спільнот, передусім в християнському та ісламському просторі, але поєднує цей підхід з увагою до таких культурних утворень, якими Барт нехтує. Для Армстронга, як і для Сміта[18], міфи та символи відіграють суттєву роль в об'єднанні народів і забезпечують безперервність їхнього існування у багатьох поколіннях. Армстронґ розглядає роль різних чинників – таких як ностальгія за минулими способами життя, релігійні цивілізації та організації, імперська *міфотворчість* та мовні відмінності – у створенні накладених етнічних ідентичностей. Сміт досліджує причини етногенези, зокрема розрізняє «горизонтальні» (аристократичні) та «вертикальні» (демотичні) етноси й вивчає моделі, завдяки яким етноси перетворилися на модерні нації. Він також наголошує на культурній важливості міфів, пам'яті та символів – особливо міфів про походження й етнічну обраність, уявлень про «золотий вік». Він доводить, що у модерну епоху відбувалося та відбувається відродження етнічності, зокрема шляхом того, що інтелігенція заново відкриває джерела етнічності (ethnic roots) як противагу до знеособленого бюрократичного раціоналізму[19]. Хоча етносимволізм досить виразно відрізняється від примордіалістської концепції, його також критикують за неспроможність чітко ідентифікувати основу етнічних явищ у всій їх різноманітності, за нехтування матеріальними обставинами, за перебільшення важливості змісту міфів та символів.

Примітки

1. *Smith A. D.* The Ethnic Origins of Nations. – Oxford: Blackwell, 1986. – Розд. 2–3.

2. *Armstrong J.* Nations before Nationalism. – Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982. – Розд. 7.

3. *Handelman D.* The Organisation of Ethnicity//Ethnic Groups. – 1977. – № 1. – С. 186–200.

4. *Schermerhorn R.* Comparative Ethnic Relations. – New York: Random House, 1970.

5. *Horowitz D.* Ethnic Groups in Conflict. – Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

6. *Smith A. D.* Op cit.

7. *Alty J. H.* Dorians and Ionians//Journal of Hellenic Studies. – 1982. 102. – С. 1–14.

8. *Shils E.* Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties//British Journal of Sociology. – 1957. – № 7. – С. 113–145.

9. *Geertz C. (ред.)* Old Society and New States. – New York: Free Press, 1963.

10. *Weber M.* Economy and Society. – Т. I. – Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978. – С. 389–395.

11. *Eller J. and Coughlan R.* The Poverty of Premordialism//Ethnic and Racial Studies. – 1993. – №16:2. – С. 199–201.

12. *Reynolds V.* Sociobiology and the Idea of Primordial Discrimination//Ethnic and Racial Studies. – 1980. – №3:3. – С. 303–315.

13. *Brass P.* Ethnicity and Nationalism. – New Delhi, Newbury Park, London: Sage Publicatins, 1991; *Cohen A. (ред.).* Urban Ethnicity. – London: Tavistock, 1974.

14. *Banton M.* Racial and Ethnic Competition. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

15. *Cohen A.* Custom and Politics in Urban Africa. – University of California Press, 1969.

16. *Fishman J.* Social theory and Ethnography. – У кн.: *Sugar P. (ред.).* Ethnic Divercity and Conflict in Eastern Europe. – Santa Barbara, ABC-Clio, 1980.

17. *Francis E.* Inter-Ethnic Relations. An Essay in Sociological Theory. – New York, 1976.

18. *Smith A. D.* Op. cit.

19. *Smith A. D.* The Ethnic Revival in the Modern World. – Cambridge, 1981; *Smith A. D.* National Identity. – Penguin Book, 1991.

Пол Р. Брас
Змагання еліт і становлення націй

Дослідження процесів формування етнічних груп та націй утруднене наполегливими і фундаментальними концептуальними незгодами між вченими щодо самої природи цих груп – а саме, чи є вони «природними», «споконвічними» спільнотами, чи вони створені зацікавленими лідерами, елітами або політичними системами, до яких ці спільноти належать. Примордіалісти доводять, що кожна особа протягом усього свого життя зберігає «прив'язаності» («attachments»), зумовлені місцем народження, родинними зв'язками, релігією, мовою і суспільною практикою; ці прив'язаності вони вважають «природними», «духовними» в своїй суті та такими, що забезпечують «спорідненість» («affinity») між людьми, бо утворюють для них спільне підґрунтя. Ці прив'язаності є наперед «дані» як деяка передумова людського існування і «закорінені не в раціональних засадах особистості». Деякі навіть твердять, що ті прив'язаності, які становлять серцевину етнічності, є біологічними та генетичними у своїй основі. Попри деякі незгоди в деталях між прихильниками примордіалістського підходу, їх все-таки об'єднує явне чи неявне визнання того, що етнічність, у власному значенні цього слова, ґрунтується на успадкуванні. Та оскільки цілком очевидно, що в сучасному світі існує дуже мало груп, члени яких могли б серйозно твердити, що знають про своє спільне походження, то суттєвим при визначенні етнічної групи вважають не дійсне походження, а віру в спільне походження.

Існують такі аспекти примордіалістської концепції, з якими можна легко погодитись. Навіть у модерному індустріальному суспільстві – не кажучи вже про передмодерні[1)] суспільства чи такі, що перебувають у процесі модернізації, – у більшості людей в їхньому дитинстві та юності з'являються прив'язаності, які набувають глибокої емоційної сили; вони зберігаються в людях упродовж всього їхнього життя або в усвідомленому вигляді, безперервно втілюючись у рутині що-

денного життя, або ж як такі, що приховані у підсвідомій сфері дорослої особистості. Такі прив'язаності часто стають основою для соціальних та політичних об'єднань людей дорослого віку – тих, для яких ці прив'язаності ніколи не втрачають своєї важливості у їхньому повсякденному житті. Навіть у тих індивідів, – зокрема у модерних суспільствах, – які відірвалися від своїх джерел або ж відкинули ідентифікації своїх дитячих літ, ці прив'язаності, зберігаючись у підсвідомості на рівні досяжності, можуть бути оживлені закликами, здатними заторкнути чутливі психічні струни.

Але важко з примордіалістом піти значно далі. Передусім ясно, що деякі примордіальні прив'язаності є мінливими. У багатомовних суспільствах, що перебувають у процесі розвитку, багато людей користуються кількома мовами, діалектами чи кодами. Багато неписьменних сільських жителів не лише не мають емоційної прив'язаності до материнської мови, а навіть не знають її назви. У деяких ситуаціях члени мовно неоднорідних етнічних спільнот ідуть на те, щоб відмовитися від своєї мови, аби мати додатковий спільний елемент з членами своєї групи. В інших ситуаціях члени етнічної групи свідомо змінюють свою мову і дають освіту своїм дітям іншою мовою, яка не є материнською, щоб таким чином ввести додаткову відмінність між собою та іншою етнічною групою. Нарешті багато, якщо не більшість людей, взагалі ніколи не думають про свою мову і ніколи не надають їй емоційної значущості (emotional significance).

Релігійна ідентифікація також зазнає змін – і то не тільки в модерної космополітичної людини, схильної на основі освіченості займатися духовними шуканнями. Зміни в релігіях унаслідок впливу релігійних реформаторів є загальнопоширеним явищем у суспільствах передмодерних, суспільствах, що перебувають у процесі модернізації, і навіть в постіндустріальних. Іноді такі зміни явно націлені на збільшення внутрішньої єдності (solidarity) або ж на досягнення зовнішньої відмінності від інших груп.

Навіть місце народження і родинні зв'язки можуть втрачати для людей свою емоційну значущість або ж до них починають ставитися негативно. Психоаналітик міг би доводити, що ці прив'язаності все ж супроводжують людину протягом усього життя і є прихованим чинником в емоційних взаєминах з іншими людьми. Але як у традиційних суспільствах, так і в модерних мільйони людей мігрували та мігрують за власним вибором; і в той час як багато людей зберігають емоційну прив'язаність до місць свого походження, багато інших погоджуються бути асимільованими в нових суспільствах, втрачаючи будь-

яке відчуття емоційної ідентифікації зі своїми батьківщинами. Для тих же, хто не емігрує, місце народження є важливим для ідентичності особи, але важливість ідентичності, що ґрунтується на прив'язаності до регіону чи батьківщини, не набуває політичної ваги для них – за умови, якщо не здійснюється достатньо відчутна дискримінація регіону або батьківщини з боку більшого суспільства. Більше того, навіть сам «факт» місця народження може набувати різних варіантів. Особа [може вважати], що народилася у певному селі чи місті, а не в «регіоні», бо ж регіон є штучним утворенням. Особа може народитися в Савані (штат Джорджія), але не вважати себе «південцем»; хоча, звичайно, існує можливість для «південців» вважати, що вони народились у своєму регіоні. Що стосується родинних зв'язків, то обсяг справжніх родинних зв'язків переважно дуже малий, щоб набувати політичного значення. Щоправда, уявні родинні зв'язки (fictive kinship) можуть досить широко охоплювати окремі етнічні групи, але їхній фіктивний характер уможливлює, за визначенням, велику варіативність. Отож, навіть «факт народження», по-перше, не має сам по собі політичного значення, а, по-друге, уможливлює варіації.

Що стосується аргументу, що ані місце народження, ані родинні зв'язки чи материнська мова, ані місцева релігія не визначають етнічність і що її визначає тільки віра в спільне походження, – яка ґрунтується на одній чи більше, ніж одній, із цих прив'язаностей, – то слід вважати, що цей аргумент у такій загальній формі не позбавлений сили. Багато етнічних спільнот або явно проголошують або ж неявно погоджуються, що найважливішою основою їхньої єдності є спільне походження. Неважко показати, що існує ціла низка таких спільнот. Однак якщо ми не визначимо спільне походження настільки широко, щоб включити весь історичний, лінгвістичний та релігійний спільний досвід, то хоч яким би широким був набір [прив'язаностей], він виявиться все ж недостатнім, аби охопити всі культурно визначені колективи – колективи, члени яких претендують на особливі привілеї внаслідок того, що володіють певними культурними ознаками, завдяки яким досягають внутрішньої єдності. У цьому останньому випадку ми тільки перевизначаємо поняття походження на основі спільної культурної спадщини.

Існують два серйозні заперечення щодо примордіалістського погляду на етнічність. Одне стосується припущення, – яке іноді є складником цього погляду, – що наше знання різних примордіальних груп у суспільстві дозволяє передбачити формування на основі таких груп етнічних спільнот та націй. Це припущення – яке зазвичай припи-

сують раннім ідеологам європейського націоналізму – більше не є загальноприйнятим навіть серед прихильників примордіалізму. І саме тому, що не є достатньо обґрунтованим. Друге заперечення стосується значно поширенішого погляду, що етнічні пов'язаності – як закорінені в ірраціональній сфері особистості – є у своїй потенції руйнівними для громадянського суспільства. Цей погляд має дві вади. Перша полягає у нехтуванні тим, що відчуття чи набуття етнічної ідентичності – незалежно від того, ґрунтується воно на раціональній чи на емоційній основі, – націлене на утвердження свого існування або на здобуття деяких переваг шляхом колективної дії. Друга вада полягає у припущенні, що примордіальні прив'язаності є небезпечнішими для громадянського ладу у порівнянні з будь-якими іншими конфліктами внаслідок свого, як прийнято вважати, дуже емоційного характеру. Але не існує ніяких емпіричних підтверджень тому, що будь-які примордіальні конфлікти є для громадянського суспільства значно руйнівніші, ніж, скажімо, економічні або класові; або що перші меншою мірою піддаються примиренню, ніж другі.

У міру того, як багато примордіалістів припускають, що деякі аспекти культури є мінливими і що кордони етнічних груп можуть змінюватися внаслідок деяких суспільних та політичних рухів, – з допомогою яких ці групи утверджують свої інтереси, – такі примордіалісти твердо тримаються одного: що етнічними групами, у власному значенні терміна, є групи, що ґрунтуються на своєрідній культурі або на міфах про походження, чи на таких моделях взаємин з іншими групами, найважливіші ознаки яких зберігаються в часі. Але навіть ця принципова позиція примордіалістів наражається на деякі проблеми, з якими зіштовхуються в компаративних дослідженнях етнічних рухів. Передусім, окрім етнічних груп, закорінених у давній багатій культурній спадщині, серцевина якої зберігалася в часі, багато інших рухів творили свої культури як деякі артефакти (after-the-fact). З одного боку, існують такі групи, як єврейський народ, чия соціальна та політична ідентичність зазнала численних перетворень, хоча при цьому серцевинна культура зберігалась і передавалася крізь століття – внаслідок закоріненості рабинів у талмудичній традиції та внаслідок того, що звичайні віруючі трималися у своєму повсякденному житті деяких «автономно винайдених рутинних способів поведінки»[2] («self-defining routines»). [З другого боку,] можна навести багато прикладів інших груп, серцевинні культури яких значно важче ідентифікувати, але які все-таки утворюють певне підґрунтя для безперервних, а іноді навіть успішних етнічних та націоналістичних рухів. Гроноподібне зростан-

ня (mushroom growth) етнічних політичних рухів у Сполучених Штатах останнім часом може слугувати прикладом таких рухів, які у своїй суті є чимось більшим, ніж звичайна ефемерність.

Друга трудність, на яку наражається ця принципова примордіалістська позиція, полягає в тому, що навіть там, де існує безперервна серцевинна культура, знання її змісту може бути малопридатним для передбачення як розвитку етнічних рухів даних етнічних груп, так і тих форм, яких ці рухи можуть набувати. Звичайно, знання серцевинних релігійних культур – чи то ортодоксального юдаїзму, чи традиціоналістського ісламу в Індії – дозволяє припускати з певною імовірністю можливість появи сіоністського руху або руху, наслідком якого стало створення Пакистану: адже традиційні охоронці цих культур, рабини та улеми, наполегливо доводили, що поява світської національної держави є несумісною з обома цими релігіями. Звичайно, великою мірою саме завдяки рабинам та улемам єврейські й ісламські громади, хоч би де вони існували, виявляли тривкість, але основа їхнього існування та єднання була іншою, ніж в Ізраїлі та Пакистані.

Чи означає ця критика примордіалізму, що потрібно повністю відмовитися від культурного змісту в понятті етнічності? Чи не слід розглядати етнічність тільки під кутом зору крайнього інструменталізму – тобто, як [засіб] здійснення певних інтересів і здобуття певних переваг для членів груп, культури яких є м'якими та піддатливими для маніпуляції з боку еліт? Чи «етнічні» конфлікти не являють собою тільки «одну з форм, якої набуває конфлікт інтересів або між державами, або всередині держав»? І чи не є етнічність тільки таким «типом організації спільнот, який є об'єктом маніпуляцій з боку зацікавлених груп в їхній боротьбі за досягнення і утвердження своєї влади»? І чи не є зміни в культурі складовою частиною «процесу укладення торговельної угоди», яку краще можна зрозуміти в поняттях ринкових процесів, в ході яких лідери етнічних груп та члени цих груп поступаються якимись аспектами їхньої культури або ж модифікують свої переконання за задовільну винагороду? Щойно процитовані тут твердження взяті з публікацій, автори яких схильні вважати культурні складники етнічних рухів епіфеноменами. Абнер Коен пише навіть про групи, які створюють культурні коди для потреб внутрішнього спілкування в таємних спілках та в панівних кліках.

Але той факт, що нові культурні групи можуть бути створені з метою економічного і політичного домінування, не означає, що примордіалістська концепція не відповідає нашому розумінню тих етнічних груп, які мають давню та багату культурну спадщину. Інакше

кажучи, один із можливих способів поєднання концепцій примордіалістів та інструменталістів може полягати просто в тому, щоб визнати, що культурні групи відрізняються живучістю й багатством своїх культурних традицій, а ще більше – стійкістю своїх традиційних установ і суспільних структур. Наприклад, довготривалість установ релігійних громад євреїв та мусульман, хоч би де ми їх знаходили, означає, що ці культурні групи завжди утворюють потенційну основу для етнічних рухів. Але сама тільки довготривалість засадничих релігійних традицій таких груп ще не дає підстави для передбачень щодо того, де і коли вони приведуть до появи етнічних рухів і чи досягнуть ці рухи успіху у мобілізації своїх членів. Сама собою культурна довготривалість дозволяє лише припускати, що такі групи імовірно можуть бути мобілізовані з допомогою таких, а не інших закликів. І коли заклики етнічного характеру зроблено, тоді довготривалі громадські та освітні установи цих груп – якщо виявляться придатними для досягнення мети – стають добрим засобом політичної мобілізації. Коротко кажучи, цінності та установи стійкої культурної групи містять у собі вказівку на те, які заклики та символи будуть, а які не будуть ефективними, вони також здатні бути основою для мобілізації та перебудови групи у новому напрямку. І все ж лідери етнічних рухів завжди відбирають з традиційних культур тільки такі аспекти, які вони вважають корисними для забезпечення інтересів групи і здатними її об'єднати – у відповідності з їхнім розумінням цих інтересів. Більше того, діючи у такий спосіб, вони впливають на самовизначення групи та її межі – впливають настільки, що та етнічна спільнота або національність, яка виникає на основі даної етнічної групи, стає суспільним утворенням, що дуже відрізняється від свого попередника. У випадку ж таких груп, які вже мали відчуття своєї ідентичності та єдності ще перед етнічною мобілізацією і мали свої еліти, право яких визначати групу та її межі було незаперечним, то тоді етнічна мобілізація, яку здійснюють нетрадиційні еліти, призводить до конфліктів всередині групи щодо визначення її основи та розмірів.

Таким чином, незалежно від того, чи культура групи є давньою, чи новоствореною, дослідження етнічності й національності зводиться великою мірою до дослідження змін у культурі, зумовлених політично. Точніше, предметом цього дослідження є процес відбору елітами та контрелітами етнічної групи деяких аспектів культури, надання цим аспектам нових цінностей і значень та використання їх як символів з метою мобілізувати групу й визначити її інтереси – під кутом зору її конкуренції з іншими групами. У цьому процесі досяга-

ють переваг ті еліти, лідери яких виявляють найбільшу майстерність щодо врахування як глибоко закорінених групових примордіальних прив'язаностей, так і мінливих політичних обставин.

Відмінність між примордіалістськими та інструменталістськими підходами виявляють також фахівці Південної Азії у своїх намаганнях пояснити тамтешні етнічні й національні рухи. Ці відмінності найбільше проявляються в обговоренні джерел та розвитку мусульманського сепаратизму й пакистанського руху. З примордіалістського погляду, якого також дотримувались лідери мусульманського сепаратизму, індуси та мусульмани становили ще в передмодерні часи самобутні цивілізації, здатні – за умови здійснення політичної мобілізації – перетворитися на окремі нації. Відмінності між двома культурами були настільки великими, що немислимо було, щоб одна з цих культур асимілювала другу чи щоб обидві культури взяли участь в утворенні однієї спільної національної культури. Протилежний погляд полягає в тому, що культурні та релігійні відмінності між індусами і мусульманами є не настільки великими, щоб виключити виникнення чи то сукупної національної культури, чи хоча б певного світського політичного об'єднання – об'єднання, в якому ті аспекти групових культур, що не мають перспективи стати спільними, були б віднесені до приватної сфери. З цього погляду мусульманський сепаратизм не є чимось наперед зумовленим, а є наслідком свідомої маніпуляції окремими символами мусульманської ідентичності, яку здійснюють мусульманські еліти в економічному та політичному змаганні як між собою, так і в змаганні з індуськими елітами.

Це питання нещодавно знову постало в дискусії між Френсісом Робінсоном та мною. Хоча між Робінсоном і мною існує згода щодо багатьох аспектів мусульманського сепаратизму, та все ж залишається помітне розходження щодо того, наскільки всепроникними є мусульманські цінності і наскільки стійкими є мусульманські релігійні установи; а також щодо того, до якої міри мусульманська ідентичність, якою вона була в XIX столітті, здатна і справді обмежувати можливості індуїстсько-мусульманського єднання та можливості мусульманських еліт маніпулювати символами мусульманської культури в політичному процесі. Робінсон твердить, що «релігійні відмінності» між мусульманами та індусами в XIX столітті – тобто перед тим, як почалася соціальна мобілізація, – «були фундаментальними» і що деякі з цих відмінностей – такі як ідолопоклонство, монотеїзм та ставлення до корови – «були джерелом глибоко закоріненої антипатії» між цими двома спільнотами; ці відмінності тримали спільноти «окремо у

той час, коли з'явилася модерна політика та інститути самоврядування в містах, районах і провінціях». Мусульмани в Утар-Прадеш, де ці відмінності проявлялися найбільше, уже тоді усвідомлювали себе як окрему спільноту і як меншину; вони «боялися, що індуська більшість буде не тільки нав'язувати їм такі релігійні звичаї, як обожнення корови, але також <...> буде дискримінувати їх у таких сферах як освіта та зайнятість». Коротко кажучи, індуси та мусульмани в Індії XIX століття були окремими релігійними спільнотами, схильними, якщо не приреченими, стати в майбутньому окремими націями. Якщо і не було наперед зумовлено, що індуси і мусульмани повинні піти різними політичними шляхами, то все ж неможливо було припускати, що ідентичність однієї з цих груп може бути асимільована другою групою чи може бути підпорядкована цій другій групі.

Ці аргументи Робінсона не є в цілковитій суперечності з концепцією (model), запропонованою мною в книзі «Мова, релігія та політика в північній Індії»; хоч ця концепція і наголошує на ролі, яку відіграють еліти в маніпуляції символами культури задля творення політичних ідентичностей, вона все-таки не нехтує ані наперед даними (pre-existing) культурними цінностями, ані міжгруповими ставленнями (inter-group attitudes) як чинниками, які впливають на можливості еліт маніпулювати окремими символами. Фактично концепція, запропонована у «Мові, релігії та політиці», не являє собою позиції крайнього інструменталізму; вона не виходить із припущення, що кожна з еліт або кожна з тих груп, про репрезентацію інтересів яких заявляють ці еліти, є в культурному плані чистою сторінкою. Найважливішим у цій концепції є радше таке питання: якщо існування мультикультурного суспільства містить у собі набір культурних відмінностей між групами, а також імовірність дійсних або можливих конфліктів між ними, то які чинники передусім зумовлюють відбір тих культурних відмінностей, які будуть використані для побудови політичних ідентичностей? Концепція, запропонована у «Мові, релігії та політиці», наголошує на таких чинниках: роль, яку відіграють еліти груп; баланс у співвідношенні між соціальною мобілізацією та асиміляцією етнічних груп; творення політичних організацій з метою сприяти груповим ідентичностям та інтересам; вплив урядової політики. Одначе, ця концепція не виходить з того, що наперед дані культури чи релігії етнічних груп є цілком піддатливі для еліт.

РОЙ К. МЕКРАЙДІС
ЕТНОНАЦІОНАЛІЗМ

Нація-держава та «етнонаціоналізми»

Видається, що націям-державам починає даватися взнаки вплив сильнодіючих ліків націоналізму, який уможливив колись їхнє виникнення. Йдеться про *етнонаціоналізм* – пошук і вираз *всередині* нації-держави окремих етнічних, культурних, релігійних чи мовних *автономістських* чи *сепаратистських* рухів. Діапазон їх досить широкий – від прагнень до цілковитої незалежності і здобуття державності до вимог «самоуправління». Подібні прояви часом мають чітко окреслену територіальну основу – мовні, етнічні, релігійні, расові чи культурні угруповання, що легко можуть бути виявлені у певних регіонах нації-держави. Наприклад, франкомовна (і здебільшого католицька) меншина Канади живе в одній з провінцій країни – Квебеку, грузини, узбеки чи українці у Радянському Союзі, корсиканці і бретонці у Франції, шотландці та валлійці у Об'єднаному Королівстві, сицилійці в Італії, деякі індіанські племена у Сполучених Штатах, ібо в Нігерії – всі вони зосереджені в конкретних регіонах держав свого проживання.

Та нерідко територіальне окреслення етнічної меншини є складним – окремі особи, що поділяють специфічні етнічні ознаки, розпорошені по всій території нації-держави. У такій ситуації, наприклад, перебувають у США чорношкірі, а також, по суті, члени всіх інших груп – американці італійського, грецького, ірландського, німецького походження, американські євреї тощо. У такому ж стані перебувають протестанти у Франції, католики в Англії, вірмени і особливо євреї у Радянському Союзі.

«Етнонаціоналістичні» ідеології

Етнонаціоналістичні рухи настільки поширилися у наш час, що узагальнене дослідження стало настільки ж складним, як і докладне

вивчення кожного з них – у Бельгії, Об'єднаному Королівстві, Франції, Сполучених Штатах, Радянському Союзі, Нігерії, Китаї, Ірані і т. д. По суті, немає жодної сучасної нації-держави, у якій би не існувало це явище. У кожному з цих випадків воно породжує ідеологічні явища, які мають своєю передумовою такі засади: а) вони відверто *націоналістичні* і запозичують з XIX століття ідеологію націоналізму; б) вони *реформістські* і закликають до засадничих реформ у напрямку поглиблення федералізму та посилення децентралізації; в) у спробі переформулювати теорію демократії вони наголошують на *прямій участі, лояльності і контролі*, здійснюваному громадянами в межах локальних чи малих громад.

Особливий інтерес для нашого обговорення становлять форми націоналізму, що їх унаочнює етнонаціоналізм. Вони виникають, коли якась важлива ознака національної приналежності відрізняє дану групу людей всередині країни від решти населення. Таким елементом національної приналежності може бути відмінна релігія чи мова, спільне минуле, расові та культурні характеристики. Є країни, де, як було зазначено, такі ознаки добре помітні. Мешканці Квебеку у Канаді розмовляють французькою мовою, сповідують католицизм та мають спільну пам'ять, що ідентифікує їх із Францією, французькою історією та культурою. Шотландці і валлійці заявляють, що мають відмінні від англійців культурні, релігійні й мовні ознаки. Фламандці та валонці у Бельгії розмовляють різними мовами й живуть у різних частинах країни. На Кипрі, де греки й турки мешкають відокремлено, практично все – релігія, мова, культура, історія – розділяє дві громади та поглиблює відмінності між ними.

Досить часто економічні чинники посилюють етнонаціоналізм. У деяких випадках етнічна меншина живе у відносно бідному районі: наприклад, квебекці у Канаді, валлійці у Великій Британії і македонці та албанці в Югославії. Існують теорії «внутрішнього колоніалізму», згідно з якими деякі етнічні громади і райони визискуються на користь інших у межах тієї ж самої держави, а точніше – на користь панівної еліти. Спільне почуття того, що їх експлуатують, посилює серед жителів даних районів вплив етнонаціоналізму та сепаратистські настрої.

Ярослав Крейчі, Вітезслав Велімський
Етнічні та політичні нації в Європі

Існують передусім п'ять об'єктивних чинників, які можуть відігравати роль в ідентифікації групи як нації: територія, держава (чи схожий політичний статус), мова, культура та історія. Коли позитивні відповіді по кожному з цих показників збігаються, майже не залишається сумніву, що відповідна спільнота чи населення є нацією; у такому разі, як правило, присутній також шостий суб'єктивний показник – національна свідомість. Але існують ситуації, коли деякі, а то й більшість із цих об'єктивних показників відсутні, а все ж спільнота почуває себе нацією. Бажає чи не бажає решта світу, особливо зацікавлені сусіди, визнавати таку групу окремою нацією, це у великих часових межах не є важливим. Суб'єктивний чинник свідомості в крайньому випадку є остаточним та вирішальним чинником у питанні національної ідентичності.

Оскільки національна свідомість є чинником, наявність якого не завжди легко підтвердити, ми будемо просто припускати її наявність в усіх добре встановлених націй (існування яких є безсумнівним не тільки для них самих, а й для їхніх сусідів); ми це будемо припускати також щодо тих етнічних груп, які – в додаток до певних об'єктивних характеристик – все-таки мають культурну еліту, здатну визначати в артикульований спосіб їхню вимогу щодо окремої етнічної ідентичності.

Для глибшого проникнення у багатосторонню реальність часто недостатньо встановити, чи який-небудь конкретний показник наявний, чи ні; можливо, нам потрібно буде відповісти на питання, у якій саме формі він наявний. Це було б особливо корисно щодо таких питань: чи проживає етнічна група на своїй власній території; наскільки компактно вона поселена; має вона свою власну більш-менш суверенну державу чи є тільки частиною федеративної держави або автономією; чи говорить вона своєю власною мовою, яка відрізняється від мов усіх інших етнічних груп і т. ін.

Беручи до уваги всі ці обставини, які мають бути враховані у нашій

класифікації, ми одержуємо таксономію або схему, в якій шість визначальних характеристик (територія, політичний статус, історія, культура, мова і свідомість) розширені до дванадцяти типів у такий спосіб:

1. *Територія.* Є три базові типи відношення етнічної групи до географічного простору:

а) основна частина етнічної групи живе *компактними* поселеннями на певній території;

б) група живе *змішано* з іншими [групами] на певній території;

в) група не має власної території і розсіяна на великому просторі (*діаспора*).

2. Щодо *політичного статусу* передбачено наступні альтернативи:

а) суверенна *держава;*

б) рівне становище національності з іншими у межах держави або федерації; обидва ці випадки можуть бути позначені у нашій схемі як *федеративний* статус – тобто федеративний у розрізі етнічних взаємин.

в) *автономний* статус у межах держави чи федерації;

г) відсутність будь-якого статусу самоврядування.

3. Історію в нашій схемі розглядаємо переважно під політичним кутом зору; її тип встановлюємо залежно від того, як вона відноситься до відповідної етнічної групи – тобто мала чи не мала етнічна група протягом більш-менш значних історичних періодів своєї історії свою власну державу чи державоподібні утворення. Якщо вона мала свою власну територіально локалізовану політичну структуру – принаймні впродовж значних відрізків своєї історії – будемо позначати цей випадок політичної історії як *власну* (related). Якщо етнічна група має спільну політичну історію з іншими групами, як, наприклад, каталонці з іспанцями в Арагонському королівстві або словаки з мадярами в Угорському королівстві, то таку політичну історію будемо класифікувати як *спільну* (unrelated). Якщо жодного із цих двох випадків не було, то в схемі позначаємо, що не було *ніякої* політичної історії.

Виходимо також з припущення, що частковою була і така політична історія – незалежно від того, була вона безперервною чи переривчастою – коли існувала певна сукупність держав на території даної національності, більшість із яких брали участь у впровадженні чи підтримці національних традицій і/або свідомості – як у середньовічній Німеччині чи Італії чи у двох румунських князівствах Валахії та Молдові.

4. Що стосується *культури*, питання полягає в тому, чи первинною основою окремої культури є:

а) *мова*;

б) *релігія*;

в) *політичні обставини* – байдуже, минулі, сучасні чи можливі;

г) особливий *спосіб життя*.

5. Оскільки існування власної *мови* не в кожному випадку є обов'язковою умовою національної ідентичності, найважливішим стає питання, чи мова групи є винятково її *власною мовою*, чи ця мова є в неї спільною з мовою інших груп. Якщо вона володіє своєю власною мовою, тоді сила національної свідомості може змінюватися залежно від того, чи ця мова була розвинута до літературної, чи вона залишилась на рівні розмовної (діалектної).

Ці альтернативи дають можливість для комбінацій. Одна етнічна група може користуватися двома мовами, кожна з яких – або тільки одна з них – може бути літературною; в останньому випадку інша була б тільки розмовною (особливим діалектом).

Альтернативи у нашій класифікації, отже, є такими:

а) власна (літературна мова);

б) спільна (літературна або розмовна мова, спільна з іншими етнічними групами);

в) власна і спільна; у цьому останньому випадку рідна (native) мова може бути або літературною, або ж тільки діалектом, який, одначе, можуть частково використовувати на письмі.

В окремих випадках може бути дуже важко вирішити, чи дану мову правомірно розглядати як літературну. Це особливо стосується мов, які не змогли цілком розвинутися до літературних внаслідок політичних обставин (оскільки етнічна група була включена в національну державу спорідненої етнічної групи або ж державу чужорідної етнічної групи з жорсткою об'єднувальною мовною політикою). Все ж у тих випадках, коли одну з мов, яку використовує двомовна лінгвістична група, навряд чи можна розглядати як щось більше, ніж тільки діалект (це, як правило, трапляється у випадку рідної мови), у нашій класифікації буде застосовуватися помітка «діалект» замість помітки «власна».

6. Оскільки *національна свідомість* належить до найважливіших характеристик національності, типологія національності повинна бути здійснена у відповідності з цією характеристикою. У нашій схемі ми допускаємо такі альтернативи:

а) *етнічна* [нація], якщо основою її є мова та поєднана з нею культура;

б) *політична* [нація], якщо її основою є окрема політична одиниця (держава), значущість якої спирається або на історичну традицію, або на особливу (paticular) суспільно-політичну систему;

в) обидві [названі обставини], якщо етнічні та політичні елементи

настільки тісно взаємопереплетені, що тільки довільно можна було б вважати один з них важливішим за другий.

Релігія [нами] не вважається за достатню причину чи підставу національної свідомості. Там, де вона відіграє роль найважливішого показника різниці між народами – які без цього виявилися б спорідненими – вона фактично є замінником інших визначальних ознак. Вона є засобом відродження для тих, хто або втратив іншу характернішу ознаку етнічної ідентичності, таку як, наприклад, мова (євреї, ольстермени обох найменувань), або ж для тих, хто – втративши свій особливий політичний статус домінантної групи в кордонах імперії, що була поділена на релігійні спільноти — не зміг пристосуватися у межах дуже строкато змодельованої структури (мусульмани, що розмовляють сербо-хорватською в Югославії). <...>

Кен Вулф
Етнічний націоналізм: аналіз і захист

Починаючи з 70-х років нинішнього століття, науковці, які зважилися на неупереджений розгляд сучасних націоналістичних рухів серед валлійців, бретонців, басків, фламандців, валонців і каталонців у Західній Європі, для опису несподіваних заворушень у середовищі цих народів почали вживати такі терміни як «етнонаціоналізм» та «етнорегіоналізм». Література, присвячена даній тематиці, зарясніла заголовками на взірець «Чи не настає епоха європейських регіонів?», «Химера гомогенної держави», «Етнорегіоналізм у сучасній Західній Європі: можливості політичної згоди». Кілька років тому відомий історик націоналізму Луї Л. Снайдер та видатний соціолог Константин Симонс-Симонолевич скритикували цю нову концептуалізацію на сторінках «Canadian Review of Studies in Nationalism». Снайдер засудив «постійну плутанину націоналізму та етнічності» і висловив думку, що «етнічне» завжди стосувалося «раси». Тому дослідникам націоналізму слід уникати цього терміна. Націоналізм повинен залишатися терміном, що позначає політичні та культурні прикмети – на противагу «расі», яка включає успадковані біологічні ознаки. Ці два явища не мають спільного підґрунтя. Симонс-Симонолевич звернув увагу на деяку невизначеність позиції щодо використання поняття «етнічне» для опису нерасових форм людської солідарності. Він наголосив на потребі піддати такі терміни як «етнічна група» чи «субнація» ретельному «порівняльному соціо-історичному аналізові», перш ніж вводити їх у наукове використання. Етнічні лояльності, на його глибоке переконання, не тотожні національній відданості.

Зауваження Снайдера і Симонс-Симонолевича є важливими з огляду на зростаючу понятійну плутанину у дослідженнях сучасного націоналізму. Та все ж термін «етнічність», за умови його зваженого і ясного визначення, може бути засобом, який, на думку Симонс-Симонолевича, допоможе пояснити суть модерного націоналізму та роль етнічності у його виникненні.

У цьому есе обстоюється думка, що терміни «етнонаціоналізм» та «етнічний націоналізм» можуть пояснити природу сучасних націоналістичних рухів, особливо тих, що мають місце у сучасній Європі. Щоб бути конкретнішим, потрібно обговорити дві тези: 1) етнічність, у її нерасовому сенсі, логічно і хронологічно передує націоналізму, і тому етнічні групи можна розглядати як структурні елементи сучасних націй-держав; 2) старше покоління дослідників з Карлом Дойчем і Гансом Коном на чолі не змогли адекватно оцінити роль етнічності у модерному націоналізмі. Прийняття першої із цих тез не означає заперечення інших груп лояльностей – таких, які спостерігаємо у родоплемінних чи релігійних громадах. Визнання другої тези не є виявом неповаги до згаданих піонерів вивчення проблеми, але вказує на потребу уточнення розуміння націоналізму у світлі сучасних реалій.

Снайдер слушно стверджує, що дефініції етнічності та етнічної групи залишаються досить туманними і неоднозначними. Вільям Фольц писав, що етнічній групі «властиві певні ознаки, не характерні ... тією ж мірою для членів інших груп». Ці ознаки можуть бути біологічними, культурними, мовними, а також структурними; останні стосуються способів організації членами групи своїх соціальних ролей та взаємин. Інші визначення дещо спрощено наголошують на спільності культури та походження членів групи. Більшість спроб визначити етнічність наголошують, що, попри розмаїття категорій, які використовуються членами групи і сторонніми спостерігачами для її визначення, ця група має бути самосвідомою – тобто передусім вона сама повинна сприймати себе як особливу. Це «суб'єктивний» вимір етнічності і він повинен бути врівноважений такими «об'єктивними» критеріями, як спільна територія, релігія, фізичні ознаки чи історичний досвід. За висловом П'єра Ван ден Берге, «етнічна група має спільні культурні традиції і певний ступінь усвідомлення своєї відмінності від інших груп... Я відкидаю як стару етнографічну концепцію, згідно з якою етнічна група є сукупністю людей, що мають певну мову, звичаї тощо, так і новомодний погляд, ніби етнічна група існує всюди, де хтось вважає, що вона існує». Етнічність, звичайно ж, *не* тотожна расі, і Снайдер має рацію, коли критикує тих, хто – як, скажімо, Вокер Коннор – іноді плутає ці поняття. Однак етнічна належність являє собою важливе джерело особистої та групової ідентичності. Для індивіда вона є «носієм (a vessel) смислу і символом протиставлення».

Розмиті визначення не повинні затемнювати факту, що етнічна належність є підставовим чинником поділу людей на групи. Етнічна група – це унікальна сукупність людей, що мають спільну мову (або діалект) і

звичаї. Таким було первинне значення грецького слова *«етнос»*, пізніше змінене у такий спосіб, щоб включити також поняття людей, відмінних від групи, до якої належить той, хто застосовує це слово, – тобто іноземців. У сучасній науці зв'язок між «етнічністю» та «іноземністю» чітко показав Вільям Ґрегем Самнер, визначаючи поняття етноцентризму у своєму дослідженні «Народні звичаї», опублікованому у 1906 році. Самнер визначив етноцентризм як «такий погляд на речі, згідно з яким власна група є центром всього, а всі інші розглядаються і оцінюються у порівнянні з нею». Незалежно від того, наскільки мав рацію Ван ден Берге, коли стверджував, що етноцентризм містить «часткову біологічну основу» та є «витвором тривалого процесу пристосування»,– переконання, що «своя» група є ціннішою, вищою від інших, має довгу історію. Це явище можна назвати ксенофобією, етноцентризмом чи просто почуттям етнічної належності. Однак будь-яка спроба пояснити сучасний націоналізм без звернення до цього чинника була б поверховою.

Протягом майже двадцяти років Вокер Коннор намагався з'ясувати зв'язок між етнічністю та націоналізмом, наполягаючи, що «нація» і «держава» далекі від того, щоб бути синонімами, тим часом як дослідники та громадськість їх плутають (зокрема, Ліга Націй була лігою держав), і що ця плутанина ускладнює осмислення широкої літератури з проблеми націоналізму та політичних реалій модерного світу. Особливо критично Коннор ставився до школи соціального дослідження, відомої під назвою «націобудування» («nation-building»), яку очолював Карл Дойч. Коннор переконаний, що ця школа хибно пояснювала етнічність, а тому знехтувала її роллю у суспільному та політичному житті. Для Коннора ж нація – це «самопізнавальна» («self-aware»), «самосвідома» («self-conscious»), «самовиокремлювана етнічна група» («self-differentiating ethnic group»), а націоналізм – це «самоідентифікація народу з нацією».

Все це перетворює націю у значно суб'єктивніше явище, ніж це схильні вважати науковці. Коннор твердить, що це більшою мірою відповідає реальному стану речей, бо «істотною ознакою нації є психологічна та емоційна прив'язаність до неї з боку її членів». Протягом тривалого часу ця прив'язаність якраз і вважалася характерною ознакою етнічних груп. Націями ж вони стають тоді, коли в них зростає політичне самоусвідомлення. Нації віддають перевагу своїй власній незалежній державі. Проте лише десять відсотків держав світу можна визнати національними державами (nations-states); решта – це держави-нації або багатонаціональні держави. Розрізнення, що його робить Коннор між «культурними» одиницями, відомими як нації, та «полі-

тичними», що ідентифікуються як держави, не є оригінальним. Німецькі дослідники націоналізму уже давно розрізнили «культурну» та «політичну» нації («Kulturnation» та «Staatsnation»). Те ж нове, що з'явилося у Коннора та інших дослідників в останнє десятиліття, – це наголос на етнічній групі як серцевині того, що звичайно позначають словом «національність».

Твердження про життєву важливість етнічних груп як підґрунтя націоналізму наштовхують на думку, що припущення дослідників, які розглядали націю переважно як територіальне, геополітичне, юридичне ціле, виявляються розхитаними цією історичною та культурною цілістю – етнічною групою. Визначення етнічних груп як цеглинок, з яких вибудовується держава, має схилити аналітиків сучасного націоналізму звернутися до витоків і розглянути лояльність до модерної держави з перспективи окремого громадянина. Державу слід розглядати як функціональну цілість (unit), рація існування якої полягає у задоволенні реальних чи уявних людських потреб.

Етнічні лояльності слід вважати важливими для розуміння націоналізму хоча б з огляду на їхню тривалість. Симонс-Симонолевич, наприклад, показав конкуренцію між етнічними прихильностями та іншими формами групових лояльностей у середньовічній Польщі. Але значні етнічні групи у добу середньовіччя та початку нового часу не стали політично самосвідомими аж до кінця XVIII сторіччя, коли Просвітництво посприяло такій легітимізації урядувань, основою якої стала воля народів замість волі Божої. Це проголошення ідеї народного суверенітету було, за Гансом Коном, інституційоване Американською та Французькою революціями – подіями, що позначили собою початок «доби націоналізму».

Кон, автор і редактор п'ятдесяти книг з проблематики націоналізму, був провідним американським дослідником цього питання. Вплив його праць завадив тому, щоб науковці значно раніше визнали зв'язок між націоналізмом та етнічністю. Як і сучасні йому західні ліберали, Кон говорив, що здобуття кожною нацією її власної держави приведе до поширення демократичного самоврядування. Обравши собі за зразок досвід Англії, Сполучених Штатів і Франції, такі ліберали як Кон дивилися на поліетнічні держави Східної Європи як на недосконалі – особливо у порівнянні з позірно гомогенними країнами «ліберального Заходу». Кон вважав націоналізм атавістичним. Одному з розділів своєї книги «Ідея націоналізму» він навіть дав заголовок «Від трайбалізму до універсалізму». У цій книзі він, зокрема, стверджує: «З ідей давніх греків та юдеїв доба націоналізму зачерпнула чимало своїх вихідних

та фундаментальних засад, але водночас з Афін та Єрусалиму нам сяють вічні провідні зорі, які закликають піднятися над націоналізмом, вказуючи на шлях до глибшої свободи і вищих форм інтеграції».

Кон розглядав етнічність як абсолютно неприйнятну ксенофобську поведінку. У двадцятичотирьохсторінковому вступі до «Ідеї націоналізму», названому «Природа націоналізму», він жодного разу не згадує слів «етнічність» чи «етнічний». Він припускав, що схильність людей до об'єднання у групи є «природною» – але згадана праця радше показує, як протягом історії такі «природні» потяги витіснялися універсальнішими нахилами. Це неприхильне ставлення до етнічності пережило Кона. Г. Орландо Патерсон у своїй праці, написаній у 1977 році, трактує етнічність як обскурантистську «віру» – «віру», котра наражає на небезпеку загальнолюдські цінності, на яких, власне, й слід наголошувати у сучасному світі. Зосередження на етнічності, що спостерігалося останнім часом, зокрема у США, він вважає гідним жалю; особливо ж розчаровує його відхід «ліберальної інтелігенції» від «універсалістської етики».

Незважаючи на осуд з боку Патерсона і Кона, етнічність нині присутня «у літературі», яка доповнює її існування у реальному житті. Для розуміння суті сучасного націоналізму можна побудувати умоглядну схему, в якій етнічні угруповання розміщені на нижньому рівні, а національні поділи представлені вгорі. Після сім'ї чи будь-якого іншого родового єднання базовою соціальною групою є етнічна група. Її члени мають спільну культуру і, як правило, мову, спільну історію і справжнє або вигадане спільне походження. Членам етнічної групи властивий етноцентризм, оскільки вони сприймають себе як зверхніх. На противагу цьому, нація є політичним об'єднанням, що може бути, а може й не бути культурно чи етнічно однорідною – звідси необхідність розглядати її як верхній рівень у нашій схемі. Коли етнічна група переслідує політичні цілі (наприклад, створення власної системи шкільництва; здобуття права на викладання своєю мовою; офіційне визнання своєї релігії тощо), то вважають, що вона досягла рівня національності. Це визначення дає можливість зберегти політичне значення термінів «нація» та «національність», визнаючи при цьому і роль етнічності у процесі побудови нації.

Вокер Коннор, упроваджуючи термін «етнонаціоналізм», не виявив бажання просуватися достатньо далеко у з'ясуванні суті питання. У той час як етнічна група може стати національністю і здобути власну державність, як це зробили італійці, можливим є також розвиток такої політичної нації, як Швейцарія, що об'єднує кілька етнічних

груп та/або етнічних націй. Таке утворення являє собою багатонаціональну державу і разом з тим – політичну націю. Отже, існують етнічні нації, політичні нації і утворення, що є водночас і тим і тим. Прикметник «етнічний» (або частина слова «етно-») тут позначає те саме поняття, що раніше позначалося висловом «культурна нація». Термін «етнічна нація» має перевагу над терміном «культурна нація»: ця перевага є наслідком уточнення значення вислову. У майже такому ж самому значенні використовують «етнос» («ethnie») біологи та антропологи, чого не можна сказати про слово «культура».

Ярослав Крейчі та Вітезслав Велімський також спробували з'ясувати співвідношення між етнічністю та націоналізмом. До п'яти об'єктивних ознак, що їх містить поняття нації, – таких як територія, держава (або подібний політичний статус), мова, культура та історія – вони додали шостий показник: національна свідомість, джерелом якої може бути етнічна або політична ідентичність (чи обидві водночас). Користуючись цими вимірами, автори склали список з тридцяти трьох «повномасштабних націй» (котрі мають власну державу і мову), десятьох «політичних націй» (людей, об'єднаних у державу, але позбавлених унікальної літературної традиції) і двадцяти чотирьох «етнічних націй» (що об'єднують людей, які мають спільну мову, але яким бракує держави чи хоча б федеративного статусу). Англійців, французів, греків, поляків, білорусів та фінів віднесено до «повномасштабних націй»; бельгійців, австрійців, швейцарців та німців НДР – до «політичних націй»: валлійців, бретонців, каталонців, басків, лапландців, татар і євреїв кваліфіковано як «етнічні нації». До категорії, названої «особливі етнічні групи» (що в даному разі відповідає «змішаній» категорії), включено шотландців, ольстерців, фламандців, валонців, швейцарців-алеманів (Alemanic Swiss), ельзасців. Представники цих груп наділені етнічною свідомістю, проте не мають власних самобутніх традицій.

Ця класифікація перебільшує важливість мови у визначенні етнічності і напевне також спотворює реальний стан речей, стверджуючи, що федеративний статус латвійців чи сербів урівнює ці групи у рамках політичного націоналізму з такими націями як турецька, португальська, англійська чи албанська. Але такий поділ відображає більшість справжніх етнічних та політичних розмежувань у Європі й уможливлює обговорення як політичних, так і етнічних реалій з урахуванням самосвідомості людей. Швейцарські ретороманці (Swiss Romand), наприклад, підкреслюють свою відмінність від франкомовних та німецькомовних швейцарців. Більш прискіплива увага до та-

кого роду відмінностей, як вважають названі автори, могла б сприяти авторам міжнародних документів в уникненні проблем, що постали, зокрема, перед творцями Декларації ООН щодо надання незалежності колоніальним країнам і народам. Цей документ проголосив, що «всі народи мають право на самовизначення ... [щоб] вільно визначити свій політичний статус...», – але далі в ньому міститься заява, що «будь-яка спроба часткового або повного підриву національної єдності і територіальної цілісності країни несумісна з цілями та принципами Статуту Об'єднаних Націй». Розрізнення етнічних та політичних націй здатне розв'язувати такі дилеми у міжнародній дипломатії та створить можливість зосереджувати увагу саме на тих історичних відмінностях, які продовжують підживлювати етнонаціональні конфлікти.

Усвідомлення того, що «повномасштабна» етнічна і політична нація, якою є Франція, містить у своїх кордонах «етнічну націю» бретонців, не пояснює ані французького, ані бретонського націоналізму. Це розмежування, однак, висвітлює питання політичної лояльності, зосереджуючи увагу на конкретному і в основі своїй етнонаціоналістичному русі у Бретані і, можливо, містить підстави до перегляду природи лояльності щодо французької нації, яку багато спостерігачів сприймали як незаперечну даність – аж доки етнорегіональні рухи після Другої світової війни не спонукали до перегляду цих поглядів.

«Складні ідентичності» являють собою реальність, яка заслуговує на серйозний розгляд. Незважаючи на окрему мову та історію, мешканці півострова Бретань загалом згодні були жити як складова частина Франції протягом майже чотирьох сторіч від часу включення їхньої території до французької монархії у 1532 році. Вони ідентифікували себе зі своїми сім'ями, місцевою спільнотою, етнічною групою та церквою, а також із Францією. Ці лояльності співіснували з ширшою національною відданістю та зміцнювали її, створюючи канал зв'язку між окремими громадянами та національним урядом.

Чому ж тоді регіон, вдоволений «складною ідентичністю», наприкінці XIX сторіччя спромігся зродити сепаратистський етнонаціональний рух такої сили, що французький уряд змушений був у 1951 році ухвалити закон, яким дозволено вивчати мови національних меншин і в Бретані, і в інших провінціях? Так само як інші європейські та американські етнічні націоналісти, мешканці Бретані почали порушувати питання культури і особливо мови, коли економічний і соціальний переворот, який найчастіше асоціювався з модернізацією різних сфер життя, створив певний рівень громадської підтримки для автономістського політичного руху.

Бретонці здійснили стрибок від етнічної групи до етнічної нації,

коли нова залізниця до Парижа зумовила коливання та падіння цін у місцевій рибопереробній промисловості, що, в свою чергу, стало причиною економічної нестабільності. Політична свідомість і прагнення до здійснення права на самовизначення зросли, коли після 1891 року майже подвоїлась кількість молодих людей, які емігрували за кордон з економічних причин. Рокам відносного спокою, перерваним кількома вибухами на початку 30-х і невдалою спробою співпраці з німцями під час Другої світової війни, остаточно поклав край справжній обвал цін на сільгосппродукцію наприкінці 50-х. Зростало обурення видимою безпорадністю національного уряду. Наприкінці 60-х років місцеве населення знову співчувало терористам, а то й заохочувало їхню діяльність. Напади на адміністративні споруди, військові об'єкти та інші символи національного врядування досягли найвищої інтенсивності у 1974 році, коли було зруйновано радіо- та телецентр. Ці напади сприяли «кристалізації і швидкому поширенню бретонської національної свідомості серед молоді півострова», що знайшло свій вияв у культурних вимогах. У 1971 році 767 бретонців–кандидатів на отримання ступеня бакалавра висунули вимоги проведення іспитів з окремих курсів бретонською мовою. Через два роки кількість студентів, що висловили таке ж саме бажання, зросла до 967.

Бретонський націоналізм є лише одним з багатьох подібних рухів в індустріалізованих державах північної півкулі, в яких культурні питання служать основою для політичних вимог, спричинених економічними й соціальними негараздами. Візьміть, наприклад, етнічний націоналізм у Квебеку чи Північній Ірландії чи націоналізм чорношкірих у Сполучених Штатах, особливо наприкінці 60-х років. Той факт, що культурні чи етнічні суперечності можуть бути посилені економічними труднощами і що дуже різноманітні етнонаціоналістичні рухи мають певні спільні ознаки, підтверджується висловлюванням однієї мешканки півдня США ірландського походження, яке датується 1968 роком – часом найбільшого загострення расових проблем у США. Вона пережила «заворушення» 1916 року і намагалася пояснити, що затяжний конфлікт в Ірландії зумовлений не лише релігійною нетерпимістю. На її думку, католики в Ольстері були обурені «тим, що протестанти ставляться до них як до негрів!». Цей її коментар, сповнений впевненості у расовій та економічній неповноцінності чорношкірих, несе у собі глибинну настанову щодо природи етнонаціоналізму. Корисним як часткове пояснення причин посилення етнонаціоналістичних рухів у сучасному світі може бути висновок антрополога Еріка Вулфа, згідно з яким зародження капіталізму схиляє людей до «пошуку захи-

сту від нього ... шляхом посилення зв'язків з традиційними для них установами».

Націоналістичний рух у Бретані та подібні течії у Азії та Африці свідчать, що етнічні зв'язки можуть бути як «примордіальними», так і прагматичними. Індивідів єднають в етнічні групи зв'язки, які за своєю природою є чуттєвими, емоційними, а то й такими, що взагалі не піддаються поясненню. Проте, як стверджує Деніел Белл, етнічність може бути також «стратегічним вибором індивідів, які, за інших умов, можливо б обрали членство в інших групах задля досягнення певних можливостей та привілеїв». Белл вважає, що людям належить здійснити вибір між етнічністю як «виявом примордіальних почуттів, тривалий час пригнічуваних, а нині пробуджених», та етнічністю як стратегією, за допомогою якої організовані у групи індивіди можуть досягати певних соціальних та економічних цілей, використовуючи політичні засоби. Справді, етнічність може слугувати обом цілям: і забезпечити задоволення одвічної людської потреби у почутті належності і водночас створити упослідженим засіб захисту їхніх прав. Цей подвійний інструменталізм етнічності добре ілюструє бретонський етнонаціоналістичний рух. Прагнучи досягти особливих економічних цілей, бретонці відкрили для себе, що групова солідарність може бути посилена шляхом наголошення етнічних домагань.

Необхідні додаткові дослідження, щоб повніше зрозуміти співвідношення між нацією та етнічною групою. Узагальнення інформації переписів населення чи спеціально для цієї мети підготованих оглядів дасть можливість з'ясувати причини використання індивідуумами етнічних ідентифікацій при досягненні певних політичних цілей. Можливо, їхній вибір ґрунтується на інтуїтивному «відчутті слушності» чи зручності тієї чи іншої етнічної належності. Європейська історія сторіччя, що минає, показала перевагу самопожертви в ім'я батьківщини над самопожертвою в ім'я принципів діалектичного матеріалізму. Нація та етнічна група являють собою функціональні об'єднання, створені або розвинуті індивідами та групами за особливих історичних обставин з метою забезпечення психологічних, економічних і політичних потреб. Етнічність – у її новому, нерасовому вигляді – може сприяти розумінню сучасного націоналізму. Це цілком логічно – адже етнічна група передує сучасній нації у тому ж сенсі, у якому, за висловом Вордсворта, «дитина є батьком людини». А оскільки перспективи зникнення і націоналізму, і етнічності видаються вельми ефемерними, то і надалі існує потреба у наукових дослідженнях, спрямованих на з'ясування співвідношення між ними та їхніх зв'язків з навколишнім світом.

Частина IV



НАЦІЯ ЯК КОНЦЕПТ ТА ЦІННІСТЬ

ФРІДРІХ МАЙНЕКЕ
ЗАГАЛЬНИЙ ПОГЛЯД НА НАЦІЮ, НАЦІОНАЛЬНУ ДЕРЖАВУ І КОСМОПОЛІТИЗМ

Хто хоче сказати щось про історію виникнення в Німеччині політичної думки про національну державу, той повинен передусім скласти собі ясне уявлення про сутність нації та національної держави і про співвідношення між цими двома поняттями.

Що ж виокремлює нації в загальних рамках історії людства? Відповідь можлива тут лише одна: немає жодного загальноприйнятого визначення, яке вказувало б на ознаки такого вирізнення. Нації, як здається на перший погляд, – це великі, міцні людські спільноти, що виникли історично в процесі тривалого розвитку і перебувають у стані безперервного руху та змін. Але в такому визначенні сутність нації постає певною мірою розпливчастою. Спільне місце проживання, спільне походження – хоча, власне кажучи, з антропологічного погляду расово чистих націй немає, – етнічно однорідні та етнічно близькі шлюби, спільна мова, спільне духовне життя, спільна держава або федерація кількох однорідних держав, – усе це може бути важливими й істотними підвалинами чи ознаками нації, проте зі сказаного ще не випливає, що кожна нація, щоб бути нацією, повинна мати їх усі. Щоправда, вона неодмінно мусить містити в собі природне ядро, яке утворюється на основі кровної спорідненості. На його ґрунті може вирости те, що підносить племінне об'єднання до рівня нації і робить його здатним поглинути чужі племена та елементи, тобто виростає нація – своєрідна й багата на зміст спільнота, якій властива більш чи менш виразна самосвідомість. Одначе ніякий загальний закон, заснований на досвіді, не пояснить нам, яким чином постає ця вища спільність і який її характер, – це може зробити лише дослідження конкретного випадку. Якщо загальні закони тут і діють, то вони все-таки неприступні нашому досвідові. Хоча де-не-де вважається, що можна виявити якщо не загальні закони, то бодай загальні тенденції, і виділити подібні основні риси та щаблі розвитку всіх або принаймні більшості націй; однак, придивившись пильніше, побачимо, що кожна нація має

цілком індивідуальне й своєрідне обличчя. І хоч як би загальна соціологія намагалася знайти в сутності націй якнайбільше типового та універсального, справжніх істориків це ще більше спонукатиме якомога уважніше та ґрунтовніше досліджувати самобутність окремої нації. Таку мету ставить перед собою й наше дослідження, але, щоб досягти її, треба хоча б загалом орієнтуватися в тому, що постає як типове, як основні тенденції у сутності та становленні нації.

Ми розглядаємо тут нації в їхній вочевидь розвиненішій стадії становлення, а не з погляду їхнього походження, першоджерел, що ними, як правило, – і про це в нас була вже мова – є злиття менших племен та об'єднань. Передумовою розвитку нації, першим свідченням того, що нація розвивається, є те, що вона має тверде територіальне підґрунтя, здобуває «Батьківщину». Правда, бувають також мандрівні і територіально розсіяні народи, але, як показує досвід, стати згуртованішими і внутрішньо багатшими, зберегти себе такими зуміли тільки ті, котрі протягом тривалішого часу мали колись постійне місце проживання, Батьківщину. Якщо ж запитати, з якого коріння виростає цей внутрішньо багатший зміст, то ці народи відразу розпадаються на дві великі групи. Незважаючи на всі відзначувані тут застереження, нації можна поділити на культурні і політичні (die Staatsnationen), на такі, що ґрунтуються переважно на певній, спільно нажитій культурній спадщині, і на ті, котрі мають своїм підґрунтям переважно об'єднану силу спільної політичної історії і спільного духу творення. Спільна мова, спільна література і спільна релігія – ось ті найважливіші і найдійовіші культурні скарби, які творять і згуртовують культурну націю. Про давньогрецькі спільні мови один з найкращих їхніх знавців сказав так: «Аніскільки не треба переживати за їхню державну єдність – слід тільки потурбуватися за літературу». Інший приклад – ірландська спільна мова, витворена й утверджена так само цілковито неполітичним шляхом – поетами та оповідачами. Одначе, все-таки, частіше бувають ті випадки, коли якраз державні об'єднання та політичні впливи якщо не виступають причиною, то принаймні сприяють утворенню спільної мови і спільної літератури. Часто бачимо також тісний зв'язок між релігією, державою і національністю. На прикладі колишніх націй, які втратили свою державу – може, й не одне століття перед цим – і прагнуть відновити її, це особливо виразно проявляється в тому, як вони вміють знайти собі тверде опертя в своїй національній релігії та церкві. Цей випадок указує й на те, що культурна нація може бути водночас і політичною, тож часто й не знаєш, що її сильніше згуртовує – політичний чи релігійно-церковний чинник[1]. Отже, якщо неможливо точно й чітко розрізнити нації культурні та політичні, з по-

гляду їх внутрішнього існування, то не можна цього зробити й у вимірі зовнішньому. Йдеться про те, що всередині справжньої політичної нації можуть жити, як свідчить приклад Швейцарії, представники різних культурних націй; і навпаки: культурна нація, як це видно на прикладі великої німецької нації, може містити в собі кілька політичних націй; тобто населення держави, почуття політичної спільності якого викристалізовується як виразніша самобутність, стає завдяки цьому нацією, часто усвідомлюючи це, але водночас – бажаючи цього чи ні, знаючи про це чи ні – може залишитися частиною більшої, ширшої, культурної нації.

Таким чином, тут може йти мова про бажання чи небажання [бути частиною ширшої нації – культурної чи політичної], про більше чи менше усвідомлення цього. Цим самим ми торкаємося, мабуть, найважливішої обставини в справі визначення різних тенденцій на шляху становлення націй, принаймні великих. Сказано ж слушно: нацією є те, що хоче бути нею. «*L'existence d'une nation ... est un plébiscite de tous les jours*»*. Але чи втратив ельзасець глибокі сліди німецької культурної нації, в якій він був закорінений, через те, що перед 1870 роком хотів належати до французької політичної і водночас культурної нації? Він ніс їх у собі довше, ніж, мабуть, йому цього хотілося, і ще таки належав – з історичного погляду– до німецької нації, хоча й не хотів уже належати до неї. І все ж вислів Ренана, який своїм вістрям спрямований якраз проти претензій Німеччини на Ельзас, по-своєму правдивий, якщо сприйняти його з належним застереженням, враховуючи історичні умови. Він породжений духом 1789 року, ідеєю самовизначення та суверенітету нації, тобто політичної нації, яка хоче сама сформувати своє політичне обличчя, сама визначити свою політичну долю. Воля бути нацією охопила тоді спершу французьку, а потім, у XIX столітті, також німецьку та італійську нації, вона привела до утворення великих політичних націй на континенті. Але цим новим часам, коли так потужно заявила про себе воля бути політичною нацією, передували ті, коли національна воля ще не пробудилася виразно й усвідомлено, коли не могло бути й мови про національне самовизначення в повному значенні цього слова і коли, одначе, французи та англійці вже були політичною і водночас культурною нацією, а німці та італійці – принаймні культурною. Отут ми, отже, натрапляємо на основну межу в розвитку нових великих націй, як політичних, так і культурних. Можемо виділити раніший період, коли існування та ріст націй мали рослинний і знеособлений характер, і пізніший період, коли пробуджується свідома воля нації і нація відчуває себе – хай навіть лише в

* «Існування нації – це ... щоденний плебісцит» (*фр.*).

особі свого провідника – великою індивідуальністю, великою історичною спільністю, претендуючи на характер і право розвиненої особистості, на самовизначення[2]. При цьому, одначе, завжди йдеться лише про поступову, а не радикальну зміну. В епоху більш вегетативного й дрімотного буття націй теж не бракувало моментів, коли нації дивилися, говорили й думали через посередництво окремих духовних проводирів, коли вони діяли шляхом великих спільних маніфестацій та вольових актів. І так само в добу діяльних особистостей аж ніяк не зникає попередній спосіб тихого, несвідомого життя націй. Усе нове, якому надає руху свідома воля націй, тобто їхніх національно орієнтованих урядів, партій та провідників, тільки підхоплює й розвиває далі те, що вже таїлося в зародку і повільно пробивало собі дорогу нагору.

Усе ж таки поступові зрушення настільки великі, що можемо поділити політичні та культурні нації за їх старішими і молодшими типами.

Що стосується політичних націй, то їх створює не тільки прагнення до самовизначення, а й тиха робота держав і політичне співіснування в одному державному об'єднанні, отже, повільне, вікове зростання. Неможливо вказати момент, коли вони народжуються, можна тільки сказати, що там, де існує живе, тривале, внутрішньо і зовнішньо дійове почуття політичної спільності, населення держави стало вже політичною нацією, а держава – національною. Як показує за *ancien régime* приклад Англії та Франції, вона може водночас спиратися на велику культурну націю, охоплюючи її основні маси, але може також формуватися особлива політична нація з частин більшої культурної нації, як це видно на прикладі Прусії того самого часу, принаймні на початковій стадії становлення. Вирішальне при цьому те, що створюються, значною мірою мимовільно, політичні нації та національні держави цього старішого типу, байдуже – маємо справу з абсолютистським чи аристократично-парламентським державним утворенням зверху. Звичайно, власне національна держава цієї старішої доби природним чином вельми недосконала. Весь світ *ancien régime*, дивовижно розцяцькований та подрібнений, уся система сільських, місцевих та громадських інституцій протидіє націоналізації зверху. Громадський дух дробиться і поглинається спадковою владою та об'єднаннями; ідея цілого заявляє про себе тільки в різноманітних заломленнях. Одначе великі владні держави стали на той час, мабуть, надто сильними, автономними організмами, а там, де за ними стоїть уже політична нація, остання виявляє більше свідому послідовність, аніж мимовільне поривання.

Що ж стосується культурної нації цього старішого періоду, то її вегетативний характер проявляється якраз у тому, що сама вона не прагне

стати політичною нацією і створити національну державу у своїх межах. Зі своїм існуванням як виключно культурної нації вона могла змиритися швидше, ніж епоха, яка шукала якомога сильніших форм та дійовіших принципів формування індивідуальності нації. Ця індивідуальність – не тільки якнайбільша автономія, а й щонайбільша автаркія та гармонійна єдність і витворення всіх внутрішніх сил та підвалин. Проте напочатку залишмо все-таки осторонь самий лише ідеальний та узагальнений образ національної індивідуальності; погляньмо радше на ті реальні сили, з яких вона складається, на те багатство окремих особистостей, які її утворюють, і на спільне у волі одиниць. Якщо вже в них прокидається якось ясна свідомість великої національної спільноти і стає пристрасним бажанням, то ця пристрасть нагадує потік, який вливається в усе, що може залити, і не вгамовується доти, доки не націоналізує все, що взагалі піддається націоналізації. По суті цей величний плин – не що інше, як розріст окремої особистості та її життєвого оточення. Людина потребує колективу – і для того, щоб від нього брати собі, і щоб самій давати йому те, що в ній живе. І чим самостійніша та своєрідніша особа, тим вона більше та сміливіше розширює коло тих, хто, як уважається, впливає на неї і в кому вона хоче бачити своє відображення; тим багатшими на зміст і виразнішими своїми обрисами стають ці людські середовища. А серед усіх життєвих середовищ, у яких може уявити себе людина, немає, мабуть, жодного, яке так безпосередньо промовляє до всієї людської істоти і є для неї міцною опорою, яке так точно відбиває всю її природно-духовну сутність і саме є або може стати макроіндивідуальністю та увиразненим індивідом, – немає жодного такого середовища, крім нації.

Таким чином, це аж ніяк не випадковість, що добі новочасної національної думки безпосередньо передує доба індивідуалістичного почуття свободи. Нація, так би мовити, пила кров вільних особистостей, щоб самій стати особистістю. При цьому не мало ніякого значення те, що цей новочасний націоналізм і сам був розколотий: одна його гілка, виростаючи на ґрунті природного права і будучи поверненою в бік демократії, стреміла до рівноправності всіх, а інша, почуваючись у духовному сенсі аристократичною, мала на меті звільнення та піднесення кращих. Демократичний індивідуалізм, не вагаючись, міг використати ідею нації як засіб подолання всіх перешкод на шляху соціальної рівності, а індивідуалізм аристократичний знаходив у ній можливість поспівчувати при нагоді масам, виявити в них приховані сили і прилучитися якщо не до самого народу, то принаймні до його ідеального образу. Чинив він так чи ні, але все, що творило вільну й творчу особистість, завжди йшло

на користь живій нації, роблячи її суспільне життя багатшим, самобутнішим, індивідуальнішим.

Отже, обидва напрямки індивідуалізму могли виступати як націотворчий чинник. У такому разі більшій активності особи точно відповідала більша активність нації, а найвиразніше окреслена модерна національна думка ставала думкою модерної національної держави. Старіші національні держави Франція та Англія оновлювалися, усуваючи зі свого шляху – одна швидко й енергійно, інша повільно й обачно – проміжні політичні сили, що перешкоджали досі внутрішньому об'єднанню нації та держави. Зовсім нові національні держави виростали з націй, які протягом століть розвивалися як нації культурні. Поглинаючи й виправдовуючи всі наші думки й турботи про державу, висока свідомість того, що держава є ідеальним, наднідивідуальним цілісним організмом, могла стати реальністю лише в тому разі, якщо вона сприймала державу як втілення почуття солідарності та енергії окремих громадян, як державу національну.

Позаяк буття сучасної національної держави полягає тепер у якнайвищій активності нації, що утворює цю державу, то ще довгий час залишається незавершеним її утвердження та зовнішнє облаштування. Активність створює, так би мовити, лише зовнішній мур, з-поза якого нація як нація політична впевнено й рішуче дивиться в світ, прагнучи разом з тим по цей бік муру збагатити й гармонізувати своє духовне та суспільне життя. На цьому шляху в її складі приходить у рух і культурна нація, збільшуючи свою активність і усвідомленіше працюючи над собою. Вона підбадьорює також ті нації, розвиток який був затриманий ще на стадії культурної нації, розворушує головним чином ті частини націй, що роз'єднані зі своєю політично об'єднаною головною масою і можуть підтримувати з нею тільки культурні зв'язки. Ідеал скрізь один: непорушна спільність національного життя в усіх істотних сферах буття[3]. Завдання неосяжне, тому одночасно із засобом для його розв'язання зростають і труднощі на його шляху. Нація зміцнюється, але водночас дужчають і всі людські середовища всередині неї, глибше вирізьблюються старі і з'являються нові її внутрішні контрасти – духовні, політичні та громадські, адже всі партії та суспільні групи намагаються використати пожвавлення індивідуальних сил у лоні нації. У її межах навіть протистоять одна одній різні національні ідеї, різні напрямки, кожний з яких стверджує, що тільки він по-справжньому й правильно представляє націю. Таке явище, коли частина нації, не бентежачись, щиро дивиться на себе як на ядро й сутність усієї нації, лежить в основі національного життя якраз обґрунтовано, тому що національне життя завжди визначається насамперед активнішими й міцнішими елементами і аж ніяк не інерт-

ною масою цілого, а ідеальний образ нації – це завжди дзеркальне відображення того, що живе у душах одиниць. Таким чином, у певному розумінні слова нація – завжди *pars pro toto**, причому, ясна річ, частина так само не може обійтися без цілого, як і голова без тіла. У старіших національних державах, як правило, не було сумніву в тому, хто голова, а хто тіло, підпорядковане голові. У молодших національних державах, у яких найрізноманітніші індивідуальності та соціальні групи осягають ідею нації, відображаючись у ній, – навпаки: сумнівам і боротьбі на ґрунті сумнівів немає кінця. Хто бачить лише цю боротьбу, може, мабуть, подумати, що вона не наближає, а віддаляє націю від мети – спільного життя в усій його повноті – і що нації в своєму ранішому, вегетативному, періоді були набагато цілісніші й згуртованіші. Але ж це не цілісність сама собою, яка для новітнього сприйняття є найвищою цінністю, а цілісність, насичена життям і силою; не гармонійний акорд сам собою, а якнайбагатший гармонійний акорд. Певне, можна ще запитати, чи національне життя старішої доби, бідніше на зміст, мало більшу силу, ніж життя новішої епохи, розхитане рефлексіями та цивілізацією. Але не будемо занадто перейматися питаннями, що так сильно пов'язані зі своєрідністю особи і на які один і той самий спостерігач часто, залежно від настрою, дає різні відповіді. Загалом ніколи не слід порівнювати між собою окремі властивості старішого і сучасного національного життя, проте мусимо при цьому завжди пам'ятати, що в усіх сферах життєвих відносин відбулися велетенські зміни. Старіша національна держава, як ми бачили, з погляду свого внутрішнього буття теж була незавершена й недосконала. Новіша так само, але із суттєво інших причин, ніж стара. Тій бракувало спонтанного руху нижчих верств нації, новіша ж має його напочатку забагато і намагається вистояти перед натиском партійних сил, що тягнуть у різні боки. Але через те, що цей надмір руху має своїм джерелом багатше урізноманітнення індивідів і суспільних об'єднань, новочасна національна держава не може поставити перед собою завдання усунути суперечності, нівелювати національну культуру – їй під силу тільки прагнути досягти обопільної терпимості і порозуміння в дечому основному, визнання того, що може залишатися різним і багатоманітним, – досягти, так би мовити, Божого миру в певний день національного року життя. Якщо ця мета здійсниться хоча б якоюсь мірою, модерна національна держава зможе похвалитися тим, що вона виконала важче і, мабуть, таки вище завдання, ніж це зробила стара національна держава.

---

* Частина замість цілого (*латин.*).

Одначе проти цього розуміння сутності старої та новочасної національної держави можна ще вагоміше заперечити, керуючись тією самою логікою, яка старішому національному життю приписувала загалом більшу природну силу і свіжість. Хіба, скажемо так, кожна держава не є загалом державою національною, такою, що несе в своїй структурі самобутній національний образ? Йдеться не про те, що вона, віддзеркалюючи сутність нації, об'єднує в собі націю повністю або лише основну її масу; звичайно ж, мовиться також не про те, що вона підносить своїх підданих до рівня політичної нації, – маємо на увазі тільки те, що інституції держави якнайбільшою мірою не заторкнуті позанаціональними впливами. З цього погляду стара Росія, до Петра Великого, була більш національною державою, ніж Росія, оновлена взятими від Західної Європи інституціями, а те, що ми називали новочасною національною державою, треба було б поставити під сумнів, – чи взагалі існує національна держава, адже її конституцію дуже часто творено за чужими зразками. Відповідно до цього розуміння справжня національна держава виростає радше як своєрідна квітка, на особливому ґрунті нації, вона може мати біля себе ще кілька інших державних утворень, так само виразної й оригінальної форми, і вона є чи стає національною не завдяки цілеспрямованій волі урядів або нації, а так, як є чи стають національними воля, звичаї, віра – завдяки непомітній роботі народного духу. Так було приблизно з античними та італійськими містами-державами.

Отже, існує культурна нація, власне, переважно культурна нація у своєму більш вегетативному періоді, яка, розвиваючись, породжує національну державу. Поряд з іншими наслідками держава у такому разі розглядається загалом тільки як продукт національної культури. Таким чином, логічний принцип класифікації тут інший, ніж у попередньому випадку. Той виходив з того, що бувають держави різного типу, і національними є ті з них, які охоплюють державну націю, тобто населення з живим почуттям політичної спільності. Цей, навпаки, наголошує на тому, що нація породжує різних дітей свого духу, серед них – і національні держави, тобто держави, які відображають самобутній характер окремої національної культури. Ми побачимо далі, що мова тут не про дріб'язкове розрізнення, а про суперечності, які особливо виразно проявилися якраз в історії формування німецьких національно-державних ідеалів.

Ми розрізняли нації культурні і нації політичні, національні держави у політичному і національні держави у національно-культурному значенні слова; серед національних держав політичного характеру і, далі, серед націй політичних і культурних ми розрізняли держави і нації старішого і новішого утворення. При цьому ми завжди чітко визначали, що

в історичній реальності ці різні типи переходять одні в одних. Проте досі ми розглядали нації та національні держави як такі і відповідно до їхніх власних внутрішніх властивостей та цілей. Одначе такий спосіб розгляду недостатній, тому що нації і національні держави – вище ми вже це з'ясовували – становлять собою не просто екземпляри певного, частково чистого, частково змішаного, роду утворень, – вони, як і все, що виникло історично, мають водночас великою мірою неповторний характер. Звичайно, неповторний не в тому розумінні, яке довгий час побутувало в історії під впливом романтизму, – що все особливе в нації може виникнути виключно з її власного внутрішнього народного духу, а з урахуванням того, що характер нації, як і характер окремої особи, формується також під впливом зіткнень та співжиття із сусідами. Через те стосунки між націями та національними державами можуть якнайглибшим чином визначати їхній власний розвиток. Буває, що окремий історичний момент, окрема велика подія у взаєминах між народами спрямовує власне життя окремої нації та окремої національної держави на шлях, що його ніяким чином не можна було передбачити, виходячи з попередніх тенденцій їхнього розвитку.

Тепер вкажімо також на певні межі зовнішніх впливів на своєрідність нації: мабуть, надійно заплідднити чи видозмінити цю своєрідність спроможне тільки те, що торкається вже наявного в нації зародку самобутньої національної риси. Але й після цього можна висловити сумнів, чи ці зародки та можливості властиві всім націям, чи тільки тій, у якої вони набувають розвитку, тобто мова йде про видові властивості окремої нації. Але не підлягає сумніву той факт, що неповторні зовнішні впливи можуть істотною мірою визначити хід розвитку окремої нації та окремої національної держави.

Однак хіба подібні зовнішні впливи – це щось інше, ніж акти співжиття націй і держав, співжиття, яке є джерелом нових впливів? Звичайно, межі цих вищих спільнот, що об'єднують у собі кілька націй і держав, і самі ці спільноти такі плинні й невизначені, що в історичному дослідженні стало типовим протиставлення світу універсального світові національного та однодержавного, а це згодом привело до розуміння, що загальна світова історія, є, по суті, одним великим неповторним процесом, тісним переплетенням та перехрещенням національного та універсального розвитку.

А тепер, мабуть, слід сказати про те, що історичне дослідження, коли воно стосується цього переплетення і намагається його з'ясувати, перебуває загалом на висоті своєї науки, тішачись якнайчистішим повітрям і якнайяснішим поглядом навколо. Зацікавлено звертаючись, як

ми сказали, до явища самобутності, воно знаходить тут самобутність найвищого рівня і якомога об'єктивнішу точку зору, щоб належно оцінювати всі інші прояви своєрідності.

Дехто заперечує, що вивчення зовнішніх меж і сфери контактів між націями і верствами народів, між державою і системою держав усе-таки не може бути найвищим завданням історичного дослідження. Тому що – і це твердження небезпідставне – хоч якими б значущими, масштабними та далекосяжними були ці контакти, зіткнення та протистояння між націями й верствами народів і хоч би справа обмежувалася тільки впливами глибинних і далеких минулих сил, той, хто хотів би дійти до першоджерела явища, мусив би вивчити історію індивіда у всіх його змінах, а також решту об'єктів історичного дослідження, адже суспільство, культура, держава, нація і людство існують тільки як втілення індивідів, їхніх уявлень, сприйняття і поведінки – індивіди і є первісними клітинами історичного життя.

Тут нам у відповідь можуть, мабуть, сказати: тож давайте шукати ці межі і сфери контактів між національним та універсальним розвитком не лише в контактах і зовнішніх подіях народів та держав, а й у внутрішньому житті людини, бо саме тут, на певному рівні культури, починається самобутньо-велична дорога дії та протидії національних і універсальних тенденцій. Уже в духовній незгоді між собою та навколишнім середовищем, у пориванні одиниці перейти зі сфери нації у сферу виключно особисту міститься часто момент універсальності, тоді як індивідуальне, прагнучи водночас стати універсальним, може проявлятися як суто людське, хоча ніколи не є лише таким, – воно завжди існує ще і як частина корінної національної сфери, носієм якої є і яку ніколи не може покинути зовсім.

Якщо поглянемо тепер на явище в цілому, то перед нами відразу виринає низка значних історичних подій. Згадують про античну культуру і про внутрішню полеміку між національною думкою і думкою – спокійно відновимо в своїх правах це знецінене слово – космополітичною. Про ідеальний образ античного *Humanitas*, чистої людськості, говорять, наприклад: «Породив це поняття і це слово конфлікт двох націоналізмів [держави та особи]» – «перша, ще не зовсім усвідомлена спроба відмежувати право держави від особи, розрізнити національність і людськість». Згадують потім про виникнення християнства – добу великих і плодотворних незгод між універсальною та національною релігіями. Говорять ще – і це в даному разі особливо близьке нам – про перші сліди дійсно німецької національної свідомості в середньовіччі, про її зв'язок з універсальною політикою кайзера. «Це не просто випадок, що перша поява імені *«Deutsche»*

для позначення нашого народу майже повністю збігається із створенням [Священної] римської імперії німецької нації». Універсальне завдання полягало тоді в тому, щоб запалити національною ідеєю душі людей. І нарешті: хіба не революційна Франція, ця перша велика національна держава в Європі, цілком свідома того, що її фундаментом є незалежність нації, – хіба не вона виринула з лона XVIII століття, з ґрунту, насиченого універсальними та космополітичними ідеями?

Тут напрошується запитання, чи не з такого самого напруження між універсальними та національними ідеями постала національно-державницька думка в Німеччині. Загальний висновок той, що справді і в житті нашого народу пробудженню національної та національно-державницької ідеї передувала епоха космополітичної думки. Якби ми в нашому дослідженні нічого іншого не доводили, тільки це, то ми ломилися б у відчинені двері. Але той загальний висновок разом з тим протиставляє космополітизм і національне почуття як два взаємозаперечні способи мислення, що тільки поборюють один одного, ідучи один одному на зміну. Цей підхід може суперечити історичному поглядові, що витворився ідеєю тісніших причинних зв'язків і вимагає розгляду явища на якомога глибшій основі неперервного ідейного розвитку. Більш тонкою – носії німецької освіти завжди тримали її високо – є та думка, що справжнє, найвищого ґатунку німецьке національне почуття включає в себе й космополітичний ідеал наднаціонального гуманізму, що «тільки німецьке – це ненімецьке». Цей погляд, мабуть, ближчий до істини, але він проголошує гармонію між космополітичною та національною ідеєю, а така гармонія існувала не завжди, – він не помічає важких і темних сторінок в історії їхніх незгод та єднання.

Примітки

1. Випадок, коли культурна нація виникає виключно на основі спільної культури, без впливу якогось політичного фактора, в усякому разі рідкісний. Вислів Дальмана (Politik, 3. Auflage, C. 3): «Можна бути більше народом, ніж державою, але не може бути народу без держави», хоч і занадто різкий, містить у собі зерно істини. Наприклад, утворенню італійської культурної нації сприяв спогад про Римську імперію, а також політична історія папства і римської церкви. Але так само і навпаки: політична нація ледве чи може виникнути без впливу якихось культурних чинників. Хоча, з огляду на ці застереження та передумови, не слід поспішати зі ствердженням, що взагалі не варто розрізняти поняття культурної та політичної нації, як це не раз траплялося з часу появи першого видання цієї книжки. Адже всі такого характеру історичні категорії позначають, по суті, лише провідні тенденції, які в історичній дійсності рідко коли проявляються в чистому вигляді і повністю. Поняття культурної і політичної нації, як доводять наступні розділи монографії,

існують як цілком визначені й типові хіба що в свідомості окремих індивідів.

2. Відрізняючись термінологією, своїм змістом збігаються з нашими погляди Едуарда Майєра на різницю між народністю і національністю: «Тільки дуже поступово ... формується, *спочатку напівсвідомо,* почуття тіснішої спільності, уявлення про єдність *народності.* Найвищий рівень цього почування, ідея *національності,* стає тоді надзвичайно тонким і складним утворенням, здатним до історичного розвитку; вона перетворює фактичну єдність на *свідому, активну* і *творчу волю*» і т. д. (Основи держави. Звіт про засідання Берлінської академії, філ.-іст. секція, 1907, 6 червня; пор. також: *Meyer E.* Theorie und Methodik der Geschichte. – С. 31 і далі). Різниця, яку Катенбуш проводить між любов'ю до Батьківщини та космополітизмом (Промови ректорату в місті Галле, 1913), між «народом» і «нацією», відповідає приблизно тій, яку бачимо між культурною нацією і нацією політичною. «Народ, – каже він, – це природна і, за певних обставин, *культурна* єдність, нація ж – завжди сформований волею організм... Нації завжди виникають як *імперії*... Нації – це завжди *власні держави*». Таке звужене поняття нації не узгоджується з прийнятим слововживанням. Тому нашу термінологію ми вважаємо практичнішою. «Засідання II з'їзду німецьких соціологів. 1912» (Тюбінґен, 1913), які обговорювали переважно проблему нації, виявили, власне, тільки одну важливішу працю – реферат Роберта Міхельса (розширено опублікований під назвою «До питання про історичний аналіз патріотизму», Arch. f. Sozialwiss, 36); вона особливо важлива для теми про розвиток сучасної національної ідеї у Франції та Італії. Цікаво, хоча з погляду філософії цінностей і дещо однобічно, розглядає «поняття нації та ідеї про співдружність народів» у недавній публікації Бубнов (Arch. f. Sozialwiss, 51, 1923).

3. Дуже гарно сказав про це Ґ. Рюмелін: «Один мотив може притягувати мене до цього, інший – до того середовища; віра може поєднувати мене з людністю, від якої мене відокремлює спільність громади, держави, мови, походження. Але наша душа кожний такий поділ і зіпсуття свого настрою відчуватиме й оскаржуватиме як перешкоду; її постійно супроводжуватиме тихе, пристрасне бажання жити спільним життям у всій його повноті та однорідності. Перед нею поставатиме як ідеал центральна людність, що охоплює собою всі життєві цілі» (*Rümelin G.* Über den Begriff des Volks. Aufsätze I, 103).

Г'Ю СЕТОН-ВОТСОН
СТАРІ Й НОВІ НАЦІЇ

Важливо <...> розрізняти два типи націй, які ми будемо називати старими й новими. Старими є такі нації, що набули національної ідентичності або національної самосвідомості ще до сформування доктрини націоналізму. Нові – це ті нації, у яких два процеси – становлення національної самосвідомості та виникнення націоналістичних рухів – відбуваються одночасно. Обидва ці процеси є наслідком діяльності невеликих освічених політичних еліт.

Старими націями в Європі 1789 року були: англійці, шотландці, французи, кастільці та португальці на заході; данці і шведи на півночі; угорці, поляки та росіяни на сході. Усі ці нації, окрім трьох, проживали в державах, якими правили особи своєї національності, а відтак не потребували національно-самостійницьких рухів; хоча це ніяк не означає, що ці народи не страждали від тих чи інших різновидів політичного чи соціального гноблення; а тому, на думку радикалів та революціонерів, все ж «потребували» визволення. Виняток тут становили три нації: шотландці, що з 1707 року разом з англійцями та валлійцями входили до єдиної держави і все ж зберігали найважливіші власні інституції; а крім того, угорці й поляки, які просто підпали під іноземне панування. Був час, коли угорці проживали у трьох державах: у монархії Габсбургів, у Російській імперії та в Трансильванському князівстві, а наприкінці XVIII століття всі вони стали підданними Габсбургів; тим часом поляки з 1795 року проживали в королівстві Пруському, Російській імперії та в Габсбурзькій монархії. Таким чином, хоча поляки й угорці посідали тривалу національну свідомість упродовж кількох століть, їхню суверенну державницьку тяглість було перервано.

На той час існували й інші спільноти, освічені верстви яких безперечно мали поняття культурної спільноти та історичної традиції, але формування національної свідомості навіть в середовищі еліт було лише частковим (was incomplete). Такими були німці та італійці; можливо, також ірландці, каталонці і норвежці.

В решті країн Європи було мало ознак національної свідомості. На цих теренах нові нації формувалися протягом наступного століття. У подальшому завдяки освіченим елітам, що захоплювалися європейськими ідеями, цей процес поширився далі у мусульманський світ, Південну та Східну Азію і на африканський континент на південь від Сахари. Нації європейського походження з'явилися також у колоніях-поселеннях в Америці, Південній Африці й Австралії.

Відмінність між старими і новими націями виглядає істотнішою, ніж відмінність між «історичними» та «неісторичними» – ці терміни увійшли до вжитку в Центральній Європі наприкінці XIX століття. Кожна нація має свою історію. Деякі спільноти, в яких на 1789 рік або ще не існувало національної свідомості, або ж вона була ще слабкою, все ж мали свою тривалу й славну історію; окрім італійців чи німців такими були греки, богемці і серби. Втім, тут безперервність щоразу порушувалася завоюваннями. Тобто існує засаднича відмінність між старими «безперервними» націями і новими; і це важливо для нашого дослідження.

Процес формування національної ідентичності і національної самосвідомості у старих націй був повільним та неясним. Він проходив спонтанно, не керувався чиєюсь волею, хоча в окремих випадках значні події явно його прискорювали.

У середньовічній Європі слово *natio* вживалося цілком узаконено, але його використовували не в сучасному значенні слова «нація». В багатьох середньовічних університетах навчалося досить багато студентів з інших країн. Ці прибульці об'єднувалися в спільноти – *nationes*, які одержували назви тих земель, звідки походила більшість студентів, хоча туди могли включатися й вихідці з інших країн[1].

У Трансильванії у XV столітті було три *nationes*, визнані законом і представлені у парламенті, а саме: угорці, секлери і саксонці[2]. Поняття угорської *natio* стосувалося не всіх, хто говорив по-угорському, а лише осіб шляхетного походження. На відміну від угорців секлери та саксонці не мали кріпаків у своїх спільнотах, і в них певною мірою було представлене все населення.

Отож хоча слово *natio* набувало різних значень у модерних мовах, з допомогою нього та похідних від нього слів позначали тільки обмежені категорії людей. Для означення всього населення використовували інші слова: *populus, peuple, people, popolo* і *pueblo*. Одначе в країнах, розташованих трохи далі на схід, з проникненням ідей просвітництва ця відмінність ставала неясною. Слова *volk* у німецький мові і народ у слов'янських мовах невдовзі поєднали в собі значення *natio* і *populus*, але словами іншомовного походження *Nation* і *нація* користувалися рідко[3].

Ті ж нації, які я назвав «старими», переживали процес, стадії якого важко вирізнити, але його наслідки очевидні. Наприклад, 1200 року ще не існувало ні французької, ні англійської націй, але 1600 року вони вже стали реальністю. За доби, позначеної першою з цих довільно взятих дат, країни, відомі тепер як Франція та Англія, жили під урядуванням монархів та аристократів, які розмовляли однією і тією ж мовою, мали схожий світогляд, воювали одне з одним через взаємні територіальні претензії або об'єднувалися для участі в хрестових походах проти мусульман. Їхніми підданцями були здебільшого кріпаки, що не брали участі в управлінні державою; і в Англії, і у Франції вони говорили кількома мовами й виконували свої обов'язки перед панами-феодалами і церквою. У часи, позначені другою датою, традиційні сервітути не було скасовано, але відмінності між народами цих двох країн незрівнянно зросли, до того ж в обох країнах набуло сили та поширилося почуття спільноти. Англійці і французи усвідомили себе як такі; вони сприймали як належне свої обов'язки стосовно суверена, визнавали претензії суверена на їхню відданість принаймні в міру того, як суверен символізував національну спільноту в цілому, репрезентував Францію чи Англію. Звичайно, тут були винятки. Залишалися регіони і соціальні прошарки, не захоплені цим процесом, хоча загальна тенденція не викликає сумніву. Протягом означеного відрізка часу значні групи населення піднялися вгору, до політичного життя, а усвідомлення належності до національної спільноти поширилося вниз, углиб народу. Великою мірою цьому сприяли економічний та соціальний розвій, пожвавлення торгівлі, зростання міст та збагачення крамарів. Школи та шкільництво почали процвітати (втім, шкільну освіту отримувала тільки незначна меншість населення), а французька та англійська мови ставали унормованими (fixed) завдяки піднесенню літератури – як духовної, так і світської. Відбувалося, кажучи сучасною мовою, посилення комунікації, хоча й в обмеженому обсязі. У цьому процесі свою роль відіграли декілька чинників: територія, економіка, мова, релігія і державна влада. Останній чинник, у порівнянні з іншими, був найважливішим, адже якраз зміцнення королівської влади – її військовий, фіскальний та адміністративний контроль – відігравало вирішальну роль у визначенні кордонів, у межах яких і мало формуватися почуття спільноти.

У випадку нових націй даний процес легше простежити, бо він відбувався у стислий період і виявився добре задокументованим. З часів Французької революції лідери національних рухів за своїми якостями були людьми, що чітко формулювали ідеї, і їхня пропаганда серед населення своїх країн, націлена на прищеплення національної свідомості та

здатності до активних політичних дій, хоча і здійснювалася здебільшого усно, але знаходила тоді свій вислів також у письмовій формі. У XX столітті розвиток сучасних засобів зв'язку ще дужче прискорив цей процес у порівнянні з XIX століттям. Серед нових націй у Європі кінця XIX – початку XX століття мова стала найважливішим чинником у творенні національної свідомості. У формуванні заокеанських націй європейського походження найважливішими виявилися економічні та територіальні обставини. У колоніальній Африці кордони держав, довільно прокреслені імперськими урядами, великою мірою визначили ті цілості (units), в межах яких і робилися спроби творити модерні нації. В Індії та Китаї спроби започаткувати модерні національні рухи спиралися на підмурівки стародавніх цивілізацій – для таких спроб європейське поняття національності було маловідповідним (had only limited relevance).

Фундаментальною особливістю всіх цих рухів було те, що їхні націоналістично зорієнтовані еліти виявилися здатними домогтися підтримки від селян, крамарів, ремісників та робітників, бо багато людей, належних до цих прошарків, виявляли незадоволення політичними та суспільними умовами життя. Можна обґрунтовано доводити, що підстави для незадоволення були економічними. І все ж націоналістично налаштованим елітам вдалося скерувати незадоволення у русло радше націоналістичних рухів, аніж економічних перетворень. Можна також зауважити, що там, де це відбувалося саме так, маси йшли за націоналістичними лідерами, а не тими, що закликали до соціальних революцій. <...> Незадоволення є основою для виникнення будь-якого руху; але без націоналістично зорієнтованих еліт ці рухи не стали б націоналістичними.

У процесі формування національної свідомості та в рухах, спрямованих на досягнення національної незалежності та національної єдності, у різних випадках вступали в дію різні комбінації тих сил, які постійно повторювались: державна влада, релігія, мова, соціальне невдоволення, економічні домагання. Там, де політична і соціальна влада належала групі, яка відрізнялася за релігією та мовою від більшості населення, і водночас з населення формувалась освічена еліта, поставали оптимальні передумови для швидкого зростання націоналістичного руху. Там же, де кілька невеликих еліт з різними мовами виникали в межах тієї ж самої держави або ж там, де у населення і правлячої групи спільними були або релігія, або мова, але не те і друге, виникала значно складніша ситуація, і завдання націоналістичних лідерів ставало набагато важчим.

Примітки

1. У Парижі були відомі такі *nationes*: французька, пікардійська, нормандська та німецька. До нормандців зараховували також осіб з різних північних країн; одного часу – німців та англійців. У XIV столітті у Празі були відомі *nationes* богемців, баварців, саксонців і поляків; втім, їхній склад теж був змішаний.

2. Секлери – степовий народ, етнічно відмінний від угорців, що з плином часу був мадяризований. Саксонцями називали німців, яким у XIII столітті угорські королі дозволяли селитися на своїх землях.

3. Виняток становить угорська мова, у якій чітко збереглися окремі слова *nemzet* і *nép*: це було наслідком тривалої, непорушної влади аристократії. Необхідно здійснити систематизоване порівняльне дослідження вжитку таких слів у мовах народів Європи: воно може стати неоціненним для істориків та соціологів.

Джон А. Армстронґ
Нації до націоналізму

З кінця XVIII століття націоналізм у багатьох аспектах став панівною політичною доктриною. Право окремих осіб вибирати країну, до якої вони належать, а саме: утверджувати територіально-політичні структури у відповідності з власним усвідомленням групової ідентичності стало важливою темою політичного аналізу. Втім, я доводжу своє дослідження тільки до межі, за якою з'являється націоналізм – тобто до часу (значною мірою різного в діапазоні від певної частини Європи та Близького Сходу до інших країн), коли усвідомлення етнічної ідентичності стає найвпливовішим чинником у створенні незалежних політичних структур. Насправді головна мета моєї роботи полягає в тому, щоб відтворити історичне тло, на якому нові вимоги націоналістичних рухів повинні були зіштовхнутися з тривалою традицією існування людських колективів, у яких стійка групова ідентичність, як правило, не виступає основою для легітимізації політичних утворень.

Часовий вимір багатьох століть (схожий на поняття *longue durée,* важливе у французькій історіографічній школі «Анналів») є суттєвим для того, щоб відрізнити незалежний етнічний досвід від того, що було наслідком дифузії та мімезису. Тривала часова перспектива є надзвичайно важливою при усвідомленні сучасного націоналізму як одного із чергових виявів етнічної свідомості. Оскільки для доби абсолютизму, що безпосередньо передувала появі націоналізму в Європі, було характерним – принаймні в елітних середовищах – підкреслене неприйняття етнічних відмінностей, націоналізм часто розглядають як явище цілковито безпрецедентне. Ширший же погляд виходить з припущення, що загальнопоширена стійка етнічна ідентифікація безперервно повторюється, хоча й набуває все нових форм. Наприклад, просвітницький абсолютизм сприяв поширенню мовної свідомості, посиленої конфліктами, джерелом яких стала Реформація та Контрреформація. Як наслідок, модерна націоналістична думка, що прийшла на зміну космополітизмові, була

спрямована на пошуки незмінної «суті» національного характеру – замість зосередження уваги на фундаментальних, але мінливих межах ідентичності людини як такої.

На важливість дослідження цих меж виразно вказав норвезький антрополог Фредрік Барт. Він висунув модель етнічної ідентичності, яка ґрунтується на суспільній взаємодії і не припускає існування деякого незмінного «характеру» або «суті» групи, а полягає в дослідженні усвідомлення членами групи того, що відрізняє їх від інших груп. Зосередження уваги на цих механізмах, які є певними орієнтаціями щодо розмежувань (attitudes boundaries mechanisms), дає потрійну перевагу: 1) оскільки етнічність визначається певними межами, то як культурна, так і біологічна основа даної групи може змінюватися залежно від утвердження тих чи тих механізмів розмежування; 2) хоча Барт вказує на те, що згадувані ним межі можуть мати також територіальні відповідники, він все ж наголошує, що основою етнічних груп «є не тільки і не обов'язково проживання на якійсь визначеній території»; 3) цей підхід Барта з позицій розмежування полегшує дослідження інших етнічних явищ, зокрема екзотичних з погляду модерної європейської науки – таких як застосування мов у ролі альтернативних кодів замість символів етнічної ідентифікації або унормованих (prescreptive) засобів спілкування.

Історики-антропологи були змушені активно протистояти ідеї, яка випливає з позицій Барта, а саме: що етнічні групи виявляють тенденцію до самовизначення не через власні характерні ознаки, а навпаки, шляхом виключення – тобто через порівняння з «чужинцями». За його тлумаченням, первісну людину вражали незвичайні зустрічі з чужинцями, оскільки чужинці ніяк не відповідали на всі спроби зав'язати спілкування чи то усно, чи з допомогою символічних жестів. Такі терміни як «*goyim*», «*barbaroi*» чи німці – натякають на неповноцінну людську особистість, нездатну спілкуватися з власною групою, яка, як припускається, складається з єдино «справжніх людей». Переважно у своєму первинному застосуванні такі терміни виокремлювали один або два сусідні чужинецькі племені, через ставлення до яких великі етнічні групи й усвідомлювали свою відносну спорідненість. Так, наприклад, великі етнічні групи германців називали себе народом, розміщеним «між вендами і валшами», причому ніколи не розуміли під цими двома словами будь-яку германомовну групу. Сам термін «венди», як гадають, спочатку означав фінських оленярських кочівників, що проживали на північному сході, а потім став назвою для слов'ян, що пізніше замешкали на схід від германських племен; тим часом як значення терміна «валші» (або «велші») змінюється від позначення власне кельтських племен до позначення кельтів разом з романізованими кельта-

ми та ще й римлянами – тобто етносами, що розміщувалися на південний захід від германського світу. Отже, в такий елементарний спосіб було визначено межі германського ареалу в територіальному сенсі, хоча «кордонами» були дуже нечітко окреслені смуги. Аналогічно, віддалені родичі германців – іраномовні племена – словом «туран» спочатку називали своїх смаглявих сусідів, які проживали на землях, що відповідають сучасному Белуджистану[1]. Значно пізніше слово «туран» стало позначати тюркомовні племена, що ввірвалися на прикордоння іранського ареалу з північного сходу.

Французький мовознавець Еміль Бенвеніст цілком погоджується з істориками-антропологами стосовно концепції про те, що етнічні групи визначалися за методом виключення:

> «У стародавні часи кожна етнічна назва була наслідком розмежування і протиставлення. Назва, яку люди використовували, явно чи приховано містила намір виокремити себе з-поміж сусідніх племен, ствердити свою вищість, джерелом якої була спільна, зрозуміла мова. Відтак, етнічна група часто – разом з іншою, якій вона протиставлена – являє собою антитетичну дуальність».

Зміщення фокуса дослідження з внутрішніх характеристик групи на самоусвідомлені межі є, звичайно, тільки початком історичного дослідження етнічності. <...> З самого початку важливо визнати, що концепція етнічної групи чи нації, що спирається на визначення за виключенням, не припускає прийняття формального (pure) визначення, яке б дозволяло відрізнити етнічну ідентичність від інших типів ідентичності. Підхід, зосереджений на вивченні меж, цілком ясно припускає, що етнічність – це радше гроно мінливих взаємодій, аніж серцевинний складник суспільної організації. І саме ця його комплексна, мінлива особливість протягом довгого часу відштовхувала багатьох вчених від аналізу етнічної ідентичності. До того ж більшість теоретиків, які намагалися досліджувати етнічність, приваблювало спрощене припущення, що кожна етнічна група займає виключно свою територію. Досить було відступити від цього принципу територіальної виключності, як негайно потрібно було визнати, що явище етнічності є тільки однією ланкою у безперервній низці суспільних колективних утворень – включно, зокрема, з такими як класи та релігійні спільноти. Протягом якогось тривалого проміжку часу кожна з ланок може трансформуватися в інші. Таким чином, я звертаю увагу передусім на взаємодію класових, етнічних та релігійних чинників, ніж на визначення, засновані на категоріальних зразках (compartmentalizing definitions). І все ж існують певні соціологічні характеристики, які – якщо їх розглядати радше як тенденції, аніж як

категоріальні розрізнювальні ознаки – можна використовувати для виокремлення трьох типів спільнот. <...> Там, де на практиці етнічність збіглася з релігійністю, групи демонструють такі характеристики: виразні мовні особливості, поєднані з сакральною ідентичністю; високий ступінь ендогамії; символічні межові обереги (guards) – такі як своєрідна архітектура, одяг, способи поведінки тощо. Розділові грані між класовими та етнічними ознаками досить виразні, але їх важче стисло охарактеризувати. У передмодерний період функціональне та професійне відмежування від сусідніх суспільних та етнічних груп було первинною ознакою, властивою як для традиційних діаспор, так і для кочівників. Утім, загалом, нижчі класи (надто в осілих землеробських спільнотах) не здатні створити групи зі сталим усвідомленням своєї ідентичності, яку маємо в етнічних спільнот. Основна причина полягає в тому, що недовершені професійні піраміди нижчих класів не створюють еліти з наявними комунікативними і договірними (bargaining) навичками, потрібними для узаконення розмежувальних механізмів класу, які б водночас забезпечували окремішну ідентичність всередині великого державного утворення. Внаслідок відсутності можливостей, які містить висока культура і які переважно створює контреліта, нижчому класу важко протидіяти маніпуляції з боку тих еліт, які стоять на сторожі міфів та символів, спільних для всього суспільства.

Виникнення такої контреліти дуже ускладнене в осілих, землеробських спільнотах, де панівні еліти монополізують спілкування символами і контролюють соціалізацію всіх членів даної політії (polity)[2)] шляхом прищеплення міфів, що легітимізують панівне становище цих еліт. Проте слід погодитися також із тим, що нездатність нижчих класів землеробських спільнот, тобто селян, розвинути в собі стійку самосвідомість, є не абсолютною, а ступеневою. <...> Однак наявність разюче відмінних мовних зразків у селян та в еліт – у порівнянні з слабкішими відмінностями в діалектах – сприяла утвердженню прихованої, але дуже стійкої ідентичності. Головною ознакою появи етнічної ідентифікації, особливо в країнах Східної і Центральної Європи, була поява артикульованої еліти серед маси селян, які раніше відрізнялися від інших сегментів політії лише своїм фольклором та мовними стереотипами, призначеними для вжитку в дуже малих комунікативних спільнотах.

Як тільки в тієї чи тієї етнічної групи, що розвивається, з'являється контреліта, вона може намагатися розпочати обмінні взаємини (exchange relationship) з панівною елітою політії. І справді, можна знайти певні можливості для таких обмінних взаємин – хоча вони можуть зазнати руйнації через форс-мажорні обставини – а це вже здатне служити голов-

ним соціологічним критерієм для розрізнення етнічної групи і класу. Іншими словами, як тільки сформується професійна піраміда на достатньому рівні, аби надати групі можливість вступати у дискусії про своє місце у політії – а не просто бути інертним об'єктом маніпулювання з боку панівної еліти, – то внаслідок цього стає можливою етнічна самоідентифікація, навіть там, де не стоїть питання про створення автономної політичної структури. Для таких груп, як діаспори, в яких наявні дуже розвинуті еліти, згадувані обмінні взаємини можуть відігравати вкрай важливу роль для виживання. Отож можна дійти висновку, що не існує ніяких наперед визначених меж, які виокремлюють етнічну спільноту; але можна виявити способи розмежування (особливо за наявності тривалості), які відрізняються від тих, що діють у випадку класової ідентифікації.

У дискусіях щодо цього частіше за все посилаються на символи та спілкування, зрідка – на міфи; ці три концепти мають вирішальне значення для аналізу причин повільного формування націй у передмодерні[3)] часи. Початкова характеристика етнічних кордонів існує у вигляді ставлення[4)] (is attitudinal). У своїх витоках та найважливіших наслідках механізми етнічних кордонів існують в головах людей, а не у вигляді ліній на географічних мапах та деяких норм у кодифікаційних книгах. Лінії і норми, як вторинні наслідки – так само, як і символи – є тільки найважливішими позначками кордонів. Але нездатність збагнути способи, у відповідності з якими культура знаходить свій вислів у символах, утруднює осмислення механізмів розмежування, не втілених у матеріальних знаках.

Найчастіше символами механізмів розмежування виступають слова. Ці слова є особливо ефективними, бо нагадують світлофор, що зупиняє члена спільноти, коли той наближається до бар'єра, який відділяє одну групу від іншої. Таку виняткову потугу кількох символів – прикордонних оберегів можна продемонструвати на прикладі давнього варіанта мови ідіш. У своїй основі це – давньоверхньонімецький діалект, з якого жорстко вилучено ряд слів, вживаних у середовищі німців з ознаками специфічно християнських конотацій. Наприклад, слово *sëganon* – «благословляти» – було виключено, бо воно походило від латинського *signare* – «робити знак хресного знамення», а натомість залишено нейтральну форму *«bentshn»* – дериват латинського *benedicere* – «добре говорити», яку ранні юдейські спільноти включили до південного лаазу – романського діалекту мови ідіш. Подібні вербальні символи охороняли групову ідентичність проти проникнення християнських ідей. На думку Сюзанн Ланґер, значущі символи включали також жести, малюнки, му-

зичні звуки тощо. Іноді графічний ідентифікаційний символ, засвоєний у звичайний спосіб, раптово набував посиленого значення. Наприклад, *Reischapfel* – глобус, увінчаний хрестом, на гербі Священної Римської імперії символізував небесну сферу. Коли Карл V, будучи королем Іспанії та земель, що належали іспанській короні і простяглися навколо земної кулі, 1530 року отримав корону імператора, то використав *Reichsapfel* як символ своїх підкріплених новою потугою претензій на світове панування. І хоча не існує точних підтверджень, що Карл V уявляв собі відверте використання цього символу як тьмяний відбиток давнього месопотамського міфа, в якому земна влада змальовувалася як відбиток небесного порядку, все ж можна припустити, що цей символічний резонанс старовинного міфа несамохіть зачаровував оточення імператора.

Оскільки прикмети, які становлять зміст символів, виконують роль сигналів, що передаються від однієї етнічної групи до другої або серед членів тієї самої групи, то така символічна взаємодія є певним видом спілкування. Ясна річ, для нашого дослідження найпростіше розглядати символи як зміст, а спілкування – як засіб, завдяки якому вони стають впливовими. Вочевидь, як у випадку мовних прикордонних оберегів, свого змісту символи набувають протягом кількох поколінь, навіть століть, перш ніж починають виступати у ролі прикмет для членів даної етнічної групи. Отже, у своєму крайньому вираженні, спілкування етнічними символами носить довготерміновий характер – *longue durée*, тобто це – спілкування між мертвими та живими. Тут, як і в інших аспектах етнічної ідентичності, довготривалість символу є набагато важливішою, ніж момент його зародження в минулому. Довготривалість тісно пов'язана з проникненням окремих символів, вербальних і невербальних, у міфологічні структури.

Упродовж тривалих часових періодів легітимізуюча здатність окремих міфічних структур має схильність до переростання, внаслідок сплаву з іншими міфами, у *міфомоторику* (*mythomoteur*), яка визначає ідентичність у даній конкретній політії. Коли такі складні структури визначають як міфічні, то це не означає їхньої хибності; так само, як і посилання на релігійні міфи не ставить під питання їхню теологічну виправданість (validity). Ерік Дардел вказує, що спостережувана історична виправданість не є важливою в критиці *міфомоторики*.

«Міфічне минуле не піддається датуванню, воно існує «перед часом» або, радше, «поза часом» ... Правічні (primordial) дійства губляться у «темряві часу»; те, що сталося одного разу (ніхто не знає коли), триває й далі у плинних часових нашаруваннях без чіткої хронологічної ідентифікації... [Оповідач міфів або епічний поет] вириває своїх слухачів з

історії, але робить це з єдиною метою – змусити їх зайняти бажану дистанцію».

Найсуттєвіша мета міфологічної оповіді полягає в тому, щоб у членів даної групи викликати гострий інтерес до своєї «спільної долі». З погляду міфосимволічної теорії спільна доля – це просто той ступінь, до якого той чи той епізод, байдуже, історичний чи суто міфічний, здатний здійснити вплив, наголошуючи солідарність індивідів супроти чужої сили – тобто посилюючи важливість відчуття кордонів. Отже, <...> швидше символічні, аніж матеріальні аспекти спільної долі є вирішальними для ідентичності. Ба більше, символам не потрібно «об'єктивно» відображати деякі важливі елементи матеріального способу життя, навіть тоді, коли вони є тим чинником, що спричиняє різке розмежування.

Як правило, етнічні кордони більшою мірою відбивають групові ставлення (attitudes), ніж географічні розмежування. Міф, символ, комунікація та ціле гроно поєднаних з ними ставлень є, зазвичай, стійкішими за суто матеріальні спонуки. Якщо ж перейти від суто концептуального до докладного дослідження окремих етнічних розмежувань, корисність спостережуваних (tangible) ознак стає очевидною. Географічні межі (boundaries) не є тільки чимось емпіричним; їм властиві також інші важливі атрибути: вони часто набувають дуже важливого символічного значення, а безпосередній наслідок певної політичної дії найшвидше і передусім оцінюють в географічному контексті. Іншою підставою для зосередження уваги на [фізичних] межах є те, що тут географія, як специфічна суспільна дисципліна, уможливлює цілу низку залежних від неї досліджень. В рамках нашого дослідження термін «межі» (boundaries) ми зберігаємо для позначення всіх неформальних меж, які є наслідками таких суспільних процесів як розвиток мови, народної творчості та економіки; тим часом терміном «кордони» (frontier) будемо позначати межі, визначені шляхом політичної дії, включно з офіційними акціями автономних церковних авторитетів. Розрізнення понять «межа» і «кордон» набуває особливого значення при обговоренні <...> випадків, коли спостерігається збіг однієї або кількох суспільних меж – як збіг мовних ізоглосів з політичними кордонами. Слід розрізняти зональний кордон, як тип кордону, що був нормою упродовж майже всієї історії, та лінійний кордон, який поступово набув важливості в модерну добу.

Дослідження географічних меж і кордонів дозволяє здійснити виважений підхід до загальної проблеми, пов'язаної з методологією. У вивченні культур, розкиданих на значних часових і просторових відтинках, найскладнішим моментом виявляється їхня феноменологічна порівнюваність. У недавньому аналізі, блискуче виконаному чехословаць-

ким вченим, підкреслюється небезпека (навіть для дослідників сучасних націоналістичних рухів) того, що явища, відомі під однією і тією самою назвою, сприймаються як однозначно подібні. Втім, існує і протилежна загроза: вважати, що етнічна ідентифікація взагалі не має права на існування в культурах, віддалених у часі й просторі від сучасної Європи, бо там такі явища називали зовсім іншими термінами. Дослідник початкового етапу французького націоналізму вказує на таку небезпеку досить ясно:

> «Національні почуття і національна свідомість розвинулись повною мірою в новочасний період. Звісно, їх не називали термінами, вживаними стосовно націоналізму XIX століття. Попередні цілі нашої розвідки – це знайти відповідні терміни, зміст та історичну значущість національної свідомості, що мали місце у другій половині XVI століття».

Безсумнівно, робота <...>, у якій розглядаються багатовікові часові відтинки та різноманітні культури, не може ґрунтуватися на самостійних умовиводах з оригінальних текстів. Як вважає один з найдосвідченіших орієнталістів Бернард Льюїс, навіть знання мов не є достатнім для істориків, що працюють з арабськими, перськими і турецькими джерелами, якщо ці тексти не оприлюднені в критичних виданнях у супроводі наукових коментарів. Досі небезпека хибного розуміння оригіналів завдавала більшої шкоди, ніж довіра до перекладів. Беручи до уваги моє обмежене знання мов, навіть коли я прочитую ряд критичних видань тих чи тих «джерел» в оригіналах або в перекладах, здійснених науковцями, я все ж цілковито залежу від висновків численних компетентних науковців. Залежність від другорядних досліджень зростає через наявність у багатьох історичних документах езотеричних термінів і термінів-символів, якими ведеться виклад. Таке езотеричне спілкування було особливо важливим для груп, чия ідентичність поставала на сакральних ідеях. Втім, той факт, що зміст сакральних символів залишався недоторканним упродовж тривалих часових відтинків, дає великий виграш дослідникові, який виконує порівняльний аналіз. Так, наприклад, християни з метою запобігти кривотлумаченням окремих моментів у віровченні випрацювали ретельні формальні дефініції, які було затверджено 787 року на Другому Вселенському соборі у Нікеї. <...> Подібні літургійні символи, чітко регламентовані як у православній, так і в католицькій церквах, зробили великий вплив на етнічну ідентичність. На думку сучасного дослідника, становлення держави Західного типу, постійні обмеження, що їх церква накладала на застосування символів для вираження етнічної самобутності, дають можливість виявити певні зміни в кодифікації права:

> «Те, що учасники церковних соборів намагалися виразити абстрактними словами чи правничими термінами, а обряд коронації намагався втілити в титулах, знайшло своє відбиття в особливостях богослужінь, жестах та молитвах – тобто з допомогою літургійних засобів. Слова можуть мати різні значення, але літургійні прийоми повинні (і в цілому виявилися здатними) мати безсумнівно однозначний зміст... Бо ці (ритуали. – *Дж. А.*) мали бути не лише кришталево прозорими й однозначними, але до того ж ще легко зрозумілими навіть найбільш тугому на розум сучасникові, звиклому мислити лише в найелементарніший спосіб».

Код символів, старанно відтворений сучасними філологами, надає неоціненну допомогу науковцю-компаративісту при прямих дослідженнях візуальних символів, які в ранніх християнських церквах відігравали роль «застиглої» літургії. А чи міг би дослідник застосувати подібну систему візуальних матеріалів при вивченні пам'яток ісламу – цього культурного світу, надзвичайно цікавого для порівняння з християнством? Формально, теологія ісламу не схвалює використання символів. Однак навіть непрофесіонал-турист підмітить зв'язок між мусульманськими архітектурними формами, скажімо, мінарету і регіональною етнічною ідентичністю. Прямокутний малікітський мінарет височіє над новочасними будівлями, точнісінько як стародавні мечеті в Марокко. Тим часом мечеть у каїрському передмісті включає у свій комплекс по-чудернацьки розмальований багатогранний мінарет, збудований за панування мамлюків, а турки та іранці, щоб увічнити епохи власної історичної величі, будували мінарети інших форм.

Вокер Коннор
Коли сформувалася нація?

Понад десять років тому Юджин Вебер опублікував розвідку із загадковою назвою: «Селяни стають французами: осучаснення сільської Франції, 1870–1914». Дослідження містить документально аргументовану тезу про те, що переважна більшість жителів сіл і невеликих містечок у Франції не вважали себе приналежними до французької нації ще не так давно, 1870 року, і багато хто з них так і не усвідомив цього аж до Першої світової війни. З урахуванням часткового винятку, яким є регіони, розташовані на північ та схід від Парижа, інтеграція провінційних теренів у соціально-політичну систему Франції виявляється вельми мудрованою. Кожне типове село являло собою фізичний, політичний і культурний острівець. Славнозвісна мережа доріг була, по суті, скелетом, що з'єднував найбільші міста з Парижем, але не вможливлював доступу до сіл. Система шкільництва виявилася нездатною втілити у життя заповітну мрію якобінців про єдину одномовну французьку націю[1]. Для селянської маси, тобто для більшості населення Франції, поняття реального світу та власної самобутності рідко виходило за межі села. Ось як описує життя сільської провінції один французький оглядач середини XIX століття: «Кожна місцина все ще залишається маленьким світом, що відрізняється від сусідських поселень, як Меркурій від Урана. Кожне село – це клан, щось на кшталт окремої держави зі своїм патріотизмом»[2].

Веберові відкриття виявилися тим паче приголомшливими, що, згідно з усталеною науковою думкою, французька нація вважалася однією з найдавніших, для багатьох дослідників – *таки* найдавнішою з усіх сучасних європейських націй. Багато хто з видатних істориків писав, що французька нація викристалізувалася за середніх віків. Французький історик Марк Блок, наприклад, стверджував: «Хроніки виразно свідчать про те, що у випадку Франції та Німеччини національна свідомість народу була досить високою вже на кінець XI століття»[3]. Нідерландський вче-

ний Йоган Гейзінґа вважав, що французький та англійський націоналізм «у XIV столітті вже перебував у повному розквіті»[4]. А згідно з англійським дослідником Сіднеєм Гербертом, «якщо Столітня війна між Францією та Англією (1337–1453) на своєму початку жодною мірою не була національною, то на її кінець виявляється притаманний їй національний характер – промовистий і переможний, доказом чого є подвиги Жанни д'Арк»[5]. Втім, інші історики розглядають виникнення національної самосвідомості у французів як явище, що виникло після середніх віків, за правління Бурбонів (1589–1793), але, загалом, як процес, що завершився з початком правління Людовіка XIV (1643–1715). Ось як описує ситуацію, що склалася на час його вступу на трон, одна група дослідників[6]:

> «На середину XVII століття Франція займала перше місце серед країн Європи... На якийсь час Франція єдина у Європі злилася в одне ціле народу і звичаїв, являючи дух національності та започатковуючи інституції та моделі розвитку, притаманні великій сучасній державі»[7].

Підкреслюючи очевидне, Веберове відкриття про те, що почуття національної ідентичності у французів все ще не проникло у глиб мас сільського населення і через століття, а подекуди й через кілька століть після часів, що сприймалися як повний його розквіт, таїть у собі неабиякі проблеми для всієї доктрини націоналізму. Чи французький шлях унікальний, чи існує загальна тенденція розглядати національну самосвідомість як таку, що поширюється серед того чи того народу задовго до часу, коли з'являється можливість аргументовано довести справедливість такого припущення? На жаль, я не маю даних про наявність праць, подібних до Веберової, стосовно інших національних груп. Втім, є одне джерело таких даних про ряд народів. З 1840 по 1915 рік відбулася масова міграція народів з Європи до Сполучених Штатів. Ці мігранти здебільшого походили з сільських регіонів і мали або найнижчу освіту, або взагалі не мали ніякої. Невелика кількість інтелектуалів, а також прибульці з великих міст, часто усвідомлювали свою приналежність до однієї з європейських груп людей, визнаних сьогодні як нації. Однак цього не можна сказати про селян, що були більш типовими представниками емігрантів зі своїх відповідних країн. Як правило, вони відносили себе до якоїсь іншої спільноти чи спільнот. <...>

Селяни, що за своєю чисельністю переважали у структурі населення більшості країн Європи, тільки віднедавна почали усвідомлювати свою приналежність до націй, до яких їх приписали ідеологи націоналізму та інші теоретики. Припустивши, що націоналізм є не елітарним, а масовим явищем, доходимо висновку, що сучасні нації Європи сформували-

ся значно пізніше, ніж загалом визнавалося досі. Справді, навіть у сьогоденній Європі ще проживають народи, чия національна самосвідомість може трактуватися неоднозначно. У самій тільки Югославії ми спостерігаємо три таких випадки: чорногорці, македонці та боснійці. Є чорногорці, що разом із сербами вважають себе частиною сербської нації. Проблема македонців виглядає ще заплутанішою. У Болгарії традиційно вважається, що македонці – це болгари; Греція претендує на те, що принаймні значна частина македонців – греки; посилаючись на історичні факти, на них також претендують серби; з часів Другої світової війни югославський уряд наполягає, що вони складають окрему націю. І, зрештою, донедавна самі македонці не доходили згоди. Думка більшості схилялася до варіанта Софії, що македонці – це гілка болгарської нації, тим часом як інші вважали себе сербами або греками. Дуже небагато висловлювалося за те, що македонці – окрема нація. Не варто піддавати сумніву теперішні успіхи Бєлграда, який заохочує зростання усвідомлення національної окремішності у македонців, хоча дані перепису 1981 року, що засвідчують цілковиту відсутність осіб з претензіями на болгарську або грецьку ідентичність, викликають сильну підозру, надто, коли взяти до уваги той факт, що більшість македонців у Сполучених Штатах все ще відчувають себе особами болгарського походження[8]. Стосовно мусульман з Боснії-Герцеговини, відомо, що на них претендують і серби, і хорвати, тим часом як уряд підтримує серед населення приналежність до боснійської національності.

В іншій частині Європи радянська влада проголосила молдаван окремою нацією і, незважаючи на заяви уряду Румунії про те, що молдавани входять до румунської нації, а їхня мова є діалектом румунської, надала їм статус союзної республіки. Ба навіть більше, попри запевнення уряду Албанії, що горянам гегам і мешканцям півдня країни тоскам притаманна єдина албанська самосвідомість, ми, однак, не можемо стовідсотково з цим погодитися. Помітними є відмінності у культурі та суспільній організації, хоча останнім часом простежується тенденція до їх нівелювання. Ще виразнішою виглядає різниця фізичних типів цих двох народів – серйозна перешкода для вкорінення міфа про спільне походження, що наполегливо насаджується урядом.

Отже, більш-менш достовірні дані про національну самосвідомість у масах часто виявляються недоступними[9]. А за відсутності такої інформації різні твердження та їх спростування нерідко сприймаються як доконаний факт. Так, наприклад, у дослідженнях, що проводилися останнім часом у Молдавській Радянській Соціалістичній Республіці, молдавани розглядаються як спільнота, «члени якої в етнічному, мовному та куль-

турному плані відчувають себе румунами»[10]. Можливо! Втім, на підтримку цього безапеляційного твердження не подається жодного доказу, і читач повинен прийняти на віру, що зусилля радянської ідеології прищепити вже кільком поколінням чуття національної самосвідомості молдаванина не знайшли жодного прибічника. Якщо сорокарічна програма югославського уряду, що була призначена переконати македонців у своїй національній окремішності, все ж принесла плоди, то чому ми маємо пристати на те, що подібна й одночасно здійснювана у Молдавії радянська програма виявляється цілковито безплідною? У створенні таких держав як Югославія та Чехословаччина, що виникли внаслідок Першої світової війни, ключову роль відіграли бездоказові домагання. І хоча тоді були теоретики націоналістичної орієнтації, які твердили, що нації сербів, хорватів та словенців існували як самобутні спільноти вже впродовж поколінь, створення держави Югославія, що узгоджувалося з пропагованим Вудро Вільсоном принципом права націй на самовизначення, було здійснене за авторитетною думкою, що ці три народи були, власне, складниками південнослов'янської (югославської) нації. Наведемо типові заяви, вміщені до програми, виробленої групами людей, що здійснювали тиск на держави-переможниці з метою надання державності Югославії:

> «Серби і хорвати – одна нація».
>
> «Наш народ, що називається по-різному: хорватами, сербами та словенцями, незважаючи на три різні назви, є одним-єдиним народом – югославським».
>
> «Хорвати, серби і словенці з погляду національності і мови – це одне й те саме, хоча їх знають під різними іменами»[11] <...>.

Сумнівно, щоб маси селян усвідомлювали свою ідентичність як хорвати або словенці, і ще менш вірогідно, щоб вони відчували свою приналежність до ширшої спільноти – югославської. Подібним чином, конституція 1920 року, що започаткувала Чехословацьку державу, проголошувала чехів і словаків єдиною «чехословацькою нацією» (хоча на той час були теоретики, які наполягали на національній окремішності цих двох народів). Через два десятиліття нацисти усвідомлять надуманість цих тверджень і вміло використають у своїх цілях озлобленість хорватів і словенців проти сербів та чвари між словаками й чехами. <...>

Як ми вже зазначали, національна самосвідомість – явище, притаманне не масі, а еліті, а усвідомлення масами своєї групової приналежності здебільшого не виявляється на рівні, достатньому для вивчення. Через це дослідники надміру покладаються на міркування інтелектуалів, чиї узагальнення стосовно існування національної самосвідомості виглядають надто сумнівними. І справді, можна сумніватися в тому, що

позірно націоналістичні еліти у минулому були спроможні розглядати маси як частину своєї нації. Наприклад, польська й угорська шляхта, що впродовж поколінь демонструвала свою національну самосвідомість і патріотизм, водночас накладала на маси своїх начебто одноплемінників систему кріпацтва. Усвідомлюючи себе, й цілком справедливо, скоріше, групою парій, а не членами національної родини, так звані польські кріпаки 1846 року виступили проти польських (!) поміщиків, хоча останні боролися за національну (читай: елітарну) свободу Польщі. Чуття єдиної національної приналежності не узгоджується з таким глибоким та неослабним міжкласовим клином, що розколює націю на рабів та панів[12]. Тут варто навести цитату з праці покійного Руперта Емерсона про те, що нація – це «найбільша спільнота, яка у вирішальний момент вправно використовує відданість простих людей, ігноруючи претензії дрібніших спільнот, що входять до її складу, і таких, що загрожують розколом або залученням в лабети ще більшої спільноти»[13].

Таким чином, бачимо, що нація, однак, може співіснувати з «дрібнішими» внутрішніми суперечностями, яких навіть заклик до загальнонаціонального існування не в змозі подолати. А відтак, інститут кріпацтва, наявний у Східній Європі до середини XIX століття, можна розглядати як *prima facie* доказ відсутності там націй на відміну від елітарних груп, що все-таки існували й усвідомлювали свою етнічну самобутність[14].

Крім того, історія виборчого права в окремих країнах може підказати нам, коли відбувається становлення націй. Якщо розглянути історію зростання національної самосвідомості в, *inter alia*, Японії та Німеччині, то там поява демократичних інститутів жодним чином не є передумовою формування нації. Однак, якщо суспільство вважає себе демократичним, то ненадання великим верствам людності права участі у політичному житті країни можна розглядати як заяву про те, що особи, позбавлені виборчого права, не є членами нації. Якщо права англійця включають виборче право, то чи можна тоді говорити про так звану англійську націю, у якій переважна більшість англійців не в змозі скористатися цим правом? До 1832 року, коли голосувати дозволялося виключно власникам маєтків, до виборчої урни, за підрахунками, допускався лише один з шістдесяти дорослих чоловіків-англійців. Після так званої Парламентської реформи того самого року це право отримав уже кожний тридцятий дорослий англієць. 1867 року виборче право поширилося на 80% усіх дорослих чоловіків, а 1918 року його дістали решта 20% осіб чоловічої статі і всі жінки віком понад тридцять років. Розмірковуючи над цими обмеженнями, що мали місце у XIX столітті в Англії та в інших країнах[15], Е. Г. Карр зауважує:

> «Нерухомість, що іноді розглядалася як «інтереси, пов'язані з даною країною», виступала запорукою політичних прав, – тут можна висловитися без особливого перебільшення, – та повної приналежності до нації... Набуття новою суспільною верствою повного членства у нації ознаменувало три останні десятиліття XIX століття по всій Західній та Центральній Європі... Відтак національна політика дістала підтримку мас; причому невід'ємною складовою цього явища виявилася лояльність мас у ставленні до нації, яка зробилася знаряддям колективних інтересів і прагнень»[16].

Розрив у часі між появою національної самосвідомості серед елітарних верств та її поширенням на маси, що розтягся подекуди на століття, нагадує нам про очевидний, втім, часто-густо ігнорований факт, що формування нації – це не подія, а процес[17]. А це, у свою чергу, ускладнює відповідь на питання: «Коли можна вважати, що нація сформувалася?». Датувати події – неважко, етапи в процесі – то інша річ. У який момент достатній масі (частині) даного народу стає притаманною національна самосвідомість такою мірою, аби ця група заслуговувала звання нації? Такої формули не існує. У цьому процесі ми хочемо визначити певний момент, коли свою національну тотожність вже засвоїла достатня частина населення, аби заклики в її ім'я могли стати дієвою спонукою до мобілізації мас. Хоча для цього не вимагається стовідсоткового набуття національної самосвідомості населенням, але точка, в якій кількісне збільшення людей, що усвідомили свою національну приналежність, дає в наслідку якісне перетворення групи у націю, не може бути визначена арифметично. Очевидно, в більшості випадків нам доведеться задовольнитися тим, що ми будемо вимушені пов'язувати дату, яку шукаємо, з певною подією (з фактом ефективної ілюстрації мобілізації мас в ім'я нації), втім, ретельне дослідження з допомогою надійних методів анкетування виявилося б дуже корисним для апробації рівня національної самосвідомості[18]. Ясно одне: самої наявності навіть значної кількості інтелектуалів, що проголошують існування нової нації, тут недосить. Майже століття тому в країнах Близького Сходу група письменників проголосила існування арабської нації; але й тепер національна самосвідомість арабів залишається винятково слабкою.

Хоча впродовж десятиліть багато хто з авторитетних людей ставив питання: «Що таке нація?», значно менше уваги приділялося іншій проблемі: «У який момент свого розвитку нація починає своє існування?». Ми маємо досить доказів того, що деякі з визнаних останнім часом націй Європи з'явилися зовсім недавно, кількома століттями пізніше від дат, звичайно прийнятих серед науковців. Що ж до процесів формування націй, то в них часові розходження між Західною і Східною Європою

виявляються набагато меншими, ніж вважалося раніше, і, крім того, великою мірою перебільшувався розрив між Європою та країнами Третього світу. Справді, у випадку сумнівних націй Європи це ще є проблемою, чи взагалі вони досягли статусу нації.

Ключовою проблемою для вчених, які досліджують часові аспекти появи націй, є усвідомлення того, що національна самосвідомість – це явище, притаманне не елітним групам, а масам; і ці маси, донедавна ізольовані у глибоких сільських нетрях, напівписьменні або суцільно неписьменні, в плані самоототожнення з тією чи тією групою можна вважати просто німими. В силу необхідності при пошуку доказів дослідники потрапляли у залежність від писаного слова, а хроніки писалися ніким іншим, як представниками еліти. Їхні узагальнення щодо національної самосвідомості далеко не завжди можна застосувати до мас, і дуже часто поняття нації, притаманне еліті, не можна приписувати масам.

Іншою, без кінця дебатованою, проблемою є те, що формування нації – не подія, а процес. Момент у такому процесі, за якого частина людності, що засвоїла свою національну ідентичність, є достатньою для того, щоб націоналізм став рушійною силою у мобілізації мас, не підлягає точному обрахунку. Принаймні, твердження про те, що та чи та нація існувала раніше кінця XIX століття, слід сприймати вкрай обережно.

Примітки

1. Юджин Вебер наводить цитату з твору, писаного 1911 року: «Для селян і робітників рідною мовою виступає місцева говірка, а французька мова для них – іноземна» (*Weber E.* Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914. – Chatto & Windus: London, 1979. – С. 73). Вище (С. 67), він подає дані, що принаймні 25% населення не розмовляли французькою мовою і що приблизно 50% населення з тих, хто досяг повноліття між 1875 та 1900 роками, французьку мову вважали за іноземну.

2. *Ibid.* – С. 47.

3. *Bloch M.* Feudal Society/Trans. L. A. Manyon. – University of Chicago: Chicago, 1964. – С. 436.

4. *Huizinga J.* Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance. – Free Press: New York, 1959. – С. 21.

5. *Herbert S.* Nationality and its Problems. – Dutton: New York, 1919. – С. 66–67.

6. Дану працю створено скоординованими зусиллями шести найвидатніших дослідників США.

7. *Hart A. B. (ред.).* France: Historical Outline. – У кн.: A Reference History of the World From the Earliest Times to the Present. – Merriam: Springfield, Mass., 1934. – С. 131.

8. Хоча за даними перепису населення в Югославії (Македонія) не

зафіксовано осіб, що заявляли про своє болгарське походження, дані того самого перепису фіксують наявність таких людей відразу ж за сербсько-македонським кордоном у Сербії, що дало привід до підозрінь, що присутність у Македонії осіб, які заявляли про своє болгарське походження, просто не бралася до уваги.

9. Для обговорення питання про те, чи в Шотландії єдине поняття національної самосвідомості перетнуло кордон «рівнина – гори», а також про слабкість національної самосвідомості в італійців див.: *Connor W.* From Tribe to Nation? – В кн.: History of European Ideas (виходить з друку).

10. Александр Беннігсен, що проводив дослідження у дещо ширшому масштабі, вважався одним з найвідоміших фахівців з проблем Середньої Азії. Протягом ряду років він висловлював думку, що народам радянської Середньої Азії притаманна єдина ісламська самосвідомість, порівняно з якою належність до нації казахів, узбеків, туркменів і т. д. відступає на задній план. Даних на підтвердження цієї тези, що суперечили б дослідженням про життя мусульманських народів в інших місцях, подано не було. Недавні події вказують на те, що окремішні етнонаціональні зв'язки сильніші за спільні релігійні узи.

11. Для детального ознайомлення див.: *Connor W.* The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy. – Princeton University Press: Princeton, NJ, 1984. – С. 128–171. Серед груп, які підтримували ідею про те, що хорвати, серби і т. п. є тільки племінними складниками єдиної югославської нації, була і комуністична партія Югославії. Наприклад, у заяві хорватських соціал-демократів від 1 травня 1918 року говорилося: «Словенці, хорвати і серби – це один і той самий народ, оскільки вони посідають всі ознаки єдиного народу, а відтак ... мають утворити незалежну вільну державу». У подібному ключі прозвучала заява сербських соціал-демократів, проголошена у листопаді того самого року: «Серби, хорвати і словенці – одна нація, оскільки користуються однією мовою і впродовж тривалого часу зберігають однакові етнічні риси. Вони почуваються єдиним народом і прагнуть об'єднання. З цього виходить, що їхнє об'єднання в єдиній національній державі є великою політичною, економічною і культурною потребою і стоїть поза всяким обговоренням».

12. Величина такого розколу описується у поданій далі цитаті (Nationalism: A Report by a Study Group of Members of the Royal Institute of International Affairs. – 1939. – С. 96): «Говорилося про хорватського поміщика XIX століття, що він радше визнав би членом хорватської нації свого коня, аніж селянина. Те саме можна впевнено сказати про більшість польських і мадярських поміщиків тієї доби». З цієї точки зору так зване «польське питання», що з кінця XVIII століття до Першої світової війни порушувалося лідерами окупованої Європи, заслуговує точнішої характеристики і може бути назване не національним, а елітарним питанням.

13. *Emerson R.* From Empire to Nation. – Beacon: Boston, 1960. – С. 95–96.

14. Цікавою ілюстрацією несумісності між упослідженою групою і нацією є *буракуміни* в Японії. Хоча за фізичними ознаками ці люди не відрізняються від японців, останні ставляться до них як до представників нижчої, змішаної породи, з якими слід уникати будь-яких суспільних контактів. Таке ставлення пояснюється дуже поширеним переконанням (попри всі біологічно-історичні

дослідження), що *буракуміни* – група неяпонського походження. Періодично з'являються різні химерні теорії, що доводять генетичну окремішність *буракумінів*, бо такі міфи правлять за підмурівок для виправдання остракізму цих людей, власне, – позбавлення їх права членства у більшій родині.

15. У Франції ситуація дещо відрізнялася, оскільки там система була значно менш стабільною, надто, якщо взяти до уваги недемократичні режими кінця XVIII – початку XIX століття. Втім, виборче право було винятково обмеженим упродовж півстоліття і після Французької революції. Згідно з Голлом та Альбіоном (A History of England and the British Empire. – 2nd edn., Ginn: Boston, 1946. – С. 613), революція 1830 року надала право голосу тільки одному дорослому чоловікові з двохсот. Пальмер і Коттон (A History of the Modern World. – 4th edn., Knopf: New York, 1971. – С. 498) подають цю цифру для Франції після 1830 року як один виборець на шістдесят дорослих чоловіків. Хоч би якою була правильна цифра, видно, що аж до потрясінь 1848 року у Франції домінувала виразно елітарна ідея нації.

16. *Carr E. H.* Nationalism and After. – Macmillan: London, 1967. – С. 10, 18, 20.

17. Для сьогодення прикладом такого змішання може служити праця одного з радянських авторів. Див.: *Dumin S.* Shlyakham ab'ektyunaga vyvuchenny//Litaratura i mastatstva. – 8 July 1988. На думку Катлін Мігаліско («Історичні нариси при перегляді минулого Білорусії», *радіо Свобода*, RL 415/88 (8 вересня 1988), Думін доводить, що білоруська нація почала своє існування за середніх віків, хоча ми маємо дані уряду США стосовно емігрантів, з яких видно, що таке розуміння національної приналежності, скоріше за все, не було притаманне широким масам до початку Першої світової війни.

18. Посилання на декілька таких опитувань див. у праці: *Connor W.* From a Theory of Relative Economic Deprivation toward a Theory of Relative Political Deprivation. Доповідь зачитано на конференції міжнародної асоціації соціологів, секції досліджень з етнічних, расових та внутрінаціональних взаємин (Амстердам, 8–10 грудня 1988 року).

Константин Симонс-Симонолевич
Поняття нації: спроба теоретичного прояснення

Парадоксально, що у сфері досліджень націоналізму, яка бурхливо розвивається, мало уваги приділяється центральному поняттю нації. Хоча багато сучасних політичних рухів, що загально визнаються «націоналістичними», представляють нації, які насправді не існують або були примусово «створені» новими «національними державами», важливість націоналізму в теорії та політичній реальності не виправдовує цього нехтування.

Найпоширеніше пояснення небажання багатьох дослідників використовувати поняття національності полягає в наявних термінологічних неясностях і нібито неможливості сформулювати загальноприйнятне визначення нації та її похідних. Незаперечним є те, що така ситуація мала місце протягом деякого часу; проте, радше, ніж приймати *status quo* за неминучість, слід зробити спробу деякого теоретичного прояснення.

Одним з аргументів, що висувають проти порушення цього стану невизначеності, є його тривала та вже усталена традиція. «Націоналістичні автори, – відзначає Данкворт А. Растоу, – небагато зробили для того, щоб прояснити, що слід вважати нацією»[1]. Це спостереження підтримало багато фахівців. «Хоч би яке визначення нації ми приймали, – читаємо у відомому звіті 1939 року, – завжди будуть існувати пограничні, маргінальні випадки ... і безмежний простір для особистих відмінностей у поглядах»[2]. Через кілька років редактор цієї впливової праці Едвард Г. Карр напише навіть категоричніше: «Націю неможливо точно виявити та визначити»[3]. «У працях дослідників, що займаються проблемами нації», – зауважує Гарольд Р. Айзакс, такі слова як «плем'я», «клан», «нація», «національність», «раса», «етнічна група» та «етнічність», «досі залишаються неясними»[4]. «Критерії розрізнення поміж етнічними спільнотами та націями, – заявляє Ентоні Д. Сміт, – часто дуже рухливі та неоднозначні»[5]. Те, що деякі дослідники націоналізму, наприклад, Флоріан Знанецький та Фредерік Герц, – взагалі уникали терміна

«нація», застосовуючи замість нього такі вислови як «національність» або «національна свідомість», навряд чи вирішує проблему.

Хоча тверджень щодо труднощів на шляху знаходження задовільного визначення поняття «нація» дуже багато, і хоча загальнопоширеним є невдоволення багатозначністю та неточністю вже запропонованих визначень, деякі з них, які ми зустрічаємо у словниках та монографіях, попри всю свою незавершеність, принаймні вказують нам напрямок пошуку. Данкворт А. Растоу у своєму дослідженні визначень нації справедливо зауважує, що, хоча визначення, яке ґрунтується на переліку об'єктивних характеристик національності (географія, історія, різноманітні культурні аспекти) було приречене на неоднозначність, так звані суб'єктивні формулювання являли собою геніальну спробу віднайти задовільне визначення. Декілька прикладів можуть бути корисними.

«Нація, – зазначає історик Сетон-Вотсон, – є спільнотою людей, члени якої пов'язані між собою почуттям солідарності, загальною культурою та національною свідомістю»[6]. Так само соціолог Роберт М. МакАйвер говорить про націю чи національність як про «тип спільноти, витвореної історичними умовами та підтриманої загальними психологічними чинниками такої сили, що ті, хто підтримує дію цих чинників, хочуть мати спільний уряд, до того ж винятково свій власний»[7]. «Нація, – пише політолог Руперт Емерсон, – є спільнотою людей, які поділяють почуття спільної належності у подвійному сенсі: вони поділяють важливі елементи спільної історії та усвідомлюють своє спільне призначення у майбутньому»[8].

Джерела всіх цих суб'єктивних визначень можна знайти у класичних твердженнях Ернеста Ренана та Джона Стюарта Мілля, і, хоча жодне з них не є ідеальним, вони включають так чи так основні три елементи, що визначають окрему (автентичну, справжню) націю: а) загальна культура; б) сильне почуття єдності та солідарності та в) чітке усвідомлення *національної* ідентичності, закорінене в історії. Оскільки такі визначення ніяким чином не можна назвати рідкістю, то важко пояснити усталеність поглядів про те, що поняття нації покрите завісою неоднозначності та плутанини.

Очевидно, на додаток до того, що дуже небагато обговорень проблеми нації виходять поза межі окреслення найзагальнішої теорії, наявна також, як пише Вокер Коннор, проблема неадекватного розрізнення між нацією та іншими людськими спільнотами. Тут, очевидно, мають на увазі три такі спільноти: держава, раса та етнічна група[9].

Прояснення різниці між термінами «нація» та «держава» було зроблено чудово і цілком самостійно Вокером Коннором[10]. Неясність у тер-

мінах уже мала б зникнути на сьогодні, але вона натомість продовжує існувати і навіть посилилась завдяки сучасній тенденції розглядати чимало новоутворених країн Третього світу як «національні держави». Деякі історичні дослідження також підтримують ці непорозуміння, що видно на таких двох свіжих прикладах. У своєму цінному дослідженні «Нації до націоналізму» (1983) Джон А. Армстронг розглядає націю як відгалуження, нерозривно пов'язане з феноменом етнічності. У першому розділі, який називається «Наближення до питання виникнення націй», він досліджує етнічні відносини протягом великих історичних періодів. На думку Армстронга, розвиток етнічності породжує «появу типологій у становленні націй». Розглянуті у праці питання, – вплив релігії на західні та східні суспільства, місто та держава, релігія та етнічність, – все це є досить інформативним, але не вирішує проблеми. Іншим прикладом книжки, яка обіцяє більше, ніж досягає, є книжка Г'ю Сетона-Вотсона «Нації та держави» (1977). Вона має підзаголовок «Дослідження витоків націй», але натомість присвячена огляду політики у деяких регіонах Європи. Обидві книжки, незважаючи на те, що їх автори обізнані з проблемами націоналізму та етнічності, не засвідчують ознайомленості з сучасними спробами прояснити ці питання.

Тенденція підміняти або ж плутати нації з етнічними групами також має давнє коріння, але її було значно підсилено кількома сучасними новими явищами: найважливішим з них є всесвітнє поширення націоналізму та його стимулюючий вплив на етнічні групи – зокрема на деякі етнічні меншини Європи, що перед тим довго «спали»[11]. Іншим новим явищем у цій сфері, тісно пов'язаним з попереднім, була поява у науковому дискурсі нового поняття етнічності – етнічності «американського стилю», що породило плутанину між етнічними категоріями та етнічними групами і завдало теорії багато шкоди[12].

Історично термін «етнічна група» використовувався для опису культурних меншин, що займають певну територію або ж знаходяться у діаспорі. Як правило, до етнічних груп відносили спільноти, що живуть відокремлено, як і багато релігійних сект. Вони, як правило, не були складовими частинами більших суспільств, що їх оточували. У багатьох випадках вони були суворо або переважно ендогамними. Насправді, первісне значення терміна «етнічний» включало поняття не лише культурної, а й расової окремішності. Досі деяка плутанина має місце стосовно цього поняття[13], хоча вже 1937 року «Енциклопедія суспільних наук»[14] авторитетно заявила, що етнічність втратила своє додаткове біологічне значення.

Проблема з новим поняттям етнічності полягає в тому, що його було розширено настільки, щоб воно включало у себе всі культурно

відмінні елементи, наявні у сучасному суспільстві, – незалежно від власне їхньої тієї чи тієї орієнтації на це суспільство та стосунків з ним. Тому різноманітні національні або расові меншини у Сполучених Штатах стали називати етнічними групами, попри те, що вони в антропологічному сенсі мало схожі на такі групи – вони утворюють радше етнічні категорії, а не етнічні групи[15].

Утворені іммігрантами організації та ті етнічні громади, що гуртуються навколо них, приваблюють до себе порівняно невелику кількість іммігрантів, а їхня політична діяльність, якою керують часто ще менші організації[16], істотно відрізняється за силою та за цілями від політичної активності тих справжніх етнічних груп, які борються за політичне визнання. Джеймс Мак-Кей та Френк Льюїнз відрізняли їхню «політику груп інтересів» від цілей етнічних груп, що прагнуть політичного самовизначення[17]. Якщо цю іммігрантську «етнічність» розмістити на шкалі етнічної свідомості, як запропоновано Полом Р. Брасом, то вона виявиться десь посередині між груповою свідомістю та її відсутністю. Це можна описати як усвідомлення етнічного походження та соціального статусу групи, але без будь-якої свідомої ідентифікації з нею; насправді ж, це свобода не ідентифікуватися з нею загалом[18].

Поява дезорієнтуючого поняття етнічності, у відповідності з яким групи іммігрантів не відрізняли від справжніх етнічних груп, поклала край деяким спробам розвинути систематичну «теорію етнічних груп» – про це свідчить, наприклад, теорія, запропонована Е. К. Френсісом[19], що стала доволі невиразним набором загальників. Це, у свою чергу, привело до розмиття різниці між етнічними групами та націями. Це давнє розрізнення, історичне та політичне за своєю суттю, і досі наявне у більшості визначень нації, які ми знаходимо у словниках та працях істориків та суспільствознавців. У цих текстах наголошують на двох основних характерних ознаках: по-перше, безперервності історичних традицій націй і, по-друге, їхньому політичному статусі. Визначення, запропоноване у «Словнику соціології» Г. П. Ферчайлда: «Нація – це національність, яка досягла високого ступеня уніфікації, представлена власною політичною структурою та має встановлену територію»[20], та визначення Ґерта й Міллза: «Нація – це сукупність людей, що за культурними традиціями та спільною історією спроможна утворити державу або принаймні заявляє свої претензії на автономну організацію із деякими шансами на успіх»[21] – є добрими прикладами історико-політичного підходу.

Питання, як нації розвиваються з етнічних груп або як етнічні групи стають націями, не одержало широкого обговорення. Бенджамін Акзін визначав, що етнічна група стає нацією, коли долає суто місцевий вимір

і стає значущою в політичній сфері. Навіть невелику виокремлену групу можна, в принципі, вважати нацією, але ми, як правило, застосовуємо цей термін щодо більшого утворення, об'єднаного організаційно та внаслідок досягнення культурної однорідності (similarity)[22]. На думку Акзіна, деякі автори, які запевняють, що визначити націю в етнічному сенсі неможливо, помиляються і демонструють бажання заперечити небажане явище. Всі дослідники націоналізму зіштовхуються з таким негативізмом. Проте критерій національності Акзіна має серйозні проблеми у застосуванні. Оскільки існує потреба чіткіше вказати на відмінність між націями та етнічними групами, то декілька останніх спроб розрізнення між цими двома явищами було зроблено в іншому, радше у протилежному напрямку.

«Суворо кажучи, – заявляє соціолог Джордж де Вос, – національність неможливо відмежувати від етнічності»[23]. Соціолог Ентоні Д. Сміт близький до такого ж погляду, хоча й висловлює цю думку дещо обережніше: «Можна виявити важливі відмінності між етнічними та національними явищами як у типі (kind), так і в ступені (degree), але вони значною мірою взаємно накладаються, і це знаходить своє відображення у недостатній ясності самих цих понять»[24].

Сміту не вдалося впоратися з цими відмінностями – навпаки, він фактично усунув найважливіші відмінності, приписуючи всім етнічним групам повністю розвинену групову свідомість та глибоке почуття історії. Хоча він і згадував про «великі відмінності в інтенсивності історичної свідомості та культурних ознаках поміж різними етнічними групами», але він сильно наголосив на тому, що навіть культурні виміри є вторинними у порівнянні з почуттям спільної історії та походження, яке є підставовим елементом групової ідентичності та індивідуальності. Він не погоджується з поглядом Вокера Коннора, який вважав, що тільки нації властива самосвідомість, тим часом як етнічна група має бути визначена зовнішніми спостерігачами[25]. На його думку, і етнічні групи, і нації потребують культурних вимірів або «знаків» для збереження свого почуття ідентичності, джерелом якої є усвідомлення своєї власної історичної самобутності (unique history).

Не всі останні дослідження у цій галузі узгоджуються з поглядами Сміта та де Воса. «Національність, – пише лінгвіст Джошуа Фішмен, – являє собою більш розвинений ступінь та ширший обсяг як успішної організації, так і більш розвинутих переконань, ніж у випадку етнічних груп *per se**»[26]. «Ідеально, – стверджує антрополог Джон Дж. Гоніґман, –

---

* Самих по собі (*латин.*).

поняття племені передбачає високий рівень солідарності, що ґрунтується на великій силі спільних почуттів ... тут є щось схоже на [поняття] нації. Лінію розрізнення ... можна прокреслити, встановивши первинну природу племінних зв'язків»[27].

У більшості цих дискусій термін «етнічна група» застосовується в узагальненій та невизначеній формі. Тому втрачає свій практичний сенс і будь-яка спроба систематичного порівняння між етнічною групою як непроясненим концептом і нацією. Для цілей порівняння етнічні групи потрібно визначити адекватніше, а їхні основні еволюційні рівні потрібно описати та охарактеризувати детальніше. У цій статті протиставлено три постульовані найважливіші ознаки будь-якої справжньої нації (genuine nation) зі схожими особливостями будь-яких розвинених етнічних груп.

І етнічні групи, і нації мають, як правило, власну культуру, але в той час як культура етнічної групи у більшості випадків являє собою суто локальне явище[28], то культура навіть малої нації є передусім відгалуженням розвиненої світової культури. Те, що її складовою частиною є деякі місцеві звичаї та традиції, – це в ній тільки другорядна ознака.

Сильні почуття єдності та солідарності наявні, зазвичай, як у розвиненій етнічній групі, так і в нації. Та навіть якщо вони не відрізняються за рівнем своєї інтенсивності, вони все-таки значно відрізняються своєю здатністю виявлятися у відповідних діях. Нації, як політизовані утворення, розв'язують свої проблеми з допомогою організаційних засобів. Вони не просто «реагують» на те, що трапляється з ними, але у змозі розробляти та виконувати деякі програми (policies). Грамотність (literacy) уможливлює здійснення таких організаційних заходів, що поширюються на довколишній людський світ.

Незалежно від того, як дбайливо зберігають і культивують усні традиції, етнічна свідомість суттєво відрізняється від *національної* свідомості. Історичні джерела етнічної свідомості неминуче обмежені й неточні внаслідок відсутності писемності. Національна свідомість, як правило, включає в себе ранню етнічну свідомість, зокрема міфи та легенди – вони стають складовою частиною фольклору. Письмо перетворює усну спадщину на оригінальну історичну традицію. Її культивують не лише старші покоління чи громадські діячі (leaders), а й національна історіографія, література і мистецтво[29].

Такі відмінності між нацією й етнічною групою є важливими настільки, що це дає можливість розрізняти два відмінних типи людських спільнот. Звичайно, це правда, що кожна нація у повному своєму розвитку у культурному плані є продуктом однієї домінантної етнічної групи[30]; але це не означає ні того, що нація є просто великою етнічною гру-

пою, ні того, що кожна велика етнічна група є нацією. Щоб стати нацією, етнічна група мусить набути такого досвіду та пройти через багато таких змін, які змінюють її структуру й ментальність. Також в історичному процесі всі нації всотують багато чужих генетичних елементів та нескінченний потік впливів з інших культур і суспільств.

Оскільки нації не можуть бути ототожнені з жодним іншим колективним феноменом і оскільки основні характеристики справжньої нації можна визначити, то реальною є спроба задовільного пояснення цього явища. *Модерна нація може бути визначена як територіально означена спільнота людей, що поділяють певний варіант модерної культури та яких пов'язує між собою сильне почуття єдності й солідарності; спільнота, відзначена чіткою історично закоріненою свідомістю національної ідентичності, яка має або прагне мати власне політичне самоврядування.* Будь-яка наукова оцінка обґрунтованості тих заяв, з допомогою яких певна спільнота висловлює свою претензію бути нацією, повинна ґрунтуватися на цьому визначенні.

Примітки

1. *Rustow D. A.* Nation//International Encyclopedia of the Social Sciences. – New York–London, 1968. – T. VIII. – C. 7–14.

2. Nationalism. A Report by a Study Group of Members of the Royal Institute of International Affairs. – London, 1939. – C. 249.

3. *Carr E. H.* Nationalism and After. – New York, 1945. – C. 40.

4. *Isaacs H. R.* Idols of the Tribe. Group Identity and Political Change. – New York, 1975. – C. 27.

5. *Smith A. D.* The Ethnic Revival in the Modern World. – Cambridge, 1981. – C. 85.

6. *Seton-Watson H.* Nations and States. An Enquiery Into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism. – Boulder, 1977. – C. 1.

7. *MacIver R. M.* Society. An Introductory Analysis. – New York, 1937. – C. 298.

8. *Emerson R.* From Empire to Nation. – Camdridge, 1960. – C. 95.

9. *Connor W.* A Nation is Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a...//Ethnic and Racial Studies. – 1978. – T. 1. – № 4. – C. 377–400.

10. *Connor W.* Ethnic Nationalism as a Political Force//World Affairs. – 1970. – T. 133. – № 2; *idem.* The Politics of Ethnonationalism//Journal of International Affairs. – 1973. – T. 27. – №1, між іншими.

11. На цьому наголошували: *Isaacs H. R.* Idols of the Tribe; *Smith A. D.* The Ethnic Revival.

12. Щодо неточностей, викликаних застосуванням цього поняття, див.: *Connor W* . «Ethnonationalism».

13. Остання різка критика цієї тенденції Л. Снайдером досить справедлива (див.: *Snyder L.* Nationalism and the Flawed Concept of Ethnicity//Canadian Review of Studies in Nationalism. – 1983. – T. 10. – №2.

14. Див.: Ethnic Communities. – T. V – C. 607.

15. Застосування ярлика «ethnics» до цих категорій є не лише абсурдним – всі ми етнічні в тому чи тому плані – але в теоретичному аспекті веде хибним шляхом. Термін «foreign ethnics» не покращить ситуацію, оскільки обшир культурної чи психологічної «foreignnes» (чужості) загалом або навіть у певних точках часу неможливо виміряти.

16. Із близько 10 млн. людей польського походження в США лише близько двох третин мільйона беруть активну участь в «етнічних» організаціях, а з них лише мікроскопічна кількість людей підтримує «білі етнічні рухи», що виявляються у деяких звітах надзвичайно великими. Наприклад, див.: *Stein H. F. and Hill R. F.* The New Ethnicity and the White Ethnic in the United States//Canadian Review of Studies in Nationalism. – 1973. – T. 1. – №1. – C. 81–105. Серед чорношкірих американців числа, ймовірно, більші, але їх розподіл, згідно зі звітами про чорношкірих націоналістів, має бути подібним.

17. *McKay J. and Lewins F.* Ethnicity and the Ethnic Group: A Conceptual Analysis and Reformulation//Ethnic and Racial Studies. – 1978. – T. 1. – № 4. – C. 413–417.

18. *Brass P. R.* Ethnicity and National Formation//Ethnicity. – 1976. – № 3. – C. 225–241.

19. *Francis E. K.* Interethnic Relations. An Essay in Sociological Theory. – New York, 1976.

20. *Fairchild H. P. (ред.).* Dictionary of Sociology. – New York, 1944.

21. *Gerth H. and Mills C. W.* Character and Social Structure. – New York, 1953. – C. 197.

22. *Akzin B.* State and Nation. – London, 1964.

23. *De Vos G.* Preface. – У кн.: *De Vos G. and Romanucci-Ross L.. (ред.).* Ethnic Identity: Cultural Community and Change. – Palo Alto, 1975.

24. *Smith A. D.* The Ethnic Revival.

25. *Ibid.*

26. *Fishman J.* Language and Nationalism: Two Integrative Essays: Preliminary Definitions. – Rowley, MA, 1972.

27. *Honigmann J. J.* Tribe. – У кн.: *Gould J. and Kolb W. L. (ред.).* A Dictionary of Social Sciences. – Gloncoe, 1964. – C. 729–730.

28. Це не стосується європейських етнічних меншин, чиї культури більшою або меншою мірою поділяють характеристики нації, до якої вони належать.

29. З цього приводу див.: *Goody J. and Watt I.* The Consequences of Literacy //Comparative Studies in Society and History. – 1963. – T. 5. – № 3. – C. 304–345.

30. Деякі політичні спільноти не є продуктами однієї етнічної групи, але навіть там виявляється, що поступово розвивається центральна етнічна група. У США таку роль здійснює так звана WASP (White Anglo-Saxon Protestant – білі протестанти англосаксонського походження).

Карл Дойч
Народи, нації та комунікація

Суспільствознавці зібрали величезну кількість фактів про об'єднання людей у народи, про національні культури та національні політичні рухи. Ми знаємо, що ці проблеми важливі, і що навіть досвідчені державні діячі часто хибно розуміли ці питання, і що нам потрібно краще їх зрозуміти. Але що ми маємо на увазі під розумінням?

Зрозуміти означає знайти концептуальну модель процесів націоналізму та національності. Ми шукаємо модель, яка б відповідала відомим фактам, сприяла б передбаченню подій та дозволила хоча б почасти контролювати їх. Більше того, ми хочемо, щоб вона спонукала до постановки нових питань та забезпечувала нас новими методами знаходження фактів – це, в свою чергу, може привести до виникнення нових ідей. Загалом, ми шукаємо набір понять, що відповідали б – наскільки це практично досяжно – таким умовам:

1. Кожний концепт повинен бути операціональним. Він повинен бути чітко визначеним у термінах можливих спостережень або вимірювань, на яких він ґрунтується та з допомогою яких його можна було б перевірити. У ньому ми повинні іти далі простого пояснення, яке, хоч і спирається на знайомі уявлення, але не може бути перевірене саме в такий [емпіричний] спосіб.

2. Кожний концепт повинен бути плідним. Він має бути націлений на якісь подальші спостереження чи експерименти.

3. Кожний концепт повинен бути «критичним». Він має уможливлювати достатньо конкретні твердження, щоб виключити можливість деяких емпіричних даних чи результатів, з яких – якщо б вони були відкриті – було б цілком ясно, що концепт підлягає перегляду. Концепт не повинен бути настільки багатозначним та гнучким, щоб підійти під усі можливі емпіричні результати.

Для опису процесів націоналізму та нації доводиться використовувати кілька концептів водночас. Такий опис, у міру можливого, має відповідати наступним вимогам:

1. Він має застосовуватися до поведінки як індивідів, так і груп.

2. Він має застосовуватися як до раціональної, так і до так званої «ірраціональної» поведінки груп або індивідів.

3. Він мусить використовувати як дані, які можна одержувати встановленими зовнішніми способами, так і суб'єктивні дані, доступні тільки з інтроспекції, а також доступні непрямим чином – з літератури.

4. Опис повинен загалом використовувати можливості спеціалізованих дисциплін і застосовувати їхні здобутки у межах відповідних ділянок [знання].

5. Він повинен поєднувати різні спеціальні знання, щоб уможливлювати обмін (transfer) та перекомбінацію знань, здобутих різними галузями.

6. Тому він має допускати «групові атаки» щодо даних, обсяг яких є завеликим для одного дослідника.

Мабуть, пошуки відповідних понять приведуть нас до поняття комунікації. Процеси комунікації є основою зв'язності (coherence) суспільств, культур та навіть особистостей; і варто було б розглянути питання, чи не допоможе нам поняття комунікації зрозуміти природу народів та націй.

Суспільство, культура та комунікація

Певну множину фактів, які стосуються національності, можна описувати, використовуючи термін «суспільство». Під *суспільством* розуміємо тут групу індивідів, взаємозалежних через поділ праці, через виробництво та взаємообмін товарами і послугами: «Слово «суспільство» позначає групу індивідів, які навчилися працювати разом».

У міру того, як існують значні відмінності на рівні такої взаємозалежності – і не тільки в межах деяких конкретних товарів та послуг, а у межах великої їх кількості – ми можемо вважати одне суспільство відокремленим від інших. Деякі товари можуть бути транспортовані на великі відстані від одного суспільства до іншого – як, скажімо, нефрит у кам'яному віці або ж бавовна і гума у першій половині XX століття. Але обмін деякими специфічними товарами не створює суспільство; для цього мусить бути обмін або поєднання багатьох товарів та послуг. У цьому сенсі суспільство – це група індивідів, пов'язаних інтенсивним поділом праці, і відокремлена від інших суспільств значним зниженням цієї інтенсивності.

У минулому розвинутий поділ праці означав поділ суспільства на

групи зайнятості (такі як «місто» та «село»), а також на *соціальні страти, касти* або *класи* (що перетинали деякі з цих груп зайнятості). Обмін товарами та послугами може пов'язувати певні суспільства між собою більшою мірою, аніж пов'язувати ці суспільства з іншими. У такому випадку ми можемо сказати, що вони разом утворюють щось на зразок *великого суспільства*, яке у певних аспектах є близьким до того, що називають цивілізацією, але не тотожним з нею.

Важливо чітко відрізнити це поняття суспільства від понять *спільноти* або *культури* в антропологічному сенсі. На перший погляд, культура складається з інституцій – таких як танці, весільні обряди – та з певних речей, як, скажімо, якийсь вид сокири чи списа, їжі чи одягу. Якщо ми придивимось пильніше, то побачимо, що ці речі якось тримаються разом: ті самі люди звикли до певних видів сокир, одягу, їжі та шлюбу; вони мають загальноприйняті уявлення про красу орнаментів і про «добру» поведінку дорослих і дітей. Всі ці речі, як виявляється, якимось чином тримаються разом у їхній свідомості. Вони утворюють, якщо застосувати технічний термін, культурну *конфігурацію*.

Якщо придивитися до кожної конфігурації культури, то в індіанському *pueblo*, німецькому *Gesangverein* або ж у баскетбольній команді середньої школи Мідлтауна знайдемо, поза видимою конфігурацією звичних речей та загальноприйнятої поведінки, невидиму *конфігурацію цінностей* – того, що можна і не можна робити, правил для розрізнення поганих та добрих вчинків, красивого та огидного, звичайного та дивного, безпечного та небезпечного, цікавого та нецікавого. Позитивні елементи культури – дії, які ми бачимо, слова, які ми чуємо, речі, до яких ми торкаємося, – вбудовані у підґрунтя, яке в кожній культурі являє собою ту частину поведінки, що її ми не бачимо, оскільки вона вважається непристойною; зі слів, що їх ми не чуємо, бо вони можуть бути *табу*; з речей, які відсутні, бо їх не використовують. Тиша є красномовною. Без тиші немає мови, і саме культура вчить людей, коли потрібно говорити, а коли мовчати. Культура у цьому сенсі є екраном або ситом, конфігурацією «історично створеного селективного процесу, що каналізує реакції людей як на внутрішні, так і на зовнішні стимули».

Тому загальна культура є загальним набором стабільних, звичаєвих (habitual) уподобань і пріоритетів уваги та поведінки людей, а також їхніх думок та почуттів. Багато із цих уподобань можуть включати комунікацію; людям, як правило, легше спілкуватися у межах тієї ж самої культури, аніж поза її межами. Мірою того, як спільна культура сприяє комунікації, вона формує *спільноту*.

Але не завжди. Певна культура може створити модель (pattern)

взаємопов'язаних ролей, таких як чоловік і жінка, батько й дитина, господар і раб. Якщо процес цей зайшов далеко, то комунікація між пов'язаними групами може дійти до вузького кола конвенціалізованих слів, тем та почуттів, дозволених усталеним етикетом. Такий етикет обмежує комунікацію між білими й неграми в деяких частинах Півдня США: вони можуть зустрічатися роками, завжди роблять традиційні жести і промовляють традиційні фрази, та при цьому знають одне про одного дуже мало. Незважаючи на широку прірву в спілкуванні, деякі автори у таких випадках досі говорять про одну «культуру» білих та негрів; інші ж ідуть на компроміс і говорять про окремі «субкультури» білих та негрів в межах цієї структури. У будь-якому разі, у таких крайніх випадках спільна культура – тобто спільна для обох груп – є відносно бідною. Це обмежена культура, обмежена власними внутрішніми бар'єрами, що робить її водночас обмеженою спільнотою.

Жодна термінологія не може бути точнішою за життя. Терміни «культура» та «спільнота» можна застосовувати як взаємозамінні, оскільки вони описують один і той самий комплекс процесів. Коли ми говоримо «культура», ми наголошуємо на конфігурації уподобань або цінностей; коли ми говоримо «спільнота», ми наголошуємо на аспектах комунікації; так само, коли мова йде про рух транспорту в місті, часом ми можемо говорити про мережі вулиць, а часом – про систему світлофорів. Але без міських вулиць зелене та червоне світло світлофора не має ніякого значення. Так само ми ніколи не повинні забувати, що саме канали культури надають культурним цінностям їхнього значення.

Є й інший бік цього опису. Коли ми говоримо «культура», ми наголошуємо на звичках, уподобаннях та інституціях як таких, ніби вони – конфігурація безтілесних привидів. Коли ми говоримо «комунікація», ми наголошуємо на зібранні живих індивідів, розум і пам'ять яких якраз і містять у собі звички та канали культури.

Тому обидва терміни по-своєму корисні. У більшій частині цієї книги нація буде розглядатися у термінах спільноти, як її визначено тут. Але багато цінної літератури про народи та нації було написано з використанням концепту культури. Про це взаємонакладання понять спільноти та культури потрібно пам'ятати, щоб зберегти зв'язок між цими різними підходами й запобігти розриву у цій галузі знання, що було б лише на шкоду обом.

Канали культури, як і суспільства, складаються з матеріальних засобів. Так само як і канали суспільства, вони витвір історичних процесів, історія змінює їх і може їх знищити. Але вони дуже відрізняються від каналів суспільства – за тим, що проходить через них.

Різновид того, що передається каналами культури, надзвичайно важко описати. У нашій повсякденній мові не існує для цього якогось одного слова. Частини цього ми називаємо знанням, інші ми називаємо цінностями, ще інші – звичаями, норовами або ж традиціями. Деякі частини цього є лише чутками або просто новинами, ще інші – це накази чи команди. Ми маємо якісне розуміння цих речей. Ми можемо впізнавати їх, коли бачимо або чуємо, а також знаємо, що вони взаємопов'язані і що часто переходять одне в одне. Проте немає слова з повсякденної мови, що висловило б їхню єдність чи зв'язки між ними, а суспільствознавці не мають звичного для себе та усталеного концепту, який би уможливив їх точний аналіз чи кількісне вимірювання.

Можливо, найуспішніший спосіб подолання цієї проблеми полягає в тому, щоб запозичити цей концепт з іншої групи наук і пристосувати його для наших цілей. У найкращому випадку, такий концепт надасть нам лише спрощену модель невичерпно багатої реальності; все ж можна сподіватися, що він принаймні чіткіше прояснить деякі важливі аспекти цієї реальності.

Концепт інформації

Поняття того, що мають спільного між собою знання, цінності, традиції, новини, чутки та накази, було розроблено комунікаційними інженерами. Вони назвали це інформацією. При побудові телеграфної лінії чи телефонної мережі основною проблемою для інженерів був не зміст повідомлень, які мають бути передані. Повідомлення могли бути правдивими чи неправдивими, священними чи нечестивими, жартівливими чи глибокодумними. Вони могли містити описи фізичних явищ або ж людських взаємин. Це могли бути повідомлення про інші повідомлення; або ж вони могли бути наказами, призначеними для того, щоб переорієнтувати чиюсь увагу або змінити людську поведінку. Комунікаційні інженери мусили подбати про те, що було спільне для всіх цих повідомлень, – потребу передати їх швидко, з найменшими зусиллями та з найменшими перешкодами.

Тому комунікаційні інженери розробили методи розкладання повідомлень на невеликі, дискретні одиниці – літери в абетці, крапки й тире в азбуці Морзе, чорні та білі цятки на телеекрані; вони навчилися вимірювати, скільки цих елементів повідомлення, скільки цих одиниць інформації було передано каналом зв'язку і скільки було втрачено. Таким чином, вони знайшли точний спосіб вимірювання втрат чи спотворень у повідомленнях та вимірювання потужностей системи комунікації.

На початку в цьому процесі нехтували змістом повідомлень і зосереджували увагу лише на факті їх складності. Для дуже грубого лінійного екрана потрібно, мабуть, мати однакову кількість точок зображення, щоб передати картинку коміксів або ж грубу репродукцію картини «Мона Ліза» Леонардо да Вінчі. Гарна ж репродукція «Мони Лізи» потребуватиме значно багатшої комунікаційної системи, значно більшої кількості та більшого розмаїття точок зображення. Хоча комунікаційні інженери не могли передбачити, повідомлення якого типу передаватиметься комунікаційною системою, вони могли передбачити її можливі потужності.

Ось саме ці концепти *інформації, потужності* комунікаційної системи та *взаємодоповнювальності* (complementerity) її частин, можуть бути дуже корисними у галузі соціальної науки. Тому що будь-яка співпраця людських істот потребує принаймні деякої комунікації. Чим багатша їхня співпраця у виробництві матеріальних товарів та послуг, у розвитку високоорганізованих суспільств, у створенні та використанні нематеріальних скарбів – знання, мистецтва й цінностей, – тим більшою є потреба у багатій, різноманітній, швидкій і точній інформації. Ми не можемо точно виміряти шанобливість, красу, хоробрість або ж непохитність людей, але ми значною мірою здатні виміряти обсяг і типи повідомлень, які вони можуть одне одному передавати, та ту ціну, яку вони повинні заплатити у вигляді зусиль і втрати інформації.

Але тут нас цікавить очевидна здатність певних груп чоловіків і жінок досягати порозуміння одне з одним у широкому спектрі всього, що може бути в їхній свідомості, та їхня очевидна нездатність досягати такого ж порозуміння – принаймні у широкому обсязі – з чужинцями. Всі ми знаємо, що люди набагато легше можуть порозумітися одне з одним стосовно того, що у них в руках, ніж стосовно того, що у них в голові; тим часом рідко коли звертають увагу на ті відмінності між спільнотами, що постають на основі цих різних типів порозуміння (sharing).

І тому у своїх наступних міркуваннях я схиляюся до погляду антропологів, що і суспільство, і спільнота постають внаслідок соціального навчання, і що спільнота складається з людей, які навчилися спілкуватися між собою й розуміти одне одного далеко поза сферою простого обміну товарами та послугами.

Я не можу застосовувати для цього аналізу те поняття спільноти, що його група провідних суспільствознавців запозичила зі сфери біології, де «спільноту» рослин і тварин інколи визначають як набір рослин і тварин, що співіснують у певній місцевості.

«Суспільство» ж, на думку цих науковців, це група людей, що усвідомили спільну «належність» у певному сенсі. Те, що я пропоную тут для

аналізу нації, відрізняється від обох цих полярних варіантів. Ми рідко буваємо зацікавлені у простому співіснуванні, і, з другого боку, перед тим, як аналізувати чи обговорювати проблему свідомості, нам треба зрозуміти, що ж це за об'єктивні факти, які людина може усвідомити, навіть якщо ці факти існують у формі звичок, звичаїв чи уподобань у нашій свідомості.

Для цієї проблеми мені доведеться запозичити терміни з галузі досліджень комунікації, і мені треба вибачитися за варварське та квазімеханічне звучання, яким вони можуть вражати слух тих читачів, що з ними не знайомі. Я маю три підстави для свого вибачення: по-перше, наукове вивчення процесів комунікації не призводить насправді до механістичної філософії, а радше навпаки; по-друге, я застосовую спрощену термінологію лише для того, щоб спростити відстежування певних нескінченно більших та складніших суспільних процесів (як простий дзвіночок може полегшити стеження за рухами набагато складнішого кота); і, нарешті, по-третє, цей наш підхід можуть виправдати його результати.

Суспільства виробляють, відбирають та каналізують товари й послуги. *Культури виробляють, відбирають та каналізують інформацію.* Залізниця чи друкарський верстат є предметом суспільства. Дорожній знак або абетка є предметом культури. Суспільства можуть будувати стіни; культури можуть встановлювати табу. Суспільство комунікує матеріальними товарами або вкладанням енергії, яке називають працею; культура комунікує зразками (patterns). Це можуть бути зразки розміщення об'єктів у просторі, від кераміки та орнаментів до знарядь та будівель. Це можуть бути зразки дії, як ігри, танці, або моделі доброчесної поведінки. Або ж це можуть бути зразки уподобань щодо поведінки, такі як стандарти моральності або смаку. Або ж, врешті, це можуть бути коди та символи, тобто зразки, створені таким чином, щоб передавати інформацію про інші зразки, аж до того, що біолог Дж. С. Гакслі назвав «унікальною для людини біологічною характеристикою, суть якої полягає у наявності традиції», і що Едмунд Берк охарактеризував як «партнерство у всілякому мистецтві ... й у всілякій довершеності».

Якби ми знали, як порівнювати й вимірювати здатність груп та культур передавати інформацію, ми могли б досягти кращого розуміння їхньої поведінки та їхніх можливостей. Але як можна виміряти інформацію?

Можливі виміри інформації

Різниця між суспільством та культурою або ж суспільством та спільнотою, по суті, відповідає різниці у сучасній технології між енерге-

тичною технікою та комунікаційною технікою. Енергетична техніка передає певні обсяги електроенергії; комунікаційна техніка передає інформацію. *Вона не передає події; вона передає моделі відношень (a patterned relationship) між подіями.*

Коли мовне повідомлення передається через послідовність механічних вібрацій повітря та мембрани, потім електричними імпульсами в дроті, потім електричними процесами на радіостанції й радіохвилями, потім через електричні й механічні процеси приймача та приладу запису до набору доріжок на поверхні диску, і в результаті програється і слухач його чує – те, що передавалося через цю низку процесів або ж каналів комунікації – це дещо, що лишилося незмінним, інваріантним упродовж усієї цієї послідовності процесів. Це не матерія і не який-небудь конкретний процес і не якась кількість енергії, оскільки якості сигналу, створеного реле та електролампами, не потребують вкладання значних обсягів енергії.

Дію того ж самого принципу знаходимо у послідовності процесів від розподілу світла, відбитого від скелі, до його розподілу у хімічних змінах на фотоплівці, і далі, у розподілі чорних та білих цяток на друкованій поверхні або ж у розподілі електричних імпульсів «так» і «ні» у фототелеграфі або у телебаченні. Тут передається не світло і не тінь, а інформація, моделі відношень між світлом і тінню.

У другій групі прикладів ми можемо описати *стан* скелі у поняттях розподілу світлих і темних плям на її поверхні. Це буде *опис стану* скелі у певний момент часу. Якщо ж потім, досліджуючи стан плівки після експозиції, ми опишемо розподіл темних цяток срібла, що осіло на ній, та світлих місць, що залишилися, то одержимо інший опис стану. Кожен із двох описів був би описом різних фізичних об'єктів – скелі і фотоплівки – але в якійсь значній частині ці два описи виявилися б ідентичними, незалежно від того, чи порівнювали б ми їх точка за точкою, чи в математичних термінах.

І була б знову-таки значна тотожність між цими двома описами та деякими іншими, як-от опис розподілу чорних і білих цяток на друкованій поверхні, або ж електричних імпульсів «так» і «ні» у телевізійній схемі, або світлих і темних цяток на телевізійному екрані. Міра фізичної можливості передавання й відтворення цих моделей залежить від того, наскільки існує «дещо» незмінне у всіх відповідних описах стану фізичних процесів, завдяки чому ця передача й здійснюється. Це «дещо» – *інформація – ті аспекти описів стану кожного фізичного процесу, які є спільними для всіх цих процесів.*

У міру того, наскільки останній опис стану у цій послідовності

відрізняється від першого, інформація вважається втраченою або спотвореною під час проходження її комунікаційним каналом. Цей обсяг втраченої інформації можна виміряти. Можна виміряти його дуже витонченими способами, як у телефонній та телевізійній техніці, коли повідомлення розбивається на дуже багато електричних імпульсів, звукових частот або точок зображення. Відсоток імпульсів або точок зображення, що досягають кінця каналу зв'язку, вимірюється статистичними засобами, і ця величина залежить від тих змін, яких зазнали ці імпульси чи точки зображення, та від того, як ці зміни вплинули на їхній розподіл у кінцевому зображенні. Ми можемо вимірювати і простіше: розбивши повідомлення на кілька простих частин, запитаємо, скільки із цих частин «пройшло» у відповідності з мінімальним стандартом точності, і як сильно змінилася ймовірність зображення на другому кінці каналу через відсутність деяких частин, які були втрачені.

Кожен із цих методів, хоч би який він був – витончений чи грубий, більш або менш точний – може дати нам засоби кількісного вимірювання *надійності* (*fidelity*) комунікаційного каналу у порівнянні з іншими каналами. За будь-якої методики ми можемо знайти міру *ефективності* каналу, а також міру відносної ефективності або *доповнювальності* якихось частин чи ланок каналу відносно інших.

Інші виміри функціонування комунікаційної системи або доповнювальності її частин – стосуються можливої швидкості передачі інформації або ж обсягу різних типів інформації, які можуть бути передані. Спільним для всіх цих підходів буде той факт, що зразки інформації можна виміряти у кількісних поняттях, описати математичною мовою, їх можна науково аналізувати, передавати або обробляти у практичному промисловому масштабі.

Значення для соціальної науки

Цей розвиток є важливим для широкого спектру природничих та суспільних наук. Інформація – це насправді «штука, з якої створені мрії». І її можна передавати, записувати, аналізувати та вимірювати. Хоч би як ми її назвали – інформація, зразок, форма, *Gestalt*, опис стану, функція розподілу або ж негативна ентропія – вона стала доступною для наукового аналізу.

Інформація тим відрізняється від «матерії» та «енергії» механічного матеріалізму XIX століття, що її не можна адекватно описати їхніми законами збереження. Але вона, мабуть, ще більше відрізняється від «ідеї»

– як її розуміли в «ідеалістичних» або метафізичних філософських теоріях – тим, що ґрунтується на фізичних процесах у кожному моменті свого існування і що до неї можна і треба застосовувати фізичні методи. У неї є своя матеріальна реальність. Вона існує та взаємодіє з іншими процесами у світі, незалежно від примх певної людини-спостерігача, так що її сприймання, передача, відтворення та у деяких випадках навіть її розпізнавання (recognition) можуть бути механізовані.

У вигляді слідів тварин інформативні моделі були основою примітивного полювання та відстежування. У вигляді різноманітних електричних імпульсів інформаційні моделі є основою сучасного телеграфу, електроніки, автоматичного обладнання. У вигляді звукових, зорових та поведінкових зразків вони були основою різних сигналів, підґрунтям мови, суспільства, культури. Немає комунікації без фізичних процесів, без праці. Але інформацію, що передається, можна відділяти від будь-якого процесу, з допомогою якого її передають. Ні спільноти, ні культури не існує поза суспільством. Але не може бути також суспільства, розподілу праці, без мінімальної передачі інформації, без комунікації. І все ж відмінність між суспільством та спільнотою є вирішальною: якраз складність взаємозв'язку між суспільством і спільнотою лежить в основі багатьох важких проблем національності.

Представники різних культур часто живуть в одному суспільстві, як чехи та німці в Богемії, мусульмани та індуси в Бенгалії. Протягом багатьох років вони можуть обмінюватися товарами та послугами, але їхній обмін інформацією може бути порівняно незначним. Кількість тих комунікаційних каналів, з яких один доповнював би інший, у них може бути невелика. Їхній досвід може містити багато чого спільного, як, скажімо, досвід чеських та німецьких шахтарів, що живуть в одному шахтарському містечку, але він не обов'язково стає спільним надбанням (shared). З другого боку, у якихось груп індивідів, котрі належать до деякої комунікативної спільноти, велика частина їхнього досвіду може бути цілком різною – як, наприклад, досвід німецьких шахтарів та німецьких власників шахт – але цей різний досвід може вважатися спільним надбанням (can be shared). Сюди належать і ті складні випадки, на які вказує професор Чадвік: члени різних народів цілими поколіннями можуть переживати однакові події, але ця «спільнота за долею» («community of fate»), наявність якої можна було б припускати, залишає по собі велику відмінність, якщо не повну протилежність у їхній поведінці.

Комунікація та поняття народу

Спільнота, яка уможливлює, щоб спільна історія вела до нагромадження спільного досвіду, є спільнотою взаємодоповнювальних (complementary) комунікативних звичок та засобів. Їй властива наявність, так би мовити, знарядь для праці. Сама праця полягає у збереженні, пригадуванні, передачі, перекомбінації та новому застосуванні відносно широкого спектра інформації; а «знаряддя праці» – це засвоєна (learned) пам'ять про минуле, засвоєні символи, звички, операційні уподобання та інші засоби, які б достатньою мірою доповнювали один одного при виконанні згаданої праці. *Велику групу осіб, об'єднаних наявністю саме таких взаємодоповнювальних звичок та засобів комунікації, якраз і можна назвати народом.*

Тест на *компліментарність* дозволяє нам судити про комунікаційну ефективність будь-якого комунікаційного обладнання. Наскільки швидко і наскільки точно передаються повідомлення? До якої міри може бути складною та обсяговою та інформація, що її можна таким чином передати? Наскільки ефективно операції на одному кінці мережі передаються на другий? Відповідаючи на ці питання, ми тим самим установлюємо міру взаємодоповнювальності, що нею володіє певний набір засобів чи яка-небудь спільнота.

Компліментарність, або комунікативна ефективність, – це функція, остаточний результат. Такий або майже такий самий результат можна отримати з допомогою кількох різних комбінацій елементів або ж повністю замінивши деякі елементи іншими. Це очевидно у тих простих прикладах, які ми наводили раніше щодо комунікаційної техніки, але це також можна застосувати й до соціальної комунікації. Комунікативні засоби суспільства включають соціально стандартизовану систему символів, якою є мова, а також будь-яку кількість додаткових кодів, таких як абетки, системи письма, малярства, рахування тощо. Вони включають інформацію, що зберігається у живій пам'яті, асоціаціях, звичках та уподобаннях його членів, а також у матеріальних засобах збереження інформації: бібліотеках, статуях, дороговказах тощо. Окрім цього, вони включають і багато іншого. Деякі з цих засобів, індивідуальних та соціальних, також мають справу з оперуванням інформацією – викликанням її з місць-зберігання або з пам'яті, її передаванням або перегрупуванням (recombination) у нові зразки. Всі ці засоби, взяті в цілому, отже, включають в себе і елементи того, що антропологи називають культурою. Якщо ці елементи є справді достатньо компліментарні, вони до-

повнять також ту інтегровану модель або конфігурацію комунікування, запам'ятовування й дії – тобто культуру в тому сенсі, в якому ми це слово вживали раніше у нашій дискусії; а індивіди, що мають такі компліментарні звички, такі словникові набори (vocabularies) та допоміжні засоби, і є тим, що ми називаємо народом.

Тепер зрозуміло, чому всі звичні описи народу в термінах мовної спільноти, характеру, пам'яті, минулої історії є недостатніми (open to exeption). Бо важить не наявність або відсутність того чи того окремого чинника, а лише наявність достатніх комунікаційних засобів з достатньою компліментарністю для досягнення кінцевого результату. Швейцарці можуть говорити чотирма різними мовами і діяти в той же час як один народ, оскільки кожен з них має достатньо засвоєних звичок, уподобань, символів, спогадів, моделей землеволодіння та соціальної стратифікації, історичних подій та особистих асоціацій, що, взяті разом, дозволяють кожному швейцарцю успішніше спілкуватися якраз зі швейцарцем, аніж з людиною, яка говорить тією ж самою мовою, але належить до іншого народу. «Я виявив, що моя німецька мова була ближчою до французької мови мого приятеля [швейцарця-француза], аніж до німецької мови (*Ebenfallsdeutsch*) іноземця», – пише редактор відомої швейцарської німецькомовної газети у своїх спогадах. «Швейцарець-француз і я використовували різні слова для тих самих понять, отож ми розуміли один одного. А з чоловіком з Відня ми використовували однакові слова для різних понять, а тому, зрештою, один одного не розуміли».

Стисло кажучи, тут пропонується функціональне визначення національності. Членство в народі, по суті, складається з широкої компліментарності соціальної комунікації. Вона дозволяє членам однієї великої групи спілкуватися успішніше та щодо ширшого спектра тем якраз між собою, а не з чужинцями. Цей загальний результат можна отримати з допомогою різноманітних функціонально еквівалентних облаштунків (arrangements).

Ця функція національності відрізняється від старих спроб визначити національність у поняттях якогось окремого складника: це трохи схоже на те, як сучасна технологічна тенденція оцінювання матеріалів за їхньою корисною дією, продуктивністю, відрізняється від старої практики оцінювання матеріалів за їхнім [хімічним] складом. В обох випадках «характеристику за складниками» замінено «тестом на продуктивність», що ґрунтується на докладнішому аналізі виконуваних функцій.

Народи тримаються разом «із середини» цією комунікативною ефективністю, компліментарністю комунікативних засобів, що їх їхні члени мають у своєму розпорядженні. Така «етнічна компліментарність»

не є тільки суб'єктивною. У будь-яку мить вона існує як об'єктивний факт, який можна виміряти тестами на продуктивність. Як і знання мови якою-сь людиною, вона є достатньо незалежною від забаганок індивідів. Лише повільно її можна освоїти або забути. Вона є характеристикою кожного індивіда, але діяти вона може лише у контексті групи.

Етнічну компліментарність – компліментарність, що [з індивідів] утворює народ, можна легко розрізняти за обсягом її дії – від вузької професійної компліментарності, що існує серед членів однієї професії, скажімо, лікарів чи математиків, до компліментарності у ширших групах зайнятості, таких як фермери чи інтелектуали. Ефективна комунікація поміж інженерами, артистами або філателістами обмежена до доволі вузького сегмента загального обсягу їхньої діяльності. У більшості інших випадків – у своїх спогадах дитинства, у залицянні, у шлюбі, у стандартах краси, у звичках харчування, в іграх та розвагах – вони набагато ближчі до взаємного спілкування і взаєморозуміння зі своїми співвітчизниками, ніж із своїми колегами-спеціалістами з інших країн.

Факти соціального класу можуть змінити цю картину. Але якщо вони змінюють її і хоч би де вони її змінювали, це відбувається не тому, що щось негаразд із теорією, а тому, що вони є фактами – вони змінюють цю картину в міру змін у фактичному стані речей. Там, де робітники в промисловості відрізані від решти спільноти, від кращого житла «на правому боці» залізничних колій, від безтурботного товариства та спілкування, від освіти та кар'єри, від комфорту та прибутку, від безпеки та престижу, – там вислів Дізраелі про «дві нації ... бідну й багату» може відповідати реальному стану справ. За таких умов у людей може бути більше схожого досвіду та більше взаєморозуміння зі своїми колегами-робітниками в інших країнах, ніж зі «своїми» багатими співвітчизниками, які знають цих робітників тільки як прислугу у передпокоях.

Таким чином, у певний час та в певних місцях класові бар'єри можуть розхитувати культурні, мовні та традиційні зв'язки. Наймані працівники можуть шукати собі кращу долю в конкурентному суспільстві, прагнучи міжнародної класової солідарності (alignments), або ж можуть спробувати поліпшити своє становище в національних межах, намагаючись не допускати до країни дешевшу робочу силу з інших країн і тим забезпечити для себе деяку частку національного багатства своїх працедавців.

Якщо ж, з другого боку, робітники мають ширші зв'язки з рештою спільноти і більше можливостей, не лише на словах, а й на ділі; якщо вони бачать не лише заводи та нетрі, в яких живуть, а й школи, парки, лікарні й краще житло; якщо вони мають політичний та економічний «пакет акцій у країні» і мають безпеку та престиж, то насправді їхній

зв'язок зі своїм власним народом, звичаями й стандартами життя буде міцний. Тоді має місце більше спільного досвіду, більший потік соціальної комунікації поміж класами, більше спілкування та неформальних соціальних асоціацій, більше вертикальної мобільності та міжкласових шлюбів, і внаслідок цього стає можливою ефективніша компліментарність соціальної комунікації саме в межах народу, а не поза його межами. Соціальні реформи, як знав це ще Бісмарк, можуть міцніше об'єднати народ; високі зарплати, як помітив Ленін, можуть асимілювати світогляд робітників зі світоглядом їхніх співвітчизників із середнього класу; а періоди демократії та суспільного поступу, як передбачав Отто Бауер, можуть зберігати різні народи внутрішньо більш об'єднаними, але такими, що різко відрізняються один від одного.

Критичні факти соціальної комунікації можуть бути досліджені, перевірені та до деякої міри виміряні ще перед тим, як потрібно буде приймати те чи те політичне рішення. «Для сліпого всі речі є несподіваними». Але для високого мистецтва державного керівництва було б можливим систематично робити те, що деякі люди, як і сам Дізраелі, робили прямо і швидко: оцінювати багато специфічних комунікаційних каналів у межах народу і поміж різними його класами, так, щоб можна було визначити, яким чином група реагуватиме на деяке напруження. Чи створять у довгостроковому періоді індуси та мусульмани Індії одну націю, чи дві, і які є шанси на об'єднання Пакистану та Індії? Чи французькі робітники змінять свою політичну орієнтацію у політиці вліво, чи вправо? Уважно досліджуючи елементи, з яких складається прийняття цих соціальних рішень, можна принаймні вгадати їхні наслідки точніше ще до того, як події зроблять запізнілою будь-яку [свідому] політику.

Якщо навіть розглядати тільки один народ, то обсяг та ефективність соціальної комунікації в його межах може сказати нам, наскільки успішно його було інтегровано і як далеко він є на шляху становлення нації. «Ця універсальна циркуляція розуміння (intelligence), – зазначив Артур Янґ напередодні Французької революції, – яка в Англії передає найменші вібрації почуття або тривоги, з електричною чутливістю, з одного кінця королівства до другого, і яка об'єднує вузлами зв'язків людей з близькими інтересами та ситуаціями, у Франції не існує».

Поняття компліментарності можна розширити, щоб включити реальну або ймовірну комунікативну ефективність індивідів щодо ряду різних соціальних улаштувань. У цьому сенсі доповнювальність буде нижчою, якщо вона допускає ефективну комунікацію між індивідами лише у дуже небагатьох взаєминах – наприклад, лише у контексті свого рідного селища чи звичної економічної установи. Берк та Дізраелі при-

пускали саме такий обмежений тип компліментарності, коли передрікали, що французи або англійці перестануть бути народом, якщо втратять свої традиційні аристократичні суспільні установи, бо в такому разі їм доведеться зробити «багато важких кроків», перш ніж вони зможуть знову здобути свою «справжню політичну особистість».

Компліментарність є більшою, якщо дозволяє індивідам успішно спілкуватися незалежно від того, як часто вони міняють місце проживання або професію. У цьому сенсі компліментарність може бути тією невловною здатністю індивідів, яка, за словами доктора Германа Фінера, «робить суспільство цілісним» або яка, говорячи нашими поняттями, робить його спільнотою, можливо, навіть незважаючи на значні варіації зовнішніх обставин. Про це свідчить досвід американської нації. Люди могли міняти теократію Масачусетс Бей на свободу Род-Айленда або вже облаштовані інституції прибережних регіонів на нові умови фронтьєрів, зберігаючи при цьому свою здатність до кооперації та утворення нації. «Добре регульована нація, – писав Бенджамін Франклін, – як той поліп: відріжте кінцівку, і її скоро буде замінено, розріжте його навпіл, і кожна частина швидко наростить собі ту, якої бракує. Тож, якщо є достатньо простору та засобів до існування ... можна з одної нації зробити десять, однаково численних та могутніх; або, радше, збільшити націю, зробивши її вдесятеро дужчою».

Народи відокремлені один від одного комунікативними бар'єрами, «значними розривами» в ефективності комунікації. Такі розриви є відносними. У географії вододіли між басейнами річок є ефективними не за абсолютною висотою чи крутизною, а за різницею між протилежними схилами. Так само бар'єри комунікації є більш або менш ефективними не лише відповідно до того, наскільки вони ускладнюють спілкування, але й відповідно до відносної легкості та привабливості альтернативних каналів комунікації, доступних для індивіда.

Які є наслідки цих культурних каналів та бар'єрів у сучасному суспільстві, розділеному своїми економічними установами та розподілом праці на центри-метрополії та менш розвинені зони і на різні суспільні верстви та класи?

Націоналізм і місце народів у стратифікованому суспільстві

Тут ми знаходимо, що *народ* формує соціальне, економічне та політичне розташування (alignment) індивідів з різних соціальних класів

та професій навколо центру та провідної групи. Члени його об'єднані більш інтенсивною соціальною комунікацією; вони пов'язані з центрами й провідними групами нерозривним ланцюгом зв'язків у комунікації і часто також в економічному житті, без різкого розриву в можливостях комунікації та заміщення (substitution) у будь-якій ланці, а відтак із дещо кращою вірогідністю соціального підйому від рангу до рангу.

Первинна основа цього розташування полягає в доповнювальності комунікаційних звичок. Вторинною основою є доповнювальність отриманих соціальних та економічних уподобань, що передбачають мобільність товарів або людей. Це поширені уподобання речей чи людей «свого типу» (тобто людей зі свого кола спілкування) у таких сферах як купівля та продаж, робота, їжа та відпочинок, залицяння та шлюб. Третій фактор зробив усі ці прив'язаності (alignments) ще важливішими: зростання індустріалізму та сучасна ринкова економіка пропонували незахищеним індивідам – чоловікам та жінкам, відірваним від своїх коренів соціальними й технологічними змінами – економічні та психологічні винагороди за успішні групові єднання (alignments) і, наражаючи їх на ризик економічної конкуренції, навчали домагатися успіху. І успіху, і безпеці майже кожної обмеженої групи на конкурентному ринку може сприяти ефективна організація, спрямованість уподобань (alignment of preferences) та координація поведінки. Велика ж кількість людей, відчуваючи потребу єднання, знайшла вихід, довірившися своїй нації.

Тому у політичній та соціальній боротьбі сучасної епохи *національність* означає єднання (alignment) значної кількості людей із середнього та нижчого класів, пов'язаних з регіональними центрами й провідними соціальними групами каналами соціальної комунікації та економічним спілкуванням, – це єднання здійснюється як непрямим чином, від ланки до ланки, так і безпосередньо з центром.

У такому сенсі «провідною соціальною групою» може бути, хоча й не обов'язково, «вищий клас», що утвердив себе в даний період. Вищий клас – наприклад, аристократія, – може виконувати роль провідної групи, якщо він сприяє націоналізму або приймає лідерство, покладене на нього національним чи регіональним рухом. Якщо ж основні інтереси та зв'язки [цієї провідної] групи знаходяться деінде, наприклад, за кордоном, або якщо вона прийняла чужу мову, звички чи релігію, або якщо, врешті, вона почала дбати лише про власні вузькогрупові інтереси, то національне та соціальне лідерство може перейти до класу, розташованого нижче на соціальній драбині, або ще далі вниз – до будь-якого класу, який є достатньо сильним, шанованим та локально доступним, щоб стати насправді «провідною групою національного руху». Так, Англій-

ській Короні та аристократії було приписано функцію національного лідерства у відповідності з поняттям «короля-патріота» у Болінґброка і, знову ж таки, у сенсі «демократії торі» у Дізраелі. Німецькі аристократи отримали подібний мандат від німецького середнього класу в епоху Бісмарка. З другого боку, Хосе Ортега-і-Гасет писав про Іспанію XVII століття, що «починаючи від Монархії і закінчуючи Церквою, жодна національна сила у цей час не думала ні про що, окрім себе. Коли серце, – насправді, іноземне серце, – іспанського монарха або іспанської церкви турбувалося справами виключно іспанськими? Ніколи». Подібно, видатні представники французької знаті відмовлялися вважати себе членами французької нації до 1789 року; і в 1941 році французький екс-прем'єр, соціаліст Леон Блюм розробив ідею про далекосяжну та особливу неспроможність або небажання французького середнього класу стояти у майбутньому на чолі нації. Відтак, хто саме утверджує себе у ролі «провідної соціальної групи», залежить від часу, але переважно така група існує, і її особливості справляють вплив на характер національного руху.

Проте в усі часи «провідній соціальній групі» потрібно бути «над» деякими основними групами, які потребують керівництва у відповідності з прийнятим розумінням престижу і, зрештою, у відповідності з поняттями економічних, політичних та соціальних можливостей, вмінь, багатства, організації тощо; внаслідок всього цього член іншої соціальної групи, приєднавшись до «провідної групи», одержує в своє розпорядження реальний досвід «сходження вгору» або, скориставшись висловом деяких соціологів, досвід «вертикального переміщення в суспільстві».

Разом зі спрямованістю (alignment) на центр та провідну групу, національність пропонує своїм членам можливість вертикальних заміщень (substitutions) нерозривно від однієї ланки до іншої. У конкурентній економіці або культурі національність – це прихована претензія на привілей. Вона наголошує на групових уподобаннях та групових особливостях і має тенденцію витісняти зовнішніх конкурентів. Вона обіцяє можливості, оскільки обіцяє елімінувати або зменшити всередині себе лінгвістичні, расові, класові чи кастові бар'єри для соціального росту індивідів. І вона обіцяє безпеку, оскільки обіцяє зменшити ймовірність зовнішньої конкуренції в усіх видах можливостей, від бізнесових угод до шлюбів та роботи.

Мірою того, як розподіл праці у певному суспільстві є конкурентним та стратифікованим, національність може перешкоджати «горизонтальному» заміщенню індивідів індивідами з-поза меж групи і сприяти «вертикальному» заміщенню у її межах. У міру наявності таких умов, бар'єри та зразки комунікації отримують додаткове значення й силу від

бар'єрів та зразків, які утверджує суспільство. Коли напруга через незахищеність і відрив людей від свого коріння додається до цих вертикальних та горизонтальних бар'єрів, то це вже готова арена для піднесення політичних рухів сучасного націоналізму – тобто об'єднаних зусиль, спрямованих на перетворення каналів культури у штормтрап, з допомогою якого маси індивідів прагнуть досягнути соціального поступу та економічних привілеїв.

Серед різних народів та в різних місцях існують значні варіації цього процесу. Справді, націоналізм може виявитися просто швидким процесом вестернізації, як це було або, принаймні, виглядало в Туреччині Кемаля Ататюрка в 1920-х і, можливо, в Індонезії у 1930-х та 1940-х роках; або ж навпаки, стверджувати відданість старим звичаям та традиціям; можна поєднувати це визнання престижу і провідної ролі старих соціальних класів, символів та інституцій з деяким незначним прагненням до серйозної модернізації, як у випадку більшої частини арабського націоналізму між 1917 та 1952 роком. Знову ж таки, інколи процеси можуть зовні виглядати консервативними, як під час японської «Реставрації» Мейдзі 1868 року[1)] з її бойовим вигуком «Слава Імператору!», а насправді нести докорінні та далекосяжні зміни. Так, Реставрація Мейдзі замінила владу сьогунів[2)] на владу «зовнішніх кланів» («outer clans»); вона запропонувала нові можливості збіднілому нижчому дворянству, «ронін», і міським торговцям; шляхом податкового пресу вона позбавила власності значну частину селянства; і вона створила сучасну японську промисловість, сучасний ринок праці, сучасні центри-метрополії, а також сучасну армію та флот.

Хоча напевно спільні елементи переважають. Або «донаціоналістичний» правлячий клас приймав нові рухи та підтримував їх із власних міркувань, як це робили деякі правителі, дворянство чи землевласники в Німеччині, Австрії, Англії та Японії, які сприяли промисловості та вдосконаленням у сільському господарстві, освіті і переозброєнню війська і одержували, у вигляді побічного продукту, зростання націоналістичних й патріотичних почуттів. Або ж правлячі верстви прагнули підтримувати наявний соціальний *status quo*. Якщо їм не вдавалося цього досягти, то їх просто змітали, як це трапилося з Бурбонами у Франції, султаном у Туреччині та імператором у Китаї. Якщо ж це їм вдається і якщо ріка соціальних змін ще не тече швидко по їх землях, то їхня позиція лишається захищеною на якийсь час – націоналізм серед їхнього народу може бути вражаючим на словах, але нікчемним на ділі.

У будь-якому випадку, сила націоналістичного або патріотичного процесу – ці два процеси ще не можна розрізнити на цьому етапі – може

залежати від двох головних елементів. По-перше, вона може залежати від міри, до якої сам правлячий клас сприяв цьому процесу, не лише у його зовнішньому оздобленні, а в його соціальній реальності; отже, від міри, до якої правлячий клас лишається відкритим для комунікації з членами інших класів, доступним для оновлення, приєднання або ж узгодження (alignment). По-друге, ця сила може залежати від міри, до якої народні маси були змобілізовані – шляхом співробітництва з правлячою верствою або без такого співробітництва – для переспрямування (realignment) їх у русло нового націоналістичного руху та оновлення їхнього старого способу життя.

Обидва ці елементи містять проблему примусу. Якими є засоби соціального примусу на даній території, у розпорядженні яких груп вони перебувають, які політичні практики (policies) вони застосовуватимуть та які зразки поведінки будуть утверджувати? До тієї міри, як націоналізм знаходить для себе ґрунт всередині народу, він підходить до цього неминучого питання влади. Прагнучи здобути та використовувати владу задля народу, зусилля націоналістів можуть перетворити народ на націоналність.

Націоналність та національні держави

У вік націоналізму *націоналність* – це народ, що змушений винаходити засоби ефективного контролю над поведінкою своїх членів. Це народ, що намагається озброїтися владою, деяким апаратом примусу, сильним настільки, щоб пошанування команд з достатньою ймовірністю могло сприяти поширенню звичок добровільного їх виконання. Внаслідок взаємодії звичок добровільного виконання з імовірним застосуванням примусу така влада може здійснюватися шляхом неформальних соціальних установ, тиску колективної (group) думки та престижу національних символів. Ще дієвіше вона може здійснюватися через формальні соціальні або політичні організації, через управління освітніми чи політичними установами або ж через урядовий апарат. Та хоч би які були засоби влади, в кожному разі їх використовують для посилення та розвитку тих соціальних каналів комунікації, поведінкових уподобань, політичних (а часом і економічних) прив'язаностей, які всі разом утворюють соціальну тканину (fabric) націоналності.

Вся групова влада, отримана таким чином членами націоналності, призводить до того, що вони починають вимагати ще більшого. Формально чи неформально, опозиція опиняється у переважній меншості, а

значна частина членів національності починає домагатися контролю над державою або її частиною.

Коли національність додає цю примусову силу до попередньої згуртованості та відданості груповим символам, вона часто починає вважати себе *нацією* і такою її сприймають також інші. У цьому сенсі говорять про польську, чеську або ірландську нації, навіть після втрати цими групами своєї держави або ще до того, як вони отримали контроль хоч над якоюсь державою.

У всіх цих випадках національності перетворюються на нації, коли отримують реальну силу для підтримки своїх прагнень. Врешті, якщо їхні націоналістичні члени досягають успіху і стара або нова державна організація опиняється у їх розпорядженні, тоді нація стає суверенною і з'являється *національна держава*. У цей час, якщо не раніше, успішна нація може зіткнутися з нагальною проблемою: як використовувати свою владу проти претензій інших національностей. Чим успішніше вона сприятиме своїм членам займати привілейовані або контролюючі позиції в суспільстві, тим більше їй доведеться боятися піднесення інших народів та інших націоналістичних рухів.

В кінці цього шляху успішна кар'єра націоналізму може перетворити націю на клас. У такому випадку всі його члени стають членами привілейованої страти суспільства і жодному з них не доведеться принижуватися до непрестижних професій, оскільки іншим народам доведеться цим займатися. Національні канали комунікації навіть частково не будуть перетинати бар'єри суспільства; навпаки, класові бар'єри будуть посилені бар'єрами національності, мови та культури. Дещо з цього передбачалося у візіях деяких будівничих британської імперії наприкінці XIX століття і знайшло своє екстремальне втілення в нацистській ідеї німецького *Herrenvolk**. Але за кожен крок у напрямку до цієї мети доведеться заплатити зростанням небезпеки. Чим далі буде ця майбутня «панівна раса» від фундаментального економічного виробництва, чим більше вона буде відрізана морально та політично від решти людства, тим більше вона ставатиме очевидною ціллю для всіх деструктивних та революційних соціальних і національних процесів. Націоналізм, що зародився для того, щоб зробити націю сильною, у цей момент починає робити її потенційно слабшою та уразливішою. Чи люди підуть за націоналістичними лідерами до самого кінця цього шляху, а чи зможуть розірвати це фатальне коло, залежатиме від наявності альтернативного лідерства і ще більше, мабуть, від характеру їхнього власного досвіду та їхніх аспірацій, закорінених у повсякденному житті.

---

* Народ панів (*нім.*).

Націоналізм та «культурна автономія»

З наших розмірковувань про національність, культуру та комунікацію вже зараз може зродитись одна пропозиція. Культура та доповнювальність комунікації – це не речі, відірвані від решти життя, подібно до того, як недільні додатки до деяких газет відокремлені від серйозного завдання повідомляти щоденні новини. На кожному кроці соціальна комунікація виявляється нерозривно пов'язаною з цілями та засобами життя, з цінностями людей та зразками їхньої праці в команді, з зайнятістю та підвищенням по службі, зі шлюбом та успадкуванням, з уподобаннями покупців та продавців, з економічним достатком або злиднями – з усіма психологічними, політичними, соціальними та економічними відносинами, що впливають на безпеку й щастя індивідів. Національність, культура і комунікація – не єдині чинники, що на них впливають, але вони постійно наявні.

Тому утопічним видається уявлення про щасливу державу «культурної автономії», де «культуру» буде відокремлено від реального життя, де школи будуть відділені від податків, а студенти – від потреби в роботі, де сім'ям чи бізнесменам не потрібно буде хвилюватися про тарифи або урядовий контроль, ані офісним працівникам про роботу і підвищення по службі. Всі ці проблеми можна вирішувати, і в багатьох країнах їх вирішують; але їх не можна вирішувати у цілковитому відриві від проблем культури та національності, з одного боку, і політичного й економічного життя – з другого.

Сама культура цікавить чоловіків та жінок лише до тієї міри, до якої вона вплітається в щоденну матерію їхнього життя. «Культурну автономію» не можна відділити від особистої, локальної, регіональної або професійної автономії людських істот. Кожен крок у трагічному зростанні націоналістичного насильства у нашому столітті показав нам індивідів, що борються не просто за абстрактну «культурну автономію», але за щось, що зачіпало саму матерію їхнього життя та тих місцевостей і регіонів, де це життя минає; і кожна хвиля націоналізму ще різкіше підтверджувала цю претензію на його «інтегральний», «тотальний», дедалі більше виключний характер.

Як далеко можуть піти ці процеси, як і хто заплатить за них високу ціну і як вони можуть обернутися проти провідних груп та соціальних інституцій, з якими вони були пов'язані напочатку, – обговорення цих питань тут не на часі.

Бенедикт Андерсон
Уявлена спільнота

Теоретиків націоналізму часто збивали з пантелику, якщо не дратували, ось ці три парадокси: 1) історик вбачає у націях об'єктивну сучасність, і водночас націоналісти вбачають у них суб'єктивну старовину; 2) формальна всезагальність нації як соціокультурної концепції – у сучасному світі кожна людина може, повинна, буде «мати» свою національність, так само як він чи вона «має» свою стать – і водночас обов'язкова окремішність у її конкретних виявах, наприклад: за визначенням, грек само собою повинен належати до «грецької» національності; 3) «політична» сила національних рухів і водночас їхнє філософське вбозтво і навіть примітивність. Іншими словами, націоналізм так і не витворив своїх великих мислителів: ні Гоббса, ні Токвіля, ні Маркса чи Вебера. Така «неспроможність» дала для космополітично мислячих і багатомовних інтелектуалів чимало підстав поставитися до націоналізму, по суті, зневажливо. Подібно до Гертруди Стайн, яка, побувавши в Окленді, сказала, що там «немає нічого такого», дехто може зробити такий самий поспішний висновок. Цікаво відзначити, що навіть такий прихильний до націоналізму дослідник, як Том Нейрн, міг, однак, написати: ««Націоналізм» – це патологія сучасної еволюційної історії, такий же невідворотний, як «невроз» для будь-якої людини, із дуже схожою непередбачуваністю вчинків, з подібним нахилом до божевілля, закоріненим у дилемах безпорадності, яку відчуває мало не весь світ (еквівалент інфантилізму в суспільному житті) і так само майже невиліковний»[1].

Частково трудність цієї справи полягає в тому, що ми схильні підсвідомо гіпостазувати існування Націоналізму з великої літери, так само як могли б гіпостазувати Вік з великої літери, а потім оголосити «його» ідеологією. (Завважте, якщо вік – це те, що має кожен із нас, то Вік – це просто аналітичний вираз). Гадаю, все стало б на свої місця, якби ми поставили націоналізм в один ряд із такими поняттями, як «спорідненість» і «релігія», а не з такими, як «лібералізм» чи «фашизм».

Отож, ставши на точку зору антропології, я пропоную таке визначення нації: це *уявлена* політична спільнота – уявлена як у своїй окремішності, так і в своїй суверенності.

Спільнота ця *уявлена* тому, що людина, приналежна до навіть найменшочисельнішої нації, ніколи не зустрінеться з більшістю інших людей, приналежних до тієї ж нації, не спілкуватиметься з ними і навіть нічого не знатиме про них, а проте кожен з них завжди пам'ятає про свою спільність[2]. Ренан згадує про цю уявленість у звичній для нього обтічно двозначній манері, пишучи: «Але суть нації полягає в тому, що у всіх індивідів було багато спільного і що всі вони забули багато»[3]. З подібними твердженнями виступає Ґелнер, який досить категорично заявляє: «Націоналізм – це не пробудження самосвідомості націй: він *винаходить* нації там, де їх немає»[4]. Похибка цього твердження пояснюється тим, що Ґелнер прагне довести: націоналізм буцімто дурить усіх; «винахід» він, Ґелнер, прирівнює до «фабрикації» і «фальсифікації», а не до «плоду уявлення» чи «витвору». Таким чином, він вважає, що існують «справжні» спільноти, які можна протиставити націям. По суті справи, всі спільноти, більші, ніж первісне селище, де всі знають одне одного в обличчя (а, може, навіть і вони) є уявлені. Спільноти слід розрізняти не за принципом справжня/несправжня, а за стилем їхнього уявленого створення. Яванські селяни завжди знали, що вони пов'язані з людьми, яких не бачили зроду, проте ці зв'язки були колись створені умоглядно за конкретних обставин – як безрозмірно розтяжні сітки родинних і ділових стосунків. Донедавна в яванській мові не було слова, що означало б абстрактне поняття «суспільство». Сьогодні ми можемо сприймати французьку аристократію *ancien régime* як клас; однак, певна річ, таке уявлення про неї склалося набагато пізніше[5]. На запитання «Хто він є, цей граф де Х?» нам би звичайно відповіли: не «він аристократ», а «він власник маєтку Х», «він дядько барона де Y» або «він підопічний герцога де Z».

Нація уявлена, як спільнота, що *має певні межі*, бо навіть найбільша з націй, яка, може, налічує цілий мільярд людей, обмежена певними, хоч і розтяжними кордонами, поза якими існують інші нації. Жодна нація не вважає себе рівновеликою з усім людством. Навіть ті націоналісти, які безоглядно сповідують ідею месіанського призначення своєї нації, навіть вони не мріють про той день, коли геть усе людство вирішить стати приналежним до їхньої нації, хоч подібні мрії плекалися в минулі часи: так, наприклад, християни мріяли, що вся наша планета стане суцільно християнською.

Вона уявлена, як *суверенна*, бо ідея суверенності виникла за тієї доби, коли Просвітництво і Революція спростовували легітимність від Бога

даного ієрархічного династичного державного устрою. Визріваючи в той період історії людства, коли навіть найвідданіші послідовники будь-якої зі світових релігій хоч-не-хоч мали рахуватися з живим *плюралізмом* цих релігій і алломорфізмом між онтологічними і територіальними претензіями кожного віросповідання, нації мріють про своє визволення і про те, щоб з Божої волі воно прийшло якомога швидше. Обсяг і ознака цієї свободи є незалежна держава.

Зрештою нація уявлена, як *спільнота*, бо, незважаючи на те, що в її середовищі може існувати нерівність і експлуатація людини людиною, однак вона завжди мислиться як міцне, горизонтально організоване товариство. Слід узяти до уваги також і те, що протягом останніх двохсот років саме це почуття братерської єдності змушувало мільйони й мільйони людей не так убивати, як іти на смерть заради таких уявлених витворів.

Ці втрати людського життя ставлять нас віч-на-віч з основною проблемою, що її породив націоналізм: чому ці умоглядні витвори сучасної історії (їм тільки двісті з лишком років) спричинилися до таких численних жертв? Я вважаю, що відповідь на це питання слід шукати в культурних коренях націоналізму.

ПОХОДЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ

Перетворення друкованого слова на товар повсякденного попиту дало поштовх для виникнення зовсім нових ідей одночасності, проте ми перебуваємо на тій стадії, коли ще тільки з'являється можливість утворення спільнот «горизонтально-світського, надчасового» типу. Чому ж серед цих спільнот ідея нації набула такої популярності? Пояснюється це багатьма різними і, звичайно ж, складними причинами. Але, мабуть, слід визнати: найперший фактор, що сприяв цьому – капіталізм.

До 1500 року було надруковано принаймні 20 мільйонів книжок[6], і цей факт свідчив про настання «віку механічного відтворення», який передбачав Бенджамін. Якщо рукописний твір був доступний тільки для вузького кола обраних читачів, то друкований твір мав куди більші можливості для поширення[7]. Якщо, як вважають Февр і Мартін, до 1600 року вийшло друком 200 мільйонів книжок, то не дивно, що Френсіс Бекон дійшов такого висновку: друкування змінило «вигляд і стан усього світу»[8].

Книговидання було однією з найперших форм капіталістичного підприємництва; підкоряючись законам капіталізму, воно стало гарячково шукати ринків збуту. Перші друкарі заснували свої філії по всій

Європі: «таким чином була створена по-справжньому «міжнародна» мережа видавництв, яка нехтувала національні [sic] кордони»[9]. А після 1500–1550 років у Європі настала доба незнаного до тих пір економічного розквіту, і видавнича справа теж переживала піднесення. «Як ніколи до тих пір» вона перетворилася на «велику галузь промисловості під контролем грошовитих капіталістів»[10]. Певна річ, «книготорговці були перш за все зацікавлені в тому, щоб продати свій товар і мати виторг, отож у першу чергу і головним чином вони вибирали ті твори, якими цікавився якнайширший загал їхніх сучасників»[11].

Початковий ринок утворили європейські грамотії, тонкий прошарок людей, що вміли читати латиною. Процес насичення цього ринку тривав приблизно 150 років. Вирішальний факт щодо латини – окрім того, що вона була сакральною мовою, – полягав у тому, що вона була мовою двомовних. Порівняно мало хто розмовляв цією мовою від народження, а ще менше нею мислили. В XVI сторіччі пропорція двомовних серед населення Європи зменшилася до мінімуму; цілком можливо, вона була тоді не більша, ніж ця сама пропорція сьогодні серед населення всього світу, і – якщо зневажити передбачення теорії пролетарського інтернаціоналізму – не збільшиться протягом багатьох майбутніх століть. Людство і тоді було, й тепер є у своєму загалі одномовним. Отож логіка капіталізму підказувала: як тільки буде насичений елітний ринок читачів книжок латинською мовою, постане величезний ринок одномовного загалу. Щоправда, внаслідок Контрреформації кількість видань латинською мовою тимчасово зросла, але на середину XVII сторіччя цей процес пішов на спад, бо бібліотеки щирих католиків заповнилися потрібними їм книжками. Водночас нестача готівки, яка відчувалася тоді в усій Європі, примусила друкарів серйозно замислитися над тим, чи не слід їм узятися до видання дешевих книжок простонародною мовою[12].

Революційний переворот, який капіталізм здійснив на благо простонародної мови, потім був наснажений трьома іншими факторами; два з них безпосередньо сприяли піднесенню національної свідомості. Перший з них і, зрештою, найменш важливий, полягав у тому, що характер латинської мови зазнав великої зміни. Завдяки праці гуманістів, які оживили великий масив літератури античного світу дохристиянських часів і поширили цю літературу за посередництвом друкарства і книжкового ринку, європейська інтелігенція дістала можливість по-новому оцінити стилістичну витонченість античних творів. Латинська мова, якою вона тепер почала писати свої твори, дедалі більше наближалася до мови Ціцерона і відповідно віддалялася від мови церковної і тієї, що була у тогочасному щоденному вжитку. Таким чином, ця мова набула характеру

езотеричного, зовсім відмінного від того, який церковна латина мала у середньовічні часи. Давніша латина була важка для розуміння не через змістовні чи стилістичні труднощі творів, а просто сама по собі, тобто через свій *текстуальний* статус. А написані нею нові твори читати стало складно, оскільки не все в них було зрозуміло – незвична мова стала завадою для розуміння.

Другим фактором був вплив Реформації, яка у свою чергу багато чим завдячувала «друкарському» капіталізмові. За доби, що передувала винаходу друкарського верстата, Рим легко вигравав усі війни з єретичними рухами, які виникали в Західній Європі. Вигравав тому, що комунікації у нього завжди були кращі, ніж у його супротивників. Але коли Мартін Лютер 1517 року прибив свої тези до дверей церкви у Віттенберзі, їх надрукували в перекладі на німецьку мову і «через 15 днів їх можна було прочитати в усіх кінцях країни»[13]. Протягом двадцяти років, з 1520 по 1540, німецькою мовою вийшло втричі більше книжок, ніж за 1500–1520 роки – дивовижний поступ, до якого Лютер був причетний безпосередньо. Його твори складали не менш ніж третину усіх німецькомовних книжок, проданих між 1518 і 1525 роками. Між 1522 і 1546 роками вийшло загалом 430 видань його перекладу Біблії (повного або часткового). «Вперше в історії утворилося по-справжньому широке коло читачів і з'явилася доступна для кожного популярна література»[14]. По суті, Лютер став першим *відомим нам* автором бестселерів. Або, висловлюючись інакше, першим письменником, який спромігся «продавати» свої *нові* твори завдяки своєму прославленому імені[15].

Слідом за Лютером швидко рушили інші, розпочавши пропагандистську війну релігійних принципів, війну, яка лютувала в Європі протягом наступного сторіччя. У цій титанічній «битві за уми людей» протестантство завжди займало в принципі наступальну позицію і робило це саме тому, що знало, як використовувати створений капіталізмом ринок друкованої продукції простонародними мовами, що постійно розширювався, а Контрреформація тим часом захищала цитадель латини. В такій ситуації символічною стала поява виданого Ватиканом *Index Librorum Prohibitorum**[1)] – протестанти аналогічного списку не створили – нового каталогу, потреба в якому виникла у зв'язку з масовим розповсюдженням друкованої літератури підривного змісту. Найкраще ілюструє цей настрій – настрій людей, обложених ворогом з усіх боків і охоплених панічним страхом, – декрет короля Франціска I про заборону друкувати в його королівстві *будь-які* книги під страхом смертної кари че-

* Список заборонених книг (*латин.*).

рез повішення! І рішення ввести таку заборону, і неможливість забезпечити її дотримання пояснюється тим, що на заході Францію оточували протестантські держави та міста й у них потоком вироблялася сила друкованої продукції, яку легко було переправити через французький кордон. Візьмімо саму лише Женеву Кальвіна: між 1533 і 1540 роками там вийшли тільки 42 книжки, а з 1550 до 1564 їх надруковано аж 527, і на цей останній рік там було не менше ніж 40 окремих друкарських верстатів, які працювали мало не цілодобово[16].

Союз протестантизму з «друкарським» капіталізмом (останньому дешеві популярні видання давали добрий зиск) швидко створив нового масового читача – до читання прилучилося також чимало купців і жінок, що, як правило, погано знали латину або й не знали її зовсім – і відразу мобілізував його для політично-релігійних потреб. Звичайно, потрясіння зазнала не тільки Церква. Внаслідок того ж таки землетрусу в Європі вперше з'явилися солідні, більші, ніж окреме місто, держави, очолювані людьми, які стали їхніми правителями не за династичним правом, – Голландська республіка, створена пуританами республіка в Англії. (Франціск I злякався загрози не тільки релігійних реформ, а й реформ політичних).

Третім фактором було повільне, географічно нерівномірне поширення простонародної мови як засобу адміністративної централізації, що її прагнули запровадити деякі сильні володарі, яких би в пізніші часи, певно, назвали б абсолютними монархами. До речі, корисно нагадати, що універсальність латини в Західній Європі ніколи не відповідала універсальності політичної системи. Цікавий факт: у Китаї за часів, коли там правили імператори, сфери влади мандаринської бюрократії[2)] і поширення мальованих ієрогліфів практично збігалися. По суті, після падіння Західної Римської імперії політична дезінтеграція Західної Європи призвела до того, що жодний суверенний володар не спромігся монополізувати латину і зробити її своєю, і тільки своєю державною мовою, і відтак усевладдя латини, яким вона користалася у сфері релігії, у політичній сфері не повторилося.

В адміністративний ужиток народні мови почали вводити ще до винаходу друкарства і до струсу, який релігія пережила у XVI сторіччі, отож цей процес (принаймні, на його початковій стадії) слід розглядати як незалежний фактор в ерозії священної уявленої спільноти. Водночас немає ніяких підстав гадати, що перехід на народну мову відбувався під впливом глибинних ідеологічних – не будемо говорити, протонаціональних – імпульсів. У цьому зв'язку дуже корисно згадати, як відбувався цей процес в Англії – країні, розташованій на північно-західній околиці латинської Європи. До норманського завоювання мова судових органів, літературна й адміністративна була англосаксонська. Протягом наступ-

них ста п'ятдесяти років, по суті, вся державна документація велася латиною. У період між 1200 та 1350 роками ця державна латина була замінена французькою мовою в її нормандському варіанті. Водночас відбувалося повільне злиття цієї мови, якою розмовляли чужоземці, що становили правлячий клас країни, з англосаксонською, якою розмовляло населення. Внаслідок цього злиття утворилася давньоанглійська мова. Після 1362 року нова мова, у свою чергу, стає мовою суду, і нею відкривають засідання парламенту. 1382 року цією мовою з'являється *рукописна* Біблія у перекладі Вікліфа[17]. Треба мати на увазі, що всі ці мови були не «національні», а «державні» і що були часи, коли в цю державу входили не тільки сьогоднішні Англія та Велс, а також частини Ірландії, Шотландії і *Франції*. Очевидно, чимала частина підданих англійського короля латину, французьку в її нормандському варіанті чи давньоанглійську знала погано або й зовсім не знала[18]. *Після того*, як давньоанглійська мова запанувала в англійському політичному житті, Лондон володів деякими територіями у «Франції» ще майже ціле сторіччя.

Подібний процес відбувався й на Сені. Як розповідає з посмішкою Блок, «французька мова, яку вважали зіпсованою формою латини, змушена була кілька сот років доводити, що вона здатна бути мовою літературною»[19]. І вона стала офіційною мовою судочинства тільки 1539 року, коли Франціск I видав щодо цього едикт, відомий під назвою: «Едикт, виданий у Вільє-Коттере»[20]. В інших державах, очолюваних володарями за династичним правом, латина протривала значно довше – в імперії Габсбургів вона вживалася ще чимало років у XIX сторіччі. Ще в інших державах стала вживатися «чужоземна» народна мова: у XVIII сторіччі мова при дворі Романових була французька й німецька[21].

В кожному випадку «вибір» мови являє собою поступовий неусвідомлений прагматичний, мало не самопливний процес. Стосовно цього він дуже відмінний від свідомо виробленої мовної політики, яку проводили в XIX сторіччі спадкові володарі, реагуючи на піднесення хвилі вороже настроєного щодо них народного мовного націоналізму. Цю відмінність переконливо підтверджує той факт, що адміністративні мови в давнину вводилися *саме для адміністрування*: це були мови, якими адміністрація користувалася для своїх адміністративних потреб і які були введені для її зручності. Ніхто й не думав про те, щоб систематично нав'язувати цю мову багатонаціональній масі підданих, якими правили ці спадкові монархи[22]. Проте піднесення цих простонародних мов до статусу державних, зробивши їх, у певному сенсі, суперниками латини (французька в Парижі, англійська в Лондоні), стало фактором, який спричинився до розпаду уявленої християнської спільноти.

По суті, є підстави вважати, що езотеризація латини, Реформація і введення простонародних мов у офіційний ужиток самопливом у сучасному контексті можуть розглядатися насамперед з негативного боку – вони ж бо сприяли знеціненню ролі латини і розпадові священної християнської спільноти. Неважко утворити нові уявлені національні спільноти силою своєї уяви, хоч жодна з них насправді не існує. З позитивного боку ці нові спільноти стали можливими завдяки напіввипадковій, але бурхливій взаємодії між системою виробництва і виробничими відносинами (капіталізм), відкриттю нового способу передачі інформації (друк) і тій сталій обставині, що людство розмовляє багатьма різними мовами[23].

Фактор сталості має суттєву вагу. Хоча капіталізм і спромігся звершити чимало надлюдських подвигів, але два супротивники – смерть і мови – виявилися для нього заміцними горішками[24]. Окремі мови можуть відмерти чи їх можна викорінити, однак здійснити всезагальну мовну уніфікацію людства як не було, так і не є можливим. Проте в історичному плані численні мовні бар'єри не створювали особливих проблем, аж доки капіталізм і друкарський верстат спричинилися до появи одномовного масового читача.

Не забуваючи про ідею сталості, тобто права на існування різних мов *узагалі*, було б великою помилкою зрівняти цю ідею зі звичним постулатом націоналістичних ідеологів, які відстоюють ідею споконвічної сталості саме *їхньої* мови і *саме тут*, у цьому краї. Суттєве значення має взаємозв'язок між фактором сталості, технологією і капіталізмом. У додрукарській Європі і, звичайно, в усьому іншому світі, функціонувала сила-силенна розмовних мов, які для тих людей, що вважали їх рідними, були основою основ життя; їх була така сила, що, якби «друкарський» капіталізм спробував експлуатувати всі потенційні ринки усної народної мови, він би залишився дрібномасштабним капіталізмом. Але з цих численних місцевих мов можна було монтувати у певних межах «друкарські» мови, яких налічувалося куди менше. Сама довільність системи передачі звуків знаками полегшувала процес монтування[25]. (Водночас, що більшу ідеографічну вагу мають знаки, то ширша буде потенціальна зона монтування. Тут можна виявити своєрідну низхідну ієрархію від алгебри і від китайської та англійської мов до французької та індонезійської, які звично послуговуються складовою абеткою). Для «монтажу» споріднених народних мов найбільше прислужився капіталізм, який у межах, установлених граматиками і синтаксисами, створив механічно відтворювані «друкарські» мови, що їх можна було поширювати за посередництвом ринку[26].

Ці друкарські мови заклали основи національної свідомості трьо-

ма чітко виявленими способами. По-перше, вони створили об'єднаний простір обміну й передачі інформації нижче латини і вище усних народних мов. Люди, які розмовляли багатьма різновидами французької, англійської чи іспанської мов і яким було важко або навіть неможливо порозумітися у розмові, змогли розуміти одне одного за допомогою друку й паперу. У процесі спілкування між собою вони поступово усвідомили той факт, що на терені їхньої рідної мови мешкають сотні тисяч або навіть мільйони людей і, водночас, що *тільки ці* сотні тисяч або мільйони належать до цього терену. Цей гурт одномовних читачів, пов'язаних між собою друкованим словом, перебуваючи у своєму особливому одвічному стані «видимої невидимості», утворили зародок уявленої національної спільноти.

По-друге, «друкарський» капіталізм надав мові нової стабільності, що, зрештою, допомогло створити такий важливий для суб'єктивної ідеї нації образ старовинності. Як нагадують нам Февр і Мартін, надрукована книжка мала перманентну форму, що давало змогу відтворювати її, по суті, безліч разів і в часі, і у просторі. Вона вже була непідвладна сваволі монастирських переписувачів, які мали звичку вносити в текст зміни за своїми особистими уподобаннями і «несвідомо осучаснювати» його. Отож якщо французька мова XII сторіччя значно відрізнялася від мови, якою творив Війон у XV-му, то в XVI сторіччі темп змін різко сповільнився. «На XVII сторіччя європейські мови загалом набули своїх сучасних форм»[27]. Сказати простіше, за останні три сторіччя ці усталені «друкарські» мови покривалися захисним лаком; слово наших предків, які жили в XVII сторіччі, куди зрозуміліше нам, ніж Війону слово його попередників з XII сторіччя.

По-третє, «друкарський» капіталізм створив «владні» мови, які дещо відрізняються від давніших адміністративно вживаних народних мов. Деякі діалекти були, певна річ, «ближчі» до близької їм «друкарської» мови і визначали її утворення. Їхні невдатні родичі, які могли б пристосуватися до дедалі впливовішої «друкарської» мови, втратили таку нагоду перш за все тому, що їм не вдалося, або вдалося тільки частково, запровадити у друковану продукцію свої словоформи. «Північно-західна» німецька мова стала нижньонімецькою, в основному усною, відтак ненормативною, бо її не можна було пристосувати до «друкарської» мови, так само, як і чеську, що нею розмовляли в Богемії. Верхньонімецька, королівська англійська, а згодом центральний діалект тайської мови набули нової політичної і культурної ваги. (Це пояснює, чому наприкінці XX сторіччя деякі невизнані національності в Європі, щоб змінити свій підлеглий статус, прагнуть доступитися до друку – і до радіо).

Залишається тільки наголосити на тому, що становлення «друкарських» мов і диференціація їхніх статусів загалом відбувалися внаслідок стихійних процесів, до яких спричинилися конфліктні взаємодії між капіталізмом, технологією і різноманітністю людських мов. Але, як це загалом бувало в історії націоналізму, вони могли стати формальним зразком для наслідування і, в разі потреби, їх можна було використати, діючи за приписами Макіавеллі. Сьогодні уряд Таїланду чинить усілякі перепони спробам чужоземних місіонерів створити для гірських народностей пристосовану до їхніх мов систему транскрипцій і налагодити друкування цими мовами: водночас уряд не дуже стурбований тим, що ці мови вживаються в *усному мовленні*. Особливо показовою видається доля тюркомовних народів на територіях, що входять тепер до складу Туреччини, Ірану, Іраку та СРСР. Родина усних мов, які колись завдяки арабській орфографії можна було всі скомпонувати і відтак зробити кожну з них загально зрозумілою, внаслідок умисних маніпуляцій втратила свою єдність. Щоб зміцнити турецьку національну свідомість і послабити ідентифікацію турків з ісламським світом, Ататюрк у примусовому порядку ввів латинський алфавіт[28]. Радянська влада пішла за його прикладом: спочатку, поборюючи ісламські і перські впливи, запровадила латиницю, потім, у сталінські 30-ті роки, ввела кирилицю[29].

З наведених вище аргументів можна зробити такі висновки: збіжність капіталізму та друкарської техніки з тією сталою обставиною, що людство розмовляє багатьма різними мовами, створила можливість появи нової форми уявленої спільноти, яка, маючи адекватну структуру, підготувала ґрунт для сучасної нації. Потенційний простір цих спільнот був, певна річ, обмежений, проте водночас він лише випадково міг збігатися з тодішніми політичними кордонами (які, загалом, були лиш межами експансії тих чи тих монархів).

Але тепер ми бачимо, що нині, коли мало не всі сучасні самостворені нації – і також національні держави – мають свої «національні друкарські мови», чимало з них вважають ці мови спільними, а в інших тільки незначна частина людності користується національною мовою в розмові чи на письмі. Національні держави Латинської Америки або держави «англосаксонської сім'ї народів» являють собою яскравий приклад першого варіанта; багато ексколоніальних держав, зокрема африканських, – другого. Іншими словами, утворення сучасних національних держав аж ніяк не передбачає категоричного використання тієї чи тієї «друкарської» мови. Щоб зрозуміти, чому порушився зв'язок між «друкарською» мовою, національною свідомістю і національними державами, треба взяти до уваги появу численних нових політичних утворень, які виникли в

Західній півкулі між 1776 і 1838 роками; усі вони, ніяковіючи, проголосили себе націями і, за курйозним винятком Бразилії, (нединастичними) республіками. Вони ж бо цікаві не тільки тим, що в історичному плані були першими державами такого типу на світовій арені і відтак природно стали першим живим зразком того, як повинні «виглядати» такі держави, а й тим, що своїм числом і одночасним народженням дають великі можливості для порівняльних досліджень.

Примітки

1. *Nairn T.* The Break-up of Britain. – London: New Left Books, 1977. – С. 359.

2. Пор.: «Все, що я можу сказати з цього приводу, зводиться ось до чого: нація виникає тоді, коли значне число людей якоїсь спільноти вважають, що вони утворюють націю, або поводяться так, начебто вони її утворили» (*Seton-Watson H.* Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism. – Boulder, Colo.: Westview Press, 1977. – С. 5). *Ми можемо розуміти* «вважають» як «уявляють».

3. *Renan E.* Qu'est-ce qu'une nation? – У кн.: Œuvres Complètes. – Paris: Calmann-Lévy, 1947–1961. – T. I. – С. 892. <...>

4. *Gellner E.* Thought and Change. – London: Weidenfeld and Nickolson, 1964. – С. 169. (Курсив мій – *Б. А.*).

5. Гобсбаум, наприклад, «вичисляє» її, стверджуючи, що 1789 року вона налічувала близько 400 тис. чол. за загальної кількості населення країни у 23 млн. чол. (Див: *Hobsbawm E.* The Age of Revolution, 1789–1848. – New York: Mentor, 1964. – С. 78). Та чи можливі були б такі підрахунки за *ancien régime*?..

6. Населення країн Європи, де було відоме друкарство, налічувало тоді близько 100 млн. (*Febvre L. and Martin H.-J.* The Coming of the Book. The Impact of Printing, 1450–1800. – London: New Left Books, 1976. – С. 248–249).

7. Показовою є доля «Подорожей» Марко Поло, твору, який лишався практично невідомим до того, як вперше вийшов книжкою у 1559 році (*Polo M.* The Travels of Marco Polo/Transl. and ed. William Marsden. – London and New York: Everyman's Library, 1946. – С. XIII).

8. Цит. за: *Eisenstein E. L.* Some Conjectures about the Impact of Printing on Western Society and Thought: A Preliminary Report//Journal of Modern History. – 1968. – № 40:1. – С. 56.

9. *Febvre L. and Martin H.-J.* The Coming of the Book. – С. 122. Щоправда, в оригіналі сказано просто «понад кордонами» (L'Apparition du Livre. – Paris: Albin Michel, 1958. – С. 184).

10. *Ibid.* – С. 187. В оригіналі сказано «puissants» (можновладних), а не «wealthy» (грошовитих) капіталістів (L'Apparition du Livre. – С. 281).

11. «Отож запровадження друкарства було в цьому плані етапом на шляху до нашого сучасного суспільства масового споживання і стандартизації» (*Ibid.* – С. 259–260). В оригіналі сказано «une civilisation de masse et de standardisation»,

що, мабуть, краще перекласти як «стандартизованої масової цивілізації» (L'Apparition du Livre. – С. 394).

12. *Ibid.* – С. 195.

13. *Ibid.* – С. 289–290.

14. *Ibid.* – С. 291–295.

15. Невдовзі подібна ситуація склалася у Франції XVII сторіччя, де Корнель, Мольєр і Лафонтен продавали рукописи своїх трагедій і комедій прямо видавцям, які купували їх, вважаючи ці рукописи вигідними інвестиціями, оскільки їхні автори користувалися солідною репутацією на книжковому ринку (*Ibid.* – С. 161).

16. *Ibid.* – С. 310–315.

17. *Seton-Watson H.* Nations and State. – С. 28–29; *Bloch M.* Feudal Society. 2 vols./Transl. I. A. Manyon. – Chicago: University of Chicago Press, 1961. – Т. 1. – С. 75.

18. Не слід вважати, що народна мова ввійшла в адміністративний вжиток зразу, цілком і скрізь. Навряд чи в Аквітанії, якою правили з Лондона, діловодство велося давньоанглійською мовою.

19. *Bloch M.* Feudal Society. – Т. 1. – С. 98.

20. *Seton-Watson H.* Nations and State. – С. 48.

21. *Ibid.* – С. 83.

22. Це переконливо доводять дії Франціска I, який, як ми вже бачили, 1535 року заборонив будь-яке книгодрукування, а через чотири роки зробив французьку офіційною мовою свого двору!

23. Це була не перша «аварія» такого роду. Февр і Мартін зауважують, що хоча на теренах Європи буржуазія, безперечно, вже існувала наприкінці XIII сторіччя, папір став широко вживатися аж у самому кінці XIV сторіччя. Масове відтворення текстів і малюнків стало можливим тільки на гладкій, рівній поверхні паперу – і це відбулося аж через сімдесят п'ять років. Проте папір не був європейським винаходом. Він прийшов із іншого історичного обширу – з Китаю – через ісламський світ (*Febvre L. and Martin H.-J.* The Coming of the Book. – С. 22, 30, 45).

24. У видавничому світі велетенських багатонаціональних видавництв немає й досі.

25. Детальніше про це див.: *Steinberg S. H.* Five Hundred Years of Printing. – Rev. ed., Harmondsworth: Penguin, 1966. – Розд. 5. Те, що знак *ough* в словах *although, bough, lough, rough, cough* і *hiccough* вимовляється по-різному, свідчить як про численні ідіолектичні варіанти мови, на основі яких творилася сучасна англійська орфографія, так і про ідеографічну якість кінцевого продукту.

26. Я кажу «найбільше прислужився капіталізм» небезпідставно. І Стайнберг, і Айзенстайн мало не обожнюють друкарство, вважаючи його добрим генієм сучасної історії. Февр і Мартін ніколи не забувають, що за друкарством стоять друкарні і видавничі фірми. В цьому контексті варто нагадати, що, хоча друкування вперше було винайдено в Китаї, можливо, за 500 років до того, як воно з'явилося в Європі, воно не стало тоді не те що революційним, а навіть вагомим фактором – саме тому, що капіталізму там не було.

27. *Febvre L. and Martin H.-J.* The Coming of the Book. – С. 319. Пор.: «Au

XVIIe siècle, les langues nationales apparaissent un peu partout cristallisées» (L'Apparition du Livre. – С. 477).

28. *Kohn H.* The Age of Nationalism. – New York: Harper, 1962. – С. 108. Заради справедливості слід додати, що Кемаль сподівався таким чином піднести турецький націоналізм до рівня сучасної латинізованої цивілізації Західної Європи.

29. *Seton-Watson H.* Nations and States. – С. 317.

Петер Альтер
Нація: проблема визначення

Нація як основна цінність

Для націоналізму нація – найвища цінність, єдина обов'язкова інстанція, що надає йому сенсу й виправдовує його. Нації – ніби цеглини, з яких складається людство. Інтереси нації стають першим мірилом політичного мислення і чину. У своїх крайніх виявах це потім не раз призводило до «перетворення націоналізму в замінник релігії»[1]. На це вказували вже давніші дослідники націоналізму. Найперший на ці релігійні формулювання, пов'язані майже в усіх відомих нам прикладах із націоналізмом, звернув увагу американський історик Карлтон Гейз[2]. Нація освячена релігією, вона, врешті, священна. Служіння, навіть смерть задля зміцнення й самоствердження нації, на її славу в національній риториці звеличено як жертву і страдництво. Національне пробудження в Німеччині на початку XIX сторіччя, а потім і в інших країнах, сприймали як п'янке переживання єдності і солідарності. Томас Ніпердей сформулював це так: «Релігійне було секуляризоване в національне, а світське сакралізоване»[3].

Але намагання встановити просту взаємозалежність між релігією та націоналізмом у тому розумінні, що в якійсь соціальній групі націоналізм розростається і міцніє залежно від того, наскільки там занепадає віра, було б хибним. Проти такого спрощення промовляють приклади ірландців, валлійців, басків чи словаків. У них, незважаючи на потужний націоналізм, релігійна згуртованість не слабне. Духівництво підтримує національний рух, а часто й посідає провідне місце в його організації та в агітації за нього.

Усе сказане досі про націоналізм ґрунтується на абстрактному розумінні нації. Виникає питання: що ж треба розуміти під нацією, що утворює націю? Що відрізняє її від народу? Уже побіжний погляд на багату літературу про це свідчить, що визначень нації є безліч, не менше, ніж визначень націоналізму, і що жодне з них не може претендувати на універсальність. Найпростіша відповідь на це питання буде така: нація – це

політично мобілізований народ. Для Карла В. Дойча народ – знову ж таки застосовуючи його провідну ідею комунікації – це сукупність індивідів, що «незважаючи на відстань, можуть швидко й ефективно спілкуватися одне з одним, говорити на різні теми і про різні речі». Ця здатність до спілкування, як правило, має передумовою спільну мову, релігію та культуру, «запас спільних значень і спогадів». Це взаємоспілкування великою мірою ґрунтується на спільності культури. Якщо так означуваний народ має ще й власний державний апарат, незалежну політичну владу, то його можна, за Дойчем, назвати нацією. Отже, для нього нація – це народ, що має державу[4].

Не треба й доводити, що це дуже вузьке визначення нації. Оскільки не раз власна держава була вже наслідком національних змагань, то, наприклад, народ у переддержавній стадії його існування не можна було б назвати нацією. Але німці, починаючи від кінця XVIII сторіччя, безперечно, вважалися нацією, – а власну національну державу здобули аж 1871 року. Так само поляки утворювали націю, але були розділені і в XIX сторіччі жили в трьох великих багатонаціональних державах: Росії, Австро-Угорщині та Прусії. Свою національну державу поляки здобули 1918 року. Визначення Дойча лишає поза увагою також відомий історичний досвід, який каже, що є народи, чиї ознаки як нації незаперечні від XIX сторіччя, але їхні намагання утворити власну державу й досі не мають успіху. Прикладом цього є шотландці, вірмени, українці чи баски. Крім того, з визначення Дойча можна зробити висновок, що кількість держав, які існують у світі, дорівнює кількості націй. Звичайно, це не відповідає дійсності, хоч американський президент Вудро Вільсон як оборонець суворого дотримання права на самовизначення часом уявляв собі, що кожній нації може бути більш-менш гарантоване право на утворення своєї держави. Одне слово, з цього і подібних до нього прикладів випливає, що може існувати нація без своєї держави і держава не з однією нацією. Питання, хто є справжнім носієм чи не носієм автономної державної влади, для визначення нації має радше другорядну роль – але, і це вкрай важливо, не для націоналізму як ідеології.

Для Макса Вебера найпершою ознакою нації є те, що «певні групи людей вважають одні одних здатними на специфічне почуття солідарності»[5]. На перший погляд це дуже нечітке формулювання, яке, властиво, стосується також релігійних громад, професійних спілок або партій. Але кодом до Веберового визначення є слово «специфічне». Почуття солідарності орієнтується на певні прикмети, які його викликають і підтримують. До того ж, вони в основному ті самі, яким уже, визначаючи націоналізм, приписували націотворчу функцію: мова, культура, істо-

рична свідомість, звичаї, спілкування, релігія, політичні цілі тощо. Вони можуть для різних націй мати різну вагу як чинник національного самовизначення і відмежування від навколишнього чужого за національністю середовища. Наприклад, сербів і греків аж до XIX сторіччя визначала за особливу соціальну групу православна церква – на противагу туркам-мусульманам, хоч вони жили разом протягом сторіч. Коли 1923 року між греками й турками був проведений обмін населенням, то критерієм для зарахування до тієї чи іншої національності була не мова чи бажання окремої особи, а тільки релігійна приналежність. В Ірландії в основному римо-католицька конфесія переважної більшості ірландців віддаляла їх від протестантської англо-ірландської верхівки країни та англійців. Але в інших дуже багатьох випадках, насамперед у Центральній і Східній Європі, мова як чинник роз'єднання і відокремлення мала більше значення, ніж конфесійна приналежність. Варто назвати тут стосунки поляків і німців у пруських східних провінціях та у Верхній Сілезії, чехів, словаків та німців у Богемії, фінів і шведів у російській Фінляндії.

Спільна мова могла навіть перекинути кладку через різну релігійну приналежність, як показує приклад албанців-мусульманів, греко-православних та римо-католиків у Османській державі чи православних сербів та римо-католицьких хорватів. Так само в румунів мова була вирішальним мірилом їхнього почуття національної приналежності. З'єднувальну або й роз'єднувальну силу мови, як відомо, завжди дуже добре пізнають тоді, коли зустрічі з чужомовними людьми наочно демонструють елементарну дію розуміння чи нерозуміння. У багатонаціональних державах, як російська, Османська чи Габсбурзька, з окремою людиною таке траплялося мало не щодня.

Часом конфесія і мова разом стають прикметами, що творять націю, як було з поляками в царській Росії або на початку XIX сторіччя з валонцями, фламандцями та голландцями в Об'єднаних Нідерландах, що у 1830–1831 роках розкололися на королівство Нідерланди й королівство Бельгію. З огляду на цей історичний досвід Йосиф Сталін вважав, що націю можна визначити за допомогою нібито об'єктивних наукових критеріїв. У своїй відомій і пізніше широко розповсюджуваній праці «Марксизм і національне питання», написаній, мабуть, за вказівкою Леніна, він визначив націю як «стійку спільність людей, що історично склалася»; ця спільність має чотири характерні ознаки: спільну мову, територію, економіку і [спільність] «психічного складу, який проявляється в спільності культури»[6]. Про цю останню ознаку Сталін далі каже, що нації відрізняються одна від одної не лише рисами побуту, а й «духов-

ним обличчям, яке виражається в особливостях національної культури». Цей не дуже чітко сформульований «психічний склад» – інші автори кажуть про «національний характер» – утворюється протягом багатьох поколінь. Ці чотири ознаки тільки в їхній комбінації утворюють, за Сталіним, націю. Якщо хоч однієї з них бракує, нація перестає бути нацією. Цей стан речей Сталін продемонстрував на прикладі прибалтійських німців і латишів, які, хоч мали спільну територію та економіку, в XIX сторіччі не спромоглися утворити націю. Завдяки своєму теоретичному опрацюванню проблеми нації Сталін 1917 року став першим радянським наркомом у справах національностей; від тієї посади починається його швидке сходження до влади.

Англієць Г'ю Сетон-Вотсон, один із найкращих знавців сучасного націоналізму, питання нації трактує в тому розумінні, що особи, приналежні до однієї нації, вважають себе зв'язаними почуттям солідарності, спільною культурною і національною свідомістю. Для Сетона-Вотсона нація існує, коли «значна кількість членів суспільства вважають, що їм треба сформувати націю, або поводяться так, ніби вони вже утворюють націю»[7]. Скільки має бути тих членів суспільства, за Сетоном-Вотсоном годі визначити. Він навіть принципово заперечує, що можна дати наукове визначення нації.

Культурна і політична нації

Однією з найвідоміших і найпереконливіших спроб наблизитись до феномена нації є поділ їх на культурні й політичні нації. Цією парою понять німецький історик Фрідріх Майнеке допоміг прокласти новий шлях у дослідженні націоналізму[8]. Вихідним пунктом для Майнеке були вже названі прикмети однаковості чи спільності як визначальні фактори нації <...>. Політична нація, зорієнтована на ідею індивідуального і колективного самовизначення, ґрунтується на індивідуальній волі та суб'єктивній прив'язаності особи до нації у відповідності з досить образним та різким формулюванням 1882 року французького історика релігії Ернеста Ренана: «*L'existence d'une nation est ... un plébiscite de tous les jours*»[9]. Після того, як Ренан у своїй доповіді на тему «Що таке нація?» перепробував усі звичайні критерії розрізнення націй і вирішив, що вони недостатні, він прийшов до висновку, що, врешті, залежить від індивіда, чи нація існує, чи ні. Населення певної території, що склалося історично, розуміють як націю, державну приналежність прирівнюють до нації.

Натомість націю, що не має власної держави чи якогось іншого

чинника, який сприяв би виникненню почуття солідарності, на основі нібито об'єктивно наявних критеріїв, таких, як спільні походження і мова, спільний район поселення, релігія, звички та історія, вважають культурною нацією. Усвідомлення своєї єдності, почуття солідарності розвивається незалежно від держави. Культурна, ще не політична нація перекриває партикуляристичні державні утворення, як у Німеччині та Італії на початку XIX сторіччя. Вона здатна навіть, як, наприклад, польська між 1772 і 1918 роками, пережити тривалий розподіл між трьома багатонаціональними великими державами. Вона дає окремому індивідові тільки малу змогу самому вирішувати, до якої нації він належить. Під час руху за національні об'єднання, що почався в XIX сторіччі, з'явилася нація «як величина, заснована *раніше* за державу у вигляді історичного, або культурного, або соціального об'єднання»[10]. Культурна нація, політизуючись і «стаючи на ноги», пробує ступити крок до політичної нації.

Поняття політичної нації має своє конкретне історичне втілення у Франції та Англії, але також і в Сполучених Штатах, класичній поліетнічній країні іммігрантів. У цих трьох державах нація виникла як політично свідоме об'єднання рівноправних громадян, незалежно від їхнього соціального й економічного становища, етнічного походження та релігійних переконань, у процесі трансформації всередині держави. Франція, як добре видно з перспективи теперішнього часу, є витвором свідомої волі: віра в ідеї 1789 року та у «*grande patrie*»* переросла, принаймні теоретично, у націю як спільну політичну волю, як об'єднання дозрілих громадян держави. За словами Ганса Ротфельса, «політична воля й національність утворюють своєрідний синтез, який надає поколінням оптимізму»[11]. Нація і держава зливаються. Їх об'єднують одна мова, одна правова та адміністративна система, централізована влада і спільні політичні ідеали. Основою державної влади є суверенітет народу.

Принцип культурної нації з наголосом на походженні й мові переважає в утворенні націй у Центральній Європі, в Італії та – з невеликими обмеженнями – у Східній Європі. Там окрема особа мала дуже незначну можливість вибирати собі національну приналежність. Національність була її долею, яку визначали природа й історія. Таким чином, волюнтаристському, ліберально-демократичному протистоїть детерміністське, часто позначене недемократичністю та ірраціональністю, розуміння нації[12].

До понять «політична нація» і «культурна нація» тісно прилягають також двоє наступних понять, що їх почали вживати у літературі

* «Велика вітчизна» (*фр.*).

про націоналізм в основному після появи вагомих праць Ганса Кона: західноєвропейське, або суб'єктивне, та центральносхідноєвропейське, або об'єктивне, поняття нації[13]. Ці поняття ґрунтуються на таких самих розпізнавальних ознаках, як ті, що їх наводить Майнеке, і вони, власне, мають і такий самий зміст, як політична нація і культурна нація.

Насправді звичайно розрізняють такі поняттєві відмінності, які теоретично можна розмежувати на основі гаданих суб'єктивних чи об'єктивних критеріїв. Так, хтось вважає ельзасців за німців, бо культура й історія, а з багатьох поглядів і мова свідчать про їхню приналежність до німецької культурної нації, а інший хтось має їх за французів, бо вони хочуть бути громадянами французької держави, з якою щонайпізніше від революції 1789 року та наполеонівської ери почувають себе тісно зв'язаними[14]. Політична нація Швейцарії охоплює три чи, може, навіть чотири культурні нації, якщо брати до уваги і ретороманців. Навіть французька нація – *par excellence* політична нація, зрештою, також ґрунтується на мовних, культурних та історичних факторах. Франція завдячує своїм політичним існуванням не тільки волі народу, *volonté générale**, воно є також наслідком династичного шанолюбства, сприятливих політичних обставин, успішних воєн і спритної дипломатії. Якщо ми придивимося ближче, то побачимо, що в основі поняття політичної нації завжди лежить тривалий процес вирівнювання всередині більшого державного простору, якому часом дуже допомагають побічні заходи держави, спрямовані, наприклад, на мовну асиміляцію чи правову уніфікацію. Цього факту часто не помічають. Добровільне визнання індивідом своєї приналежності до нації в дусі Ренана лишається порожніми словами, якщо воно не може підтвердитись певними важливими спільними властивостями. Отже, елемент плебісциту є тільки одним фактором серед інших. Це означає, що в понятті нації поєдналися об'єктивні дані й момент суб'єктивного політичного самовизначення, і саме так, що це поєднання в кожному окремому випадку виявляється інакше.

Народи, що, як італійці чи німці, не мали своєї спільної держави ще на початку XIX сторіччя, або, як поляки, навіть на початку XX-го, найперше і в основному посилалися на свою культурну й мовну спільність, щоб таким чином узаконити свою вимогу втілення тотожності культурної та політичної націй у національній державі. Проте й у них воля до утворення державної спільності зрештою була вирішальною. Ренанові слова про щоденний плебісцит, який нація провадить у безупинному інтегральному процесі, стосується також італійців, німців та поляків. В

* Загальна воля (*фр.*).

основі своїй вільне рішення є найважливішою передумовою майже кожної форми соціальної організації. До того ж, ці теоретичні обґрунтування можуть змінюватися у тієї самої нації залежно від її інтересів – наприклад, німці до 1918 року у випадку зі східнопруськими мазурами, що розмовляли польським діалектом, наголошували на суб'єктивно-політичному моменті, а у випадку з ельзасцями – на об'єктивно-культурному[15].

Показовим як взірець опортуністичної аргументації є також панівний націоналізм в угорській частині Австро-Угорської монархії, де мадяри в XIX сторіччі обґрунтовували не культурно-мовними, а історико-державними аргументами єдність країни Іштванової корони, проте не брали до уваги волевиявлення немадярських груп населення в королівстві Угорщина. Одномовна нація, що кількісно переважає інші, ототожнює себе з політичною нацією і намагається силоміць асимілювати меншини, посилаючись на демократичний принцип волі більшості. Тому поєднання в одному просторі суб'єктивного поняття нації, притаманного Західній Європі, та його об'єктивного відповідника на східноєвропейський та південноєвропейський взірець проблематичне і можливе лише з великими застереженнями. Але безперечно, що під час національних сутичок у Європі XIX сторіччя і насамперед між війнами поняття нації визначали майже без винятку як етнічне, тобто найперше з погляду наявних мовно-культурних обставин.

Отже, здається, що дати загальноприйняте наукове визначення нації надзвичайно важко. І все-таки цей висновок іще не звільняє нас від необхідності визначати за його змістом поняття, яким ми далі будемо часто користуватися. Тож ми тут, на додаток до названих вище критеріїв, під словом нація розуміємо соціальну групу (народ або прошарок народу), яка на основі різних історично утверджених зв'язків мовного, культурного, релігійного або політичного характеру усвідомлює свою єдність і свої особливі інтереси. Вона вимагає політичного самовизначення або вже здійснює його в рамках національної держави. Визначенням для нації є усвідомлення якоїсь соціальної групи (*народу*), що вона є нацією чи бодай хоче нею бути, і претензії на політичне самовизначення. На противагу іншим об'єднанням на основі солідарності, таким як соціальні класи, конфесійна спільнота чи родина, за нацією визнають і більше, і загальніше значення.

Якщо прагнення до державної незалежності є важливим елементом визначення нації, то це свідчить про те, що нація і держава хоч і не обов'язково зумовлюють одна одну, але принаймні тісно пов'язані між собою. В англійській та французькій мовах це особливо добре видно, бо там «нація» може означати і «державу». З цим згодне і сучасне міжна-

родне право. Заснована 1920 року «Ліга націй» («League of Nations»/ «Société des Nations») і її наступниця від 1945 року «Організація Об'єднаних Націй» – це організації держав, а не народів і націй. І вилучення приватної власності осіб у власність держави називається націоналізацією.

Треба відрізняти поняття нації від часто вживаного поняття *національність*, яке взагалі має подвійне значення. За аналогією з запропонованим тут визначенням нації національність є соціальною групою, що усвідомлює себе етнічною меншиною і прагне тільки визнання її як самостійної спільноти, в крайньому разі – надання їй культурної чи політичної автономії у більшому державному утворенні. Але не прагне контролю над владними структурами чи власної незалежної держави. Таке прагнення до власної державності ми, наприклад, в окремих випадках спостерігаємо аж наприкінці XIX сторіччя серед національностей Габсбурзької монархії. Крім визначення національних меншин, поняття «національність» застосовують у внутрішньодержавному праві, насамперед у Західній Європі, у значенні громадянство чи підданство («nationality», «nationalité»).

Національна свідомість і формування націй

Основною підвалиною і культурної, і політичної нації є національна свідомість, тобто усвідомлення того, що ти належиш до політичної і соціальної спільноти, яка утворює чи хоче утворити політичну націю. У принципі національна свідомість незалежна від існування національної держави – але національний рух, якби не було національної свідомості, занепав би. Національній свідомості у широкому розумінні сприяє виховання. І вона може мінятися, так само як цінності, речі і символи, на які посилається. Під час розвитку національної свідомості соціальні групи наголошують на вже названих вище спільності мови, культури, релігії, політичних ідеалів та історії і, навпаки, відсувають на задній план і конкретні регіональні, і універсальні політичні або й релігійні зв'язки. Проте вони можуть посилатися на державу, яка існує, або на таку, що існувала колись в історичні часи, і сприймати її тодішні обшири як історичний простір поселення народу. Але поряд із цим члени соціальної групи схильні також визначати свою національну тотожність або національну свідомість у негативний спосіб: відмежовуватися від сусідів чи порівнювати себе з ними. У конфронтації з чужим – іншою мовою чи релігією, іншими звичаями, іншою політичною системою – вони можуть усвідом-

лювати свої власні тісні зв'язки, свою спільність, на основі якої їм легше спілкуватися одне з одним, ніж із тим «чужим».

Національна свідомість, насамперед у тих народів, яким доводиться ще тільки виборювати свою національну державу, спрямована, принаймні тимчасово, проти уявного супротивника, проти іншої нації, проти багатонаціональної держави, в якій та соціальна група чи нація живе. У німців збудником політичної національної свідомості на початку XIX сторіччя було панування Наполеона, яке широкі верстви німецького населення сприймали як чужинецьке панування і гніт. Роки 1806 і 1813 стали в Німеччині роками народження національного руху, що, проте, спочатку спирався лише на інтелектуальну еліту. Безперечно, антифранцузьке забарвлення німецької національної свідомості ослабло після 1815 року, а надто по Липневій революції 1830 року, коли Франція в очах раннього німецького лібералізму набула ваги як країна з буржуазною конституцією, що проголошує свободу думки. І аж як Франція, почавши свою експансіоністську політику, почала домагатися кордону на Рейні й тим самим ставити під сумнів «історичну» територію німців, німецька національна свідомість знов набула яскраво антифранцузького відтінку, що не полишав її майже ціле сторіччя. На хвилі національного піднесення під час рейнської кризи 1840 року виникли такі пісні як «Варта на Рейні» і «Пісня німців» Авґуста Генріха Гофмана фон Фалерслебена та «Не буде ваш ніколи німецький вільний Рейн» Ніколаса Бекера. За короткий час пісні про Рейн здобули в Німеччині величезну популярність. Близько 1840 року почався також рух за добудову собору, яким керувало «Товариство за добудову собору» і який викликав цілу зливу літератури про ту будову. Кельнський собор став національною пам'яткою, а продовження його будівництва – справою всіх німців. Кельнський собор усюди вважали символом звільнення від французького панування, через французьку політику щодо Рейну спогад про 1813 рік отримав нове життя[16]. Головною особою великого свята з приводу початку будівельних робіт 4 вересня 1848 року був пруський король Фрідріх Вільгельм IV.

До антифранцузького елементу в національній свідомості німців у 40-х роках XIX сторіччя прилучився антиданський, що аж до його вирішення 1864 року живився німецько-данським конфліктом. На цьому терені зіткнулися два націоналізми. Вірш «Шлезвіґ море обняло» став тоді на короткий час національним бойовим маршем німців[17]. А наприкінці XIX сторіччя до ряду держав, що стояли на заваді глобальним національним інтересам німців, як думала й переконувала своїх співгромадян владна еліта імперії, долучилася, створивши додаткову проблему для німецької національної свідомості, світова держава Англія.

Національна свідомість італійців у XIX сторіччі живилася спогадами про велич античного Риму і ворожістю до Габсбурзької монархії, яку, починаючи від 1859 року, вони на Італійському півострові поволі відпихали назад під політичним і військовим керівництвом П'ємонтсько-Сардинського королівства і з допомогою Франції. Для народів південних Балкан важливим елементом їхньої національної свідомості аж до Першої світової війни були сутички з османською Туреччиною, для ірландців – сутички з Англією, для поляків – конфлікт із державами, що поділили її: Росією, Прусією, що стала згодом Німеччиною, та Австро-Угорщиною. Для багатьох нових держав, що виникли після Другої світової війни у Африці й Азії, висхідним пунктом для національної свідомості, що в більшості випадків там не існувала і її ще тільки треба було прищепити, так само стала боротьба проти імперіалізму європейських колоніальних держав. «Визвольні війни» проти білих колоністів і своїх колаборантів часто давали можливість колоніальним народам попри всі лінії поділу вперше пізнати досвід політичної долі.

У деяких європейських народів перші ознаки національної свідомості й національної аргументації можна помітити ще в XIV сторіччі, а часом і раніше. Як особливо промовисті докази цього можна було б навести цитати з творів Петрарки, Данте або Шекспіра. Назвемо також останній розділ твору Макіавеллі «Il Principe»* 1513 року, що закликає до визволення Італії від варварів. Узагалі треба відзначити, що точно датувати час, від якого певна соціальна група чи народ почали усвідомлювати себе як націю, неможливо. Нація за деякими винятками не стільки щось дане від природи, скільки мета. Коротко сформулюємо це так: нації – не витвір Божої руки, як стверджують апостоли націоналізму з-поміж послідовників Гердера, а плід з реторти. Нації створюють.

Майже незбагненний процес формування нації (за англійською термінологією *Nation-Building*), розпочатий меншістю і спрямований на всю соціальну групу, – це, як правило, надзвичайно довготривалий соціальний і політичний процес інтеграції. Не можна вважати, що він у якийсь момент закінчився, навіть після утворення власної держави. Розвиток єдиної політичної свідомості, що долає внутрішні протиріччя, також відбувається не рівномірно, а з затримками та відступами назад. Мета процесу формування нації – інтеграція та одностайність народу, що був регіонально і навіть політично або й державними кордонами поділений на частини. Рушійні сили процесу формування нації бувають різні, залежно від історично-політичного середовища. Націоналізм як ідеологія

---

* Володар (*ім.*).

і політичний рух у нові часи відіграє в тому процесі, як і слід було сподіватися, важливу роль. У кожному разі, вирішальним чинником того, чи той процес буде успішний, чи ні, слід вважати виникнення національної свідомості, що пов'язує особливість якихось вартостей або політичного завдання з певною «національною» групою і робить її «своєрідність» змістом національної ідеології. Отже, формування нації та націоналізм, що його Елія Кедурі дотепно визначив як «метод правильного формування волі»[18], тісно пов'язані одне з одним. Звичайно, ці двоє понять мають на увазі й означають різні речі, тож добре було б чіткіше, ніж це робилося досі в літературі про націоналізм, розрізняти основний процес формування нації та націоналізм як ідеологію і політичний рух.

Протектором національної свідомості і творцем нації може бути також держава, побудована на централізації, уніфікації та ефективності цих заходів. *Nation-Building* тоді відбувається в межах, ідентичних з державою. Так було вже на ранньому етапі у Франції, Англії, Португалії або Швеції. Там процес формування держави йшов пліч-о-пліч із процесом формування нації, може, й випереджаючи його. Нацією стало населення, що проживало в межах держави, в якій французький, англійський чи шведський королі були суверенами. До французької нації, наприклад, входять групи населення різного походження і культури, навіть із різними мовами. Нація створена, так би мовити, «згори», більше чи менше за принципом *«cuius regio eius natio»** («політична нація»). Національна свідомість орієнтувалася на кордони, що вже існували. Якщо у Франції цей процес був досить вдалим, то такі династично замкнені великі держави як Габсбурзька монархія і до певної міри царська Росія спромоглися витворити лише обмежену вузькими верствами населення загальнодержавну національну свідомість.

У Європі XIX і початку XX сторіччя частіше трапляються приклади, коли *Nation-Building* почалося на теренах, де ще не було національної держави. Воно переступило кордони тієї держави, що вже існувала, зробивши її тим самим застарілою, і врешті привело до утворення нової держави з новими кордонами. Підставою того *Nation-Building* була мовно-культурна спільність. А метою – об'єднання культурної нації в одній державі, іншими словами – політичне і мовно-культурне злиття. Виникнення національного руху завжди сигналізує про наступну стадію в охопленні населення національною ідеєю: перехід до політичної дії. Нація або частини населення, що усвідомлюють себе нацією, намагаються створити свою державу. Прикладом таких випадків, коли це вдалося завдя-

* Чия держава, того й нація (*латин.*).

ки сприятливим політичним обставинам, є національний рух за об'єднання греків, італійців, німців, ірландців чи поляків. Але навіть у цих випадках лишається нез'ясованим, як далеко вже зайшов процес формування нації на час заснування національної держави. Кажуть, що після вдалого заснування італійської національної держави 1861 року колишній п'ємонтський прем'єр-міністр Массімо д'Адзельо зауважив, насамперед з огляду на протистояння Північ–Південь усередині Італії: «Італію ми створили, тепер нам треба створити італійців»[19]. Отже, д'Адзельо дуже добре розумів, що національна держава не гарантує існування нації. Але початок формування нації і національної свідомості є передумовою кожного організованого національного руху, що домагається національної держави.

Примітки

1. *Winkler H. A.* Einleitung: Der Nationalismus und seine Funktionen. – У кн.: *Winkler H. A. (ред.).* Nationalismus. – Königstein, 1978. – С. 6.

2. *Hayes C. J. H.* Nationalism as a Religion. – У кн.: *Hayes C. J. H.* Essays on Nationalism. – New York, 1926 (перевидана 1966); *Hayes C. J. H.* Nationalism. – New York, 1960.

3. *Nipperdey T.* Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat. – München, 1983. – С. 300.

4. *Deutsch K. W.* Nation und Welt. – У кн.: *Deutsch K. W.* Nationenbildung–Nationalstaat–Integration/Ред. A. Ashkenasi und P. Schulze. – Düsseldorf, 1972. – С. 204.

5. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. – Tübingen, 1976. – С. 528.

6. *Stalin J. W.* Marxismus und nationale Frage. – У кн.: *Stalin J. W.* Werke. – Т. 2: 1907–1913. – Berlin, 1950. – С. 272.

7. *Seton-Watson H.* Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism. – London, 1977. – С. 1 і 5.

8. *Meinecke F.* Weltbürgertum und Nationalstaat. – München, 1969 (1907).

9. Пор.: *Zenner M.* Die Nation im Denken E. Renans. – У кн.: *Kluxen K. und Mommsen W. J. (ред.).* Politische Ideologien und nationalstaatliche Ordnung. Festschrift für T. Schieder. – München, 1968. – С. 219–238.

10. *Schieder T.* Typologie und Erscheinungsformen des Nationalstaats in Europa// Historische Zeitschrift. – 1966. – № 202. – С. 63.

11. *Rothfels H.* Grundsätzliches zum Problem der Nationalität. – В кн.: *Rothfels H.* Zeitgeschichtliche Batrachtungen. – Göttingen, 1963. – С. 97.

12. *Winkler H. A.* Einleitung. – С. 8.

13. Пор.: *Kohn H.* Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution. – Frankfurt, 1962.

14. Про це останнім часом писав *Mayeur J.-M.* Elsaß, Lothringen und die Deutsche Frage 1870–1945. – У кн.: *Becker J. und Hillgruber A. (ред.).* Die Deutsche Frage im XIX und XX Jahrhundert. – München, 1982. – С. 221–238.

15. *Rothfels H.* Die Nationalidee in westlicher und östlicher Sicht. – У кн.: *Rothfels H.* Osteuropa und der deutsche Osten. – Köln, 1956. – С. 7–18.

16. *Nipperdey T.* Der Kölner Dom als Nationaldenkmal. – У кн.: *Dann O. (ред.).* Religion–Kunst–Vaterland. Der Kölner Dom im XIX Jahrhundert. – Köln, 1983. – С. 109 і далі.

17. *Kedourie E.* Nationalismus. – München, 1971. – С. 84.

18. Пор.: *Dann O.* Einleitung: Der moderne Nationalismus als Problem historischer Entwicklungsforschung. – У кн.: *Dann O. (ред.).* Nationalismus und sozialer Wandel. – Hamburg, 1978. – С. 13.

19. Цит. за: *Seton-Watson H.* Nations and States. – С. 107.

Василь Лісовий
ЩО ТАКЕ НАЦІОНАЛЬНА (УКРАЇНСЬКА) ІДЕЯ?

1. У яких значеннях застосовують вислів «національна (українська) ідея»?

Вислів «національна ідея» застосовують у трьох основних значеннях: а) цим висловом позначають важливу для суспільства ідею будь-якого змісту, *щодо якої існує згода більшості громадян*, або ж таку, що *здатна одержати підтримку більшості громадян;* в обох випадках цю ідею розглядають як таку, що сприяє громадянському єднанню; б) ідею нації; в) особливості національної свідомості; з останнім пов'язане застосування цього вислову для позначення *національного ідеалу* («мрії»), призначення нації (в тім числі її «місії») тощо. У відповідності з першим із названих значень говорять, наприклад, що не існує національної ідеї щодо реформування економіки чи системи освіти: єдність чи згода нації щодо певної ідеї і дає змогу назвати цю ідею «національною». Відповідно до цього дехто вважає, що національною ідеєю в сучасній Україні є ідея створення ефективної економіки, яка б стала основою всезагального добробуту: бо, мовляв, це та *єдина* ідея, яка має всезагальну громадянську підтримку. До цього економічного складника часто додають політичний: говорять, що українською ідеєю має бути ідея цивілізованої, демократичної, економічно потужної України. Але, як правило, важливим складником національної ідеї вважають дещо неповторне, властиве тільки даній нації – саме це і дозволяє розглядати вислови «національна ідея» та «українська ідея» як близькі за своїм змістом, а то й синонімічні. Тим часом ідею економічно потужної та цивілізованої України не можна вважати суто українською: така ідея сьогодні є скоріше інтернаціональною.

А тому більшість авторів тлумачать вислів «національна ідея» у другому та третьому із названих вище значень. Зрідка також сучасні західні автори у дослідженнях, предметом яких є нація, застосовують цей вислів як синонім до висловів «ідея нації»[1], «національна свідомість» чи «національний ідеал». Національна культура («життєвий світ») та національна самосвідомість кожної нації містить важ-

ливі елементи неповторності: пояснення особливостей цієї «духовної індивідуальності» (Гумбольдт) дає право дослідникові вважати, що та національна ідея, яку він досліджує, є суто національною (українською).

Ясно, що поняття нації та національної самосвідомості є скорі-ше універсальними – у світі існує багато націй з тією чи іншою національною самосвідомістю. Та оскільки в кожному конкретному випадку набір елементів, які об'єднують людей в нації, є різним (мова, релігія, політична історія тощо), і водночас різними є також самі ці елементи (мови, наприклад), то їхнє поєднання в деяку колективну цілісність має ознаки унікальності. Неповторністю володіє не тільки об'єктивна основа нації, а ще більше *суб'єктивний* бік національного життя – національна самосвідомість. Для буття нації важлива не тільки, а часто не стільки наявність деяких *об'єктивних* особливостей в культурі чи політичній історії, скільки те, в чому самі люди вбачають свою особливість, свою відмінність від інших націй. Це самоусвідомлення має своїм важливим складником певні ціннісні орієнтації і волю – тобто діяльне утвердження себе як колективної «особистості».

2. Від чого залежить працездатність мовних засобів?

Способи мовлення пов'язані зі способом мислення: наївно припускати, що ті мовні засоби, з допомогою яких ми формулюємо свої ідеї, ніяк не впливають на зміст цих ідей чи на їхню «працездатність». При всій сьогодні добре відомій критиці, спрямованій проти аналітичної філософії, було б невиправдано уявляти сучасну європейську інтелектуальну культуру як таку, що не пережила *лінгвістичного повороту* у філософії. Навпаки, в обговоренні будь-яких понять і принципів сьогодні, як правило, беруть до уваги ті мовні засоби, з допомогою яких формулюють поняття, принципи, ідеї. І це стосується використання мовних засобів як з пізнавальною, так і з ідеологічною метою. І в кожному із цих двох випадків (і в академічному і в ідеологічному мовленні) мовні засоби оцінюють з погляду їхньої працездатності – їхньої придатності виконувати ту роботу, яку, відповідно до задуму, вони повинні виконувати.

В академічному мовленні порозуміння можливе тому, що значення висловів спирається на деякі традиції та конвенції – на ланцюги тематичних обговорень (дискурсів), започатковані в якийсь час та продовжені іноді багатьма поколіннями людей. В ході таких тематичних

обговорень не тільки вводили деякі вислови у відповідних значеннях («терміни»), а й з'ясовували та уточнювали різні смислові відтінки того чи того вислову. Час від часу відкриття нових фактів потребувало і нових ідей, здатних пояснити ці факти; це приводило до ситуації, коли усталені мовні засоби потрібно було оновлювати. Такі ситуації виникали і тоді, коли пропонували нові ідеї, які краще пояснювали вже відомі, «старі» факти. Вернер Гайзенберґ твердив, що поява квантової механіки перетворила терміни класичної фізики у неадекватний спосіб мовлення: ці терміни втратили свою визначеність, вони набули характеру метафор; їх продовжували застосовувати тільки тому, що нової термінології ще не було створено[2].

У філософії та суспільних науках порозуміння в спільноті науковців має ту ж саму основу. В ході тематичних обговорень (іноді дуже довготривалих) науковці приймають деякі конвенції щодо застосування того чи іншого вислову у певному значенні та уточнюють значення найважливіших висловів у різних ділянках суспільних наук та гуманістиці[3]. Іноді таке обговорення триває століттями – як, наприклад, у випадку поняття буття. Такі терміни як «людина», «суспільство», «культура», «держава», «нація» і т. д. набували в історії філософії різних тлумачень, ці тлумачення дали в'язки чи низки концепцій. А тому змістовна наповненість та конкретність цих понять у кожного з нас тим більша, чим більшою мірою ми знаємо різноманітні тлумачення, підходи та концепції – минулі та сучасні (які часто були розвинуті у руслі тих чи інших течій ширшої інтелектуальної традиції). Відповідно і *поняття «нація», як багато інших понять у філософії та гуманітарних науках, є скоріше пучком концепцій, в яких кожна із концепцій, ґрунтуючись на особливому підході, висвітлює певний аспект цього поняття.*

Сьогодні ми часто говоримо про *зміст понять*, та оскільки носієм змісту є слово, то з таким же успіхом (якщо не більшим!) можна також говорити про уточнення значення терміна чи вислову (або ж різних значень чи смислових відтінків у випадку багатозначності). Втім, хоча і в природничих і в суспільних науках порозуміння в спільноті науковців має ту ж саму основу, роль історії думки в суспільних науках та гуманістиці значно вища, ніж в природничих науках. Окрім того, суспільні науковці, на відміну від природодослідників, мають справу з об'єктами, які змінюються історично, а напрямок та характер цих змін значною мірою залежить від здійснення тих чи інших ідей. Спосіб поведінки людей, їхні суспільні установи – це великою мірою наслідок зреалізованих уявлень, міфів, ідей. Скажімо, ідея політичної свободи

відіграла важливу роль у зміні суспільної реальності – у появі демократичних суспільств у Європі. І саме тому поняття політичної свободи є важливим інтелектуальним засобом, без якого ми вже не можемо розуміти та пояснювати природу демократичних суспільств. *Зміни у суспільній реальності та в способах мислення приводять до того, що деякі ідеї та поняття у філософії й суспільних науках перестають відповідати новій суспільній реальності, вони набувають ознак метафор або «міфів»*[4].

Загальновідомо, що метафори та міфи можуть бути як корисними, так і шкідливими або принаймні небажаними. Як видно з вищесказаного, межа між раціонально визначеним терміном і метафорою часто є неясною або ж рухливою. Я вже не кажу, що в деяких стилях мовлення (скажімо, в поезії) метафора часто схоплює смисли точніше, ніж раціонально визначене поняття. Але навіть у філософії, як зауважував Ґустав Юнґ, деякі смисли краще схоплюються метафорою, а не терміном. Та, з другого боку, метафорі – особливо, коли її беруть поза будь-яким контекстом – властива багатозначність. Ця багатозначність у деяких видах діяльності стає небажаною. Це стається, зокрема, там і тоді, де без узгодження значень і досягнення порозуміння певний різновид діяльності не може бути успішним. Тож коли люди, з одного боку, усвідомлюють, що певний вид діяльності потребує досягнення *необхідного ступеня узгодження* значень, але, з другого боку, вони фактично (і неусвідомлено!) застосовують вислови і тексти так, що ті неминуче стають багатозначними, така ситуація може породжувати безплідні суперечки.

Сказане щойно про метафору стосується також міфів: існують як корисні, так і шкідливі міфи. В основі європейської цивілізації (яку звичайно оцінюють як дуже раціоналістичну) лежать деякі потужні міфи. У високорозвинутих суспільствах роль ірраціональних чинників – віри (зокрема релігійної віри), міфів, стереотипів, упереджень та інстинктів і т. п. – аж ніяк не зводиться нанівець. І найрозвинутіші із сучасних суспільств, з одного боку, успадковують деякі міфи, з другого боку, продукують деякі міфоподібні утворення – і доброякісні, і шкідливі. Важливо, одначе, відрізняти ті сфери діяльності та ситуації, в яких метафори й «міфи» (з урахуванням їхнього змісту) здатні успішно «працювати», від тих, де їхнє застосування є небажаним чи малопродуктивним. Одним словом, *коли ми говоримо про потребу раціонально зважувати зміст понять чи про потребу уточнювати значення висловів, то це потрібно робити там і тоді, де і коли такі уточнення та узгодження є запорукою успішної діяльності.*

Якщо від академічного мовлення – наукового і філософського – перейти до розгляду ідеологічного мовлення, то в даному разі маємо справу з ідеями (і відповідними мовними засобами), призначеними об'єднувати людей для спільного життя та спільних дій. Серед цих ідей центральне місце належить ціннісним ідеям. *В демократичних суспільствах важливою передумовою єднання людей для здійснення будь-яких суспільно важливих ідей є досягнення порозуміння між людьми у процесі спілкування.* Вибір тієї чи іншої історичної перспективи пов'язаний зі згуртуванням людей навколо деяких ціннісних орієнтацій. Втім, ціннісний компонент значення наявний майже у всіх підставових поняттях суспільних наук. Важливо інше: *оскільки досягнення політичних цілей у більшості випадків можливе тільки з допомогою колективних дій, то це потребує узгодження змісту ідей, гасел, висловів, формул, текстів, призначених забезпечити порозуміння задля досягнення єднання.* Звичайно, є можливим застосування політичних технологій, які апелюють не до розуміння, а розраховані на інстинкти, ілюзії, стереотипи тощо: у такому разі прагнуть застосовувати метафори, символи, ритуали. Але такі технології, як правило, розраховані на низький рівень загальної політичної культури. Чим більшою мірою єднання людей у деякий політичний рух спирається на ірраціональні чинники, тим більша ймовірність, що люди не зможуть передбачити негативні наслідки своїх політичних дій.

Отже, непорозуміння і безплідні словесні суперечки виникають особливо тоді, коли певний вислів фактично застосовують як деяку метафору, але в той же час припускають, що цей вислів має раціональне значення. Неусвідомлення того, що даний вислів – у даному його застосуванні – набув ознак метафори, з її радикальною невизначеністю, і є причиною нерозв'язних суперечок. Саме з такою ситуацією маємо справу у випадку з висловом «національна (українська) ідея». Основна теза цієї статті зводиться до твердження: *якщо ми замість висловів «ідея нації» чи «поняття нації» застосовуємо вислів «національна ідея», то цей вислів – якщо його беруть поза конкретним контекстом – набуває радикальної невизначеності; і не можна знайти загальноприйнятної підстави, аби усунути його багатозначність.* Багатозначність вислову «національна ідея» у більшості сучасних його застосувань – як у публіцистиці, так і в текстах, що претендують на науковість, – перевершує багатозначність інших ідей чи понять у суспільних науках: вона є значно більшою, ніж це звичайно уявляють. А це великою мірою піддає сумніву працездатність цього вислову і як засобу пізнання і як ідеологічного засобу.

У відповідь на сказане хтось може зауважити, що не метафоричність вислову «національна ідея» є причиною його непрацездатності, а ідеологічна і практична протидія самоутвердженню української нації. Бо ж, мовляв, для багатьох людей є чимось самоочевидним, що утвердження української нації (української культурної самобутності) є важливим складником національної ідеї. А отже, мовляв, не неясність змісту цієї ідеї є причиною того, що вона «не працює». Ідея ринкової економіки в Україні також усе ще «не працює» (на відміну від, скажімо, Польщі чи Естонії), але винна тут не неясність цієї ідеї.

Та коли брати до уваги тільки тих, які щиро прагнуть забезпечити життєву перспективу українській нації, то вони мають бути зацікавлені у з'ясуванні того, що означає чи має означати вислів «національна (українська) ідея». І якщо він справді приховує в собі занадто велику міру невизначеності, то варто з'ясувати, що є причиною або джерелом цієї невизначеності. Навіть побіжне ознайомлення з багатьма публікаціями та дискусіями на тему національної ідеї протягом 90-х років свідчить про серйозні розходження в поясненні того, що конкретно означає чи має означати національна (українська) ідея. А тому не дивно, що не перестають звучати заяви щодо неясності її змісту.

Зрозуміло, що з'ясування змісту понять, зокрема і поняття «нація», само по собі не здатне подолати ідеологічних протистоянь, незалежно від того, що є джерелом цих протистоянь – чи економічні інтереси окремих суспільних груп, чи свідомо обрані ціннісні орієнтації, чи деякі інстинкти, ідеологічні стереотипи та ілюзії. Вирішення концептуальних питань не об'єднає, наприклад, тих, хто з якихось мотивів хотів би, щоб української нації не існувало як такої, з тими, хто прагне забезпечити життєву перспективу цій нації. Але воно принаймні здатне усунути непорозуміння серед людей з однаковими чи близькими ціннісними орієнтаціями: воно дає змогу не витрачати зусиль на безплідну словесну суперечку (та, відповідно, уникати ситуацій, щоб суперечка щодо змісту понять чи значень слів роз'єднувала їх).

3. Значення вислову «національна (українська) ідея» залежить від контексту

Перше, до чого я хочу привернути увагу, є чимось майже очевидним: значення вислову «національна (українська) ідея» є залежним: значення прикметника «національна» у цьому вислові залежить від змісту поняття чи ідеї нації. І основою відповідного (принаймні

академічного!) тематичного обговорення якраз і є поняття нації. Навіть *якщо ми застосовуємо вислів «національна ідея» як синонім до вислову «ідея нації», то цей вислів-синонім негайно набуває таких смислових відтінків, які роблять його значно більш невизначеним, ніж вислів «ідея нації».*

Сказане не означає, що я вважаю вислів «національна ідея» таким, що зовсім не спирається на певну традицію його використання чи навіть на певну інтелектуальну традицію. У публікаціях на тему національної ідеї принаймні деякі автори посилаються на його використання у деяких раніше написаних текстах та на його ідейні джерела. Але, по-перше, ті напрямки і способи мислення, які стали основою для використання вислову, сьогодні або взагалі перестали бути перспективними, або потребують суттєвих поправок (маю на увазі передусім романтичну філософію та геґельянство). По-друге, аналіз текстів, в яких цей вислів використовували в минулому, засвідчує велику залежність його значення від таких підставових понять як нація, національна свідомість тощо – від понять, які і стояли в центрі відповідного тематичного обговорення: кожен з тих, хто в минулому використовував цей вислів, конкретизував його значення на основі названих понять. Але кожен робив це, як правило, у різний спосіб. Це перетворює цей вислів у тип висловів з контекстуальним визначенням: вирваний з контексту і поданий у вигляді деякого більш-менш самодостатнього (підставового) поняття, цей вислів негайно стає «посудиною», яку можна наповнювати дуже різним змістом.

Зі сказаного випливає, що коли ви читаєте який-небудь текст, де вислів «національна ідея» автор використовує як допоміжний стилістичний засіб, і вам з контексту ясно, у якому значенні він застосовує його, то таке його використання не породжує у вас сумнівів чи запитань. Більше того, навіть якщо автор у своєму тексті відводить цьому вислову центральну роль (оскільки він у нього несе на собі дуже важливе смислове навантаження, зрозуміле з контексту), то і тоді можна сказати так: у виборі мовних засобів автор виходить із власних уподобань – мені достатньо, аби з контексту було зрозуміло, що саме автор хотів сказати, використовуючи цей вислів. Зовсім іншу ситуацію маємо тоді, коли цей вислів беруть поза конкретним контекстом – бо припускають, що він має самодостатню і загальну значущість (чи то як засіб пізнання чи як ідеологічний засіб). Тоді він набуває ознак радикальної невизначеності.

Поки що в Україні ми не маємо серйозного текстологічного дослідження щодо того, *хто, коли, де* та в якому значенні використову-

вав цей вислів (чи то з-поміж українських, чи то з-поміж зарубіжних авторів). Маю на увазі, звісно, дослідження змістовних текстів: до таких текстів не належать різного роду довільні міркування чи риторичні вправи, які не можуть бути предметом серйозного розгляду. Варто зауважити, що важливою вимогою гуманітарної культури є вимога, щоб в інтерпретації тих чи тих текстів дослідник звертав увагу не тільки на те, *що* сказано, а й на те, як це сказано (з допомогою яких мовних засобів!). Якщо знехтувати цією пересторогою щодо врахування мовного боку, тоді до «речників» національної ідеї можна зараховувати будь-кого з авторів, хто обговорював ідею чи поняття нації, хоча він при цьому жодного разу не використав вислову «національна ідея». Тоді відкривається дорога для суто суб'єктивної і навіть цілком свавільної інтерпретації текстів.

4. Національна ідея чи ідея нації?

Щоб показати наскільки великою є невизначеність цього вислову (коли його беруть поза конкретним авторським текстом), варто звернути увагу на те, що його використання у кожному із трьох значень (названих на початку статті), в свою чергу, розпадається на набір різних значень. Почнемо з припущення, що вислів «національна ідея» є синонімом до вислову «ідея нації»[5]. Хто-небудь може сказати так: для кожного очевидно, що вислови «національна ідея» чи «українська ідея», навіть узяті поза конкретним авторським текстом, позначають ідею української нації та шляхи її утвердження. Принаймні цей компонент значення є безперечним: а якщо так, то твердження про радикальну невизначеність цього вислову є явним перебільшенням. Насправді ж *вислів «національна (українська) ідея» сам по собі не виключає і такого тлумачення, коли його аж ніяк не можна розглядати як синонім до вислову «ідея нації» (чи «ідея української нації»); в крайніх же випадках значення вислову «національна ідея» може бути взагалі не пов'язане з ідеєю нації.*

Придивімося, отже, пильніше до того, що відбувається, коли вислів «ідея нації» ми замінюємо висловом «національна ідея» – замінюємо, припускаючи, що цей другий вислів є синонімом до першого. Заперечувати правомірність використання вислову «ідея нації» немає підстав – це загальноприйнята мовна практика в європейських мовах. Слово «ідея» належить до загальновживаних у повсякденній мові та у мові філософії. Якщо обмежитися тільки Новим часом, то спо-

чатку ним позначали не тільки яке-небудь розумове утворення, а будь-яке уявлення, образ тощо. Сучасне застосування цього слова у мові філософії несе на собі слід передусім гегелівської філософії. Ідеєю сьогодні називаємо деяке розумове утворення – деяку «форму» мислення. Ідея від поняття відрізняється тільки тим, що в даному разі маємо справу з деякою основою поняття чи низкою взаємопов'язаних понять. Коли говорять про ідею науки, ідею права, ідею нації і т. д., то мають на увазі певний найважливіший зміст того поняття чи системи понять, в яких ця ідея знаходить (чи має знайти) своє конкретне втілення. Отож ідея – як деяке *попереднє* «поняття» – націлена на певну перспективу: ідеї перебувають на передньому плані пізнання, вони втілюють у собі активність мислення, рух думки. Вони означають перехід від схоплювання чогось у найважливіших моментах до змістовного наповнення і конкретизації у понятті чи системі понять.

Враховуючи цю традицію в застосуванні слова «ідея», можна б очікувати від автора, який використовує вислів «національна ідея» (як синонім до вислову «ідея нації»), що в даному разі він запропонує нам деяку нову чи оновлену ідею нації. І так само, якщо його концепція враховує унікальність української нації, то стає виправданим використання індивідуалізації з допомогою вислову «українська ідея». Які підстави можуть бути, щоб заперечувати такий спосіб використання цих висловів? Думаю, що для принципових заперечень немає підстав. Та варто звернути увагу на те, що *в даному разі використання прикметникової конструкції замість родового відмінка здатне серйозно змінити значення*. Справді, у деяких випадках така заміна не веде до суттєвої зміни значення – не призводить до непорозумінь. Адже застосовують як синонімічні, наприклад, такі пари висловів: «філософія політики» – «політична філософія», «філософія права» – «правова філософія», «філософія суспільства» – «соціальна філософія» тощо. Але достатньо взяти інші пари висловів (наприклад, «філософія релігії» – «релігійна філософія», «філософія науки» – «наукова філософія», «ідея науки» – «наукова ідея», «ідея права» – «правова ідея» і т.п.) як відразу ми одержуємо принципово іншу ситуацію.

Вислів «ідея права» не синонімічний вислову «правова ідея»: обговорюючи ідею права, ми прагнемо дати відповідь на питання, що таке право, тим часом як вислів «правова ідея» позначає будь-яку ідею, що її створює правова думка для потреб правової діяльності. Коли ми говоримо «правова ідея», «політична ідея», «математична ідея» і т. д., то в кожному випадку розуміємо, що це ідея, яку застосовують (або яка призначена для того, щоб її застосовували) право-

знавці, політики, математики тощо. Тобто прикметникова граматична форма серйозно змінила значення відповідної форми родового відмінка: вже йдеться не про саму ідею як таку, а про того, хто використовує ідею.

Показником того, що та чи інша ідея є правовою, служить визнання її правознавцями. За аналогією національною ідеєю має бути певна суспільно важлива ідея, яка одержує визнання більшості громадян (нації), або яку пропонують як таку, що гідна такого визнання. Це може бути суспільно важлива ідея будь-якого змісту. Багато суспільно важливих ідей мають всезагальну громадянську підтримку: ідея ефективної економіки, ідея політичної стабільності, ідея свободи (прав людини), ідея правової держави і т. д. Таким чином, *одна* національна ідея внаслідок названої вище заміни розпалась на цілу множину національних ідей. Так само як ідея науки, перетворена в наукову ідею, дає безліч наукових ідей. Ми сьогодні є свідками поширеного продукування говорильні на тему «національна ідея», коли автор чергової газетної публікації пропонує щоразу іншу й оригінальну формулу національної ідеї[6]. Хтось може спробувати (і такі спроби робляться!) якось поєднати всі суспільно важливі національні ідеї в одну «синтетичну» «національну ідею». Але таке поєднання багатьох національних ідей в одну надідею – це тільки словесна еквілібристика, гра зі словом «ідея». Бо поєднання суспільно важливих ідей може дати або деяку *концепцію* політичної філософії або деяку *ідеологію* (як сукупність взаємопов'язаних, а то й ніяк не пов'язаних між собою ідей, символів та ритуалів, призначених об'єднувати людей заради спільних політичних дій). У випадку, коли словом «ідея» позначають деяку сукупність ідей (а не концепцію), то це слово набуває ознак вислову-парасольки – кошика, куди наскидали цілу купу різних понять та ідей і все це накрили словом «ідея». Але в такому разі слово «ідея» набуває вкрай вільного застосування. Звичайно, багатьом журналістам, політикам, публіцистам та навіть деяким науковцям дуже подобається це слово – вони вживають його навіть там, де воно недоречне.

І це, власне, й є причиною того, що – принаймні в деяких авторів – слово «ідея» набуває ознак метафори або вислову-парасольки. Значення такого вислову-парасольки не можна розуміти за аналогією з поняттями, які науковці визначають через так звану сімейну схожість[7]. Коли замість термінів «лібералізм», «консерватизм», «комунізм» і т. п. застосовують вислови «ліберальна (відповідно, консервативна, комуністична і т. п.) ідея», то далеко не завше усвідомлюють проблему, пов'язану з правомірністю такої заміни. Бо кожну з названих політич-

них ідеологій краще розглядати як *сукупності* певним чином взаємопов'язаних ідей, символів та метафор (дослідники ідеологій їх фактично так і розглядають). Вислови «ідея лібералізму», «ідея консерватизму» і т. д. в академічному мовленні мають оцінюватися скоріше як некоректні. У таких випадках заміна множини на однину (здійснювана заради стилістики чи публіцистики) часто здійснюється без усвідомлення її правомірності: така заміна «ідей» «ідеєю» здатна розмивати поняття ідеї (повертаючи нас до початку Нового часу, коли будь-яке уявлення і метафору прийнято було називати «ідеєю»).

Отож мовна недбалість може породжувати псевдоідеї і псевдопоняття; і ймовірність їхньої появи тим більша, чим з більшою легкістю переносять мовні засоби з публіцистики в академічне мовлення. (Або, інакше, чим більше застосовують деякі вислови з претензією на раціональність їхнього значення, хоча насправді це значення є скоріше образним чи емотивним – якщо не вдаватися до досконаліших способів класифікації мовленнєвих дій).

Заміна вислову «ідея нації» «національною ідеєю» веде не лише до описаного щойно розмноження національних ідей, а вводить деякі нові смислові відтінки, здатні вести до плутанини. Один із таких відтінків полягає в тому, що прикметникова конструкція переміщує наголос на слово «національна»; це навіює думку, що ідея нації є *суто* національною. Тим часом ідея (поняття) нації стосується, звісно, будь-якої нації. Переміщення наголосу на національну унікальність дає поштовх до введення подальших смислових акцентів – наприклад, наголосу на неповторних особливостях національної свідомості (в тім числі особливостях національного ідеалу тощо). Основна вада такого зміщення в значенні полягає в тому, що внаслідок цього стає неясною (замаскованою) проблема співвідношення між універсальними та неповторними елементами у націях. З методологічного боку маємо неусвідомлення різниці між поняттями, що претендують бути універсальними, і так званими одиничними поняттями, поняттями-індивідуалізаціями. А це, в свою чергу, призводить до очевидних методологічних наївностей: автор без особливих вагань може позначати висловом «національна ідея» тільки неповторні особливості української нації чи української національної самосвідомості або ж, навпаки, тільки універсальні (загальнолюдські) ідеї чи установи. З універсалізацією значення вислову «українська ідея» ми якраз і маємо справу тоді, коли говорять про економічно потужну, цивілізовану, «красиву» і т. д. Україну. Тут не йдуть по шляху поєднання деяких універсальних елементів з неповторною культурною самобутністю; бо, мабуть, не ус-

відомлюють самої проблеми співвідношення універсального та неповторного [8].

5. Суб'єктивне розуміння «національної ідеї»

Вище ми зосередили увагу на розгляді застосування вислову «національна ідея» у першому із трьох значень (перерахованих на початку цієї статті). Національною ідеєю, в такому разі, є ідея, яку підтримують більшість членів нації (або така, яку формулюють зі сподіванням, що вона одержить визнання більшості). Виявилось, що таких ідей багато. Зіштовхнувшись з таким наслідком та зі спробами зловживати цим (пропонуючи чергову «оригінальну» «формулу» національної ідеї), можна б зі зневагою відкинути таке тлумачення національної ідеї.

Але таке відкидання було б поверховим без урахування однієї важливої обставини. Йдеться про змагання двох підходів у розумінні нації, а відповідно двох груп дослідників – так званих традиціоналістів або, інакше, «примордіалістів», з одного боку, та модерністів (чи «інструменталістів»), з другого. Примордіалісти наголошують на важливості культурних успадкувань у виникненні націй (і в крайній формі можуть твердити про «споконвічність» націй), модерністи наголошують, що нації є новочасними утвореннями. Перші, отже, схильні вказувати на важливу роль у процесі націостановлення етнічних та традиційно-релігійних чинників, модерністи натомість наголошують на ролі нових ідеологій, професійної культури, нових політичних ідей, держави, політичних еліт, нових суспільно-економічних обставин тощо. Модерністи часто водночас є інструменталістами, тому що на противагу традиціоналістам схильні розглядати націю не як щось самодостатнє (не як деяку самоцінність), а скоріше як *засіб* для розв'язання певних проблем, для досягнення певних цілей (класами, елітами тощо). Входити докладніше в суперечку цих двох підходів тут неможливо[9], але варто зауважити, що сьогодні більшість дослідників не приймають жодної із цих позицій у їхніх крайніх версіях (і переважно обирають компромісну позицію). Протиставленню цих двох позицій відповідає великою мірою також протиставлення об'єктивного та суб'єктивного розуміння нації. Різке протиставлення двох концепцій нації – суб'єктивного (або, інакше, громадянського, політичного, «французького», західноєвропейського), з одного боку, і об'єктивного (культурного, «німецького», східноєвропейського), з другого боку, стало популяр-

ним передусім завдяки Гансу Кону (одному з патріархів в галузі дослідження націй та націоналізму). Воно стало дуже впливовим і почасти дезорієнтуючим, що викликало відповідну критику цього протиставлення. Та якщо залишити осторонь критику, то все ж, з урахуванням поправок, воно зберігає свою пізнавальну цінність. Зокрема з цим протиставленням пов'язане розрізнення так званого політичного (громадянського) та культурного націоналізму.

Суб'єктивне розуміння нації має своїм джерелом просвітницьку абсолютизацію ролі розуму та ліберальну концепцію нації; при цьому вважають, що самі громадяни – шляхом розумового зважування – вирішують, з ким та на якій основі вони мають єднатися в одну політичну спільноту (політичну чи, інакше, «модерну» націю). З цього погляду самі громадяни – хай з участю політичних та культурних еліт – вирішують, які ідеї (включаючи ціннісні орієнтації) вони обирають за основу єднання в одну націю. Ця основа не обов'язково є сталою: навпаки, припускається, що інтереси, ціннісні орієнтації, ідеї тощо пов'язані з даною історичною ситуацією. Відповідно до цього націю розуміють як історичне, динамічне утворення, як «щоденний плебісцит» (за висловом Ернеста Ренана): громадяни, з участю своїх еліт, безперервно переосмислюють основу свого єднання. Вони розв'язують все нові проблеми свого співжиття в одній спільноті і шляхом діалога щоразу заново досягають порозуміння та згоди хоча б у деяких найважливіших питаннях цього співжиття. Зрозуміло, що в такому разі найважливішою ознакою нації стає національна самосвідомість – усвідомлення індивідом своєї належності до однієї спільноти та досягнення громадянами (в даній історичній ситуації!) хоча б мінімальної згоди щодо того, що має об'єднувати їх у те ціле, яке вони називають словом «нація». В центрі уваги лібералів стояла держава, а не культура: завдання своє вони вбачали в тому, аби забезпечити стабільність держави як засобу впровадження елементів цивілізації (маючи, зрештою, на меті майбутню вселюдську цивілізацію).

У крайньому своєму варіанті окреслений щойно підхід дає концепцію «чисто» політичної (громадянської) нації. Фактично, одначе, ця ліберальна ідея тільки почасти була здійснена у становленні європейських націй: навіть у випадку французької нації роль культурних успадкувань, роль етнічного чинника була дуже важливою (французька мова тощо). Але якщо звернутися до вищеописаного «розмноження» національних ідей, то стає зрозумілим зв'язок першого із названих трьох значень національної ідеї з цим суб'єктивним розумінням нації. Будь-які ідеї, які сприяють досягненню громадянської єдності, і є «на-

ціональними ідеями». Якщо поцінування культурних успадкувань чи традицій стає перешкодою на шляху громадянського єднання, їх слід відкинути. Таким чином, маємо справу з інструментальним та *ситуативним* розумінням національної ідеї.

Суб'єктивне чи, інакше, громадянське розуміння нації – є, зрештою, наслідком *суб'єктивного повороту* у філософії (який найбільшою мірою символізує постать Рене Декарта); лінгвістичний поворот цілком виправдано можна вважати продовженням суб'єктивного повороту. Суть суб'єктивного повороту полягає у визнанні того, що *ідеї створюють люди* – на противагу платонівсько-геґелівській традиції, в якій ідеї розуміють як реальні сутності. Люди не тільки формулюють ідеї, а також здійснюють їх, забезпечують їхню «працездатність». Інакше кажучи, саме люди – а не якась об'єктивна реальність (чи, в інших версіях, «історична необхідність» чи «історична закономірність») – несуть відповідальність і за зміст ідей і за їх здійснення.

Однією з важливих передумов працездатності ідей є забезпечення загальнозначущості (інтерсуб'єктивності) ідеї – тобто йдеться про таке формулювання ідеї, яке робить її зрозумілою та прийнятною для інших людей. І це навіть у випадку, коли маємо справу з ідеями, що їх відкриває не розум, а «серце» (на чому наголошував Блез Паскаль у своїй опозиції до крайнощів картезіанського раціоналізму). *Суб'єктивний поворот у філософії загострив проблему узгодження індивідуальних розумінь у процесі спілкування та, відповідно, єднання індивідуальних воль в єдину колективну волю.*

Тут варто наголосити, що дуже важливо засвоїти деякі позитивні уроки суб'єктивного повороту у філософії (і його новітнього продовження у вигляді лінгвістичного повороту та такого варіанта «критичної герменевтики» як комунікативна філософія). Попри деякі негативні наслідки крайніх варіантів модерністського (інструментального) і, відповідно, суб'єктивного розуміння нації – на які зверну увагу далі – недооцінка цих уроків і схиляння до наївних версій об'єктивного чи традиціоналістського розуміння нації здатні завдати великої шкоди сучасному процесу формування політичної нації в Україні. Хоча на розгляді об'єктивного розуміння національної ідеї я трохи докладніше зупинюся нижче, але вже тут можна вказати на досить поширені «тіні» від такого розуміння (в його гірших версіях) – тіні, які явно проступають у деяких формулюваннях та обмовках. Ця тінь, наприклад, лежить на відомій заяві «національна ідея не спрацювала». Адже сказано не так, що «ми» не змогли сформулювати національну ідею у зрозумілій для громадян формі чи не змогли донести її зміст до громадян

– щоб мобілізувати їхню енергію для її здійснення. Підтекст заяви такий, що національна ідея вже існує (незалежно від наших її розумінь та формулювань і незалежно від нашої волі до її здійснення!), але чомусь відмовилась працювати. Відповідальні за такий стан речей, отже, не люди, покликані формулювати ідею та здійснювати її: винна сама ідея. Бо ж її мислять як незалежну від волі людей реальну історичну силу (на зразок «історичної необхідності»). Парадокс, одначе, полягає в тому, що принаймні в деяких із тих, що іронічно сприйняли цю заяву, знаходиш аналогічні посилання на «історичну закономірність» – у відповідності з якою, з їхнього погляду, нібито і відбувається становлення націй та національних держав[10]; але прихильники цього погляду чомусь забувають про статистику загиблих етносів, яким так і не вдалося стати націями. Стисло кажучи, питання бути чи не бути українській нації та українській національній державі у такий спосіб стає незалежним від нашої волі та нашої відповідальності: ця відповідальність переноситься на об'єктивні сили. Варто зауважити, в додаток до сказаного, що іронія щодо вищезгаданої заяви є безсилою, якщо її не поєднують з усвідомленням того, якими є необхідні передумови працездатності різного типу ідей.

Тепер варто вказати на деякі негативні наслідки модерністського, інструментального і, відповідно, суб'єктивного розуміння нації та національної ідеї (принаймні в крайніх версіях цих підходів). Основна вада полягає в спрощенні співвідношення процесів успадкування та оновлення. І все ж, хіба що в якихось дуже поверхових і крайніх версіях модернізму та інструменталізму можемо натрапити на твердження, що нації – це цілком нові, штучні утворення (що вони будуються на «очищеному майданчику»). Такий модерніст, як Е. Ґелнер, хоча і наголошує на ролі професійної культури («садові культури») у творенні націй, та він все ж не мислить, що ці нові культури творяться у такий спосіб. Коли Пол Брас, наголошуючи на ролі еліт у творенні націй, твердить, що еліти у певних ситуаціях здатні цілком змінювати старі культурні ідентичності, то він при цьому застерігає, що це не завжди можливо. Там, де існують усталені довготривалі культурні традиції, спроби деяких еліт радикально змінити попередню культурну ідентичність скоріше за все будуть приречені на поразку.

Дискусія щодо ролі культурних успадкувань та процесів оновлення безпосередньо пов'язана також з розрізненням культурного й політичного націоналізму. В сучасній українській ситуації діалог цих двох різновидів націоналізму (чи, у звичнішій для наших громадян термінології, діалог націоналізму і «патріотизму») стосується якраз

ролі культурних традицій – особливо етнічного чинника – у становленні української політичної нації. Прихильники творення «чисто» політичної нації (тобто нації, яка б не обов'язково мала українські культурні ознаки) відкидають шлях творення української політичної нації на основі ідеї етнічної серцевини. Фактично вони припускають можливість зміни попередньої культурної ідентичності у процесі сучасного формування політичної нації. У даному разі маємо справу з крайністю модерністського підходу. Залишаючи осторонь докладніший розгляд цього питання, варто зауважити, що більш зважений підхід очевидно полягає в розумному поєднанні та співпраці культурного й політичного (громадянського) націоналізму (чи, іншими словами, націоналізму й патріотизму).

Дійсно, ідея ефективної економіки і сьогодні має всезагальну підтримку українських громадян. Але якщо національну ідею зводять до цієї ідеї (а не розглядають останню як тільки один із її складників), то цілком очевидно, що здійснення цієї ідеї може супроводжуватись зниканням нації як такої (попередньої культурної ідентичності). І це стосується будь-якого тлумачення «національної (української) ідеї», коли її зводять до універсальних формул типу «цивілізованої, демократичної, заможної» і т. д. України. Хоча здійснення універсальних формул і може породити деяке унікальне соціальне утворення (характер якого сьогодні важко спрогнозувати), але може статися і так, що у нас не буде ніяких підстав називати таке утворення «українською нацією». Навіть у випадку такої «чисто» політичної нації як швейцарці політична історія кількох століть забезпечила їм ту унікальність, яка відрізняє їх від інших націй. Озирнувшись на свою власну історію, ми побачимо, що ця історія сповнена змагань передусім за збереження самобутньої національної культури (мати власну державу українці прагнули не тільки і може не стільки заради добробуту та стабільності, скільки як засіб захисту свого «життєвого світу»).

Звичайно, для того, хто приймає тезу про історичність націй (а заперечувати цю історичність було б безпідставно), може і не існувати проблеми успадкувань і новизни: відповідно не існує і проблеми збереження ідентичності нації в ході історичних змін. Це маємо тоді, коли посилання на історичність нації чи навіть на її майбутнє зникнення (як на об'єктивний процес чи на «історичну необхідність») використовують для того, щоб або зняти з себе відповідальність за хід історії, або ж для прикриття своїх ціннісних орієнтацій (а часто ідеологій в марксистському значенні слова).

Але те, що в даному разі нас безпосередньо цікавить і на що

хотілося передусім звернути увагу, є неусвідомлення того факту, що сам *вислів «національна ідея» підштовхує журналістів, публіцистів, політиків та навіть багатьох науковців до крайніх варіантів суб'єктивізму й інструменталізму*. Це тому, що, на противагу вислову «ідея нації», внаслідок самої граматичної форми наголос у цьому вислові перенесено зі слова «нація» на слово «ідея». Слово ж «ідея» не зобов'язує спиратися в дискусіях на деяке тематичне обговорення (на «дискурс»): знання теорій нації і врахування досвіду формування націй стає неважливим. І це є очевидним у всіх дискусіях на тему національної ідеї: учасники дискусій відчувають приємну легкість – як наслідок звільнення від вимоги знати, що сказано до них на тему нації і шляхів становлення націй. Іншими словами, вислів «національна ідея» підштовхує людей до суб'єктивізму у вигляді оригінальності – в гіршому сенсі цього слова (*ab origine, ab ovo*). Хміль такого звільнення, можливість говорити з «чистої сторінки» – найважливіший наслідок провокативної сили цього вислову. Оте вищеописане розмноження національних ідей і та вражаюча наївність і самовпевненість, з якою вам пропонують чергову оригінальну формулу національної ідеї, можуть бути зрозумілими тільки з огляду на цю обставину. І ясно, що в такому разі дискусія зі зваженої, витриманої в науковому стилі, переходить неминуче в площину фразеології – за якою стоять часто неусвідомлені індивідуальні уподобання, набуті ідеологічні стереотипи, упередження тощо. *Вислів «національна ідея» незрівнянно більшою мірою, ніж вислів «ідея (поняття) нації» дозволяє учаснику дискусії прикривати свою індивідуальну чи групову «психологію» флером псевдонаукових мудрувань*.

Але варто також зауважити, що того чи іншого автора можуть схиляти до інструментального розуміння національної ідеї цілком відповідальні і добросовісні мотиви: прагнення сформулювати деяку *надідею* – ідею, яка б стала *рятівною* в сучасній кризовій ситуації. Вона повинна бути своєрідним важелем, який дозволить ув'язати і водночас розв'язати цілу низку в основі своїй різнорідних проблем: аби одним порухом цього важеля витягнути націю з сучасного кризового стану! Інструментальність такого розуміння національної ідеї очевидна. Але добрі наміри автора не зменшують вищеназваної здатності вислову «національна ідея» схиляти до суб'єктивізму. Віддалені інтелектуальні джерела цього суб'єктивізму можна вбачати не стільки у суб'єктивному повороті, скільки у філософії Фіхте, у суб'єктивістському складнику романтичної філософії (який у цій філософії певним чином поєднується з пантеїзмом), у волюнтаризмі Ніцше тощо.

Загальною вадою цього суб'єктивізму є неусвідомлення того, яким чином може досягатися загальнозначущість понять – тобто неусвідомлення проблеми інтерсуб'єктивності. Під практичним кутом зору маємо неусвідомлення того, що політична дія набуває свого сенсу тільки у межах *політичного спілкування* (політичної комунікації): без узгодження значень колективна дія стає неможливою.

6. Об'єктивне розуміння національної ідеї

Розглянемо тепер використання вислову «національна (українська) ідея» у другому із названих трьох значень. Тепер в центрі нашої уваги стане більшою мірою об'єктивне (культурне, «німецьке», «східноєвропейське») розуміння нації. Одначе більшою мірою наша увага буде зосереджена не на суто об'єктивному розумінні, а на розумінні нації під кутом зору поєднання об'єктивного та суб'єктивного в нації. Цей останній підхід є дуже поширеним у сучасних тлумаченнях української ідеї, тож варто зупинитися на його докладнішому розгляді. Якраз з цим підходом найбільшою мірою пов'язане як застосування самого вислову «національна ідея», так і деякі стереотипи у філософії національної ідеї. *Передусім з об'єктивним та об'єктивно-суб'єктивним підходом пов'язані деякі «родові плями» вислову «національна ідея».*

Сучасне поняття нації ґрунтується на розрізненні об'єктивного та суб'єктивного складників нації. Об'єктивним в нації вважають деяку емпірично спостережувану спільність чи цілісність – культурну, релігійну, політичну тощо. Слово «спільне» в українській мові є двозначним: по-перше, воно може позначати належність деякої ознаки кожному індивіду, що складає групу; по-друге, воно може позначати «спільне» володіння – у розумінні, що даний колектив людей, взятий в цілому, володіє чимось. Отож об'єктивним складником нації може бути, наприклад, наявність деяких спільних антропологічних, побутових, мовних і т. п. ознак, властивих кожному чи більшості з тих, що належать до даного колективу. Окрім того, колектив людей як ціле може «володіти» чимось – постійно проживати на певній території, мати певні установи (звичаєві, культурні, політичні тощо). Об'єктивними ці ознаки називають тому, що вони наявні емпірично, їх можна описати шляхом звичайного спостереження за життям людей. Суб'єктивним складником нації є те, як люди даного колективу усвідомлюють свою відмінність від інших колективів та в чому вони вбачають основу своєї єдності. А тому дослідження цього суб'єктивного

складника неможливе без входження в колективну свідомість (а часто також в індивідуальну свідомість, оскільки колективна та індивідуальна свідомість перебувають у безперервному динамічному взаємозв'язку).

І об'єктивний і суб'єктивний складник нації є деякою реальністю в житті етносів і націй. Більше того, суб'єктивний складник, зрештою, певним чином об'єктивізується – в поведінці, у висловлюваннях, у текстах, в установах тощо. Але з того, що національна самосвідомість відтак стає «об'єктивною реальністю», навряд чи корисно було б вважати, що розрізнення об'єктивного та суб'єктивного складників націй є недоцільним з методологічного чи практичного погляду. Звичайно, той, хто дотримується бігевіористського підходу, може твердити, що індивідуальну й колективну свідомість перспективніше досліджувати, описуючи та аналізуючи її вияви – в поведінці, в установах і т. п. Але сьогодні, в період *постпозитивізму*, добре відомі і проблеми, які бігевіористський підхід не здатний розв'язати. Коротко кажучи, названі два складники нації (попри свій безперечний взаємозв'язок) потребують дещо відмінних методів дослідження. У дослідженні об'єктивного складника перевагу віддають емпіричному дослідженню, – зокрема соціологічному, – в той час як у дослідженні свідомості перспективнішими є феноменологічні та герменевтичні підходи.

Суспільна реальність – якщо й не повністю, то, принаймні, значною мірою – є наслідком зреалізованих уявлень, міфів, ідей. Зрозуміти особливості навіть найдавніших етносів – первісних общин та племен – не можна без урахування ролі давніх міфів та релігій. У становленні європейських націй дуже важливу роль відігравали перетворення у свідомості людей, в їхньому світогляді – зокрема, важливу роль тут відіграла поява ідеї нації. У цьому полягає основна трудність при розмежуванні об'єктивного та суб'єктивного в націях.

У субстанційних онтологіях, в яких основою всього існуючого виступає задум Бога, дух або ідея (*essentia ante res* або ж *essentia in rebus*) джерелом наших ідей є сама реальність: адже тут припускають, що за спостережуваними явищами прихована справжня реальність – Бог, ідеї, дух. Тому тут вважають, що джерелом тих ідей, які ми створюємо, є деякі ідеї, що існують як певна «справжня» реальність. Але одна річ говорити, що, скажімо, наші сучасні політичні установи виникли внаслідок здійснення ідеї демократії, і зовсім інша річ говорити, що ці установи містять у собі ідею демократії. Будь-який технічний прилад, безперечно, з'явився внаслідок здійснення якоїсь ідеї, але говорити, що цей прилад містить у собі ідею цього приладу – означає

тільки привносити плутанину у наш спосіб мовлення. Бо відтак ми повертаємось до платонівської субстанційної онтології – тобто просто нехтуємо суб'єктивним поворотом у філософії (замість того, щоб серйозно враховувати його уроки).

В основі об'єктивного розуміння націй лежить християнський месіанізм, романтична пантеїстична філософія та особливо об'єктивно-ідеалістична філософія Ґеґеля. У даному разі маємо справу з субстанційною онтологією. Сьогодні в Україні більшість інтелектуалів відкидають субстанційну онтологію, в якій субстанцією є матерія. Безперечно, що матеріалістична філософія, яку культивував комуністичний режим, була одною з важливих причин (хоча і не єдиною причиною!) знедуховлення людей. Сьогодні ми фактично маємо справу з наслідками цього знедуховлення. Але завдання оновлення інтелектуальної культури – чи то для забезпечення кращої методології суспільних наук, чи то для кращої світоглядної орієнтації масової свідомості – не можна розуміти спрощено: скажімо, як просте «перевертання» субстанційної матеріалістичної онтології в субстанційну ідеалістичну онтологію. Бо таке «перевертання» тільки повертає нас до способів мислення, що самі потребують суттєвого оновлення – наприклад, до пантеїстичної романтичної філософії чи до ґеґелівського діалектичного ідеалізму. Достатньо познайомитися з тими аргументами, з допомогою яких сучасний німецький філософ Віторіо Гьосле прагне реабілітувати об'єктивний ідеалізм, як стають зрозумілими ті труднощі, на які неминуче наштовхується здійснення такого задуму[11]. Взагалі кажучи, припущення щодо існування духовної субстанції чи переконання (об'єктивний ідеалізм) або віра в Бога, за наявності деяких інших передумов, здатні бути кращою засадою духовності індивіда, ніж матеріалізм. Маються на увазі передумови, які б усували можливість різних варіантів суб'єктивізму і дозволяли б досягати інтерсуб'єктивності – тобто деякої основи для порозуміння і єднання, необхідних особливо для досягнення цілей, яких можна досягти лише колективними зусиллями. Індивідуально-суб'єктивне осягнення смислів – продуктивне, скажімо, в поезії – є малопродуктивним у таких сферах діяльності, де узгодження значень і розумінь є однією з необхідних передумов ефективності. Це переважно сфери діяльності, пов'язані з потребою об'єднувати зусилля в колективних діях – наука, техніка, політика тощо. Але назагал те чи інше розв'язання проблеми суб'єктивності та інтерсуб'єктивності має і ширше значення – від метафізики до теології та етики. Якщо кожен із нас вважає єдино істинним своє власне «бачення» (speculatio) духовної субстанції чи своє власне

розуміння Бога (і до того ж не залишає цей свій індивідуальний суб'єктивізм для приватного вжитку, а переносить його в публічну сферу), то його дії приречені на неуспіх – принаймні у тих суспільствах, де політичні рішення приймаються шляхом спілкування і досягнення згоди. Варто наголосити, що не етичний ідеалізм (чи навіть «романтизм») сам по собі є хибним, а нехтування мудрістю – практичною мудрістю в розумінні Арістотеля: інше слово для цієї мудрості – реалізм, важливим складником якого є врахування стану суспільної свідомості та, зокрема, тих ціннісних орієнтацій, які переважають в суспільстві. Це чинне навіть тоді, коли єдиним видом можливого реалізму і єдиним шляхом досягнення «порозуміння» залишається шлях на Голгофу. Але це крайня, межова ситуація.

Сказане безпосередньо стосується також розуміння нації, а, отже, і того, як тлумачать зміст національної ідеї. Бо в деяких публікаціях на тему національної ідеї явно чи приховано спостерігається тяжіння до *субстанційного есенціалізму* у розумінні значення вислову «національна ідея». Національну ідею у такому разі розуміють як деяку реальність – щось, що існує в самій історії чи культурі: своє ж завдання вбачають у тому, щоб «відкрити» або «побачити» в історії чи культурі цю ідею або дух. Таке розуміння національної ідеї іноді проявляється в деяких випадкових обмовках автора; іноді ж проводиться явно, майже усвідомлено. В одній з недавніх публікацій читаємо, що національну ідею «...треба шукати на рівні культури. Вона «розлита» в культурі й становить собою її життєдайну систему»[12]. З таким же успіхом можна твердити, що вона «розлита» в історії.

Інакше кажучи, маємо справу з гегелівською філософією історії: ідея існує як деяка об'єктивна реальність («об'єктивний дух»), далі вона досягає самоусвідомлення – у свідомому формулюванні цієї ідеї. Об'єктивна фаза існування ідеї підштовхує авторів, які з'ясовують зміст української ідеї, до широких екскурсів в історію. І, як виявляється, будь-що в українській історії можна розглядати як вияв прихованого існування української ідеї; нарешті, вона набуває свого усвідомлення на рівні національної самосвідомості – зокрема, у свідомому формулюванні цієї ідеї. Такий підхід дозволяє скидати в кошик (під «парасольку») національної ідеї будь-які факти з історії чи культури, які попали під руку. Адже все в реальності взаємопов'язане, як вчить діалектика. Тож не дивно, що національна ідея «розливається» та розпливається, втрачаючи будь-які межі, будь-яку визначеність. Обговорення стає безпредметним: адже предмет дослідження наявний тоді, коли дослідник наперед окреслює коло доречних фактів; визначеність

ідеї якраз і дозволяє встановити, які з фактів є значущими в контексті даного розгляду (факти стають фактами тільки в світлі певної гіпотези або ідеї). Навіть автори, що в інших випадках здатні говорити предметно й цікаво, не втримуються від цієї спокуси.

Філософія Геґеля містить в собі два взаємопов'язані складники – історизм (і поєднаний з ним історицизм, якщо скористатися тут терміном Карла Поппера) та есенціалізм (як наслідок субстанційної ідеалістичної онтології). Абсолютна ідея чи дух реалізує себе в історії: дух, зрештою, досягає своєї самототожності в самоусвідомленні себе. Якщо автори спираються в тлумаченні національної ідеї на філософію Геґеля (свідомо чи несвідомо), то вони можуть віддавати перевагу одному із цих складників. «Світова» ідея у Геґеля реалізує себе у національних ідеях, обираючи для свого втілення ту чи ту націю, яка і стає вершиною світового поступу. З давніших публікацій на тему національної ідеї (1993) варта уваги стаття Вадима Пустотіна: у ній автор, ґрунтуючись на філософії Геґеля, твердить: «Самосвідомість нації здійснюється у відповідності з домінуючою ідеєю, яка носить історичний характер». Відтак геґелівське поняття ідеї – як деякої тотальності, що здатна включати в себе всі інші ідеї – дозволяє автору говорити про «домінуючу ідею». Коли в тлумаченні національної ідеї виходять з субстанційної ідеалістичної онтології – чи то в романтичній пантеїстичній версії, чи в геґелівській, – то часто говорять про «національний дух». Та оскільки пізнання духу можливе тільки спекулятивно – з допомогою інтелектуальної інтуїції – то це негайно призводить до суто індивідуального тлумачення змісту національної ідеї. Кожен, хто пише про національну ідею, в такому разі мислить себе «духовидцем» і, як речник «національного духу», безперечно, вважає, що його власне розуміння національної ідеї є єдино правильним. У такому разі автор не може бути схильним узгоджувати своє розуміння національної ідеї з іншими у процесі спілкування. Адже інтелектуальна інтуїція платонівського штибу схиляє кожного «духовидця» до того, аби вважати своє розуміння цієї ідеї єдино істинним. Опиняємось, отже, в парадоксальній ситуації: *об'єктивний ідеалізм як різновид субстанційної онтології стає джерелом крайнього суб'єктивізму*. (Нижче буде показано, що такий же наслідок одержуємо і в випадку «діалектичного матеріалізму» як різновиду субстанційної онтології). Український інтелектуал, зачарований досконалістю ідеалу, – який він сприймає своїм «внутрішнім зором» і видіння якого породжує нехіть до інтерсуб'єктивності, – достатньо поширена постать в українській культурі. Незалежно від того, у який спосіб він приходить до такої настанови

(через субстанційний ідеалізм, через віру в Бога чи через поезію), його настанова стає непродуктивною, а то й руйнівною при вирішенні практичних питань – зокрема політичних. Варто враховувати, що такий спосіб мислення закорінений в українській ментальності – зокрема, у православній теології, джерелом якої є східна патристика. Ця теологічна традиція несе на собі великий вплив неоплатонізму та містицизму. Йдеться, зрозуміло, не про огульне відкидання цієї традиції (як і будь-якої іншої), а про потребу усвідомлювати вади цієї традиції, щоб компенсувати їх з допомогою таких методологій, таких способів мислення, які відкривають перспективу узгодження розумінь, досягнення загальнозначущості наших понять.

Оскільки гегелівська філософія ґрунтується на діалектичній єдності суб'єктивного та об'єктивного, то вона, якщо спрощувати ситуацію, неначе знехтувала наслідками суб'єктивного повороту у філософії. Якщо романтична герменевтика і справді могла знайти підтримку в гегелівській діалектиці самореалізації нескінченного духу, то сучасна критична герменевтика мусила врахувати деякі важливі наслідки суб'єктивного й лінгвістичного поворотів у філософії. Йдеться не тільки про методологію. Коли ми оголошуємо, що не ми самі несемо відповідальність за ідеї та їхнє здійснення (припускаючи, що наші ідеї тільки «відображають» «історичну необхідність», «об'єктивну реальність», матерію, ідеї, дух, задум Бога), то ми так чи інакше знімаємо з себе відповідальність за те, як думаємо і що робимо. Це – особливо у виборі наших ціннісних орієнтацій – неминуче веде до зняття відповідальності з себе і перекладання її на щось зовнішнє. Але навіть у сучасній теології бездумне покладання на заповіді Бога не є ознакою справжньої віри: за цим стоїть наше намагання уникнути ситуації Людини – втекти від свободи та пов'язаної з нею відповідальності.

Вищезгадана ментальність має підтримку також у стереотипах мислення, успадкованих від колишнього діалектичного матеріалізму (як «перевернутого» гегелівського діалектичного ідеалізму). Чергове «перевертання» діалектичного матеріалізму в діалектичний ідеалізм є безсилим – воно не змінює сам спосіб нашого мислення, не забезпечує нас оновленими, перспективними методологіями. Той спосіб мислення, що і сьогодні залишається впливовим у нашій інтелектуальній культурі, значною мірою несе на собі відбиток тієї діалектики, на якій виховувались покоління нашої інтелігенції. Маю на увазі діалектику, яка свого часу у студентів дістала назву «діамуті». Вона не привчала до конкретності мислення – до уточнення значень, до розрізнень: було вигідно практикувати безвідповідальне і вкрай гнучке мислення; зав-

дяки цьому «теоретики» мали змогу виправдати будь-яку політичну практику. Той, хто говорив від імені об'єктивної діалектичної логіки (тобто від імені самої реальності!), одержував можливість заперечувати будь-яку людську логіку. Тим більш загрозливими для режиму були будь-які спроби людей досягати порозуміння та єднання на основі цієї людської логіки.

7. Зміст національної ідеї в Дмитра Донцова

Деякі автори, говорячи про джерела національної ідеї, посилаються не стільки на християнський месіанізм чи німецьку філософську класику (на Фіхте, Шеллінґа, Ґеґеля), скільки на політичну філософію Дмитра Донцова. Розуміння національної ідеї у Донцова поєднує в собі елементи субстанційного волюнтаризму (включно з соціал-дарвінізмом) з суб'єктивним розумінням нації (закоріненим більшою мірою у філософії Ніцше). Тут немає змоги докладно входити в розгляд того, в якому значенні він застосовував вислів «українська ідея» в своїх творах. З-поміж відомих мені досліджень, присвячених розгляду політичної філософії Донцова, найґрунтовнішою, наскільки можу судити, і досі залишається книга Михайла Сосновського «Дмитро Донцов: політичний портрет» (на жаль, досі не перевидана в Україні). Автор так характеризує основний зміст «української ідеї» в Донцова: «Кожна національна ідея, в тому й українська, складається з двох частин, «з ясно сформульованої мети, з образу ідеалу, до якого стремить національна воля, і з самої волі, з чуттєвої сторони, з «національного еросу, емотивності». Далі Сосновський розглядає розуміння Донцовим цих двох складових частин. Зокрема, він цитує з «Націоналізму» таке висловлювання Донцова: «Національна ідея, що хоче жити, має одверто голосити свій остаточний ідеал власновладства супроти зовнішніх, так як і проти внутрішніх сил, що сковують її енергію. Мета нації не обмежується завданнями дня, ані тим станом, який застала дана ґенерація. Нація глядить в минуле, звідки в традиціях шукає свою відправну точку, і в майбутнє, яке має урядити для будучих поколінь...».

Не вдаючись у докладний розгляд того, якого змісту в Донцова набуло поняття нації та національної ідеї, хочу висловити зауваження, важливе в контексті даної статті. Навіть з наведеної цитати видно, наскільки тісно в текстах Донцова значення вислову «національна ідея» пов'язане з поняттям нації. Підставовою у нього є все-таки

ідея нації, тим часом як вислів «національна ідея» є тільки похідним, залежним у своєму значенні. З контексту його творів, одначе, ясно, що цей вислів у нього не є тільки стилістичним засобом (синонімом до вислову «ідея нації»): висловом «національна ідея», як видно з наведеної цитати, він позначає «мету нації» (яка полягає у «власновладстві») або ж національний ідеал, іноді ж ідею, що сприяє самоутвердженню нації. Одначе розробленої концепції нації чи національної ідеї було б марно шукати в Донцова; та він і не ставив перед собою такого завдання. Політична філософія, елементи якої можна виявити в його політичній публіцистиці, має передусім практичну спрямованість: Донцов бачив своє завдання в тому, щоб подолати «зневоленість» українців – аби зробити їх *здатними* до самоутвердження. І сьогодні його тексти (навіть при критичному ставленні до тих чи інших складників його політичної філософії) можуть слугувати джерелом «емотивної наснаженості» – супроти звичного безвілля, супроти сентиментально-ідилічної психіки українців (їхньої «дряглистості», «гермафродитства», «малоросійства» і т. п.).

Все ж, з огляду на ті інтелектуальні витоки, в яких закорінене розуміння нації у Донцова (Фіхте, Шопенгауер, соціал-дарвінізм), варто мати на увазі, що його концепція нації та національної ідеї неначе «зависла» поміж субстанційною і суб'єктивною концепцією. Зрештою, у період формулювання ідей «чинного націоналізму» він віддає перевагу суб'єктивному розумінню – віддає перевагу Фіхте та Ніцше над Шопенгауером. І це зрозуміло з огляду на практичну спрямованість його політичної філософії. У плані суто теоретичному існують ще дві проблеми, які він чи то не був готовий більш-менш задовільно розв'язати, чи то через нагальність суто практичних потреб знехтував ними. По-перше, це проблема співвідношення між раціональним та ірраціональним: Сосновський, зокрема, наголошує, що ця проблема була однією з центральних у творчості Донцова, хоча, зрештою, він все-таки віддав перевагу ірраціональному. Друга проблема – проблема співвідношення між етичним ідеалізмом і практичним міркуванням. Йдеться, в ширшому плані, про колізію між нескінченністю будь-якого етичного ідеалу і потребою втілювати цей ідеал в конкретних суспільних ситуаціях (де будь-яка дія може бути успішною лише тоді, коли ми розуміємо обмеженість будь-якого практичного здійснення ідеалу). Сосновський у своєму обговоренні реферату Донцова «Сучасне політичне положення нації і наші завдання» (1913) робить у розрізі названої проблеми такий висновок: «Політична програма, яку Донцов з'ясував у згаданому рефераті, показує його як політичного тео-

ретика зі зрозумінням політичних реалітетів. Вимога ... достосовувати конкретну діяльність до актуальної дійсності (ґрадація в здійснюванні національних ідей відповідно до наявних об'єктивних умов), вимога бути «тверезим політиком» і реально оцінювати існуюче в даний час відношення сил у світі, власні сили та власну готовність – це цікаві елементи в Донцова в період його активної участі в соціалістичному русі. При розгляді його пізнішої творчості ми побачимо, як він від них відійшов, ставши на позиції «чинного націоналізму»»»[17].

До речі, *і сьогодні часто маємо справу з неусвідомленням того, як має поєднуватись етичний ідеалізм з практичним міркуванням – це стає, зокрема, одним із джерел різноманітних незгод у практичній (політичній) сфері діяльності.* Бо ж той, для кого етична орієнтація є самодостатньою, неминуче має ширяти понад будь-якою практикою (яка завжди залишається незадовільною під кутом зору наших ідеальних устремлінь). Етичний ідеалізм і мудрість (маю на увазі розуміння мудрості, започатковане Арістотелем і далі розвинуте у деяких концепціях сучасної філософії) – це, принаймні у певних своїх аспектах, дуже різні настанови. Етичний ідеаліст часто не ставить перед собою питання, де саме пролягає та межа, за якою він стає суб'єктивним індивідуалістом – тобто людиною, не здатною єднатися з іншими людьми в досягненні тих цілей, які можна досягти тільки колективними зусиллями. Думаю, що фундаментальна вада української ментальності (на яку неодноразово вказували різні автори в минулому чи вказують сьогодні) – це індивідуалізм, якому бракує бажання, настанови і звички до громадянського єднання. Іноді говорять, що це властиво суспільствам, які не пройшли крізь процеси, схожі на Реформацію.

Окрім цього, до проблем, які Донцов або ще не міг сформулювати, або свідомо залишив поза увагою, належать передусім такі: а) як співвідноситься універсальне та унікальне (неповторне, самобутнє) в націях; б) яка різниця і який взаємозв'язок існує між культурною (етнічною) інтеграцією і громадянською консолідацією у політичну спільноту; в) яким чином у бутті нації співвідноситься індивідуальне (суб'єктивно-індивідуальне) і наднидивідуальне (інтерсуб'єктивне); г) якими є ті принципи, які, хоча б у майбутньому, здатні уможливити перспективу мирного (ненасильницького) співіснування націй. Не одержало достатнього прояснення також питання співвідношення між успадкуваннями та новизною в націях (попри спроби з'ясувати це питання у творі «Дух нашої давнини»). Втім, політична філософія та публіцистика Д. Донцова націлені на ту драматичну ситуацію, в якій перебувала

українська нація, і розв'язання суто практичних проблем було для нього важливішим від розробки теоретичних аспектів.

Відносно легко можна пересвідчитись, що зловживання висловом «національна ідея» здатне породжувати безплідні словесні суперечки та різного роду стилістику – «діалектичну» чи в метафоричному стилі Донцова, – яка мало що прояснює і є безпорадною в практичному плані.

8. Про деякі публікації на тему національної ідеї в 90-х роках

Якщо залишити осторонь питання правомірності чи доцільності застосування вислову «національна (українська) ідея», то серед написаного на тему національної ідеї в 90-х роках є також твори змістовні. У 1992 році вийшов друком твір Оксани Забужко «Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період»[18]. Цей твір вирізняється з-поміж інших публікацій на тему української ідеї передусім своєю джерельною основою: авторка ввела (хай у вигляді побіжних характеристик) велике коло європейських текстів, присвячених темі нації та національній свідомості. Вона першою в Україні дала широку панораму «національних ідей» – у Східній, Центральній та Західній Європі. По-друге, вона спробувала показати – в міру можливого (з огляду на нарисовий, есеїстичний характер твору) – ті ідейні джерела чи, краще сказати, ідейну палітру, на тлі якої розгорталось становлення націй та національної свідомості в Європі. І третє, що варто відзначити, маємо також спробу свідомого ставлення до найважливіших методологій, пов'язаних з основними «філософіями нації».

Авторка використовує позитивний потенціал гегелівської діалектики суб'єктивного–об'єктивного (на це вона прямо вказує), але її ставлення і до християнського месіанізму, і до романтичного пантеїзму, і до гегелівської філософії історії критичне. Вважаючи, що найважливішим в нації є суб'єктивний складник (тобто національна самосвідомість), вона недвозначно вказує, що філософія національної ідеї має бути філософією національної самосвідомості – особливо в її зрілому, теоретичному формулюванні. Тому в центрі її уваги стають ті фази та різновиди, крізь які проходить та в яких розгортається національна самосвідомість. Говорячи про національну ідею, вона, отже, не мислить себе «духовидцем» – речником якогось об'єктивно існуючого духу. Національна ідея в її розумінні – явище людської свідомості, її формулюють та застосовують люди. Це аж ніяк не означає

заперечення об'єктивних передумов суб'єктивності чи її реалізацій в культурі чи політиці (в тому числі і її відчужень). Навпаки, дослідниця наголошує на ролі об'єктивних чинників (наприклад, при обговоренні поняття «уявної спільноти» Бенедикта Андерсона чи взагалі культури як «об'єктивного духу»). Але для неї всі об'єктивно існуючі установи, тексти, символи і т. д. містять дух чи ідею не самі по собі: вони стають фактом духовного життя, тільки включені в духовну (суб'єктивну) діяльність людини. Завдяки такому розрізненню суб'єктивного та об'єктивного ми і можемо ставити питання, щоб наші ідеї (наша суб'єктивність) в тому чи тому аспекті рахувалися з об'єктивністю. Останнє передбачає також долання таких форм індивідуалізму (в тім числі суто індивідуальних розумінь), які не є продуктивними у тих чи інших ситуаціях і потребують досягнення взаєморозуміння.

Хоча Оксана Забужко характеризує свої методологічні настанови лише побіжно, але навіть її побіжні зауваження[19], – а ще більше аналіз самого тексту, – дають змогу говорити про феноменологічний підхід чи навіть екзистенціалістську феноменологію. «Суть» нації та передусім національної самосвідомості (коли нація починає існувати не тільки в собі, а й для себе) – це не деяка субстанція, яка зумовлює однозначне розуміння (монізм). Ця «суть» скоріше схоплюється у своїй повноті тільки в різноманітних виявах на рівні усвідомлень – у схоплюванні свідомістю її різних смислових відтінків: пучок цих смислів, як набір різноманітних призм, у своїй сукупності і висвітлює «суть» (мінливу, як саме життя). Такий підхід (плідний особливо в філософії мистецтва та культури!) не може схиляти дослідника до зафіксованих визначень, до чітких та сталих розрізнень і т. п. Межа між філософським текстом (принаймні у його традиційному розумінні) і художньо-літературним текстом свідомо розмивається. Вислови набувають свого значення чи різноманітних смислових відтінків тільки в контексті. Мовні засоби – тільки засоби для творення тексту. Тож і вислову «національна ідея» – який через рядок передається синонімом «ідея нації», а ще далі висловом «національна свідомість» і т. п. – не приписується роль особливого вислову (тобто він не претендує репрезентувати собою деякий «мета-дискурс», щоб зайняти якесь упривілейоване становище порівняно з іншими висловами).

Але праця Оксани Забужко дає підставу також для критичних зауважень – зокрема і в розрізі використання вислову «національна ідея». Найважливіше зауваження методологічного характеру таке: вона усвідомлює можливість і перспективність «прищеплення» (вислів Поля Рікьора) герменевтики до феноменології. Але майже цілком нех-

тує уроками лінгвістичної і комунікативної філософії, що призводить до сумнівної фразеології в окремих місцях тексту. Один із прикладів: коли авторка[20] говорить про потребу розрізняти «національну ідею» і «націоналізм», посилаючись на «замацаність» останнього з цих висловів, то це можна зрозуміти так, що вислів «національна ідея» або ще не замацаний, або взагалі гарантований від «замацування». А вихід у цій ситуації був дуже простий: вказати на найважливіші тлумачення («теорії») націоналізму, і тоді могло б виявитися, що в деяких своїх значеннях «націоналізм» та «національна ідея» (як її розуміє авторка) збігаються. Бо якщо вона пов'язує національну ідею з «історичним типом світогляду», то інші це називають «епохою націоналізму» (на що вона й сама вказує). Але за такого роду прикладами стоїть також інша вада: феноменологія, як відомо, особливо добре працює в філософії мистецтва чи, візьмемо навіть ширше, – в теоретичній, а не практичній філософії. Тим часом авторка не завжди усвідомлює, де саме вона вступає в сферу практичної філософії (ідеології, політики), щодо якої продуктивнішими є інші методи. Бо, скажімо, з'ясування питання про те, які варіанти етатизації національної ідеї є неминучими і прийнятними, а які ні, потребувало б розгляду політичної практики не з вершин феноменологічної рефлексії, а з підходів, пристосованих для аналізу практичних дій. Зокрема, врахування теорії практичної дії дозволило б авторці свідоміше поставитися також до використання вислову «національна ідея» – тобто вирішити, в яких випадках його застосування в тексті доречне і «працездатне», а в яких ні. Але Оксана Забужко практикує свій власний підхід (вона його застосовує і в своєму нещодавно опублікованому творі «Шевченків міф України») і доки вона має справу тільки з феноменами національної самосвідомості – і не переходить межі, за якою перспективнішими є інші методології, – її феноменологічний підхід є плідним.

Іншою публікацією, до якої я хотів би привернути увагу читача, є стаття Степана Вовканича «Інформаційна мобільність нації як українська ідея»[21]. Автор обрав підхід, що перегукується з інформаційним підходом до націй відомого західного дослідника націй і націоналізму Карла Дойча (хоча, як можна судити з тексту, автор це зробив без впливу Дойча). Вовканич у своїй концепції нації поєднує визнання важливої ролі успадкувань (передача інформації по «вертикалі» – від покоління до покоління) з розумінням того, що нація в кожний момент є певним простором спілкування (обмін інформацією по «горизонталі»). Ця стаття і сьогодні є актуальною з огляду на наголошення автором важливості захисту того особливого простору спілкування (інформацій-

ного простору), яким має бути українська нація. І все ж, у відповідності з інформаційним підходом Дойча, неповторність нації як особливого простору спілкування, ґрунтується на тому, що вона володіє *унікальною інфраструктурою*, завдяки якій якраз і існує цей особливий простір спілкування (тобто нація). Тим часом у назві статті наголошено на інформаційній мобільності як основному змісті української ідеї.

Деякі з авторів цілком свідомі того, що вислів «національна (українська) ідея» має передусім практичне (ідеологічне) призначення; тому вони включають у зміст цього вислову найважливіші, «доленосні» питання національного буття. Таким, наприклад, є підхід Федора Канака. У своїй статті «Національна ідея у її втіленнях»[22] Канак, як і Оксана Забужко, недвозначно вказує, що поняття національної ідеї стосується етнонаціональної свідомості – особливо в її теоретичному вияві. Це дозволяє йому твердити: «Найактуальнішим завданням теоретичного аналізу національної ідеї є, на мою думку, розробка її аспектів, пов'язаних зі стратегією національного порятунку, національного виживання й національного поступу»[23]. І фактично він далі конкретизує зміст ідеї в цілій низці понять, більшість яких є загальноприйнятими в дослідженні націй. Він акцентує, зокрема, практичне призначення ідеї – тому й говорить про її «втілення», про стратегії і т. д. Говорячи про дискусії навколо національної ідеї та розбіжності в її тлумаченні, він вбачає основну причину цих незгод в ідеологічній заангажованості опонентів. У зв'язку з цим Ф. Канак говорить: «У переважній більшості публікацій, де заторкується національна ідея, весь запал поки що витрачається на її захист або заперечення як такої, причому аргументація точок зору не йде звичайно далі історичних прикладів і аналогій, ніяк не сполучаючись із аналізом зв'язків національної ідеї з невідкладними проблемами національного буття. В підсумку читач не стільки може вільно вибирати якийсь із варіантів трактування такої важливої соціально-філософської й політологічної проблеми, скільки опиняється у вирі теоретичної плутанини»[24]. Аналіз значення вислову «національна ідея» (чи змісту того поняття, яке, як треба було б припускати, має стояти за цим висловом) він залишає осторонь – очевидно як несуттєвий в контексті свого розгляду. Він обмежується тим, що дає своє власне тлумачення. Я особисто розумію і приймаю те, що автор прагне утвердити, але це не знімає постановки питання про те, *чи вислів «національна ідея» уможливлює знаходження деяких підстав, ґрунтуючись на яких, одні тлумачення національної ідеї можна було б вважати більш коректними, ніж інші.* Теза цієї моєї

статті полягає в тому, що особливості самого вислову «національна ідея» роблять майже безперспективними пошуки таких підстав.

Коли ми говоримо про утвердження української нації, то ми можемо говорити про цілком конкретні аспекти її буття – наприклад, про стан української етнонаціональної самосвідомості, про стан української культури, про шляхи громадянської консолідації (шляхи творення української політичної нації), про роль успішної економічної реформи та досягнення певного рівня соціальної справедливості і т. д. Тобто питання про самоутвердження української нації відразу ж переходить у конкретну розмову про різні аспекти національного життя. Але що відбувається, коли на питання, яким чином українська нація може утвердити себе, відповідають: «Консолідуючим чинником має виступати національна ідея»? Той, хто це сказав, неминуче підштовхує майже до нерозв'язної дискусії щодо того, що має означати національна ідея. А коли, зрештою, з'ясовується, що значення цього вислову залежить від поняття нації і що, отже, йдеться про самоутвердження нації в різних аспектах її буття, то повертаємось до того, з чого, власне, і починали.

До речі, навіть коли ідеологічна заангажованість є основною причиною того, що дехто не приймає національної ідеї (або пропонує таке тлумачення, за якого здійснення цієї ідеї ставить під питання саме існування української нації), то і в цьому разі має бути намічена деяка перспектива виходу із протистояння. Ця перспектива полягає в з'ясуванні особливостей ідеологічного дискурсу: у поясненні, що основою такого дискурсу є суперечка навколо певних фундаментальних цінностей – таких як життя людини (і, отже, захист життєвого середовища), порядок (стабільність), свобода (права людини), рівність, справедливість, добробут, культурна самобутність (нація) тощо. Різні ідеології – принаймні традиційні європейські ідеології – наголошують більшою мірою на одній із цих цінностей на противагу іншим. Але у своїй сукупності вони дають список деяких фундаментальних цінностей, занепад чи руйнування яких веде до дуже негативних, а то й небезпечних наслідків. Захист етносів та націй пов'язаний із захистом культурної різноманітності світу, і в цьому має бути зацікавлена кожна розумна людина. На таку перспективу виходу з ідеологічних протистоянь слід вказувати навіть тоді, коли йдеться про економічні інтереси, про ілюзії, упередження й стереотипи (ідеологія в марксистському значенні слова). Бо якщо за певною риторикою стоять особисті чи групові егоїстичні інтереси – байдуже, чи джерелом цих інтересів є економічні домагання, чи упередження й стереотипи – то показ того,

що егоїстична позиція не бере до уваги важливих життєвих інтересів опонента, є вагомим аргументом. Та й у питанні міжнаціональних взаємин ми, власне, маємо вже розвинуту традицію такої критики: наприклад, критику використання слова «інтернаціоналізм» для прикриття національного егоїзму однієї нації (для прикриття агресивного російського націоналізму, для виправдання поглинання однієї нації іншою). І сьогодні маємо справу з використанням різного роду риторик для прикриття таких чи близьких до того цілей.

Хочу підкреслити, що того політика, який оголошує себе прихильником національної ідеї, така заява, взагалі кажучи, ні до чого не зобов'язує: він завжди може послатися на своє *власне* розуміння національної ідеї. Таким робом він має можливість уникнути будь-якої конкретності, а, отже, і будь-якого зобов'язання, що мало б випливати з його заяви. В інших випадках цей вислів стає приводом для ідеологічних протистоянь. Але ці протистояння набирають вигляду нібито цілком незацікавленої теоретичної дискусії щодо того, що означає національна ідея. У такому разі інтелектуальна риторика здатна маскувати ідеологічність позиції – ціннісну зорієнтованість учасника дискусії або, в гіршому випадку, його свідоме чи неусвідомлене використання цієї риторики для прикриття егоїстичних групових, або й особистих, домагань.

Сказане не означає, що цим поновлюється просвітницька віра у всесилля раціональної аргументації. Особа чи нація не стають здатними до самоутвердження тільки внаслідок розуміння, що особистість чи культурна самобутність є цінністю. Без волі до самоутвердження саме по собі розуміння є безсилим. Це істина елементарна. Теоретична і практична проблема – це різні типи проблем. Розв'язання практичної проблеми залежить від ситуаційного контексту (який, у свою чергу, обмежений в часі); воно потребує здійснення практичних дій – а така дія передбачає наявність волі у того, хто діє. З'ясування теоретичних аспектів буття нації, зрозуміло, не розв'язує практичної проблеми самоутвердження нації: хоч як би добре люди усвідомлювали, що культурна самобутність нації є цінністю, вартою захисту, але якщо їм бракує волі протистояти культурній експансії іншої нації, нація приречена зникнути. Та, з другого боку, ірраціональні чинники – такі як віра, воля, уява – стають безсилими, якщо їх беруть у відриві від думки. Прихильники бездумної віри чи бездумного активізму тільки ослаблюють позитивну дію названих чинників.

9. Висновок

Висновок зі сказаного такий: вислів «національна (українська) ідея» спонукає до безплідної балаканини, до глибокодумних мудрувань та блукань нашої уяви (якщо його застосовують як підставовий, а не допоміжний засіб). Отож, замість того, щоб сперечатися щодо змісту «національної ідеї» та пропонувати все нові її тлумачення, краще обговорювати конкретні шляхи й засоби самоутвердження нації. Це передбачає дбання як про тіло, так і про душу нації. А тому увага очевидно має бути зосереджена на кожному з аспектів національного буття зокрема – економічному, культурному, соціальному, політичному, правовому тощо. Жоден із цих аспектів не можна абсолютизувати за рахунок іншого. При цьому всі демократичні політичні ідеології (лібералізм, консерватизм, націоналізм, соціал-демократизм) можуть співпрацювати, постійно поправляючи в чомусь одна одну. Але при всьому розмаїтті проблем, які доводиться вирішувати, безперечним є те, що без збереження своєї самобутньої культури нація втрачає своє обличчя (свою ідентичність) і приречена зникнути.

Примітки

1. Наприклад, див.: *Піч Р.* Національна ідея з погляду науки//Український світ. – 1995, 1–3 (рік 4, ч. 9).

2. Див.: *Гейзенберг В.* Физика и философия. – Москва, 1989. – С. 322.

3. Слово «гуманістика» я застосовую у значенні, що відповідає англійському «humanities», визнаючи таким чином потребу розрізняти «суспільні науки» (історію, соціологію, економіку, правознавство, мовознавство і т. п.) і гуманістику (літературознавство і літературну критику, мистецтвознавство тощо).

4. Прикладами у філософії можуть бути «міф Декарта» у тлумаченні Джілберта Райла (маю на увазі його книгу «Concept of Mind») чи «міф концептуального каркасу» у тлумаченні Карла Поппера (див. його «The Myth of the Framework»).

5. Щодо застосування сучасними західними авторами вислову «національна ідея» як синоніму до вислову «ідея нації» – тобто, як деякого допоміжного стилістичного засобу – див., наприклад: *Greenfeld L.* Nationalism. – London, 1992. – С. 10.

6. З останніх таких газетних публікацій ілюстрацією може бути стаття в газеті «День» «З нелюбові не буде нічого», підписана «Надія Глоба, журналіст» (День. – 1999. – 12 листоп.). Авторка дає нам просту і очевидну формулу національної ідеї: «Дай – воздасться тобі. Оце, по суті, й уся національна ідея». Підтекст такої любові відомий: «...Дайте свої сині гори...» – сказане поетом якраз у контексті певним чином витлумаченої християнської «любові».

7. Багато термінів філософії і суспільних наук (наприклад, знак, релігія,

ідеологія, нація тощо) науковці сьогодні визначають, користуючись поняттям сімейної схожості: коли певний набір ознак по-різному розподіляється серед тих явищ, які ми мислимо з допомогою певного поняття. Так, з набору тих чинників, які об'єднують людей в нації (релігія, спільна історія, мова, права людини тощо), в одних випадках провідну роль відіграють одні чинники, в інших – інші. Сімейне визначення понять ґрунтується на ідеях Людвіґа Вітґенштайна.

8. Тут немає змоги докладніше входити в розгляд проблеми співвідношення між культурною самобутністю (унікальністю) та універсальністю в понятті нації (див.: *Greenfeld L.* Op. cit. – С. 6–13).

9. Для докладнішого ознайомлення з цією суперечкою див.: *Касьянов Г.* Теорії нації та націоналізму. – Київ: Либідь, 1999.

10. Тут недоречно було б входити в обговорення проблеми «історичної закономірності» та в розмежування понять історичних тенденцій та «історичних закономірностей» (див., зокрема, *Поппер К.* Злиденність історицизму. – Київ: Абрис, 1994).

11. Див.: *Hösle V.* Philosophiegeschichte und objectiver Idealismus. – München, 1996. Щодо проблеми співвідношення суб'єктивності та інтерсуб'єктивності див. також: Хёсле В. Гении философии Нового времени. – Москва: Наука, 1992 – лекції про Канта, Фіхте і Ґеґеля.

12. *Тимошенко О.* Національна ідея як філософсько-культурна парадигма духовного відродження України//Філософська думка. – 1999. – №1–2.

13. *Пустотін В.* Самосвідомість нації//Розбудова держави. – 1993. – № 3.

14. *Сосновський М.* Дмитро Донцов: політичний портрет. (З історії розвитку ідеології українського націоналізму). – Нью-Йорк–Торонто: Trident International, Inc.,1974. Також див.: *Motyl A. J.* The Turn to the Right: The Ideological Origings and the Development of Ukrainian Nationalism, 1919–1929. – New York, 1980. – Розд. 6.

15. Див., зокрема, мою статтю під назвою «Драгоманов і Донцов» у книзі: *Лісовий В.* Культура – ідеологія – політика. – Київ, 1997.

16. Відповідною ілюстрацією може бути стаття Олександра Шморгуна «Основний зміст поняття «українська національна ідея»».

17. *Сосновський М.* Вказ. пр. – С. 104–105.

18. *Забужко О.* Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період. – Київ, 1993.

19. *Там само.* – С. 32, 34 та ін.

20. *Там само.* – С. 32.

21. *Вовканич С.* Інформаційна мобільність нації як українська ідея//Політологічні читання. –1994. – № 4.

22. *Канак Ф.* Національна ідея у її втіленнях//Розбудова держави. – 1998. – №7–8.

23. *Там само.* – С. 41.

24. *Там само.*

Частина V



ТИПОЛОГІЯ НАЦІОНАЛІЗМУ

Ганс Кон
Західний і східний націоналізм

Націоналізм – це стан свідомості (a state of mind). Історичний процес може бути проаналізований як послідовність змін у груповій психології, у ставленні людини до всіх проявів індивідуального і суспільного життя. Такі чинники як мова, територія, традиції, такі почуття як зв'язок з рідною землею, *Heimat*, зі своїм родом та видом набувають різних позицій на шкалі цінностей в процесі змін у груповій психології. Націоналізм – це ідея, *idée-force*, яка наповнює людський мозок і серце новими думками і новими почуттями та спонукає людей втілювати свої переконання в організованій діяльності. Нація, таким чином, це не просто група, яку тримає разом і животворить спільна свідомість, а ще й група, яка прагне набути самовираження в тому, що вважає за найвищу форму організованої діяльності – в незалежній, суверенній державі. Доки нація не може досягти такої довершеності, вона змушена задовольнятися певною формою автономії або додержавної організації, яка, однак, завжди має схильність у певний момент, момент «звільнення», перетворитися на незалежну державу. Націоналізм вимагає національної держави; створення національної держави зміцнює націоналізм. Тут, як і в інших історичних явищах, ми маємо справу з безперервною взаємозалежністю та взаємодією.

«Нація – це стан свідомості, який відповідає певній політичній реальності»[1] (to a political fact) або ж прагне відповідати певній політичній реальності. Це визначення відбиває генезис націоналізму і модерної нації, яка народилася з поєднання певного стану свідомості, способу мислення і даної політичної форми. Спосіб мислення, ідея націоналізму надали формі нового змісту і значення; форма надала ідеї засоби для організованого втілення її проявів та прагнень. Як ідея, так і форма націоналізму розвивалися ще до доби націоналізму. Ідея походить від давніх євреїв та греків і була знов покликана до життя в

Європі в часи Відродження та Реформації. В часи Відродження літератори заново відкрили греко-римський патріотизм; але цій новій настанові (attitude) тоді не вдалося стати набутком широких верств, а її секуляризм невдовзі був зметений поверненням Європи до релігії в ході Реформації та Контрреформації. Але Реформація, особливо у формі кальвінізму, відродила націоналізм Старого Заповіту. За сприятливих умов, які склалися в Англії, нова національна свідомість англійців як побожних людей в ході революції XVII століття поширилася на всю націю. Тим часом в Західній Європі нова політична влада, влада абсолютної монархії, утворила нову політичну форму – сучасну централізовану незалежну державу; вона стала тією політичною формою, в яку під час Французької революції була інфільтрована ідея націоналізму, наповнюючи її спільною для всіх громадян свідомістю та уможливлюючи політичну і культурну інтеграцію мас в єдину націю. З приходом націоналізму маси перестали належати до нації, а стали нацією[1]. Вони почали пов'язувати себе з нацією, цивілізацію з національною цивілізацією, своє життя і виживання – з життям і виживанням нації. Націоналізм відтоді став домінувати в усіх почуттях та настановах мас; його почали використовувати і для виправдання державної влади, і для легітимізації застосування державою сили як проти своїх власних громадян, так і проти інших держав.

Суверенітет має подвійне значення. Один його аспект стосується відносин держави з її громадянами, другий – відносин між державами. Подібно до цього, почуття націоналізму є подвійним. Всередині нації (intranationally) він веде до живої симпатії між всіма членами нації; між націями (internationally) він проявляється у байдужості, недовірі, а то й ненависті до людей, які перебувають зовні національної орбіти. У внутрішньонаціональних відносинах люди керуються не тільки переконанням про наявність сталих спільних інтересів, а й почуттям симпатії, відданості і навіть готовності до самопожертви. У міжнаціональних відносинах вони керуються переконанням про відсутність сталих спільних інтересів між різними державами й почуттями, які варіюють від повної байдужості до найсильнішої антипатії, та можуть дуже швидко змінюватись у межах цієї шкали. Нація – не що інше, як частина людства – схильна видавати себе за ціле. Взагалі ж до цього крайнього висновку не приходять, оскільки зберігають свій вплив ідеї донаціоналістичної доби. Ці ідеї становлять основу західної цивілізації – як християнства, так і освіченого раціоналізму: це віра у єдність людства та пошанування індивіда як найвищої цінності. Лише фашизм, цей безкомпромісний ворог західної цивілізації, привів націоналізм до

його крайнього прояву – тоталітарного націоналізму, в якому людство і індивід зникають, не залишається нічого, крім нації, яка стала винятковою та всеосяжною (the one and the whole). <...>

В добу націоналізму нації є великими корпоративними особистостями історії; відмінності в їхньому характері та світогляді належать до найважливіших чинників, які визначають перебіг подій. Лише в цю добу воля націй, радше ніж воля індивідів, династій або ненаціональних утворень, таких як церква чи класи, набуває вирішального значення; а тому розуміння їхньої історії потребує феноменології націй та їхніх характерів. Ці характери не є визначеними передісторично або біологічно, не є вони раз і назавжди усталеними; вони є витворами суспільного та інтелектуального розвитку, незчисленних чергувань дій та реакцій: частину з них дуже важко розпізнати в потоці минулого, з якого історик відбирає лише ті, які видаються йому суттєвими і характерними елементами в системах майже запаморочливої складності. Якщо формування національних характерів тривало протягом багатьох століть, то їхня кристалізація відбулася в добу націоналізму. У західному світі, в Англії та Франції, в Нідерландах та Швейцарії, у Сполучених Штатах та в британських домініонах піднесення націоналізму було переважно політичною подією; йому передувало формування майбутньої національної держави або, як у випадку Сполучених Штатів, ці два процеси збігалися в часі. Поза межами західного світу, в Центральній та Східній Європі і в Азії, націоналізм з'явився не лише пізніше, а й переважно на відсталішій стадії суспільно-політичного розвитку: кордони наявної держави та нації, яка народжувалася, збігалися рідко; націоналізм там формувався в протесті проти наявного державного утворення та в конфлікті з ним – не для того, щоб трансформувати його в державу всього народу (people's state), а щоб заново окреслити політичні кордони у відповідності з етнографічними вимогами.

Внаслідок нижчої стадії суспільно-політичного розвитку, цей націоналізм, народжений поза західним світом, знайшов свій вияв передусім у сфері культури. Спочатку це була мрія та надія вчених і поетів, що не мала підтримки з боку громадської думки – така думка ще й не існувала, її вчені й поети намагалися створити; це було ризиковане починання скоріше в освіті та пропаганді, ніж у політиці та врядуванні. Разом з тим як новонароджений націоналізм, так і весь модерний суспільний та інтелектуальний розвиток поза межами Західної Європи перебував під впливом Заходу, який тривалий час залишався і вчителем, і взірцем. І все ж, сама ця залежність від Заходу часто

уражала гордість національної освіченої верстви, як тільки ця верства починала розвивати свій власний націоналізм; вона, зрештою, опинялася в опозиції до «чужої» моделі та її ліберально-раціоналістичного світогляду.

Будь-який новий націоналізм, отримавши свій початковий поштовх з культурного контакту з якимось давнішим націоналізмом, шукав свого виправдання та своєї особливості у спадщині свого власного минулого й підносив первісні, давні витоки та своєрідність своїх традицій – на противагу західному раціоналізму та універсальним стандартам. Націоналізм на Заході поставав у зусиллях побудувати націю з огляду на політичну реальність та боротьбу сучасності без занадто емоційного ставлення до минулого; націоналісти Центральної та Східної Європи часто створювали ідеальну батьківщину з міфів минулого та мрій майбутнього – пов'язану тісно з минулим і позбавлену будь-яких прямих зв'язків з сучасністю – зі сподіванням, що вона колись стане політичною реальністю. Отож, їм було вільно прикрашати її ознаками, за здійснення яких вони не несли безпосередньої відповідальності, але які впливали на появу в нації, що виникала, свого власного бажаного образу та своєї «місії». Якщо західний націоналізм був у своїх витоках пов'язаний з концепцією індивідуальної свободи та раціонального космополітизму XVIII століття, пізніший націоналізм Центральної та Східної Європи і Азії легко набував протилежного розвитку. Цьому новому націоналізму, залежному від зовнішніх впливів і водночас опозиційному їм та невкоріненому у політичній та суспільній реальності, бракувало впевненості у собі; свій комплекс неповноцінності він часто компенсував самозвеличуванням та надмірною самовпевненістю; власний націоналізм видавався націоналістам Німеччини, Росії або Індії чимось незмірно глибшим, ніж націоналізм Заходу, а тому багатшим у своїх проблемах та можливостях. Постійний пошук значення німецького, російського, індійського націоналізму, роздуми щодо «душі» або «місії» нації, нескінченні обговорення відношення власного націоналізму до західного – все це стало характерною особливістю цієї нової форми націоналізму.

Націоналізм на Заході ґрунтувався на нації, яка була витвором суспільних та політичних чинників; націоналізм у Німеччині ґрунтувався не на раціональній суспільній концепції, а на «природній» реальності спільноти, яка тримається разом не з волі її членів чи обов'язком, впровадженим контрактом, а традиційними родинними зв'язками та статусом членів. Німецький націоналізм замінив раціональну правову концепцію «громадянства» на незрівнянно менш визначену

концепцію «folk», яка була спершу відкрита німецькими гуманістами, а пізніше розвинена Гердером і німецькими романтиками. Цей [німецький націоналізм] набагато легше підкорявся волі уяви та емоцій. Він, здавалося, був закорінений у темних глибинах первісних часів та проростав крізь тисячі прихованих каналів підсвідомого розвитку, не пронизаний світлом раціональних політичних ідей, а захований в містичному лоні народу, що робило його близьким до первинних сил природи. Ця різниця у концепції нації та націоналізму була історичним наслідком різниці впливу, який мали Відродження та Реформація в Німеччині та в інших країнах Західної Європи.

На Заході Відродження та Реформація створили нове суспільство, в якому середній клас і світська освіта отримали значну перевагу, а універсалістське та імперське римське поняття середньовічного світу було відкинуто не лише на практиці, а й у теорії[2]. Однак у Центральній та Східній Європі ця середньовічна ідея світової імперії залишилася і, спираючись на дослідження давнини, здобула навіть нову силу – нереальну, але захоплюючу силу примарного світу. Відродження та Реформація не змінили політичний і суспільний лад у Німеччині так глибоко, як це вони зробили в інших країнах Заходу; вони відбулися як суто науково-теологічні явища. А далі на схід вони не проникли зовсім – на Росію та Близький Схід вони не вплинули. Таким чином, старі розбіжності між Західною та Східною імперіями ще поглибилися.

Примітки

1. *Zangwill I.* The Principle of Nationalities. – Watts: London, 1917. – C. 39. Макс Вебер визначає (loc. cit.) націю як «спільні зв'язки почуттів, адекватне вираження яких – це власна держава, і які через цю обставину намагаються таку державу створити». Див. також: *Zimmern A. E.* Nationality and Government, and Other Wartime Essays. – Chatto & Windus: London, 1918. – C. 52.

Джон Пламенац
Два типи націоналізму

I

Ті, хто пише про націоналізм, побільшості згодні, що до кінця XVIII століття його було замало, а то й не було зовсім. Вони можуть не дійти згоди щодо того, яким чином його описати чи пояснити, і їхнє ставлення тут коливається між рішучим осудом та щирою симпатією. Але говорять вони про нього як про щось доконче новітнє.

Я не заперечуватиму ні цієї думки, ні широко розповсюдженого переконання в тому, що націоналізм постає за соціальних умов, які започатковують також виникнення демократичних і ліберальних ідей попри те, що він часто набуває неліберальних та антидемократичних форм. У минулому столітті Актон нападав на нього як на загрозу не тільки порядкові, а й також свободі, а в цьому столітті його оголосили спотворенням демократії. Ці присуди поспішні й оманливі і в кращому випадку становлять лише напівправду. Але я жодного з них не заперечуватиму. Я обмежуся твердженням, що націоналізм – властивий виключно народам із космополітичною й секулярною культурою, якій притаманна міцна віра в прогрес, – набув двох, виразно відмінних форм. Одну форму я називатиму західною, а другу східною. Я не пропоную, аби націоналізм кожного народу чітко підпадав під одну чи другу із цих двох категорій. Я також не заперечую, що існують інші способи вирізнення типів націоналізму, достоту такою ж мірою значущі, як і цей. Під кутом зору цього вирізнення я лишень претендуватиму на те, що воно вказує на важливі відмінності, які заслуговують на більшу увагу, ніж вони її отримали.

Те, що я називаю східним націоналізмом, набуло розросту серед слов'ян, а також в Африці й Азії; його можна віднайти і в Латинській Америці. Отож я не міг назвати його неєвропейським і дійшов висновку, що найкраще означити його східним, тому що вперше він з'явився на сході Західної Європи.

Націоналізм, – як я про нього тут говоритиму, – є прагненням зберегти або посилити національну чи культурну ідентичність народу, коли

ця ідентичність під загрозою, або ж прагненням її трансформувати чи навіть створити там, де стосовно неї є відчуття неадекватності або нестачі. Я кажу *національне* або *культурне*, бо те, що відрізняє один народ від інших народів у їхніх власних очах, полягає у способах мислення, почування, поводження, які є, – чи вони вірять, що має бути, – саме їм властивими. Таким чином, націоналізм, головно, складає культурний феномен, хоча він може набувати, й незрідка набуває, політичної форми. Він має стосунок, – але від них відрізняється, – як до патріотизму, так і до національної свідомості.

Патріотизм, або вірність спільноті, до якої хтось належить, існував протягом усього часу існування спільнот. Хоч це слово рідко коли вживалося до XVIII століття, саме явище є давнім і відомим під іншими назвами, як-от «любов до краю» або «вірність своєму власному народові». Національна свідомість є лише живим відчуттям та, бодай, також гордістю з того, що відрізняє власний народ від усіх інших. Це – відчуття культурної ідентичності. Воно було такою ж мірою сильним у греків, римлян та італійців доби Відродження, як і повсюдно упродовж останніх двох століть. Проте ці три народи були вільні від націоналізму, тому що не відчували жодної потреби оберігати свою загрожену культуру навіть попри те, що два з них – греки на початку V століття до Р. Х. та італійці у XVI столітті – мусили мати справу з іноземними загарбниками[1]. Втім, в їхніх очах ці загарбники були варварами; вони радше становили загрозу незалежності грецьких та італійських міст, ніж грецькій та італійській культурі. На відміну від звичайної національної свідомості націоналізм виникає тоді, коли народи усвідомлюють не тільки культурне розмаїття, але й культурні зміни та поділяють певну ідею прогресу, яка спонукає їх порівнювати власні досягнення й спромоги зі здобутками інших.

Можливо, я зможу прояснити, що я розумію під націоналізмом, якщо стисло порівняю ідеї двох письменників, Руссо й Гердера, яких обох нарекли провісниками націоналізму. Мені здається, що на сторінках у Гердера націоналізму більше, ніж у Руссо.

Звичайно, ідеї Руссо про державу – незалежну політичну спільноту – цілковито відрізняються від ідей попередніх письменників, таких як Локк або Гоббс. Він не міркує про громадян держави лише як підлеглих одного суверена, тому що все це має зіставлятися з більшим культурним розмаїттям. Він наполягає на тому, що народ, який утворює незалежну політичну спільноту, повинен мати майже однакові звичаї й манери, а також суспільні ідеали. У «Роздумах про врядування в Польщі» він радить полякам звузити кордони свого краю, щоб у їхніх межах зосталися лише самі поляки. Однак його справжньою турботою завжди була

здатність спільноти до згуртування та якість у ній політичного життя. На його думку, таких вартісних для нього рівності й свободи можливо домогтися лише у спільноті, члени якої відчувають до неї палку відданість, та якої вони не матимуть, якщо їхні звичаї і цінності надто розходитимуться. Для Руссо та інших мислителів тогочасного або наступного століття було очевидним, що людина не народжується розумною й моральною, а стає такою лише у процесі засвоєння, як слід жити разом з іншими, бути суспільною істотою. Проте він відкидав віру в суспільний прогрес, яку поділяло багато його сучасників, і не вбачав якоїсь особливої чесноти у збереженні культури лише з тієї причини, що вона осібна. У його творах нема й сліду політичного націоналізму. Він тільки стверджує, що члени політичної спільноти, якщо ця спільнота має бути згуртованою й сильною, повинні поділяти однакові фундаментальні цінності. Він, далебі, не запевняє, що люди, які належать до однієї культури, мусять єднатися в одну політичну спільноту, аби її краще зберегти.

Гердер також не був політичним націоналістом[1]; він не прагнув до об'єднання усіх німців в одній державі. Але його турбувало, аби все те, що робить німців чи який інший народ культурно виокремленим серед інших народів, все те, що він плекає як своє осібне, було збережене й розвинуте далі. Він переймався тим, що саме спонукало німців визнавати один одного німцями, хоч деякі з них були протестантами, а інші католиками, деякі підлеглими Гогенцоллернів, інші ж – Габсбургів або дрібніших суверенних володарів. Якщо він обурювався культурним впливом Франції, то це тому, що вважав його загрозою німецькій культурі, німецькому духові, німецьким звичаям і манерам, способові мислення і почування. Йому не спадало на думку, що збереження або розвиток культури вимагали об'єднання німців в одну державу. Він недолюблював тогочасну пруську державу не тому, що вона була багатонаціональною і включала, сукупно з німцями, слов'ян і євреїв, а тому, що вважав її деспотичною та, згідно зі вживаною сьогодні термінологією, бюрократичною.

Пізніше, за часів після Гердера, націоналізм навіть на Заході став виразно політичним. Значною мірою це було результатом військового й політичного піднесення Франції за правління Наполеона. Французи були непереборні, були здатні справити на інших сильне враження, бо мали потужну державу, і якщо іншим народам було необхідно зберегти свою незалежність або протистояти надмірному впливові Франції, то вони також потребували створення сильних держав. За таких умов було неминучим, щоб націоналізм став політичним. Незважаючи на це, навіть на Заході він завжди був переважно культурним феноменом, бажанням

зберегти й зміцнити відчуття культурної самобутності. Саме це, понад усе інше, відрізняло його від власне національної свідомості.

У XV столітті, на останніх етапах Столітньої війни, побутувала підвищена національна свідомість як серед англійців, так і серед французів. Жанна д'Арк не була легітимісткою; вона не воювала на боці Карла VII Валуа проти Генріха V Ланкастера тільки тому, що гадала, ніби той має більше прав на французький престол. Вона хотіла вигнати англійців геть із Франції. Англійці ж на ту пору вже вбачали в собі завойовників чужої країни й похвалялися своєю зверхністю над французами. Одначе ніхто у Франції не переймався, аби зберегти французькі звичаї і спосіб життя, розмовляти французькою мовою на противагу англійським впливам, які сприймалися як надмірні. У XV столітті не було загрози поанглійщення Франції, і ніхто про цю загрозу не думав.

Німці ж на останньому відтинку XVIII століття, – навіть до французької навали у їхню країну, за часів, коли були ще свіжими у спогадах перемоги Фрідріха Великого, а про Наполеона й чутки не було, – почувалися загроженими або принаймні культурно затьмареними Францією. Вони відчували потребу затвердитися на тлі французів. Навіть Гердер, який мав широке світовідчуття і якому була не до вподоби політика Йосифа II щодо понімечення у ненімецьких провінціях, підпорядкованих Габсбургам, і той не спромігся втриматись від зневажливих висловлювань стосовно всього французького. Французькі ідеї мали в Німеччині могутній вплив і до революції, і після неї.

Я кажу про французькі ідеї (хоч вони були не такі вже й французькі) як західноєвропейські. Це були ідеї про людину, мораль і суспільство, які набули розголосу однаково в Англії та у Франції. Їх навіть можна було б назвати більшою мірою англійськими, ніж французькими, оскільки, – принаймні за часів революції, – інституції та манери поводження були більше з ними узгоджені в Англії, а не у Франції. Але їхнє походження, соціальне й інтелектуальне, здебільшого було західноєвропейським. Віра у прогрес, дедалі більше поширювана серед освічених класів на Заході, визначалася якраз ставленням до них. Отже, справа полягала, либонь, не в тому, що англійські й французькі ідеї пропагувалися головно французами, а в тому, що англійці й французи – з огляду на низку соціальних і політичних причин – перебували у кращому становищі для розробки і застосування цих ідей, ніж інші західні нації. Упродовж періоду, коли віра в прогрес швидко закріплювалася на Заході, вони були, – чи, як здається, мали бути, – вкрай прогресивними народами. Вони мали високо розвинуту національну свідомість, а не націоналізм; обидві ж держави були наймогутнішими у частині світу, яка вже призвичаїлася

думати про своє лідерство серед усіх інших. У колі співдружності націй, яка свідомо формувала прогресивну цивілізацію, вони задавали темп – у культурі, економіці, політиці. Їм заздрили й ними захоплювалися. І якщо французи викликали більше обурення, ніж англійці, то це відбувалося тому, що географічно вони знаходилися ближче до інших націй і були політично агресивнішими, а також виразніше домінували в культурі.

II

Таким чином, націоналізм є реакцією людей, які культурно почуваються скривдженими. Це не реакція, викликана почуттям слабкості чи невлаштованості, а реакція, коли існують певні умови. Націоналізм набирає розквіту там, де є принаймні декілька народів, які щільно поміж собою контактують, та все ж свідомі власної окремішності; ці народи поділяють однакові ідеали й однакові уявлення стосовно прогресу, але деякі з них перебувають, – чи почуваються такими, – у гіршому, ніж інші, становищі, аби цих ідеалів досягти й просунутися вперед. Це не означає його пониження до звичайного різновиду заздрощів. Радше йдеться про те, що його можна віднайти лишень серед народів, які вже є – чи збираються стати – причасниками загальнолюдської культури, цілі якої мають всесвітній характер. Націоналізм обмежується народами, котрі, незважаючи на взаємне суперництво й культурні відмінності, вже належать – або поступово туди втягуються – до родини націй, яка домагається прогресу у майже однакових напрямках.

Це, я гадаю, якраз те, що слід розуміти під націоналізмом, якщо ми припускаємо (як, либонь, і більшість авторів), що його було замало або й зовсім не було на Заході до кінця XVIII століття. У цьому випадку він відрізняється від патріотизму і національної свідомості, які обопільно набагато давніші. Він ширший за вимогу (чи доктрину) того, що кожний національно свідомий народ повинен формувати свою власну державу або, принаймні, автономну провінцію у федеральній державі. Він ширший за звичайний політичний націоналізм.

Критики націоналізму часто про нього говорять таким чином, ніби він є посутньо неліберальним. Актон так чинив у минулому столітті, а Кедурі у цьому. Зі свого боку, я повинен зауважити: те, що видається очевидним для них, не є таким для мене. Нема сумніву, націоналісти частогусто не були лібералами, але це, на мою думку, спричинено в основному тим, що досить часто вони виявляли активність в умовах, несприятливих для свободи у розумінні ліберала. Я не вбачаю жодної логічної суперечн-

ності між націоналізмом і лібералізмом. Націоналісти бували ліберальними, як і неліберальними, залежно від обставин, у яких вони перебували.

Немає нічого неліберального у культурному націоналізмові як такому. Гердер наділяв найвищою вартістю як осібність, так і культурну різноманітність і вимагав вбачати поміж ними зв'язок. Людська істота стає індивідом, розумною і моральною особистістю, здатною самостійно мислити й діяти, у процесі опанування мовою і культурою свого народу. Вона стає особистістю, відмінною від інших, – як у своїх власних, так і в їхніх очах, – шляхом розгортання потенціалу, який можливо розвинути лише через засвоєння культури та осягнення факту належності до спільноти. Різноманітність є бажаною такою ж мірою всередині нації, як і між націями, якщо життя індивіда необхідно збагатити. Гердер поважав культуру неписьменного люду, людей і класів, позбавлених освіти тому, що їм бракувало вмінь, які приносять владу й багатство їхнім носіям. Він також симпатизував євреям у їхньому прагненні постійно підтримувати свою колективну ідентичність серед ворожого населення, а також слов'янським народам, які перебували під культурним домінуванням німців. Народи не повинні ні відмежовуватись один від одного, ні дозволяти собі скніти в залежності або бути поглинутими. Вони мають оберігати й розвивати свій особливий спадок, переймаючи щось від інших, але не стаючи сліпими наслідувачами й від того духовно збіднілими. Адже те, що збіднює будь-який народ, збіднює усе людство.

Такі доктрини як ці, коли до них придивитися ближче, можуть виявитися ілюзорнішими й важчими у застосуванні, аніж це здається на перший погляд. Навіть найкращий націоналізм не становить надто прозорого кредо, хоча б тільки з тієї причини, що критерій національної ідентичності нелегко визначити. Але принаймні ці доктрини не є неліберальними. Навпаки, вони благородні й толерантні.

Культурний націоналізм може легко перейти у націоналізм політичний. Значною мірою силу французької держави у XVII й XVIII століттях становило те, що вона підняла престиж французької мови, французьких ідей та французьких звичаїв. Іще один народ, чий вплив надзвичайно збільшився за цей період, – англійці, – також був об'єднаний у могутню державу. Отже, за наявності культурного націоналізму й престижу, а також прикладу Англії і Франції та, сукупно, за наявності потреби в ефективнішому та масштабнішому урядуванні залишалося лише очікувати, аби такі народи, як німці й італійці, запрагли об'єднатися в кордонах національної держави з метою піднятися до рівня англійців і французів.

Прикладом майже для кожного політичного націоналіста на Заході є Мацціні[2]. Можливо, менш обізнаний, ніж Гердер, він був, далебі,

такою ж мірою культурним націоналістом, як і поборником культурного розмаїття. Він вірив у те, що всі народи мають зробити свій власний унікальний внесок у цивілізацію; тому вони повинні заохочувати й розвивати все те, що вирізняє кожного з них з-поміж інших; і вони повинні поважати в інших народах те, чого вимагають для себе. В економічних і політичних умовах XIX століття, якщо німці й італійці чи якісь інші народи у такому ж становищі покладають на себе обов'язок якнайкраще зреалізувати свій потенціал, то вони також, подібно до французів та англійців, мають політично об'єднатися.

Ця ідея унікальних внесків різних націй у цивілізацію означає, що нації ті є причасниками цієї цивілізації, що існує спільна для них усіх культура, а також культура, в кожної з них особлива. Ця спільна культура, яку вони збагачують своїми зусиллями, вочевидь, не є незмінною, і стверджувати, що їхні зусилля є (чи можуть бути) її збагаченням, означає думку про її поступ. Їхні зусилля, їхні внески підпадають, либонь, під оцінку згідно зі стандартами, які складають частку спільної культури. Розвиваючи свої здібності, індивід засвоює культурну спадщину, яка є чимось більшим, аніж просто національною. Однак він не в змозі засвоїти щось більше за національне без одночасного засвоєння національного. Він не може стати європейцем, доки не стане італійцем чи німцем або членом якоїсь іншої нації у Європі. Якщо ж він має почуття меншовартості або невідповідності щодо входження до якоїсь нації, то він навряд чи буде європейцем, як це сталося б у протилежному випадку.

Націоналізм на Заході останнього століття, цебто першого століття його реальної значущості, хоч і не був суцільно ліберальним, усе ж частіше був таким, аніж не був. Таким він сподіявся серед німців та італійців, коли вони прагнули політичного єднання, але ще його не досягли. Наступного, XX століття, він набагато частіше був різко неліберальним, як у фашистській Італії, нацистській Німеччині або серед екстремістських угруповань правого крила у Франції. Втім, на Заході цей неліберальний націоналізм правив за націоналізм народів, які потерпіли від поразки у війні або розчарувалися в перемозі. Це був націоналізм народів, вже політично об'єднаних, та, попри цю єдність, принижених або зневажених.

III

Німці й італійці на той час, коли вони вперше стали затятими націоналістами, вже були добре культурно оснащеними відповідно до стандартів, що вони їх поділяли разом із націями, з якими себе порівнювали.

Вони мали мови, пристосовані до практичних та інтелектуальних потреб свідомо прогресивної цивілізації, до якої належали; мали університети й школи, які передавали вміння, високо поціновані тією цивілізацією. У них були філософи, вчені, художники й поети європейської (або, як вони часто висловлювалися, «світової») ваги. Вони володіли юридичними, медичними й іншими професіями на високому фаховому рівні. Тому вони й були відносно краще забезпечені якостями і вміннями, які цінували й перед якими схилялися здебільшого всі західні народи. Для того, щоб поставити себе на один рівень з англійцями або французами, у них майже не було потреби культурно оснащуватися, привласнюючи те, що було їм чужим. Або, точніше, у культурному плані вони мали (чи донедавна мали) однаковою мірою як що віддати, так і взяти. Їхня найнагальніша потреба, – як їм це здавалося, – полягала радше у здобутті власних національних держав, аніж ідей і вмінь, необхідних, аби ці держави вибороти, оскільки здебільшого вони вже ними володіли.

Справа зі слов'янами, а пізніше з африканцями та азійцями, була зовсім іншою. Поступово втягуючись у чужу їм цивілізацію внаслідок поширення західних ідей і практик, вони повинні були культурно переоснащуватися, трансформуватися. У своїх зусиллях утвердити себе як рівних на теренах не їхнього витвору цивілізації вони мусили, так би мовити, вибудовувати себе заново, створювати власні національні ідентичності. Нема сумніву в тому, що коли націоналізм вперше почав серед них вкорінюватися, то вони вже мали певне почуття ідентичності чи окремішності. Але було також усвідомлення того, що вміння, ідеї та звичаї, набуті від їхніх предків, є неадекватними з огляду на необхідність піднятися до рівня більш передових народів, згідно зі стандартами цивілізації, до якої вони долучалися. Це зробило їхній націоналізм у деяких аспектах глибоко відмінним від націоналізму німців, італійців та інших західних народів.

Тепер я, головно, оповідатиму про слов'ян, тому що я мав нагоду дізнатися про них більше, ніж про народи Африки й Азії. Але я переконаний, що багато зі сказаного мною про слов'ян стосується також і цих народів.

Націоналізм прийшов до слов'ян від німців. Інтерес до народних звичаїв і фольклору, який розвинувся в Німеччині на схилку XVIII століття, зачепив частково німецьку провінцію Богемію. Перші вчені, які досліджували чеський фольклор і чеську мову, були німцями: Ніколас Войт, Добнер, Пельцль. Чеські вчені Добровський, Палацький та інші досягли успіху пізніше; те ж саме стосується сусідньої Словаччини. Обрадович, який зажив слави в останні десятиліття XVIII століття, був пер-

шим сербом, який надав більшої ваги мовній та культурній спільноті, порівняно зі спільнотою релігійною. Проте тогочасні серби не мали літературної мови, а лише численні усні діалекти. Єдині книги слов'янською мовою, які серед них ходили, мали мову церковнослов'янську, що була їхньою мовою не більше, ніж у болгар чи росіян, або, наприклад, латина у народів католицького віросповідання.

Сербо-хорватська мова у тому вигляді, як нею сьогодні пишуть і говорять у Югославії, є в основному витвором філологів і граматологів, які навчалися за кордоном, здебільшого у Відні. Також чеська, словацька й словенська мови, як нині їх вживають, є витвором вчених, які прагли, щоб їхні народи збільшили власні лінгвістичні ресурси. Звичайно, ці нові літературні мови були створені на основі старих діалектів. Вони, далебі, не схожі на есперанто. Та все ж вони значно відрізняються від старих діалектів як граматикою, так і синтаксисом й, понад усе, за словниковим складом. Адже вони задовольняють потреби – соціальні, політичні й культурні, – невідомі сільським спільнотам, які користуються старими діалектами.

Ці слов'янські лінгвісти й граматологи мали на думці дві мети. Вони хотіли зберегти для свого народу його власний фольклор, щоб увічнити й розкрити те, що було для нього специфічним; а також забезпечити його джерелами материнської мови, яких досі бракувало. У їхніх очах ці дві мети не були обопільно несумісними. Якщо слов'янські народи не пишаються тим, що вони успадкували від своїх предків, то невдовзі вони можуть перестати бути слов'янами, заледве почнуть втягуватися у чужу цивілізацію; і якщо вони не виборюють для себе власної мови, пристосованої до потреб цієї цивілізації, то й не спроможуться піднятися до рівня передових народів. Ці нові мови послуговуються згуртуванню докупи спільнот, які говорять на найрізноманітніших діалектах, посилюючи у них в такий спосіб чуття єдиного народу, та, зрештою, уможливлюють опанування ними західних ідей і звичаїв.

Слов'яни, для того щоб стати вченими, студентами, державними службовцями, інженерами чи ще кимось, – хто потребує інших, ніж у селян, хистів та ідей, – повинні були або опановувати іноземну мову з ресурсами, відмінними від їхніх рідних мов, або ж домагатися забезпечення себе слов'янськими мовами, які ці ресурси мають. Якщо вони вивчали іноземну досить добре, щоб вона правила за мову їхньої праці і професії, то їм загрожувала небезпека винародовлення як слов'ян. Якщо ж вони опановували слов'янську мову, яка мала ті ж самі ресурси, що й німецька або французька, мову, на яку можна перекласти німецькі й французькі книги, то вони ризикували втратити дотичність до народної

культури своїх предків. Вони, звісно, могли продовжувати нею цікавитись, але цей інтерес дедалі більше ставав би пізнавально-науковим, орієнтованим на старовину і не пов'язаним із практичними потребами. Для того, щоб зберегти свою національність, свою осібну культурну ідентичність, вони мусили у багатьох напрямках наслідувати іноземців, з якими усе ж відмовлялися себе ідентифікувати. Та у такий спосіб вони не спромоглися б зарадити послабленню на них впливу предківських звичаїв. Нехай би чинили вони із прикрістю, а чи завзято й відчайдушно, але протистояти цьому не могли.

У XVII й XVIII століттях, коли землі Габсбургів домоглися більш централізованого управління, а промисловість разом з торгівлею почали зростати, велика кількість слов'ян навернулася у німці. Для того, щоб зробити кар'єру, піднятися соціально й забагатіти та проживати у містах, вони повинні були вивчати німецьку мову й будь-що ставати німцями. Цей процес понімечення тривав у XIX столітті, ба навіть пришвидшився; до нього долучився широкий процес мадяризації. Втім, у XIX столітті відбувався також потужний опір цим процесам, чого не було раніше.

Чому ж люди, які в минулому ладні були платити, – ціною понімечення, – щоб піднятися соціально або зробити кар'єру, знеохочувалися так само робити у XIX столітті?

Одна з відповідей полягає в тому, що на ту пору націоналістичні вчення перекинулися з Німеччини на сусідні слов'янські землі. Стрімко поширювалася ідея, згідно з якою для народу дуже важливо обстоювати свою культурну ідентичність, «бути собі вірним», «наслідувати свій природний дух» і не дозволяти іноземним звичаям себе переваблювати під загрозою наразитися, – якщо він діятиме по-іншому, – на ризик чисток та другорядності.

Одначе, що робило це вчення привабливим? Я гадаю, що ключ до розуміння націоналізму у слов'янських регіонах імперії Габсбургів (й, вірогідно, також в інших частинах незахідного світу) ось у чому: набирала сили велика соціальна революція, перетворюючи суспільства, де найважливішою спільнотою було компактне, пов'язане традицією самостійне село, на урбанізовані – із широкою торгівлею, значно більшою соціальною мобільністю й потребою у складніших та централізованіших типах урядування. Звичайно, ця революція на Заході просунулася набагато далі. Але на землях Габсбургів вона опинилася під орудою народів, які мали мови й культури, відносно добре пристосовані до нових форм діяльності за рахунок народів, яким цього бракувало. Отже, всередині імперії Габсбургів постало явище, аналогічне імперіалізмові, який був наслідком європейського проникнення до Азії й Африки[3].

Перетворення першого типу суспільства у другий відкриває, далебі, перед індивідом певні можливості. Він вирушає із села до міста, щоб заробити статки в торгівлі або промисловості, в інших галузях або на державній службі. Це вимагає від нього відмови від сільських звичаїв та хистів, відмови від сільської говірки на користь мови, звичаїв і хистів тих, хто домігся успіху, піднявся соціально або тривалий час перебував на вищих суспільних щаблях. Якщо він спроможний це вчинити легко або не бачить іншого шляху задоволення своїх амбіцій, то він це чинить; він розплачується. Проте, коли він почувається надто у невигоді та сподівається усунути цю незручність, об'єднуючись з іншими, які, подібно до нього, також від неї потерпають, то він таки з ними об'єднується. Він відмовляється платити ціну успіху серед людей соціальної верхівки та вимагає, щоб ця ціна була іншою, не такою для нього збитковою.

В міру того, як революція набирає швидкості та зростає число людей, які хочуть використати створювані нею шанси, конкуренція дедалі лютішає, і конкуренти, які перебувають у менш вигідному становищі, задля здобуття успіху понад усе прагнуть, щоб так само посісти вигідне становище, як інші. Якщо вони перебувають у невигоді через те, що мова й культура їхніх предків не надто пристосовані до нових можливостей, і якщо вони знаходяться у менш вигідному за інших становищі, щоб домогтися, аби ця культура до них адаптувалася, або ж, – коли вони цього доможуться, а їхнє походження усе ще їм дошкулятиме, – то за цих умов, либонь, у їхніх інтересах досягти стану, коли власна культура стає настільки ж добре пристосованою до нових можливостей, як і чужа. Одначе ця нова культура не в змозі зарадити наслідуванню чужої у багатьох напрямках.

Націоналізм східного ґатунку є одночасно наслідувальним і змагальним. Він постає у світі, де соціальна мобільність, торгівля й космополітична культура дедалі зміцнюються, де майже однакові стандарти і майже однакові цілі вкорінюються повсюдно або, принаймні, у багатьох сферах; та попри це деякі народи культурно краще оснащені за інші, щоб користуватися у житті цими стандартами й досягати відповідних цілей. Він виникає як у середовищі цивілізованих народів, так і цивілізаційно не спокушених.

Китайці не були націоналістами, коли вони лише зневажали іноземців, обурювалися їхнім втручанням та прагнули їх позбутися. Вони були тоді переконані, так би мовити, у власній зверхності над іноземцями. Вони мали сильне відчуття того, що їх вирізняло з-посеред інших й робило (у їхніх власних очах) за них кращими. Гордовиті та егоцентричні китайці ставали націоналістами тільки тоді, коли починали почу-

ватися у невигоді порівняно з іноземцями, сумніватися у власній зверхності та відчувати потребу довести іноземцям, що вони такі самі, як і чужинці, відповідно до космополітичних стандартів, які донедавна були китайцям незнайомі. Скидалося на те, що китайці тепер гостро відчувають цю потребу і вкрай заклопотані трансформуванням своєї країни та тим, щоб зробити її зовсім іншою порівняно зі станом, коли вони були надто впевнені у своїй зверхності. У процесі цього трансформування вони могли б не наслідувати у всьому ані Захід, ані Радянський Союз, але багато в чому усе ж наслідують. Вони визнають, що в деяких відношеннях іще відстають. Але якщо вони й відстають, то не за стандартами минулих років; це відбувається порівняно зі стандартами, які їм довелося прийняти зовсім недавно та які вони не сформували самостійно, а перейняли від інших.

Отже, ми маємо два різновиди націоналізму. Маємо націоналізм народів, які з певних причин почуваються скривдженими, але які, незважаючи на це, культурно забезпечені таким чином, що це сприяє успіхові й високим здобуткам за мірками загальноприйнятих і швидко поширюваних стандартів; він [націоналізм] першопочатково виникнув саме в їхньому середовищі та в інших культурно споріднених з ними народів. Це – націоналізм німців та італійців минулого століття, націоналізм, який я називаю західним.

Ми маємо також націоналізм народів, нещодавно втягнутих у цивілізацію, до того їм незнайому, та чиї предківські культури не пристосовані для успіху й високих здобутків за мірками космополітичних та дедалі всевладніших стандартів. Це націоналізм народів, які відчувають потребу трансформуватися і в такий спосіб вивищитися; народів, яким довелося отримати назву «відсталих» і які б не стали націоналістичними на цей штиб, допоки не зробили дві речі – визнали цю відсталість та запрагли її здолати.

Ці народи значно один від одного відрізняються. Одні є відносно примітивними й побільшості неосвіченими, якими були наприкінці XVIII століття слов'яни на Балканах, а деякі народи Африки є ще й зараз. Інші, подібно до китайців та індійців, були інтелектуально витонченими задовго до того, як стали націоналістичними й «прогресивними». Або, принаймні, такими були їхні освічені верстви. Мабуть, націоналізм робив їх у деяких відношеннях грубішими й настирливішими, аніж їм це було, зазвичай, властиво. Їм не вистачало, далебі, не культурного розмаїття й витонченості, а лише мовних ресурсів та інших умінь або нахилів, спонукальних до успіху й високих здобутків за космополітичними стандартами, які до цього часу були їм незнайомі.

IV

Цей «східний» націоналізм у деяких аспектах є дуже далеким від змісту, який вкладав у це поняття Гердер. Стосовно взірців, які він наслідує, то він рівнорядно наслідувальний і ворожий та має схильність бути неліберальним.

Втім, переносити на нього без застережень ці твердження оманливо. Практично немає альтернативи широкому наслідуванню. Чим народи слабкіші й бідніші, віддаленіші від Заходу, тим більше вони не спроможні відгородитися від зовнішніх впливів. Китайський народ, з-поміж них найбільший, намагався вчинити саме це, та зазнав невдачі. Усі ці народи зазнавали зовнішнього втручання або вторгнення; вони мусили обирати між підкоренням та наслідуванням і, зрештою, обирали наслідування. Це був єдиний спосіб обстояти себе проти зазіхачів на їхні права, а це супроводжувалось як їхнім визнанням (наслідування), так і відхиленням (вимога незалежності та заклик бути водночас новаторами й наслідувачами).

Фактично це тягло за собою два різновиди відхилення, обидва амбівалентні: відхилення чужинського непроханого гостя й пана, якого, незважаючи на це, потрібно наслідувати й випереджати за його власними мірками, та відхилення предківських звичаїв, в яких вбачали перешкоду прогресові та все ж плекали, як ознаку ідентичності.

Гердер проповідував аж ніяк не наслідування, а повагу до всього рідно батьківського. Спершу засвой те, що повинен дати тобі твій власний народ, і ти опинишся у кращому становищі, аби оцінити те, що надходить іззовні, й від цього мати користь. Не імітуй іноземця, але й не відкидай його. Навчайся у нього і нехай він навчається у тебе, як це личить рівні. Німці, принаймні, мають стільки ж, щоб віддати французам, як і французи німцям.

Але ця порада, яка за змістом чудово підходила німцям наприкінці XVIII століття, за наших днів має для китайців значно менший сенс. Не тому, що корінна культура китайців бідніша чи примітивніша за культуру німців, а тому, що тепер вона мало в чому може допомогти китайцям у їхній потребі показати, що вони такі ж достойні (а то й кращі), як і народи, що ставилися до них як до маловартісних.

Звичайно, народи не відхиляють цілковито свої корінні культури; вони навіть не намагаються це робити; а тією мірою, якою і намагаються, то досягають успіху лише частково. Давні способи мислення й почування продовжують існувати в свідомості радикалів і революціонерів,

які стосовно себе гадали, що вони самохіть розірвали з минулим. До того ж, жодне наслідування іноземців ніколи достоту не уподібнює наслідувачів із тим, що вони наслідують. Проте глибоко збурювальною є відчайдушна спроба «підтягнутися» до інших і з цієї причини всіляко їх наслідувати, аби на цьому тлі самоствердитися шляхом знаходження власного унікального місця у царині того, що досі складало інший світ, іншу цивілізацію. Східний націоналізм повний тривоги й двозначності, яким не був націоналізм Гердера й Мацціні.

Східний націоналізм є також неліберальним, не повсякчас, але часто. Лідери або правителі, які його обирають з метою створити націю чи її трансформувати, забезпечити вміннями, ідеями і цінностями, раніше їй непідвладними, виявляють нетерпимість до опозиції. Вони гадають, що їхня справа вкрай нагальна, і вони не потерплять обструкціоністської критики, вважаючи доведеним те, що вони самі мають вирішувати, коли саме вона є обструкціоністською.

Незважаючи на це, у деяких напрямках (важливих) їхні зусилля є ліберальними. Новий лад, який вони прагнуть встановити, відкриває нові різновиди можливостей та руйнує старі типи авторитету. Він надає індивідові ширший вибір роду занять та послаблює владу над ним сім'ї. Зазвичай він стає вільнішим, ніж був до цього, у справі одруження за своїм уподобанням. Його заохочують бути честолюбним, вбачати у собі творця власної кар'єри, свого становища у суспільстві. Хоч йому й заборонено критикувати правителів та пропаговані ними доктрини, він має доступ до науки та інших видів точного й критичного дослідження. Він дізнається, що пояснення бувають різні і що деякі з них бувають кращі за інші. Лібералізує вже сама ідея, що люди можуть свідомо змінювати їхні способи діяльності й мислення навіть там, де ініціатори змін жорстокі й деспотичні.

Усе ж цей націоналізм, саме з причини свого лібералізуючого спрямування, також є гнобительським у нових аспектах. Правителів цих нових порядків часом називають погоничами рабів. Якщо я стверджую, що це означає їх образити, то зовсім не тому, що хочу їх захистити. Раби є простим знаряддям, отож тих, хто їх експлуатує, не цікавить, хто вони персонально, аби лиш вони робили те, що їм кажуть. Проте націоналістичного правителя, нехай і деспотичного, турбує, якими персонально є його підлеглі. Він, можливо, багато не перейматиметься кожним конкретно, але турбуватиметься про людей сукупно. Він хоче з них створити спільноту певного ґатунку. Але спільнота не створюється з людей, як із цеглин будинок. Що робить її належною спільнотою, то це те, що її члени думають, почувають та який у них спосіб поведінки. Націоналістич-

ний правитель хоче, щоб його народ був таким же обдарованим і творчездатним, як і більшість розвинутих народів. У власних очах він є радше його лідером, аніж господарем. Він нав'язує людям своє уявлення про добро, а його ідея добра полягає в тому, що вони повинні сподіятися відповідальними, спритними та підприємливими. Ці нові правителі, які так багато вимагають від своїх народів, у певних відношеннях більш деспотичні, ніж були старі, достеменно тому, що прагнуть глибше проникнути у народну душу. Проте вони вбачають у собі визволителів, а не гнобителів, і їхні підлеглі сприймають їх, до деякої міри, саме такими.

Я не маю ніякого бажання висвітлювати небезпечні наслідки цього типу націоналізму. Втім, замало на них лише вказати й висловити до них відразу, як це часто чинять західні критики націоналізму. Ми повинні розглядати цей націоналізм як частину соціальної, інтелектуальної та моральної революції, до наслідків якої належать сподівання на демократію та особисту свободу. Він з'єднаний із цими сподіваннями, ба навіть слугує їхньому посиленню й створенню певних суспільних умов задля їхнього здійснення, хоча часто-густо він їх і перекручує. У світі, де сильні й багаті народи, зазвичай, пригноблювали й експлуатували народи бідні й слабкі і де автономність береться за ознаку гідності, повноцінності й спромоги жити, як це належить людським створінням, – у такому світі цей тип націоналізму становить неминучу реакцію бідних і слабких.

Примітки

1. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit; Briefe zur Beförderung der Humanität.

2. *Mazzini G.* Essays/Trans. Okey. – London, 1894; *Mazzini G.* Selected Writings/Ed. N. Gangulee. – London, 1946; *Mazzini G.* The Duties of Man and Other Essays. – London, 1955.

3. Див.: *Jaszi O.* The Dissolution of the Habsburg Monarchy. – Chicago, 1929.

Ентоні Д. Сміт
Територіальні та етнічні націоналізми

Поки що я розглядав націоналізм як недиференційовану цілість, зосереджуючись на його ідеології та центральній доктрині, на властивих йому мові та символізмі, почуттях і прагненнях. Та перейшовши до розгляду націоналістичних *рухів*, ми постанемо перед фактом, що їхні цілі дуже різні, і ця різниця зумовлена концептуальною відмінністю громадянсько-територіальної моделі від етнічно-генеалогічної моделі нації <...>.

Ця різниця така глибока, а види націоналізму, породжені цими альтернативними моделями, такі розмаїті, що дехто навіть зневірився в можливості сформулювати єдину концепцію націоналізму. Націоналізм, мов хамелеон, прибирає барви навколишнього середовища. Це напрочуд пластичне і здатне до нескінченних варіацій поєднання переконань, почуттів і символів можна зрозуміти тільки в кожному конкретному випадку; націоналізм узагалі – це просто втеча ледачого історика від тяжкого завдання пояснити вплив тієї або тієї осібної націоналістичної ідеї, того або того аргументу чи почуття в його вкрай специфічному контексті. Хоч, певне, небагато людей зайде так далеко, як підказує ця вимога, кілька істориків погодиться з головним «контекстуалістським» аргументом і вважатиме, що різниця між окремими націоналізмами в багатьох аспектах важливіша від будь-яких зовнішніх ознак схожості.

З цим аргументом пов'язані кілька труднощів. Ніхто не заперечуватиме важливості соціального й культурного контексту для виникнення, оформлення і курсу того чи того різновиду націоналізму. Але описати якийсь різновид націоналізму означає вже наперед мати певне уявлення про загальну сукупність, до якої належать такі різновиди або яку вони репрезентують, дарма що сполучені з іншими елементами. Тож важко не вдаватись до загального уявлення про націю і націоналізм – навіть коли ми погодимось із важливістю й унікальністю кожного різновиду націоналізму, – думка, що її – яка іронія! – радо підтримають націоналісти.

По-друге, заперечення правочинності концепції націоналізму взагалі не дозволить нам поставити загальні соціологічні питання про сучасність націй і повсюдність націоналістичного повабу сьогодні, а також провести історичні порівняння між різними націоналістичними ідеологіями, символами і рухами. Фактично, ті самі історики, що наголошують на специфічному контексті кожного окремого різновиду націоналізму, ставлять такі загальні питання і проводять історичні порівняння, і це таки справді бажано робити, якщо ми хочемо хоч трохи розуміти такий невловний і складний феномен, як націоналізм.

По-третє, «контекстуалістський» аргумент обминає фундаментальне завдання вивчення націоналізму в усій його феноменологічній складності: потребу створення типологій націоналістичних ідеологій і (або) рухів. Такі типології визнають важливість украй різних контекстів, не жертвуючи можливостями побудови загальних порівнянь. Показуючи, що націоналізмові властиве розмаїття в єдності, ці типології визначають головні різновиди ідеології та руху, враховуючи історичну добу, географічне становище, рівень економічного розвитку, філософські погляди, класовий контекст, культурне середовище й політичні прагнення. Саме цієї стратегії я й пропоную дотримуватись.

Мета книжки – не розгляд різних типологій, запропонованих ученими. Я тільки згадаю одну або дві і стисло сформулюю власну типологію як вступ до аналізу культурних матриць націоналізму і його впливу в Європі. Решту типологій розглянуто в інших, давніших працях.

Найвпливовішою є, безперечно, типологія Ганса Кона. Він відрізняв «західний», раціональний і асоціативний, варіант націоналізму від «східного», органічного і містичного, варіанта. У Британії, Франції й Америці, доводив він, виникла раціональна концепція нації, згідно з якою нація – це асоціація людей, що живуть на спільній території, маючи один уряд і однакові закони. Цю ідеологію виробив здебільшого середній клас, що дістав владу в тих державах наприкінці XVII століття. Натомість у Східній Європі (на схід від Рейну) впливовий середній клас не сформувався, лише кілька інтелектуалів очолили опір Наполеонові, а потім і породжені тими подіями націоналізми. Оскільки вони були вкрай нечисленні й не мали влади, їхні варіанти націоналізму неминуче відгонили настирливістю й авторитарністю. З тих самих причин вони уявляли собі націю як монолітну органічну єдність з містичною «душею» і «місією», що їх можуть збагнути тільки інтелектуали, виповнені народною культурою. Звідси й їхня часто провідна роль у націоналістичних рухах Центральної і Східної Європи, а також Азії.

Є чимало підстав критикувати цю типологію. Її геополітичний

вимір проминає вплив обох видів ідеологічного націоналізму в різних європейських спільнотах – органічного варіанта в Ірландії і у Франції кінця XIX століття, раціонального ідеалу в деяких варіантах чеського, угорського та сіоністського націоналізмів, а також у ранньому західноафриканському націоналізмі.

Крім того, не зовсім ясно, чому західні націоналізми є витвором буржуазії. Як ми бачили, вони чимало завдячують давнішій монархічній і аристократичній культурі та діяльності. До того ж прихильність буржуазії до раціональних варіантів націоналізму – досить сумнівне твердження: за докази правлять часто містичні пангерманські почування німецької промислової буржуазії або підтримка органічного, «примітивістського» російського націоналізму заможними російськими купцями наприкінці XIX століття.

Існує ще різниця, на яку вказав Пламенац, між культурно розвиненими італійським і німецьким націоналізмами та відносно нерозвиненими балканським і східноєвропейським націоналізмами з їхнім браком культурних та освітніх ресурсів, що обмежував їхні можливості і зумовлював слабші, проте затяті рухи.

Попри цю критику, Конів філософський поділ на більш раціональний і більш органічний варіанти націоналістичної ідеології зостається слушним і корисним. Його цілком можна було б виснувати з поділу <...> на «західну» громадянсько-територіальну і «східну» етнічно-генеалогічну моделі нації. Тут теж слід дуже обережно ставитись до геополітичних ярликів. Обидві моделі можна знайти на «Сході», на «Заході», в Азії, Африці й Латинській Америці, так само і в межах багатьох націоналістичних рухів.

Проте ця концептуальна різниця мала важливі наслідки. Громадянсько-територіальні моделі нації породжують певні види націоналістичного руху: «антиколоніальні» рухи перед здобуттям незалежності та «інтеграційні» рухи після незалежності. Натомість етнічно-генеалогічні моделі нації створюють сепаратистські та діаспорні рухи перед незалежністю і іредентистські або «пан»-рухи після здобуття незалежності. Ця схема не враховує багатьох підвидів, так само як і мішаних випадків, але, як на мене, вона відтворює основну логіку багатьох націоналізмів.

На цій основі можна сконструювати тимчасову типологію націоналізмів відповідно до різниці між етнічним і територіальним націоналізмом, беручи до уваги загальну ситуацію, в якій опиняються ті або ті спільноти і рухи як до, так і після незалежності. Ці ситуації разом з головною орієнтацією великою мірою визначають політичну мету кожного націоналізму. Таким чином ми виснували наступне:

1. Територіальні націоналізми.

А. Рухи *перед здобуттям незалежності*, концепція нації в яких переважно громадянсько-територіальна, прагнутимуть передусім прогнати чужоземних володарів і на місці колишньої колоніальної території створити нову державну націю; це *антиколоніальні* націоналізми.

Б. Рухи *після здобуття незалежності*, концепція нації в яких зостається здебільшого громадянсько-територіальною, намагатимуться об'єднати та інтегрувати в нову політичну спільноту часто етнічно строкате населення і витворити нову «територіальну націю» з колишньої колоніальної держави; це *інтеграційні* націоналізми.

2. Етнічні націоналізми.

А. Рухи *перед здобуттям незалежності*, концепція нації в яких здебільшого етнічно-генеалогічна, намагатимуться відколотись від більшої політичної одиниці (або відколотись і зібратись у визначену етнічну батьківщину) і заснувати на її місці нову політичну «етнічну націю»; це *сепаратистські* і *діаспорні* націоналізми.

Б. Рухи *після здобуття незалежності*, концепція нації в яких здебільшого етнічно-генеалогічна, намагатимуться поширитись, приєднуючи етнічних «родичів» поза межами теперішніх кордонів «етнічної нації» та землі, населені ними, або формуючи набагато більшу «етнонаціональну» державу через союз культурно і етнічно близьких етнонаціональних держав; це *іредентистські* і *«пан»*-націоналізми.

Подана типологія не претендує на вичерпність. Вона оминає кілька добре відомих видів націоналізму, а саме: протекціоністський економічний та «інтегральний» фашистський націоналізми і расові націоналізми. Проте можна доводити, що ці форми – лише підвиди інтеграційних або іредентистських націоналізмів після здобуття незалежності, з якими вони, по суті, пов'язані історично, як-от у випадку «інтегрального» націоналізму Морраса в добу французького іредентистського націоналізму з приводу Ельзасу-Лотарингії або латиноамериканського протекціонізму в добу популістських інтеграційних націоналізмів в Аргентині, Бразилії та Чілі.

Така базова типологія допомагає нам порівнювати націоналізми всередині кожної категорії і поміщати націоналізми в широкі контексти порівняння, даючи можливість удаватись до куди докладніших пояснень. Це аж ніяк не означає заперечення унікальних рис окремих випадків націоналізму. Навпаки: сам факт, що виявилось доконечним сформулювати «стрижневу доктрину» й головні концепції й символи націоналізму, вказує на важливість тих інших рис конкретного націоналізму, що є унікальними для кожного окремого випадку. Ті специфічні доктрини та

концепції (це кращий термін, ніж «другорядні» або «додаткові») відіграють у кожному випадку суттєву, а не просто якусь допоміжну роль. Адже саме *специфічні* доктрини та ідеї створюють символізм і церемонії, пробуджують найглибші народні почуття та прагнення – надто коли переплетені з набагато давнішими символами й церемоніями. Ідея Польщі як «стражденного Христа», месіанського образу покути, що пронизує поезію видатного польського поета Міцкевича, пов'язана зі спасенною силою Богородиці Ясногорської, що досі є об'єктом масового культового вшанування. Етно-релігійний католицький образ страждань і покути – головний для розуміння ідеології, мови та символізму польського націоналізму. Так само й покликання на індуїстських героїв та божества, як-от на Шіву й богиню Калі, до якого вдавалися Тілак та його послідовники, відіграло, дарма що було далеким від світської ідеології націоналізму взагалі, суттєву роль у створенні індуїстського індійського націоналізму, що увібрав унікальні, неповторні елементи справді індійської нації. Бо без таких вибіркових зв'язків нації немає.

Важливість специфічних доктрин та символів націоналізму вказує на його глибше значення – ідеологію, мову, свідомість. У світі націй кожна нація унікальна, кожна «обрана». Націоналізм – це сучасний світський еквівалент доновітнього священного міфа про етнічну обраність. Як доктрина поліцентричної унікальності, він проголошує універсальність «незамінних культурних вартостей». Де колись кожна етнічна спільнота була світом для себе, центром Усесвіту, світлом серед темряви, тепер спадщина й культурні вартості зі скарбниці тієї самої спільноти, вибрані, витлумачені, відновлені, утворюють одну унікальну, неповторну національну ідентичність серед багатьох інших не менш унікальних культурних ідентичностей. Це означає, що кожна культура, навіть найменш сформована й розвинена, має певну незамінну «вартість» і може вносити свою частку в загальну скарбницю культурних вартостей людства. Націоналізм як ідеологія і символізм легітимує будь-які контури культури, повсюди закликає інтелігенцію перетворювати «низьку» культуру на «високу», усну культуру на письмову, на літературну традицію, аби зберегти для нащадків її фонд незамінних культурних вартостей. Обрані народи раніше були відзначені своїми божествами; сьогодні вони обрані ідеологією та символізмом, що підносять унікальне та індивідуальне й перетворюють їх на глобальну реальність. Раніше народи були обрані за свої нібито чесноти; сьогодні вони покликані бути націями з огляду на свої культурні спадщини.

Джон Гатчінсон
Культурний і політичний націоналізм

Культурний і політичний націоналізм

Я збираюся показати, що <...> існує два різних типи націоналізму – культурний і політичний, – які не слід змішувати, бо вони спираються на дві відмінні і навіть конкуруючі між собою концепції нації, утворюють свої власні організації та здійснюють дуже різні політичні стратегії.

Політичні націоналісти поділяють з культурними антипатію до бюрократичної держави, але вони схильні вбачати в розумі джерело своєї етики. Їхнім ідеалом є *політична спільнота* освічених громадян, об'єднаних спільними законами і звичаями – на зразок класичного античного *полісу*. Вони заперечують будь-які з політичних та традиційних прив'язаностей, які перешкоджають здійсненню цього ідеалу; вони дотримуються космополітичної раціоналістичної концепції нації, націленої, зрештою, на вселюдську спільність, що підноситься понад будь-якими культурними відмінностями. Але оскільки світ складається з багатьох політичних спільнот, то політичні націоналісти змушені працювати в межах своєрідних територіальних батьківщин, аби держава в майбутньому втілила ці їхні домагання. Щоб мобілізувати політичні структури заради досягнення цієї мети, хід подій може змусити політичних націоналістів прийняти етно-історичні ідентичності і, можливо, зазнати етнізації та «оновлення традицій». Але їхні справжні цілі в своїй суті модерністські: побудувати таку представницьку державу для своєї спільноти, щоб ця спільнота на рівних правах брала участь у побудові космополітичної раціоналістичної цивілізації.

На противагу цьому, культурні націоналісти розглядають державу як щось випадкове, бо суть нації – це особлива цивілізація, що є наслідком її унікальної історії, культури і географічного середовища. На відміну від політичного націоналіста, котрий в своїй основі раціоналіст, культурний націоналіст – як, наприклад, Гердер – утверджував космологію, у відповідності з якою людство, як і природа, є наслідком дії твор-

чих сил, що надають всьому індивідуальних ознак[1]. Нації в основі своїй і втілюють цей дух; як і родини, вони є природними цілостями. Нації є, отже, не просто політичними одиницями, а *органічними* утвореннями, живими особистостями, неповторність яких всі їхні члени повинні плекати усіма своїми діями. На відміну від політичного націоналіста, культурний націоналіст вважає, що нація – це не тільки згода і закони, а й почуття, закорінені в природі та історії[2].

І все ж таки нація для культурного націоналіста є органічною цілісністю тільки в метафоричному значенні слова. Її радше розуміють як поєднання особистостей, кожна з яких має рівні права і є цінністю для спільноти. Заперечуючи ідеал універсальних громадянських прав політичного націоналізму, культурні націоналісти вимагають пошанування природних поділів всередині нації – статевих, професійних, релігійних та місцевих, – оскільки диференціація становить динаміку національної творчості[3].

Як і політичні націоналісти, культурні націоналісти відкидають спрямованість світових релігій на потойбічність заради діяльної позиції людини як автономної розумної істоти[4]. Гердер вбачає у нації безперервну мобільну спільноту, що утверджує себе в часі. Її історична ідентичність та її статус підлягає безперервному поновленню у відповідності з потребами кожного покоління, бо жоден період не створює моделі для іншого[5]. Таким чином, культурна концепція нації допускає конфлікт між традиціоналістами старшого покоління та освіченою молоддю. Дійсно, зло і занепад охоплює націю тільки внаслідок внутрішнього ураження – чи то внаслідок крайнощів раціоналізму, який впроваджує пасивну залежність від держави, чи внаслідок окостенілості традиції – скажімо, тієї, яку спостерігаємо в Середні віки[6].

Та хоча конфлікт з традиціоналізмом культурний націоналізм вважає неминучим, усе ж його метою є об'єднання. На противагу політичному націоналізму, який звичайно викорінює традиційний установлений порядок заради модерного раціонально-правового суспільства, культурний націоналізм є рухом за моральне відродження: він прагне заново об'єднати різні аспекти нації – традицію і сучасність, агрокультуру та індустрію, науку і релігію, – мобілізуючи творчу життєву силу нації. Оскільки таку ідентичність можна розуміти як живу цілісність, як диференційований комплекс різноманітних взаємодіючих одиниць – тобто як цілісність, що весь час перебуває в розвитку, – то така цілісність не може бути кодифікована. Її можна зрозуміти тільки генетично та інтуїтивно як *Gestalt*[7]. А тому її речниками є не політики чи законодавці, а передусім історики і митці, які утворюють ті культурні та академічні спільноти, що якраз і покликані відкрити цю творчу силу в усіх її вимірах та надихнути нею всіх членів нації.

Націоналістичні історики – Палацький в Чехії, Мішле у Франції, Йорга в Румунії, Грушевський в Україні – це не тільки вчені, а радше інтелектуали-«міфотворці»; вони поєднали романтичний пошук сенсу з науковим прагненням оперти цей сенс на непохитний фундамент. Бо ж тільки ожививши історію нації в усіх її тріумфах і трагедіях, її члени зможуть віднайти для себе і смисл свого власного життя. Ці історії містять у собі набір повторюваних «міфічних» зразків, дають нам історії переселень, міф заснування, золотий вік культурних вершин, період внутрішньої руїни і обіцянку відродження[8]. Оскільки передмодерні політичні та релігійні еліти дуже рідко намагались джерельно підтверджувати такі історії, то потреба в таких джерелах призвела до вибуху генеративних наук, включаючи археологію, фольклористику, філологію й топографію, – для того, щоб цивілізація «народу» випливала з культурного підґрунтя.

Хоча саме історик показує, в чому полягає призначення нації, але все-таки парадигматичною постаттю будь-якої національної спільноти є митець. Бо ж, на відміну від релігії, націоналістична космологія не ґрунтується на *наслідуванні* пророків чи авторитетних інтерпретаторів. Джерело творчості перебуває не в позачасовому і надмовному просторі, а в самій спільноті, що сама себе творить безперервно; і її видатні постаті, як релігійні, так і світські, тільки *репрезентують тих*, хто мав бути *обраним* у відповідності з потребами часу[9]. А відтак кожен член нації є творчою особистістю; великі ж митці – це ті, творчість яких закорінена в колективному досвіді народу, збереженому в історичних переказах, та які мистецьки переосмислюють уроки історії для сучасників[10]. Колар – епічний слов'янський поет, Ленрот – творець фінського епосу «Калевала»[1)], Міцкевич – автор «Книги польського народу і польського пілігримства» стали батьками націй, прославляючи героїв, які втілили пошук сенсу і єднання з нездоланною силою, з мудрістю провидців, з любов'ю до природи та з колективною енергією, що животворить у століттях. Карелія – край, що зродив «Калевалу», став місцем паломництва для фінських націоналістів[11].

Культурний націоналізм всюди спричинює розквіт історичних наук та мистецтв, за умови, що інтелектуалам вдається досягти публічного визнання; тоді вони кидають виклик скостенілим політичним та культурним елітам і надихають нове освічене покоління взятися до «відтворення» ідеї нації, як живої основи в житті народів. Культурний націоналізм у цей період містить також політичні домагання, але ці домагання дуже відрізняються за своїми цілями та способами організації від домагань політичних націоналістів.

Політика культурного націоналізму

Метою політичних націоналістів є представницька національна держава, яка б гарантувала своїм громадянам однакові громадянські права. Вони прагнуть організувати [суспільне життя] на раціонально-правових засадах, створюючи централізовані установи для мобілізації різних суспільних груп – щоб спрямовувати їх супроти наявної політичної системи та задля досягнення унітарної цілісності. Одначе для культурних націоналістів, таких як Гердер, держава – це витвір насильства, що містить у собі успадкований потяг до бюрократизації, яку символізує передусім імперіалістична держава: вона прагне нав'язувати живим культурам механічну однотипність[12]. Слава країни має своїм джерелом не політичну владу, а культуру народу – внесок мислителів та просвітителів у спільний набуток людства.

Мета культурних націоналістів – це передусім моральне відродження історичних спільнот або, іншими словами, відтворення самобутньої національної цивілізації. Оскільки така цивілізація є спонтанним суспільним ладом, її не можна збудувати, як будують державу, а можна усвідомити з її підґрунтя. Типовий культурний націоналіст прагне утворювати неформальні й децентралізовані мережі культурних спілок та журналів, щоб прищеплювати людям природну любов до спільноти шляхом ознайомлення їх з їхньою спільною спадщиною – разом пережитих радощів і страждань. Вони впроваджують ритуали поіменувань, звеличують національну культурну самобутність; вони відкидають іноземні впливи заради того, щоб спільнота здобула свою ідентичність та підтримувала її на рівні повсякденного життя, тим самим виокремлюючи себе з-поміж інших спільнот[13].

Це справді так, що, відповідно до визначення, культурні націоналісти не є ворожими щодо незалежної держави: як ми побачимо далі, вони часто включаються в політичну діяльність, щоб захистити культурну самобутність нації. Але – як у випадку чеського поета Колара – вони відрізняють емоційну прив'язаність до культурної нації від формального зв'язку з політичною нацією[14]. Справжня національна політика закорінена не в раціоналістично сформульованих конституціях, а в спільноті, витвореній її історією, віруваннями, звичаями, способами господарювання та життя[15].

На відміну від націоналістичних політичних рухів – таких як Індійський конгрес[2)], – які розростаються з елітарних міських організацій до масових рухів завдяки тому, що обіцяють різним суспільним верствам

позбавлення від страждань у національній державі, – культурний націоналізм залишається, за «нормальних» обставин, малочисельним рухом; він спонукає до поступу тим, що закликає спілки покладатися на свої власні сили. Якщо його суспільно-політична програма здобуває підтримку енергійних журналістів та її приймає молодша генерація інтелігенції, він може втілитися у розбудові вільної асоціації гуртків вивчення мови, театральних груп, видавництв, відкритих бібліотек, літніх шкіл, землеробських кооперативів та політичних партій. Але навіть у такому разі він все-таки може залишатися рухом меншості. Найбільший з таких рухів – чеський рух, що виник в Габсбурзькій імперії в першій половині XIX століття, – нараховував 2 329 членів[16].

У руслі такого суто спілчанського руху культурний націоналізм, як правило, зазнає невдачі. Він не в силі вийти поза межі освічених кіл, а тому змушений прийняти державно-зорієнтовані стратегії, аби втілити свої ідеали в інституційній основі суспільного ладу. Завдяки такій переорієнтації рух відродження, хоча і залишається все ще елітарним, зате набуває важливого політичного змісту. При відносно добрій фінансовій підтримці грецький та угорський рухи XIX століття[17] запропонували незадоволеній інтелігенції альтернативний шлях соціальної мобілізації, перетворивши її у речника контркультури, спрямованої проти існуючої політичної системи. У часи політичної кризи – коли традиційна владна верхівка втрачає довіру – така інтелігенція, готова на самопожертву в ім'я нації, стає серцевиною опозиції для всіх інших розчарованих груп та революційною силою, спрямованою проти існуючої держави.

Чеський культурний націоналізм на початку XIX століття є найяскравішим прикладом такої політичної траєкторії. Він обмежувався мовним та літературним відродженням у свій початковий період – перед тим, як дав поштовх до політизованого руху 1830-х – 1840-х років. Але навіть у цей свій другий період він складався переважно з учительської інтелігенції, чиновників, студентів, рядових священиків та деякої частини підприємців[18]. Несподіване послаблення контролю за політичною та журналістською діяльністю, що стало наслідком конституційної революції у Відні 1848–1849 років, дало націоналістичним елітам нагоду сформулювати вимоги культурної автономії та повних громадянських прав і одержати підтримку з боку міських середніх верств і селянства супроти імперської держави[19].

Іншим прикладом є український культурний націоналізм, найважливішим осередком якого стало Наукове товариство ім. Шевченка в Галичині. Засноване в 1873 році і назване іменем Шевченка, символа українського відродження, Товариство спочатку орієнтувалося на розв'язання

досить скромних завдань: сприяти відродженню української мови й літератури та здійснювати видавничу діяльність. Але незабаром воно перетворилося з елітарного академічного центру на широке сімейство організацій, діяльність яких набула суспільно-політичної спрямованості: по-перше, воно поставило собі за мету націоналізацію населення України, що перебувало під польським та російським урядуванням, і, по-друге, – його об'єднання в незалежній державі. Хоча Товариство мало місцеперебування в Галичині, але значну культурну та фінансову підтримку воно одержувало з підросійської України.

Найвидатнішою постаттю українського націоналізму кінця XIX століття став М. Грушевський, харизматичний популістський історик, який своєю творчістю доводив безперервність історичного буття українців і вважав це основою для легітимізації домагань української спільноти у її змаганні з польським та російським націоналізмами. Він очолював Товариство від 1894 року. Іншими видатними націоналістами були М. Драгоманов, інтелектуал «поступового» спрямування, та І. Франко – вчений, поет та інтелектуал з соціалістичними тенденціями. Ці три постаті спочатку перетворили Товариство у важливий центр історичних та наукових досліджень, а пізніше – в осередок суспільно-політичного руху, спрямованого на відродження українського народу.

Їхня діяльність мала спочатку освітні цілі – заснування видавництва; однак, одержавши підтримку радикальних популістів, ширших кіл інтелігенції сільського походження та ще тоді малочисельного галицького середнього класу, вона сприяла появі суспільно-політичного руху, спрямованого на відродження українського народу. Серед селян стали виникати сільськогосподарські кооперативи та кредитні спілки, аби утвердити етнічну самоповагу та покладання на власні сили. Але рух за відродження спирався все-таки на ентузіазм меншості: тож, зіткнувшись з жорсткою протидією з боку поляків, цей спілчанський рух від 1898 року почав висувати політичну вимогу про створення українського університету у Львові.

Цей рух, якому в Галичині на початку нового століття посприяла низка демократичних реформ та підтримка з боку Габсбурзької імперії, був сповнений надій на те, щоб послабити домінування поляків. У підросійській Україні місцева інтелігенція перебувала переважно під впливом марксизму, але після невдачі російської революції 1905 року вона стала схилятися до націоналізму, що почав утверджуватись в умовах політичної лібералізації. Це правда, що кількість активних учасників культурного націоналізму була в 1914 році все ще обмеженою, охоплюючи переважно інтелігенцію та малочисельні середні верстви в Галичині.

Але цей рух витворив об'єднану націоналістичну еліту, що стала в опозицію до наявних політичних структур. Тож, коли Габсбурзька та царська імперії захиталися під час Першої світової війни, ця еліта виявилась здатною перебрати до своїх рук владу і уповноважила Грушевського – другу після Шевченка найшанованішу особу серед українських націоналістів – стати в 1918 році президентом Української Народної Республіки[20]. <...>

Культурний націоналізм як рух модернізації

Багато науковців звичайно погоджуються <....>, що культурний націоналізм робить важливий внесок у національне будівництво – тобто, в досягнення спільнотою ідентичності, в її політичну організацію та уніфікацію у межах певної території. Але навіть серед таких науковців існує згода, що культурний націоналізм є регресивною силою, що він є витвором інтелектуалів у відсталих суспільствах – у суспільствах, які, зіткнувшись з науково досконалішими культурами, надолужують відчуття приниження зануренням в історію, аби твердити, що вони спадкоємці великої цивілізації. В усякому разі, [стверджують ці вчені,] культурний націоналізм є дійовим для формування націй у таких відсталих культурах, але він сам собою не відкриває шляху для суспільно-політичної модернізації.

Таке тлумачення вперше запропонував свого часу Ганс Кон[21] – засновник історичних досліджень націоналізму; його вплив відчувається також у блискучому аналізі націоналізму, здійсненому недавно Ернестом Ґелнером[22]. <...>. Я спробую спростувати цей загальноприйнятий погляд. Я виходжу з припущення, що культурний націоналізм відіграє значно позитивнішу роль у процесі модернізації. Адже він являє собою не примітивне, а еволюційне розуміння спільноти, яке поєднує з наднаціональною світською культурою, спрямованою на утвердження плюралістичної світової цивілізації. Культурні націоналісти є речниками морального оновлення; вони започатковують ідеологічні рухи в періоди суспільних криз для того, щоб реформувати систему світоглядних орієнтацій спільноти та запропонувати моделі суспільно-політичного розвитку, які б втілювали в собі їхні стратегії модернізації. У визначенні цих цілей поняття світської наднаціональної культури відіграє важливу роль.

Кон доводить, що існує два типи націоналізму – націоналізм політичний, раціональний і націоналізм культурний, «містичний»; переважання одного з них над другим залежить від рівня суспільно-політичного розвитку спільноти[23].

[На думку Кона,] політичний націоналізм з'явився спочатку на «Заході» (до якого Кон відносить Англію, Францію, Нідерланди, Швейцарію, США та британські домініони) – у тих спільнотах, де від часу Ренесансу поступово розвинулась софістична міська місцева культура і були встановлені або майже встановлені кордони національної держави. Коли ж з'явився націоналізм, то тут потрібно було лише перетворити вже наявну державу у державу одного народу. Націоналізм тут набув практичних і конституційних форм.

Одначе, коли націоналізм пізніше з'явився на «Сході» (до якого Кон відносить Центральну та Східну Європу і Азію), він став імітативною реакцією на «західну» раціоналістичну культуру. Але тут не існувало світського середнього класу. Суспільство було переважно аграрним, з численним сільським населенням, керованим реакційною аристократією; до того ж тут не існувало ніякої відповідності між етнічними та політичними кордонами. Націоналісти тут не могли звертатися до територіальної спільноти, вони також усвідомлювали соціальну й політичну відсталість їхніх культур у порівнянні із «західними»; тому вони заходились створювати уявну націю (visionary nation), що ґрунтувалася на історичних спогадах та на ознаках культурної самобутності, і стали твердити про вищість містичного органічного зв'язку між селянством, землею та спільнотою[24].

Це був культурний націоналізм істориків і митців, заслуга яких, з погляду Кона, полягала у створенні національної громадської думки, зорієнтованої на формування самобутньої політичної спільноти, підґрунтям якої мала стати «природна» батьківщина; тим самим він закладав основу для пізніших модерністських політичних націоналістичних рухів. І все-таки Кон оцінює культурний націоналізм як регресивне явище, оскільки вважає його нездатним керувати процесом модернізації[25].

Ґелнер також дає нам картину парадоксальних взаємин між культурним націоналізмом і модернізацією. [З його погляду,] культурний націоналізм є витвором інтелектуалів у відсталих суспільствах, які у відповідь на загрозу з боку розвинутих науково-індустріальних культур і складнощів змагання з цими культурами стали проповідувати ностальгійне повернення до первісного цілісного фольклорного світу і пішли шляхом лінгвістичної та культурної реконструкції. Змальовуючи страждання первісної спільноти під чужим бюрократичним урядуванням, вони започаткували націоналістичний погляд на державу. Одначе наслідок їхніх зусиль був майже протилежним тому, чого вони домагались. Бо ж вони мріяли про відроджену народну спільноту, а, як наслідок [своїх дій], одержували культуру модерну, в основі своїй наукову, хоча з місцевими ідіомами[26].

Кон і Ґелнер, безперечно, мають слушність у своєму ототожненні культурного націоналізму з захисною реакцією освічених еліт на той вплив, який модернізація чужих культур здійснює на політичні процеси. Цей вплив може мати своїм наслідком утвердження в оновленому вигляді традиційних цінностей спільноти – як це сталося у сучасних мусульманських країнах Середнього Сходу та Азії. Але ці автори помилково сприймають таке поновлення народності як повернення до ізольованої сільської простоти, вільної від усіх безладь цивілізації.

Насправді в даному разі маємо щось майже протилежне. Бо поза тим зверненням частини інтелектуалів та інтелігенції до народності маємо, по-перше, динамічне розуміння нації як розвинутої цивілізації з її особливим місцем в розвитку людства і, по-друге, відповідне прагнення перетворити націю так, щоб вона – об'єднавши минуле та сучасне на вищому рівні – спромоглася вийти в авангард всесвітнього поступу. <...>

Культурні націоналісти звертаються до освіченого нового покоління з тим, щоб, створивши модерну наукову культуру, утвердити колишнє місце своєї країни в світі; таку культуру вони поєднують з залишками етнокультури того народу, який – будучи віддаленим від центру метрополії – є єдиним охоронцем національних традицій. Стисло кажучи, повернення до народності не є втечею від світу: воно є засобом перевести націю з наявної відсталості та розділеності на найвищий ступінь суспільного розвитку.

Примітки

1. *Herder J. G.* Reflections on the Philosophy of the History of Manking/Ред. F. Manuel. – Chicago, 1968. – С. 50–60.

2. *Berlin I.* Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas. – London, 1976. – С. 158–163.

3. *Barnard F. M.* Culture and Political Development: Herder's Suggestive Insights //American Political Science Review. – 1969. – № 63. – С. 385–390.

4. *Herder J. G.* Op. cit. – С. 117.

5. *Ibid.* – С. 106.

6. *Ibid.* – С. 172.

7. *Berlin I.* Op. cit. – С. 26.

8. *Smith A. D.* Ethnic Myths and Ethnic Revivals//European Journal of Sociology. – 1984. – № 25. – С. 292–293.

9. <...> Див.: *Levenson J. R.* Liang Ch'I Cha'ao and the Mind of Modern China. – London, 1959. – С. 122.

10. *Berlin I.* Op. cit. – С. 203–204.

11. *Wilson W. A.* Folklore and Nationalism in Modern Finland. – Bloomington, Ind., 1976. – С. 37–42.

12. *Herder J. G.* Op. cit. – C. 130.

13. Пор.: *Argyle W. J.* Size and Scale as Factors in the Development of Nationalist Movements. – У кн.: *Smith A. D. (ред.).* Nationalist Movements. – London, 1976.

14. *Brock P.* The Slovak National Awakening. – Toronto, 1976. – C. 22.

15. *Barnard F. M.* Op. cit. – C. 390–394.

16. *Pech S. Z.* The Nationalist Movements of the Austrian Slavs in 1848: A Comparative Sociological Profile//Social History. – 1976. – № 9/18. – C. 343.

17. Про дискусію стосовно останнього випадку див.: *Argyle W. J.* Op. cit. – C. 42–43.

18. *Pech S. Z.* Op. cit. – C. 343.

19. *Ibid.* – C. 347.

20. Моє обговорення [Наукового] товариства ім. Шевченка базується на: *Horak S. M.* The Shevchenko Scientific Society (1873–1973): Contribution to the Birth of a Nation//East European Quarterly. – 1973. – №7. – C. 249–264; і *Rudnytsky I.* The Ukrainian National Movement on the Eve of the First World War//East European Quarterly. – 1977. – №11. – C. 141–154.

21. *Kohn H.* The Idea of Nationalism. – New York, 1946.

22. *Gellner E.* Nations and Nationalism. – Oxford, 1983.

23. *Kohn H.* Op. cit. – C. 3–4.

24. *Ibid.* – C. 329–341.

25. *Ibid.* – C. 429–430.

26. *Gellner E.* Op. cit. – C. 57–61.

Петер Альтер
Звільнення від залежності і пригноблення: до типології націоналізму

1. Історичний рівень досвіду

Коли в Німеччині та в інших європейських країнах на початку XIX сторіччя сучасний націоналізм переживав свою першу добу розквіту, він уявлявся силою, що давала можливість народам континенту порвати пута політичної та соціальної неволі. Як ідеологія, що написала на своїх прапорах самовизначення народів, націоналізм узаконював вимогу власної державності. Він пробуджував надії і сподівання.

Один із чільних провідників рано утвореного грецького руху за незалежність князь Александр Іпсиланті, що перебував на російській службі, в лютому 1821 року, на початку повстання греків[1)] проти османського панування, звернувся до своїх земляків із палким закликом. У ньому мовилося:

> «Підійміть очі, братове! Гляньте, в якому жалюгідному становищі ви перебуваєте, ваші храми опоганено, ваших дочок віддано на поталу хтивим варварам, хати сплюндровано, поля спустошено, ви самі стали як ті бідолашні раби! Чи ж не настав нарешті час скинути нестерпне ярмо, визволити батьківщину! Відкиньте все негрецьке, підійміть прапори, перехрестіться і ви всюди переможете, і порятуєте вітчизну та церкву від наруги безбожників. Хто з вас, шляхетні греки, не запалає бажанням звільнити вітчизну від кліки?»

І далі:

> «Але насамперед має запанувати дух одностайності. Багатші з нас повинні пожертвувати частку свого майна, священики, навчаючи і наводячи приклади, додати народові мужності, а ті, хто служить по чужих дворах, і цивільні, і військові, хай залишать свою службу, хоч би якому урядові вони підлягали. Усі вони мають спільно змагатися за велику мету і тим самим сплатити вітчизні свої давні борги. Усі вони, як годиться шляхетним чоловікам, повинні негайно озброїтися, і я обіцяю вам невдовзі перемогу, а з нею і щасливу долю. Поведіть проти тих розніжених рабів, тих наймитів мужній народ, покажіть себе справжніми нащадками стародавніх героїв»[1].

Греки, так само як інші балканські народи, жили вже не одне сторіччя під турецьким пануванням. Як християни вони в державі султана зазнавали дискримінації, але в економіці і навіть в адміністрації Османської імперії посідали чільні позиції. Умови життя в них були непевні, але не найгірші. Колонії грецьких купців і торговців існували в усіх великих містах східного Середземномор'я. Хоч греки в Османській імперії могли безперешкодно пересуватися куди хотіли і мали з того чималу економічну користь, у них, як і в їхніх північних сусідів, рівнобіжно з дедалі виразнішим занепадом османської центральної влади зростало прагнення до більшої політичної свободи. Під впливом Французької революції та її ідей наприкінці XVIII сторіччя вибухнули війни та повстання проти турків, першим наслідком яких було надання 1815 року обмеженої політичної автономії Сербії[2].

Успіх сербів надихнув греків на посилення боротьби за зміну політичного *status quo* на теренах, які вони вважали грецькою землею. Заклик Іпсиланті – типове свідчення про ці прагнення і про риторику, що йшла з ними в парі. Наведені там аргументи повторювалися, тільки з незначними відмінами, у програмах інших національних рухів у Європі XIX сторіччя. Вони раз по раз виринають із просто-таки втомливою монотонністю і пізніше, аж до антиколоніальних рухів у Азії та Африці після Першої світової війни. Що ж то були за аргументи?

Заклик Іпсиланті до боротьби проти чужинецького османського панування апелював до солідарності народу, до діянь міфічних героїв його історії, до жертовності одиниць. Іпсиланті вимагав служіння вітчизні і усвідомлення в собі «грецького», вкладаючи невідомо який зміст у це слово. Він обіцяв перемогу над турками, а «з нею і щасливу долю». Цими обіцянками він цілком відверто намагався збудити у греків надію на краще життя в незалежній грецькій державі, що, проте, як економічна одиниця давала грекам (і це вже тоді було неважко зауважити) куди меншу можливість виявити себе, ніж Османська імперія, яка простягалася на три континенти. Але така оцінка ситуації з погляду економіки в тодішній дискусії ще не відігравала ніякої ролі. Вища мета грецького націоналізму – власна державність – переважала всі інші питання. У 20-ті роки XIX сторіччя здавалося, що здійснення цієї мети вочевидь наблизилось, бо визвольна боротьба греків викликала в Європі симпатію і підтримку, насамперед у ліберальної громадськості Західної Європи[3]. Вона вбачала в націоналізмі дійовий засіб для зміни зашкарублих політичних та соціальних відносин у роки реставрації після Віденського конгресу.

Для народів Азії та Африки націоналізм ще й приблизно через 130 років після початку грецького руху за незалежність зберігав значення

сили, що революціонізує суспільство. Однак у Європі ставлення до націоналізму від часів князя Іпсиланті дуже змінилося. У Європі націоналізм уже не здавався провісником і супутником «Весни народів», силою, що здатна привести європейські народи до кращого майбутнього і до такого ладу, коли всі держави житимуть між собою в мирі. У середині XX сторіччя націоналізм став деструктивною силою. Для європейців націоналізм означав тепер найперше «могутній потяг до панування», «прагнення поставити свій народ чи свою державу перед усіма, над усіма і надати їм вагу коштом інших народів»[2]. Після Другої світової війни переважна більшість європейців ототожнювала націоналізм із войовничою агресією, нестерпним прагненням розширити свої володіння та расизмом. Націоналізм сприймали як вияв ідеології, що завдавала Європі тяжких страждань.

«З усіх ненависних мені лих націоналізм я, мабуть, ненавиджу найдужче, – писав 1952 року британський письменник і видавець Віктор Ґоланч у своїй автобіографії. – Націоналізм – національний егоїзм, який воліє думати категоріями свого народу, а не категоріями гуманності, – є породженням зла, бо зосереджується на відносно неважливих речах (як хтось живе, якою мовою він говорить, яка його культура, які в нього ознаки «крові») і не бере до уваги того простого факту, що хтось є людиною... Націоналізм призводить до заздрощів, до прагнення розширити свою державу, до гноблення, сутичок і, врешті, до війни»[3].

Ґоланч був сучасником націоналізму, що цілком утратив свій початковий визвольний та ліберальний характер і виявив себе як екстремістська ідеологія, що мала моторошний вплив на співжиття європейських народів, – особливо це стосується німецького та італійського націоналізмів, які пригноблення, ба навіть знищення інших націй проголосили своєю програмою, а в 30-х та 40-х роках і здійснили її. Після досвіду зі спотвореним націоналізмом фашистського режиму в Італії та націонал-соціалізмом у Німеччині націоналізм з погляду європейців є морально неприйнятним явищем.

Негативна оцінка націоналізму після 1945 року, яка недвозначно проглядається в Ґоланча, ще й сьогодні в Європі чималою мірою визначає ставлення до нього. Часто навіть на раніші форми вияву націоналізму ретроспективно накладають моральний вердикт. Зміну ставлення до націоналізму особливо чітко видно в німців, для яких він у повоєнні роки був ґрунтовно дискредитований. Вони спізнали на собі, у що вилився під час Першої світової війни націоналізм німецької імперії і як безмірно перебільшений націоналізм «Третього рейху» з його радикальною політикою народності і раси призвів до зруйнування заснованої щойно 1871

року німецької національної держави. Нове ставлення до націоналізму, діаметрально протилежне до колишнього, згодом породило в західній частині Німеччини схильність недооцінювати все ще велике значення націоналізму в інших частинах світу. Проте глибше ознайомлення з націоналізмом та його історією утримало б кожного дослідника від бажання розглядати його насамперед під враженням націонал-соціалізму та самознекровлення Європи у Другій світовій війні. Націоналізм як політичний принцип, що сьогодні тим більше відіграє вирішальну роль у внутрішній та зовнішній політиці багатьох держав і не втратив своєї здатності мобілізувати маси проти внутрішніх і зовнішніх ворогів, можна ще довго розглядати як такий, що зберіг своє значення.

2. Націоналізм рісорджіменто

Із висловлювань Іпсиланті та Ґоланча добре видно, що з поняттям «націоналізм» пов'язують різні уявлення, сподівання й досвід. Обидва, грек Іпсиланті і британець Ґоланч, говорять про націоналізм, але для кожного з них він означає щось інше, таке відмінне одне від одного, що більшу відмінність, мабуть, годі й уявити, – це приклад уже згадуваної тут плутанини у визначенні поняття «націоналізм». Протилежно відмінна функція, яку націоналізм здатен узяти на себе у відповідному історичному контексті, може бути вихідним пунктом для типології, що поєднує ці різноманітні форми, систематизуючи їх, у дві великі групи або основні типи: у націоналізм рісорджіменто і в інтегральний націоналізм. Така, хай навіть і схильна до спрощення, історична типологія, спрямована на функціональний характер націоналізму, уживає його як нейтральну наукову категорію і намагається відмежуватись від таких моральних категорій як «добрий» і «злий». Як евристичний інструмент для опису і пояснення багатошарового феномена націоналізму вона, незважаючи на всі спрощення, має чималу вартість.

Форму націоналізму рісорджіменто, типовим речником якого є Іпсиланті, насамперед можна в цілому більш-менш шанобливо визначити як політичну силу з визвольною функцією. Вона супроводжує визволення нових верств суспільства всередині вже утвореної, колись абсолютистської держави в Західній Європі і так само визволення цілого самоусвідомленого народу від багатонаціонального панівного союзу в Центральній та Східній Європі. Націоналізм рісорджіменто, що його часто визначають як «ліберальний націоналізм» (К. Й. Г. Гейз), як «справжній націоналізм» або як «націоналізм у своїй оригінальній фазі»[4], є чинни-

ком політичного об'єднання великих суспільних груп, утворення націй і самовизначення їх у національній державі. Націоналізм рісорджіменто, історичною моделлю якого є італійський націоналізм у XIX сторіччі (*«Risorgimento»*), кінець кінцем має на меті звільнення від політичного та соціального гніту, в ньому є очевидні елементи ліберальної опозиційної ідеології. Це рух протесту проти наявної системи політичного панування, проти держави, яка гальмує розвиток власної нації, руйнує власні національні традиції. Речники цього націоналізму наголошують на праві кожної нації, а також на праві *кожного* члена нації на автономний розвиток. На їхню думку індивідуальна свобода і національна незалежність тісно пов'язані одна з одною. Тому національний рух у Німеччині відразу ж виступив в обороні громадян. Скликані для ухвалення конституції грецькі Національні збори, що відбувалися в Епідаврі 27 січня 1822 року, звернулися до народів Європи з заявою, в якій мовилося:

> «Війна, яку ми провадимо проти турків, – це не війна якоїсь партії чи наслідок заколоту, і ми її провадимо не задля користі якоїсь окремої частини грецького народу; це національна війна, священна війна, що має на меті відвоювати права особистої волі, власності й честі, – права, які сьогодні мають цивілізовані народи Європи, наші сусіди, права, яких не дає нам – усім нам – люта, нечувана тиранія оттоманів. Вона хоче задушити в наших грудях самий спогад про ці права»[5].

Для таких впливових апостолів ліберальної форми націоналізму рісорджіменто як Йоган Ґотфрід Гердер та Джузеппе Мацціні, народи, що чітко відрізняються одні від одних мовою і характером, у певний момент виконують для людства особливе завдання. З такими уявленнями вони спромоглися лише стати продовжувачами французького націоналізму кінця XVIII й початку XIX сторіччя. Бо французькі революціонери виправдовували свій націоналізм, наголошуючи на тому, що їхня місія – поширювати всюди в Європі загальнолюдські ідеали свободи, рівності і братерства. Це надавало французькому націоналізмові вищого сенсу – принаймні так думали його сучасники. За аналогією з цим Мацціні, що якийсь час жив на вигнанні у Франції, вважав, що «покликання» англійців – індустріалізація і заснування заморських колоній, «покликання» росіян – цивілізування Азії, «покликання» німців – мислення, а «покликання» італійців – керувати світом як «Третій Рим».

1857 року Мацціні запропонував свою карту «ідеальної Європи». Вона складалася з одинадцяти націй. Деяким меншим європейським народам, що прагнули національної незалежності, Мацціні відмовив у праві на власну національну державу. Він заперечував їхні якості як нації. Наприклад, ірландцям, доводив він, власне, потрібен лише кращий уряд.

Їм бракує таких істотних ознак нації як мова та звичаї, а так само особливої історичної місії, специфічних обов'язків у вищому служінні людству. Мацціні радив ірландцям задовольнитися становищем складової частини Об'єднаного Королівства[6]. Звичайно, таке визначення обурило лише ірландських націоналістів, хоч сьогодні, в ретроспективі, все це звучить трохи наївно і видається з історичного погляду безпідставним. А проте в намаганні ідеологічно підсилити й узаконити націоналізм рісорджіменто такі уявлення відігравали тоді не останню роль.

Щоб народи могли виконати свою до певної міри духовну місію, визначення якої, часом дуже загальне, більш-менш прив'язане до феномена творення національних міфів, вони мають бути вільні. Цей зв'язок був зрозумілий для сучасників. На противагу побудованому на королівському ладі світові, що знемагав від воєн, Мацціні висував ідеал дружби всіх вільних націй, що сягала й поза кордони, незалежно від того, які ті нації, малі чи великі. Старій Європі реставрованих монархій він протиставляв молоду Європу націй, таких, якими їх створив Бог, давши їм місце на землі та мову. Національно-державний лад – якщо він колись буде запроваджений – гарантує мир, бо він відповідає не тільки волі народів, а й Божій волі[7].

Примарний план людянішого і мирного світового ладу, заснованого на множинності індивідуальних націй, у теорії звучав переконливо, але в політичній дійсності послідовне запровадження його наштовхувалося на непереборні труднощі. Треба було не лише подолати опір великих багатонаціональних держав, що цілком справедливо сприймали принцип національних держав як виклик своєму подальшому існуванню. У той план були ніби заздалегідь закладені конфлікти між різними націоналізмами через самий принцип рівноправності всіх націй та їхніх політичних прагнень. Треба було покласти край національним претензіям, особливо на тих теренах, де, як на Балканах чи в більшій частині Центрально-Східної Європи, народи, що усвідомлювали себе націями, жили вперемеш, або й у тих випадках, коли найчисленніша нація в державі намагалася не дати розвинутись іншим націоналізмам. Історія багатонаціональної Габсбурзької монархії аж до її розпаду дає багатий матеріал для дослідження процесу утворення «субнаціоналізмів», найперше в угорській половині імперії, де від 1875 року посилилась радикальна політика мадяризації, що до певної міри була реакцією на потужний вплив Відня у цілій монархії. Мадярський націоналізм, що виріс на одномовності Угорщини, викликав, зі свого боку, національну реакцію немадярів – словаків, хорватів, німців, румунів. Відмова мадярів від приналежності до спільної габсбурзької держави збігалася з відмовою національностей, що жили в Угорщині, від мадярського націоналізму.

Як приклад асиміляційної політики панівного націоналізму можна назвати політику русифікації, яку проводив царський уряд, починаючи від 60-х років XIX сторіччя в російській частині Польщі, в балтійських провінціях, в Україні і пізніше у Фінляндії, або пруську політику германізації у провінції Познань у 30-ті роки, потім поновлену від 70-х років XIX сторіччя. За такою націленою на уніфікацію політикою, яка не виключає тиск і примус, стоїть поширена думка, що національність насамперед засвідчує себе мовою і національна держава виявляє свій характер у єдиній національній мові.

Але взагалі, особливо для раннього націоналізму рісорджіменто, діяв принцип солідарності пригноблених проти гнобителів. Націоналізм не протиставляв націю нації, а всі нації об'єднував *in tyrannos**, чи то були дрібні князьки, чи династії, чи багатонаціональні імперії. Священний союз народів протистояв священному союзові князів. Прихильники національних рухів на початку XIX сторіччя підтримували один одного ідейно, а часом і матеріально, та тільки доти, доки їхні націоналізми не ставали один одному на дорозі. Націоналісти першої половини XIX сторіччя були інтернаціоналістами, так само як були інтернаціональними антиколоніальні визвольні рухи в XX сторіччі. Німці, як і решта європейців, у 20-ті роки XIX сторіччя були захоплені визвольною боротьбою греків проти османського панування. Політичне захоплення «відродженням Греції» (Вільгельм Трауґот Круг, 1821) дало поштовх до набору добровольців та до заснування «Грецького товариства», до цілої повені літературних і мистецьких творів, присвячених Греції; англійський лорд Байрон, який, щоправда, вже 1824 року, невдовзі після свого ефектного приїзду до Греції, помер, став тоді славнозвісним у Європі. У поширене там еллінофільство вкладалося, особливо в Німеччині, багато своїх власних прихованих національних почуттів, але в ньому неважко було знайти і християнські та гуманістичні мотиви.

Від 1830–1831 років як борців за політичний і національний лібералізм ушановували поляків, багато з яких після поразки їхнього повстання проти царського режиму іммігрувало до Західної Європи. Самі себе вони вважали жертвами автократичного царизму і мучениками за свободу в Європі. Поляк був «Ісусом Христом серед народів». Але «розіп'ята нація» (Адам Міцкевич) іще воскресне. Її визволення означає визволення всього людства від війни і гноблення. Уже польський легіон, який 1797 року організував Генрик Домбровський, боровся під гаслом «За нашу і вашу свободу» (*«Za naszą i waszą wolność»*). Захоплення поля-

* Проти тирана (*латин.*).

ками і дружба з ними, що йшла врозріз із ворожим ставленням до них пруського та австрійського урядів після повстання у Конгресовій Польщі, розвинулися в характерні ознаки національно свідомої, ліберально-демократичної Німеччини. Гамбахське свято 1832 року[4)] дає тому яскраві докази. Між 1830 і 1848 роками справа єдності і свободи німців та справа національної самостійності поляків були майже ідентичні.

У 30-ті й 40-ві роки XIX сторіччя виникли міжнародні об'єднання націоналістів. 1834 року Мацціні заснував у Швейцарії таємну спілку «La Giovine Europa» («Молода Європа»), що мала підтримувати з підлеглими їй італійськими, польськими та німецькими організаціями національний визвольний рух у Європі і стати ядром уявної Спілки вільних націй. Після заснованого 1844 року в Лондоні об'єднання «Democratic Friends of all Nations»* постали 1845 року «Fraternal Democrats»**, що мало членів у Польщі, Німеччині та Ірландії, і 1847 року «The People's International Leagua»***. Ці переважно нетривалі об'єднання мали зміцнювати політичну і практичну солідарність націоналістів ліберально-демократичних поглядів. Проте й міжнародна організація націоналізму рісорджіменто не мала під рукою рецепта для залагодження тих ситуацій, – а вони траплялися дедалі частіше, – коли зіштовхувалися два націоналізми, кожен зі своєю метою, які виключали одна одну.

У ліберальному, готовому до реформ націоналізмі рісорджіменто, розквіт якого припадає на час між Віденським конгресом та Паризькою мирною конференцією 1919 року, можна помітити різні течії, залежно від того, чи визвольний складник цього націоналізму найперше спрямований на сферу людського співжиття, яку визначають певні форми здобуття влади і виконання її («політичний націоналізм»), чи має на меті головним чином економічну політику («економічний націоналізм»). За аналогією з цим, коли визвольні зусилля зосереджені насамперед на культурі й мові, на мистецтві, літературі та вихованні, маємо справу з «культурним націоналізмом». При цьому мову й релігію можуть так наполегливо висувати на перший план, що це навіть дає підстави говорити про мовний або релігійний націоналізм. Між усіма цими формами націоналізму рісорджіменто існує взаємозалежність. Як правило, у відомих нам історичних випадках рано чи пізно переважає політичний націоналізм, якого підсилюють економічний та культурний націоналізми і який, зі свого боку, надає цим національним прагненням допомогу для зміцнен-

---

* «Друзі-демократи всіх націй» (*англ.*).

** «Братство демократів» (*англ.*).

*** «Інтернаціональна народна спілка» (*англ.*).

ня національної свідомості. Але часто також культурний або економічний націоналізми випереджають політичний націоналізм. Рідше буває навпаки. Прикладом цього є Ірландія, де аж наприкінці XIX сторіччя культурний та економічний націоналізми набули ваги і тим самим надали політичному націоналізму, що вже давно існував, зовсім нового виміру й напряму.

Залежно від політичної мети, яку він ставить перед собою, націоналізм рісорджіменто можна визначити або як об'єднавчий, коли він хоче домогтися національної держави через злиття роз'єднаних частин, або як роз'єднавчий, коли він прагне вичленити націю з багатонаціонального династичного державного утворення. Як приклад об'єднавчого націоналізму в XIX і на початку XX сторіч у Європі можна назвати італійський та німецький національний рух, а як приклад роз'єднавчого націоналізму – грецький, чеський, фінський та ірландський національний рух. Польський національний рух, що домагався виокремлення населених поляками територій з Росії, Австро-Угорщини та Прусії і об'єднання їх у відновлену польську державу, є прикладом націоналізму, в якому, мабуть, найвиразніше виявилася комбінація роз'єднувальної та об'єднувальної мети.

3. Реформаторський націоналізм

Із націоналізмом рісорджіменто близько споріднена форма націоналізму, що, починаючи від другої половини XIX сторіччя, трапляється переважно в Азії: реформаторський націоналізм. Спільне з націоналізмом рісорджіменто в нього те, що він також має на меті своєрідне державне відродження. Але, на відміну від націоналізму рісорджіменто, він постає у державі, яка вже існує та яка у конфронтації з західними державами виявляє свою нижчість в економічному, технічному та військовому плані.

Хоч ці, здебільшого дуже давні, країни Азії формально не підлягають політичному контролю західних держав, зв'язок із Заходом викликає появу націоналізму, що має багато прикмет майбутнього антиколоніального націоналізму XX сторіччя. Реформаторський націоналізм починався з оборонної позиції. Він був спрямований проти економічного контролю ззовні, проти чужого культурного впливу, проти політичної опіки західних держав. Але водночас він орієнтувався на західні взірці, щоб піддати вже сформоване в державу суспільство і його зашкарублі структури широкій політичній та економічній модернізації. Речники реформаторського націоналізму, реформуючи суспільство і змінюючи характер своєї держави, намага-

лися тим самим зберегти традиційні цінності та норми того суспільства і незалежність держави. Здійснення цього важкого завдання, метою якого була сучасна національна держава, стало можливим завдяки посередництву імпортованої з Заходу національної ідеології. Найвідомішими історичними прикладами реформаторського націоналізму є Японія і Туреччина, а з певними обмеженнями також Китай, Єгипет та Іран після 1921 року.

Носії реформаторського націоналізму в цих випадках вийшли з традиційних верств носіїв державної влади: з верхівки бюрократії, з аристократії, з армії. Реформаторський імпульс спершу був спрямований майже на саму військову галузь та адміністративні структури через зрозуміле бажання бути краще підготовленими до безпосередньої загрози з боку західних держав. Проте ізольоване реформування певного сектора суспільства швидко виявилося недостатнім. Розуміння цього привело до здійснення дедалі ширшої програми модернізації. Опір проти модернізації всередині суспільства, без якого, звичайно, не обійшлося, реформатори нейтралізували посиланням на національні інтереси, на необхідність боронити національну ідентичність та національну незалежність від загрози ззовні. Необхідною передумовою того, що врешті вилилося в революцію зверху, була та обставина, що ключові політичні позиції в державі були під контролем реформаторів. У Японії, де з найбільшим успіхом відбулася модернізація держави й суспільства на західний взірець і в національному виконанні, її вдалося здійснити за доби Мейдзі (1868–1912). Не такі успішні зусилля націоналістів-реформаторів у Туреччині, що також почалися ще у XIX сторіччі, змогли розгорнутися повністю аж після розпаду Османської імперії під час Першої світової війни і після позбавлення влади останнього султана 1923 року.

Безпосереднім чинником зародження реформаторського націоналізму в Японії були демонстрація американського флоту в бухті під Токіо 1853 року й вимушена Канаґавська торгова угода 1854 року[5)], що надавала привілеї в японських портах і японській торгівлі американським купцям. За нею були укладені такі угоди з європейськими державами. Накинуті Японії зв'язки з зовнішнім світом дали той досвід, що стояв за реформаторською програмою, яку від кінця 60-х років XIX сторіччя здійснювала бюрократична еліта. Вона за кілька десятиріч перетворила малорозвинену за західними мірками і слабку з військового погляду феодальну державу в індустріальну і в найбільшу військову потугу в її регіоні.

Вирішальні реформи доби Мейдзі у військовій справі, в керуванні державою, в юстиції та економіці відбувалися під гаслом «відновлення імперії». Це означало, що реформатори спиралися на альтернативну уста-

нову в політичній системі Японії, яку сьогуни з XII сторіччя відсунули на задній план. Після повалення останнього сьогуна 1867 року імператор започаткував національний рух за відновлення [імперії]. З'явився справжній патріотизм, суспільство пішло за риторикою своїх промовців, готове на жертви задля імператора як символу незалежності народу. Проте імператор міг залишитися таким самим, як був, володарем свого народу тільки в тому разі, якби Японія відкрилася сучасному світові і в багатьох царинах пристосувалась до цього. Реформатори маскували запроваджувані зміни в суспільстві та в політичній системі країни наголошуванням на національних традиціях і посиланням на загрозу державній незалежності Японії. Завдяки цьому вони спромоглися впоратись із опозицією. Націоналізм, що спершу був реакцією на виклик західних держав, став засобом інтеграції у процесі оновлення, що водночас і дестабілізував суспільство, і мобілізував його. Як ідеологія, він поєднував прагнення зберегти питомі риси суспільного життя японців із намаганням привести це відстале суспільство у відповідність із технічною цивілізацією Заходу. Наголос на спадкоємності мав урівноважити відсутність спадкоємності.

Потужну інтервенцію європейських держав пережила також від середини XIX сторіччя османська Туреччина. Міцність багатонаціональної імперії, що простягалася від Балкан через Малу Азію та Палестину аж до Північної Африки, у зв'язку з сепаратистським націоналізмом християнських народів Балкан, а пізніше й арабів, дедалі меншала. Революція молодотурків[6], що мали підтримку насамперед серед збройних сил та освіченої верстви суспільства, яка здебільшого отримала освіту на Заході, у 1908–1909 роках поклала край автократичному режимові султана. Та тільки кемалізм зі своєю програмою реформ у політиці й культурі заклав підвалини для турецької національної держави європейського взірця, передумови для якої взагалі були створені розпадом Османської імперії. Кадровий офіцер родом із Македонії Мустафа Кемаль (від 1934 року Кемаль Ататюрк), як духовний і політичний провідник реформаторського руху, що після війни здобув ширшу соціальну базу, у травні 1919 року підняв у Анатолії повстання[7] проти окупації державами Антанти і Грецією деяких частин країни. Форма ксенофобії, почуття зовнішньої загрози було у турецькому реформаторському націоналізмі таким самим вирішальним чинником, як у японському наприкінці XIX сторіччя. У республіці, проголошеній у жовтні 1923 року, кемалізм накреслив національну програму відновлення, ідеологію, що, маючи національні прикмети, прискорювала секуляризацію та «європеїзацію» Туреччини.

Незважаючи на всі очевидні паралелі, не можна, проте, не помітити різниці між турецьким та японським реформаторським націоналіз-

мом. Якщо в японській національній ідеології традиційні уявлення і символи відігравали вирішальну роль, то турецький реформаторський націоналізм був виразно спрямований проти деяких головних традиційних цінностей. Так, націоналісти-реформатори, незважаючи на завзятий опір консервативних кіл, відмовилися від узаконеної в ісламі єдності держави й релігії, 1924 року скасували Халіфат, перенесли столицю з Істамбула до Анкари і виступили проти носіння фески та паранджі. Турецька мова мала звільнитися від впливу арабської і наблизитись до народної мови, щоб література нації, яка прокидалася від сну, могла стати зрозумілою широким верствам населення. 1929 року арабська і перська мови були викреслені з навчальних планів вищих шкіл – на користь латинської та грецької. Усі ці заходи свідчили про те, що в Туреччині після Першої світової війни йшлося про щось більше, ніж тільки про реформування тієї держави і того суспільства, які вже існували, – *de facto* йшлося про побудову на спадщині багатонаціональної Османської імперії нової держави, заснованої на ідеї нації. Ця побудова вимагала революційних заходів, часткової відмови від цінностей і норм минулого. Бо старі суспільні і владні структури стояли на дорозі рісорджіменто турецької нації.

4. Інтегральний націоналізм

Інтегральний націоналізм трапляється під різними назвами як тип, протилежний націоналізмові рісорджіменто. Радикальний націоналізм, крайній націоналізм, військовий націоналізм, агресивно-загарбницький націоналізм, похідний націоналізм, правий націоналізм, реакційний націоналізм чи перебільшений націоналізм – всі ці терміни є яскравим свідченням того, що для типології націоналізму у науковому мовному обігу ще не запроваджено обов'язкової номенклатури. Термін «інтегральний націоналізм», якому тут, незважаючи на всі сумніви, надано перевагу, увів у вжиток французький письменник Шарль Моррас, один із найвпливовіших духовних батьків цієї форми націоналізму. Моррас пропагував націоналізм як вершинний у містичному культі землі та мертвих замінник релігії, що ставить до індивіда величезні вимоги й цілком поглинає його. Інтегральний націоналізм відкидає весь етичний баласт і накидає індивідові єдину цінність: націю. Індивід цілком підпорядкований їй. «La France d'abord»*, «Right or wrong, my country»**, «Правдиве те, що корисне народові», «Ти

---

* «Франція понад усе» (*фр.*).

** «Справедлива чи несправедлива, а моя країна» (*англ.*).

ніщо, твій народ – усе» – так або приблизно так звучать заповіді, яких інтегральний націоналізм зобов'язує дотримуватися своїх вірних і якими він узаконює також фізичне застосування сили проти тих, хто думає інакше.

На відміну від ліберального націоналізму рісорджіменто, що принципово виходить із рівноправності націоналізмів та вимог національних рухів, інтегральний націоналізм понад усе ставить націю і тільки її. Його прихильники відмовляються обґрунтовувати свою позицію, бо служать вищій цінності. Культ нації стає самоціллю. Дарвінове вчення про природний добір та про виживання пристосованіших замінює як крихкий філософський фундамент ідеї Гердера та Мацціні. Те, що чинне для тварин і окремих людей, – так казали апостоли інтегрального націоналізму, – має бути чинне і для видів та націй. Нація, що виявиться у світі ворогів дужчою і пристосованішою, переможе і врешті виживе. Якщо для Гердера та Мацціні пробудження націй закладало підвалини нового світового ладу, то для інтегрального націоналізму воно тільки посилювало боротьбу всіх проти всіх. Отже, існує його якісна відмінність від націоналізму рісорджіменто. Якщо перейти на особи, то можна сказати: Муссоліні й Гітлер уособлюють цілком інший тип націоналіста, ніж Іпсиланті чи Мацціні.

Речники інтегрального націоналізму готові без будь-яких докорів сумління обстоювати інтереси своєї нації коштом інших націй. Ті інтереси визначає або тлумачить їхній провідний політик. «Il Duce ha sempre ragione», провідник завжди має рацію, мовилося в Італії 20-х і 30-х років. Цілковита відданість нації стала там провідним принципом усього фашистського виховання. Існування інших націй ставили під сумнів або й навіть цілком заперечували. Гасло національної переваги, визначного становища власної нації в інтегральному націоналізмі заступає гасло національного самовизначення, яке протягом десятиріч після Французької революції давало могутній поштовх розвиткові націоналізму рісорджіменто. Образно висловлюючись: певної історичної хвилини температура досягає точки кипіння і націоналізм переходить у іншу субстанцію. Система чинних доти цінностей і норм набуває іншого характеру. Врешті «моральним» вважається ще тільки те, що служить власній нації та її державі, і задля нього чинять кривду, навіть миряться зі злочином. Це причина беззаконня і цькування, експансіоністської зовнішньої політики і непогамовних домагань «раси володарів» «життєвого простору», вигнання і винищення народів, доконуваного в XX сторіччі в ім'я нації.

Що переступання через усі моральні пороги закладене, принаймні потенційно, в національному мисленні, прозірливо відчували інколи ще речники раннього націоналізму рісорджіменто. Перше відчуття цього

давала вже доба революції у Франції. Крайні, якобінські варіанти націоналізму під час революції набували вже тоталітарних рис: нація єдина і неподільна («une et indivisible»), егалітарна й однорідна. Опір її домаганням при потребі приборкують силою. Задля уявних інтересів нації якобінці виступають проти розбіжностей у поглядах, плюралізму, федералізму та автономних інституцій, таких як Церква. Вершиною поступу було спорудження вівтарів вітчизни. Якщо досі доброчесний громадянин завдячував своїм життям і добробутом Богові, то тепер йому сказали, що він усім завдячує нації, але й винен їй за все. «Є щось страхітливе у священній любові до вітчизни, – визнав Луї Антуан Сен-Жюст, головна постать якобінського націоналізму і свідок його політичної діяльності. – Вона така неподільна, що все жертвує спільним інтересам, без жалю, без страху, не думаючи про людяність... Те, що служить загальному добру, завжди страхітливе»[8]. Цей націоналізм, який визнавав іще тільки волю більшості, врешті обернувся назовні войовничим, агресивним, імперським. Наполеон Бонапарт став його виконавцем.

Цей «якобінський» націоналізм, що його перший описав як тип американський історик Карлтон Гейз[9], треба з цілковитою підставою розглядати як раннього попередника інтегрального націоналізму. Проте як поширений політичний феномен він – явище багато пізніших часів. Є вагома підстава вважати його формою націоналізму, що передував націоналізмові рісорджіменто, *«genuine»** націоналізмові. Тому його й назвали «похідним» націоналізмом. Інтегральний націоналізм – форма націоналізму, поява якої можлива в кожного народу. Навіть можна в загальних рисах описати його передумови. Він розвивається у наявних межах національної держави. Мета націоналізму рісорджіменто, власна національна держава, вже досягнута. Стисло сформулюємо це так: інтегральний націоналізм узагалі можливий лише в світі сформованих держав. Він являє собою ідеологію, що безоглядно й завзято боронить інтереси національної держави.

4.1. Коріння і організації інтегрального націоналізму

У історичному й соціологічному аналізі інтегрального націоналізму часто звертали увагу на те, що він, здавалося, у першій половині XX сторіччя був особливою прикметою «запізнілих націй» (Гельмут Плеснер), тобто Німецької імперії[8], Італії, а також, до певної міри, Японії.

---

* Справжній (*англ.*).

Вони виявляли велику схильність, з огляду на розподіл колоній у світі, вважати себе націями, яких обминули, і компенсувати колективне почуття національної неповноцінності агресивним націоналізмом, особливо в добу, що пропагувала проникнення в нерозвинуті ще простори земної кулі як нове велике національне завдання.

Якщо вказівка на запізніле заснування національних держав цих націй в основному й відповідає дійсності, то все-таки бажання обмежити феномен інтегрального націоналізму самими лише специфічними випадками італійського фашизму та німецького націонал-соціалізму було б напевне хибним. Якщо ми покладемо в основу інтегрального націоналізму характерний для нього критерій – абсолютизацію нації, то спектр його форм буде багато ширший. Так, іще в німецькій імперії, починаючи з 80-х років XIX сторіччя, різні політичні організації виникли завдяки інтегральному націоналізмові. Заснована 1891 року «Всесвітня спілка», яка проіснувала до 1939 року і речники якої розглядали державне об'єднання лише як вихідну базу для здобуття Німеччиною становища світової держави, була найвідомішою з так званих «національних спілок» того часу. До них зараховували також «Об'єднання німців за кордоном» (засноване 1881 року), «Німецьке національне товариство» (1887–1936), «Німецьке об'єднання східних провінцій» (1894–1935) та «Об'єднання німецьких флотилій» (1898–1934)[10].

Ці «національні спілки» мали широку підтримку в буржуазних колах імперії, яким були близькі їхні ідеї і які навіть поділяли їхню мету. Генріх фон Трайчке чи Макс Вебер, обидва безперечні речники німецької освіченої буржуазії тієї доби, яскраво відтворили те бурхливе, місіонерське самоусвідомлення нації та зміну політичного клімату в Німеччині. «Молодому велетневі», державі, потрібна сильна армія, писав 1884 року Трайчке, щоб «піднести культуру людства і зробити ім'я німця страшним і дорогим для світу», бо він «внесе належну йому частку у велику справу поширення цивілізації». А Макс Вебер у своїй славнозвісній промові, виголошеній 1895 року з приводу вступу на посаду у Фрайбурзькому університеті, вимагав: «Ми повинні зрозуміти, що об'єднання Німеччини було хлоп'ячою витівкою, яку нація вчинила зі своїм минулим і яка їй так дорого коштувала, що краще б її було не чинити, коли вона мала стати кінцем, а не початком німецької великодержавної політики»[11].

Націоналістична агітація «національних спілок», спрямована проти парламентаризму та націонал-демократії, накладала своє тавро на всю політичну систему вільгельмівської Німеччини. Спільною для всіх національних агітаційних спілок, що часом, як, наприклад, «Об'єднання німецьких флотилій», нараховували 80 000 окремих і корпоративних

членів, була віра в об'єктивні патріотичні інтереси, що стоять вище за партійну політику і набагато переважають її морально. Як самозвані охоронці національних інтересів вони залишили за собою цілковите право визначати самим своє покликання. Таким чином, «національні спілки» використовували націоналізм як об'єднавчу ідеологію і як зручне, дійове знаряддя для підтримування політичного *status quo* всередині держави. Політичному і соціальному *status quo*, здавалося, найдужче загрожували розбіжність в інтересах суспільних верств, соціальні наслідки бурхливого переходу у фазу швидкої індустріалізації після 1871 року та піднесення соціалістичного робітничого руху. Але внутрішня згуртованість утворює з погляду «національних спілок» необхідну передумову для самоствердження німецької нації в конкуренції з іншими націями та для експансії імперії у світ, яку вони пропагували для здобуття Німеччині «місця під сонцем» (Бернгард фон Бюлов). Щоб досягти внутрішніх і зовнішніх цілей, створено образ ворога в дусі «інтегрального націоналізму»: завдання націоналізму – за допомогою штучного роздмухування наявних політичних конфліктів з іншими державами силоміць викликати лояльність до нації[12]. Таким чином незгоди всередині держави оберталися на небезпечний антагонізм між суверенними державами.

Вимога визволення і лібералізації, головний елемент націоналізму рісорджіменто, був у націоналізмі «національних спілок» зведений нанівець. Націоналізм як ідеологія набув зовсім іншої функції. Національні гасла, що спершу були зброєю ліберальної буржуазії, обернулися на зброю проти лібералів та проти політичної лівої опозиції всіх відтінків. Той, хто був супротивником реставраційних ідеологій, уже від кінця 70-х років XIX сторіччя у Німеччині не міг більше бути приятелем націоналізму. Його прозивали, за словами Ґоло Манна, «пустопорожнім базікалом, що вже не має вищих поривань у душі, дбає тільки про власну велич та про власну кишеню і приховує своє матеріальне збагачення»[13]. Глибоко схвильований появою нового, імперського націоналізму, ліберальний депутат німецького парламенту Людвіґ Бамберґер уже на початку бісмаркської доби стверджував, що «виросло покоління ... якому патріотизм з'являється під знаком ненависті, ненависті до всіх, хто не хоче сліпо коритися, всередині держави чи поза нею»[14].

Але духовне сусідство націоналізму і правого радикалізму від кінця XIX сторіччя не було німецьким привілеєм. Такі явища, як у Німеччині, можна було помітити майже в той самий час у Великобританії. Наприклад, заснована 1895 року «Navy League»* поставила під сумнів стабіль-

---

* «Військово-морська спілка» (*англ.*).

ність британського суспільства у часи легалізованих професійних спілок та великих реформ виборчого права[15]. Імперіалістичне мислення, образ «Великої Британії», віра в перевагу своєї політичної і соціальної системи, антисемітизм, якого також не можна недооцінювати, і вимога протекціоністських заходів для захисту від чужоземної конкуренції разом породили у Великобританії агресивний націоналізм, якому сучасники дали назву «джингоїзм». Бурська війна 1898–1901 років[9)] і поява на зламі сторіч морського суперництва з німецькою імперією створили справжній каталізатор для формування «радикальної правиці», що виступала за свідому державну політику, яка враховувала б тільки «національні інтереси» і мала на меті консолідацію Британської імперії у своєрідну «наддержаву»[16].

Тісний зв'язок між націоналізмом та імперіалізмом, між потужною національною державою та колоніальною експансією в заморських країнах видно також на прикладі Італії ще задовго до ери Муссоліні з її далекосяжною політикою під гаслом *«mare nostro»* («море наше»), що стосувалося вже не тільки Адріатичного, а й усього Середземного моря. Для італійського національного руху процес об'єднання, що 1859 року, коли почалася війна П'ємонту-Сардинії з Австрією, ввійшов у свою кінцеву фазу, був після здобуття Рима у вересні 1870 року в основному закінчений. Але багато італійців усе ще жило по той бік досягнутих кордонів італійської національної держави: в австрійському Трентоні («італійський Тироль»), у місті Трієсті та його околицях вони становили більшість населення. Італійські меншини жили в Істрії, у Далмації, що між 1420 і 1797 роками належала до республіки Венеції, та Південному Тиролі. Тессін був швейцарським кантоном, Ніцца й Корсика належали Франції. Для італійського націоналізму кінця 70-х років XIX сторіччя, що організувався в «Societa Dante Alighieri»*, «Lega Navale»**, «Societa Geografica»*** і згодом, від 1910 року, в «Associazione Nazionalista Italiana»****[17], території, які належали Габсбурзькій монархії, були насамперед «не звільненими» територіями. Це могло означати тільки одне: існували території, які мали бути приєднані до італійської національної держави, при потребі із застосуванням сили, незважаючи на ту обставину, що на них жили й неіталійці, становлячи де більший, а де менший відсоток населення. Для обґрунтування італійських претензій наводили

---

* «Товариство Данте Аліг'єрі» (*ім.*).

** «Морська спілка» (*ім.*).

*** «Географічне товариство» (*ім.*).

**** «Об'єднання націоналістів Італії» (*ім.*).

вкрай сумнівні історичні аргументи. Демагогічне гасло «Italia irredenta» («Італія роз'єднана») вперше пролунало 1877 року.

Націоналісти захоплено вітали колоніальні авантюри Італії в Африці, що завдали їй великих людських і матеріальних втрат. Протягом десятиріччя перед Першою світовою війною, коли Італія переживала фазу прискореної індустріалізації з усіма її соціальними наслідками, вони складали з просто-таки шаленим запалом безліч експансійних програм, які, проте, тільки частково вдалося здійснити. Після війни з османською Туреччиною 1911–1912 років агресивний італійський імперіалізм додав до своїх територій як колоніальний здобуток Лівію та острови Додеканес в Егейському морі. За Лондонською угодою[10] у червні 1915 року Італії пообіцяли як винагороду за її вступ у війну на боці союзних держав значне розширення території. Після перемоги над країнами Центральної Європи вона мала отримати не лише Трентіно і Трієст, а й Тироль по Бреннер, Істрію та велику частину Далмації. Тим самим політика тодішнього міністра закордонних справ Сідні Соніно стала прямою протилежністю ліберальної основи рісорджіменто та ідеалів Мацціні, що призначав об'єднаній Італії роль заступника, а не гнобителя югославів. З правами інших народів італійська політика безсоромно не рахувалася. Щоправда, після закінчення Першої світової війни Італії припав, найперше через опір американців, менший територіальний здобуток, ніж їй було обіцяно 1915 року. Проте не менше як чверть мільйона німців у Південному Тиролі і більш як півмільйона хорватів та словенів 1919 року, нехтуючи право народів на самовизначення, яке проголосив Вільсон, приєднали до Італії, бо ті німці, хорвати й словени жили разом із людьми, яких запеклий націоналізм оголосив приналежними до італійської нації. Але італійським націоналістам цього було ще мало. З їхнього погляду, Паризькі мирні договори узаконили «втрачену перемогу», бо території з італійськими меншинами були долучені до нової югославської держави.

Розчарування багатьох італійців наслідками світової війни створило також добрий ґрунт для розквіту фашизму, що, прийшовши до влади, вже після «походу на Рим» Муссоліні 27–28 жовтня 1922 року негайно почав перетворювати ліберальну парламентську систему країни на тоталітарну державу. Передувало цьому заснування 1921 року «Partito Nationale Fascista»*, що була першою партією в Європі, яка на засадах правого націоналізму здобула масову підтримку. Після 1918 року всюди в Європі політичні партії, що проголошували крайній, яскраво забарвлений антисемітизмом націоналізм, набували якоїсь ваги лише на ко-

* «Національної партії фашистів» (*ім.*).

роткий час. До партій цього типу треба зарахувати «Німецьких націоналістів» у Австрії, що гуртувалися навколо Ґеорґа фон Шьонерера, та засновану 1889 року «Християнсько-соціалістичну партію» берлінського двірського проповідника Адольфа Штекера, яка на місце зовнішнього ворога ставила євреїв як внутрішніх ворогів.

На відміну від передвоєнних років у багатьох європейських країнах виникли фашистські рухи й партії, здебільшого на італійський взірець, які пропагували крайній націоналізм і хотіли докорінно перебудувати державу, в якій жили, за своїми уявленнями. Вони вважали себе рятівниками своїх країн від загрози соціалізму та організованого як міжнародне об'єднання робітничого руху. До цих радикальних, антибуржуазних, антиліберальних і антимарксистських організацій, що виникли під різними назвами, належали в Німеччині «Націонал-соціалістична робітнича партія» (заснована у 1919–1920 роках), у Австрії – «Оборона домашнього вогнища» (заснована у 1918 році), у Бельгії – «Державники» (заснована у 1930 році), у Румунії – «Залізна гвардія» (заснована у 1930 році), у Нідерландах – «Національно-соціалістичний рух» (заснований 1931 року), у Норвегії – «Національне об'єднання» (засноване 1933 року), в Іспанії – «Фаланга» (заснована 1934 року), у Франції – «Народна партія Франції» (заснована 1936 року). Прихильники фашистських організацій здебільшого походили з давньої і нової середньої верстви. У зростанні робітничого руху та швидких темпах індустріалізації ремісники, купці, службовці та селяни відчували загрозу своєму матеріальному існуванню і своєму становищу. Їхні страхи і надії зробили їх сприйнятливими до антисемітизму та проявів інтегрального націоналізму.

4.2. Передумови інтегрального націоналізму

Щодо передумов інтегрального націоналізму, до якого треба зарахувати й фашистські партії та рухи після Першої світової війни, Ойґен Лемберґ висунув тезу, за якою появі інтегрального націоналізму, як правило, передує криза національної самосвідомості, велика загроза ззовні, справжня чи уявна небезпека для існування нації. За Лемберґом, це особливо відчувається тоді, коли нація зазнає тяжкої політичної чи військової поразки, що зачіпає її особисту гідність і внаслідок цього ослаблює об'єднавчу силу, необхідну для подальшого існування нації. На уявну небезпеку її дезінтеграції нація, яку Лемберґ тут розглядає як колективну особу, реагує інтегральним націоналізмом[18].

На доказ своєї тези Лемберґ наводить два приклади: французький

націоналізм після військової поразки в німецько-французькій війні 1870–1871 років та німецький націоналізм після 1918 року. Обидва народи не могли змиритися зі своєю поразкою, яку переживали як глибоку рану у своїй національній історії. Французи у відповідь на неї наголошували на своїй цивілізаційній місії, що виливалася в культурний націоналізм та імперіалізм. Письменник і політик Поль Дерулед, що заснував 1882 року «Лігу патріотів», закликав до усвідомлення єдності нації, подальше існування якої, не в останню чергу через посилення соціалістичного робітничого руху, поставлене під сумнів. Він пропагував історичну велич приниженої нації. Звідси був уже тільки маленький крок до вимоги очищення «просякнутої чужими впливами», «зіпсованої» нації, що вилилося в пошук жертовного козла за крах і кризу в країні. У цьому кліматі політичних підозр і звинувачень набуло чималої популярності ще давно перед тим оприлюднене вчення про раси графа Ґобіно. Разом із працею Едуарда Дрюмона «La France juive»*, виданою 1886 року, вона заклала підвалини для поширення антисемітизму, який спалахнув під час справи Дрейфуса[11] у 1894–1900 роках і ще поглибив поділ французького суспільства. На найвищій хвилі справи Дрейфуса 1898 року під керівництвом Шарля Морраса виникла праворадикальна організація «Action française»**, яка всю вину за гаданий політичний і моральний занепад Франції покладала на парламентаризм, лібералізм, інтернаціоналізм та євреїв. Вибухо небезпечна суміш ірраціональності й демагогії мала притягальну силу не тільки для невеликого гурту «Action française», а й для набагато ширших кіл французької громадськості. Символи і гасла, запал і ненависть, з якими члени цієї організації боролися зі своїми політичними ворогами, і зневага до демократичного суспільства дає нам право вбачати в ній попередника фашизму. Але там, де націоналізм мав давні демократичні традиції, ніколи не зміг би запанувати самий інтегральний націоналізм. Йому була противага: ліберальна буржуазія, якої в Німеччині бракувало.

Як у Франції, так і в Німеччині після 1918 року інтегральний націоналізм вважали силою, здатною врятувати, очистити, відновити націю. Теза про удар ножем у спину була безпосередньою реакцією на військову поразку і на «версальський диктат». Протягом кількох місяців вона стала «основною опорою консервативно-націоналістичної бойової ідеології, яка виправдовувала її дії»[19]. Шукали винних у втраті орієнтирів та в нікчемності сучасного життя нації; водночас і перше, і друге треба було компенсувати й виправити: перше – культурно-науковими досяг-

---

* «Єврейська Франція» (*фр.*).

** «Французька дія» (*фр.*).

неннями, а друге – доказом національної згуртованості. Висунуто гасло: переможений не народ, а монархічна система. Із віри в націю мали добути силу для нового піднесення. Поміркований пруський міністр культури Карл Генріх Бекер 1919 року визначив культурну політику, що їй, на його думку, випало тепер важливе завдання, як «свідоме залучення духовних цінностей на службу народові й державі задля зміцнення її всередині і для роз'яснення її завдань зовні, іншим народам»[20]. Ніколи ще стільки не говорили й не писали про культурне покликання німців, ніколи німецьке розуміння культури так палко не відмежовували від французького розуміння цивілізації, як у роки після Першої світової війни. І ніколи в Німеччині так гучно, як тоді, не лунали заклики до суворого керівництва державою, ніколи так не тужили за сильною людиною, що згуртувала б роз'єднаний народ, звільнила б його від пут Версальської «ганебної угоди» й повела до нових великих осягнень.

У Франції та Німеччині довго не загоювана психічна рана від військового краху стала доброю поживою для інтегрального націоналізму, що в націонал-соціалістичній Німеччині набув украй перебільшеної, небувалої досі форми. Французи й німці перебували у винятковій ситуації, яку Ойґен Лемберґ назвав кризою національної свідомості. Але політична історія німецької імперії, Великобританії чи Італії, починаючи від кінця XIX сторіччя, дає підставу припускати, – на доповнення Лемберґової тези про передумови інтегрального націоналізму, – що сприятливий ґрунт для його появи можуть також створити економічні та соціальні кризи систем, які трапляються внаслідок індустріалізації і зростання організованого робітничого руху. Націоналізм, який не пізніше як у цій фазі своєї історії піддається маніпуляції, править тоді в індустріалізованому знівельованому суспільстві за психічний вентиль для зменшення всередині політичного й соціального тиску, що наростав у Німеччині та в інших країнах, особливо під час так званої «великої депресії» 1873–1896 років, періоду світового уповільнення економічного зростання та різких змін кон'юнктури. Йому випадає завдання відвертати увагу від соціального невдоволення та від внутрішніх конфліктів. Для консервативної владної еліти, що свідомо використовує емоційну сприйнятливість підданого фундаментальним змінам суспільства, він стає небезпечним і, власне, мало дійовим знаряддям подолання криз та зміцнення влади. Правда, націоналізм як «техніка панування», що в часи кризових струсів суспільства мобілізує його, насамперед буржуазні верстви, на підтримку традиційної керівної еліти, здатен на короткий час пригасити внутрішні кризи, але, як правило, тільки ціною тяжких зовнішньополітичних ускладнень та конфліктів.

Як тип, інтегральний націоналізм своїм змістом і тим, що ним легше маніпулювати, чітко відрізняється від націоналізму рісорджіменто. Карлтон Гейз наважився навіть назвати інтегральний націоналізм «контрнаціоналізмом». Поняття «консервативний» і «національний» стали в інтегральному націоналізмі ідентичними, тим часом як у націоналізмі рісорджіменто вони означали протилежні речі. Передумови і сприятливі обставини для появи інтегрального націоналізму інші, ніж для ліберального націоналізму рісорджіменто. Але обидва типи націоналізму з багатьох поглядів є продуктом криз – криз участі політичних партій у владі і контролю над нею в певному суспільстві, розбіжностей у поглядах на модернізацію суспільних інфраструктур та політичних органів, криз економічного розвитку і розподілу прибутків народного господарства. В історії сучасного націоналізму після Французької революції інтегральний націоналізм у чистій формі з'являється відносно пізно. У багатьох випадках можна навіть визначити момент, коли відбувається перехід «справжнього» націоналізму у «похідний», «лівого» у «правий». З заснуванням національної держави як витвору нації націоналізм рісорджіменто здійснює свою мету і втрачає свою природну функцію. Те, що настало потім, було сентиментальним епілогом. Націоналізм існував далі в національній державі як обернена в минуле ідеологія для прославляння досягнутого, для зміцнення та охорони національної свідомості, як чинник у тривалому процесі *Nation-Building*. Цей варіант націоналізму у щоденному, але також і в науковому слововжитку називають «нормальним», законною формою націоналізму. Часто його визначають як «традиційний» націоналізм. У Німеччині цей націоналізм, що не вважав національну приналежність втіленням усіх чеснот, був після 1871 року властивий організованій державою німецькій, окремій від австрійської, імперській нації.

Але якраз історія Європи засвідчує, що солідарність спрямованих на політичну свободу і самовизначення національних рухів уже першого ж дня після їхньої перемоги розпадається: по-братньому згуртовані борці проти *status quo* швидко обертаються на захисників національного егоїзму. Ідеалістичні надії Мацціні не здійснилися. Та система світу, яку в класичній формі вибудував у своїй уяві Мацціні, виявилася утопією. Інтереси народів, визволення і свободу яких написав на своїх прапорах націоналізм рісорджіменто, зрештою так і не вдалося поєднати.

Так само система національних держав не гарантує мирного світового ладу. Національна держава радше визначає межі для метаморфози визвольного і «законного» націоналізму в консервативну, ба навіть реакційну ідеологію інтеграції, якою сьогодні взагалі вважають усюди націо-

налізм. Ця форма націоналізму, що вочевидь витрачає всю свою силу на те, щоб мобілізувати частину суспільства, яку ототожнюють із «нацією», на захист *status quo* всередині суспільства від внутрішніх та зовнішніх ворогів, несправедливо кидає тінь і на національний рух за незалежність у Європі XIX і XX сторіч. Докорінна зміна форм націоналізму та його функцій від колишньої прогресивної «лівої» до переважно «правої» інтеграційної ідеології, спрямована проти інтернаціоналізму, лібералізму та соціалізму, трапляється не як неминучий наслідок попереднього націоналізму рісорджіменто чи звеличеного «законного» націоналізму і відбувається не в кожній нації за тією самою схемою, в той самий час і так само інтенсивно. Але як можливість вона закладена в кожному суспільстві. Цього, принаймні, вчить історичний досвід двох останніх сторіч. А чи інтегральний націоналізм може розвинутися і яким чином, залежить від специфічного політичного та соціального контексту.

Примітки

1. Цит. за: *Ruland R. (ред.)*. Restauration und Fortschritt. – München, 1963. – C. 46.
2. *Huizinga J.* Im Banne der Geschichte. – Basel, 1943. – C. 132.
3. *Gollancz V.* Aufbruch und Begegnung. – Gütersloh, 1954. – C. 354. (англ.: My Dear Timothy. An Autobiographical Letter to his Grandson. – London, 1952. – C. 292).
4. *Dann O.* Einleitung: Der moderne Nationalismus als Problem historischer Entwicklungsforschung. – У кн.: *Dann O. (ред.)*. Nationalismus und sozialer Wandel. – Hamburg, 1978. – C. 16.
5. Передруковано в: *Kohn H. (ред.)*. Von Machiavelli zu Nehru. Zur Problemgeschichte des Nationalismus. – Freiburg, 1964. – C. 117.
6. *Mansergh N.* The Irish Question 1890–1921. – London, 1965. – C. 76–80.
7. *Lill R.* Geschichte Italiens vom 16 Jahrhundert bis zu den Anfängen des Faschismus. – Darmstadt, 1982. – C. 111 і далі; *Lemberg E.* Nationalismus. – Reinbek, 1964. – T. 1. – C. 120.
8. Цит. за: *Kedourie E.* Nationalismus. – München, 1971. – C. 17.
9. *Hayes C. J. H.* The Historical Evolution of Modern Nationalism. – New York, 1963 (1931).
10. *Wehler H.-U.* Das Deutsche Kaiserreich 1871–1918. – Göttingen, 1985. – C. 93 і 107–110; *Eley G.* Reshaping the German Right. Radical Nationalism and Political Change after Bismarck. – New York, 1980; *Eley G.* The Wilhelmine Right: How it Changer. – У кн.: *Evans R. I. (ред.)*. Society and Politics in Wilhelmine Germany. – London, 1978. – C. 112–135.
11. *Treitschke H. v.* Die ersten Versuche deutscher Kolonialpolitik. – У кн.: *Treitschke H. v.* Deutsche Kämpfe. Schriften zur Tagespolitik. – Leipzig, 1896. – C. 335; *Weber M.* Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. – У кн.: *Weber M.* Gesammelte politische Schriften. – Tübingen, 1971. – C. 23.
12. *Groh D.* Negative Integration und revolutionärer Attentismus. Die deutsche

Sozialdemokratie am Vorabend des Ersten Weltkrieges. – Frankfurt, 1973; *Wehler H.-U.* Zur Funktion und Struktur der nationalen Kampfverbände im Kaiserreich. – У кн.: *Conze W. u. a. (ред.)*. Modernisierung und nationale Gesellschaft im ausgehenden XVIII und im XIX Jahrhundert. – Berlin, 1979. – С. 113–124.

13. *Mann G.* Deutsche Geschichte des XIX und XX Jahrhunderts. – Frankfurt, 1973. – С. 547.

14. *Bamberger L.* Die Nachfolge Bismarcks. – Berlin, 1889. – С. 41.

15. *Summers A.* The Character of Edwardian Nationalism: Three Popular Leagues. – У кн.: *Kennedy P. and Nicholls A. J. (ред.)*: Nationalist and Racialist Movements in Britain and Germany before 1914. – London, 1981. – С. 75.

16. *Mock W.* Entstehung und Herausbildung einer «radikalen Rechten» in Großbritannien 1900–1914. – У кн.: *Schieder T. (ред.)*. Beiträge zur britischen Geschichte im XX Jahrhundert. – München, 1983. – С. 13.

17. *Lill R.* Geschichte Italiens. – С. 256; *Ullrich H.* Bürgertum und nationale Bewegung im Italien des Risorgimento. – У кн.: *Dann O.* Nationalismus. – С. 151.

18. *Lemberg E.* Nationalismus. Т. 1. – С. 198–203.

19. *Kold E.* Die Weimarer Republik. – München, 1984. – С. 37.

20. *Becker C. H.* Kulturpolitische Aufgaben des Reiches. – Leipzig, 1919. – С. 13.

Лія Ґрінфелд
Типи націоналізму

ВИЗНАЧЕННЯ НАЦІОНАЛІЗМУ

Специфіка націоналізму – те, що відрізняє національність від інших форм ідентичності – полягає в тому, що джерелом індивідуальної ідентичності націоналізм вважає «народ», в якому вбачає носія суверенності, основний об'єкт відданості і основу колективної солідарності. «Народ» – це населення, межі і природу якого визначають у різний спосіб. Але його завжди розуміють як щось більше, ніж окремі спільноти, як щось однорідне в своїй основі, яке лише зверхньо розмежоване на громадські стани, класи, місцевості, а в окремих випадках – навіть етнічності. Ця особливість концептуальна. Єдиним підґрунтям націоналізму як такого, єдиною умовою, без якої націоналізм неможливий, є певна ідея; націоналізм – це особливий напрямок чи стиль мислення (stile of thought). Ідея, що становить серцевину націоналізму – ідея «нації».

Витоки ідеї «нації»

Зрозуміти зміст ідеї «нації» могло б допомогти дослідження тих семантичних зміщень, які вбирало у себе це слово і які можна виявити, розглядаючи його історію. Початок цієї історії дослідив італійський вчений Ґвідо Цернатто. Витоки слова знаходимо в латинському *natio* – щось народжене. Початкове поняття мало принизливе значення: у Римі словом *natio* називали іноземців, що прибули з однієї й тієї самої географічної області, чий статус – оскільки вони іноземці – був значно нижчий, ніж у римських громадян. Значення цього слова було подібне до грецького *ta ethne*, що також використовувалося для позначення іноземців і, особливо, варварів, а також до єврейського *amamim*, що стосувалося тих, хто не належав до обраного єдиним Богом народу. Слово мало також інші менш вживані значення, але саме це – група іноземців зі спільним місцем походження – довгий час залишалось його важливим смисловим відтінком.

У значенні групи іноземців, об'єднаних за місцем походження, слово «нація» застосовувалось до студентських громад, що прибували до різноманітних університетів західнохристиянського світу з регіонів, окреслених дуже приблизно в географічному чи лінгвістичному плані. Наприклад, існувало чотири нації в Університеті Парижа, відомому центрі вивчення теології: *«l'honorable nation de France», «la fidèle nation de Picardie», «la vénérable nation de Normandie»* і *«la constante nation de Germanie»**. «Французька нація» охоплювала всіх студентів, що походили з Франції, Італії та Іспанії; «німецька нація» – вихідців з Англії та Німеччини; «пікардійська нація» дісталася данцям; «нормандська» – Північному Сходу. Важливо зазначити, що студенти зберігали цю національну ідентичність тільки доки були студентами (тобто здебільшого коли проживали за кордоном); ця ідентичність відразу ж зникала з закінченням їхнього навчання та поверненням додому. При такому застосуванні слово «нація», з одного боку, втратило принизливе значення, а з другого – отримало додатковий смисл. Завдяки особливій організації університетського життя того часу, студентські громади діяли як групи взаємопідтримки або як спілки і, оскільки вони часто виступали також сторонами у наукових диспутах, то розвивали спільні погляди. В результаті слово «нація» стало означати щось більше, ніж об'єднання за походженням: воно стосувалося тепер об'єднання за поглядами і метою.

Оскільки університети надсилали представників для вирішення важливих богословських питань на церковних соборах, слово зазнало ще деякої зміни. З кінця XIII століття, починаючи з Ліонського собору 1274 року, нове поняття – «нація» як об'єднання за поглядами – стали застосовувати до партій всередині «церковної республіки». Але індивіди, що утворювали їх, – прихильники різноманітних внутрішньоцерковних підходів – були також представниками світських і релігійних монархів. Отже, слово «нація» отримало інше значення: воно стало позначати представників культурної і політичної влади, або ж політичну, культурну, а згодом і суспільну *еліту*. Цернатто цитує Монтеск'є, Жозефа де Местра і Шопенгауера, щоб показати, як довго зберігалося таке значення цього слова. Неможливо помилитись щодо його значення у відомому вислові з «Духу законів»: «Sous les deux premières races on assembla souvent la nation, c'est à dire, les seigneurs et les évêques; il n'était point des communes»**.

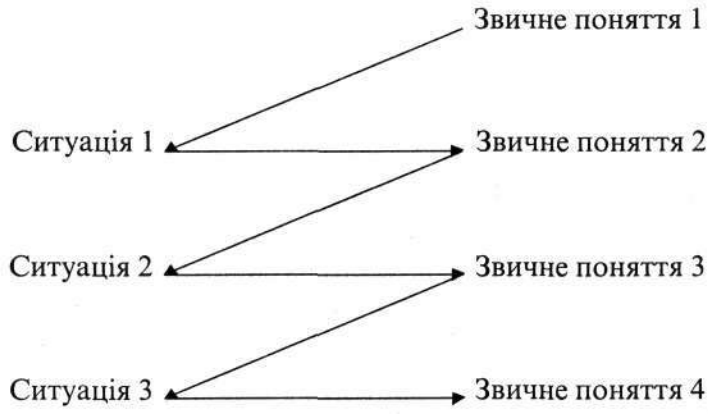
---

* «Шанована нація Франції», «віддана нація Пікардії», «поважана нація Нормандії», «непохитна нація Німеччини» (*фр.*).

** «Зазвичай під нацією розуміли два чільних роди сеньйорів і єпископів, які аж ніяк не були пересічними людьми» (*фр.*).

Зигзагоподібна модель семантичної зміни

Саме тут, де оповідь Цернатто уривається, ми можемо зупинитися, щоб пильніше придивитися до неї. Певною мірою, історія слова «нація» дозволяє нам передбачити більшість з того, що викладено у нашій книзі. Послідовні зміни значення об'єднуються в модель, яку, задля формальності, назвемо «зигзагоподібною моделлю семантичної зміни». На кожній стадії розвитку значення слова, що приходить уже з певним семантичним вантажем, еволюціонує залежно від його використання в кожній конкретній ситуації. У новій ситуації уже наявне звичне поняття застосовують тільки до тих аспектів, яким воно відповідає. Однак особливості нової ситуації, відсутні у ситуації, що породила це звичне поняття, тепер поєднують з ним – внаслідок цього з'являється подвійне значення. Значення початкового поняття поступово затушковується, і нове значення стає узвичаєним. Коли слово знову застосовують у новій ситуації, його вже використовують у його новому значенні і т. д. і т. п. (Ця модель зображена на мал. 1).



Малюнок 1. *Зигзагоподібна модель семантичної зміни*

Процес семантичного перетворення постійно змінює напрям під впливом структурних (ситуативних) передумов (constraints), що формують нові поняття (значення слів); тим часом самі ці структурні передумови осмислюють, інтерпретують і визначають у термінах цих нових понять (визначення ситуації змінюється, оскільки змінюються поняття);

з допомогою цих нових понять скеровують також дію. Соціальна дієвість і психологічні наслідки цієї орієнтації видозмінюються відповідно до сфери застосування поняття та залежать від міри його важливості в загальному бутті особи-діяча. Студентові середньовічного університету знання того, що його визначають як члена тієї чи тієї нації, могло дати уявлення про житло, в якому він має жити, про людей, з якими він буде якнайбільше спілкуватися, про особливості тих поглядів, яких він, імовірно, триматиметься протягом п'яти років, до закінчення навчання. Однак його «національна» ідентичність скоріше всього не мала значного впливу на його уявлення про самого себе чи свою поведінку; поза вузькими межами університету це поняття втрачало будь-яке застосування. Вплив такої тимчасової «національної» ідентичності на учасника церковного собору міг бути глибшим. Належність до нації визначала його як особу дуже високого становища, вплив такого визначення на його самосприйняття міг дати тривалий наслідок; залишкова пам'ять про національність могла впливати на поведінку такої особи і поза межами згаданих об'єднувальних (conciliar) дискусій – тобто навіть тоді, коли її нація перестала існувати.

Від «черні» до «нації»

Використання ідеї нації та його дієвість набагато збільшились, коли значення цього слова знову змінилося. У певний момент історії – точніше, на початку XVII століття в Англії – слово «нація» в його об'єднувальному значенні «еліти» почали застосовувати до всього населення країни, воно стало синонімом до слова «народ». *Це семантичне перетворення вказувало на появу першої в світі нації – у тому сенсі, як це слово розуміють тепер – і стало початком епохи націоналізму.* Важливість цієї концептуальної революції можна пояснити тим, що слово «народ» до його націоналізації позначало населення регіону, особливо нижчі класи; переважно його застосовували у сенсі «чернь» чи «плебс». Ототожнення двох понять [«нації» і «народу»] означало піднесення населення до стану (спочатку суто політичної) еліти. Як синонім «нації»-еліти, слово «народ» втратило свій принизливий смисловий відтінок і тепер, позначаючи виключно позитивну сутність, набуло значення носія суверенітету, основи політичної солідарності, об'єкта найвищої відданості. Ця дуже важлива зміна у ставленні (attitude), пізніше ще більше посилена, мала привести до такого перевизначення ситуації, коли членів всіх суспільних верств стали ідентифікувати як належних до однієї групи – групи, від

якої раніше прагнули відмежуватися ті, що займали краще становище. До чого ця зміна привела спочатку у місці її виникнення, а потім почергово в інших країнах – у міру того, як національна ідентичність витісняла інші типи ідентичності, – є в кожному разі тим важливим питанням, яке потрібно розглянути та яке і буде в центрі нашого обговорення в кількох розділах цієї книги.

Отже, національна ідентичність в її суто сучасному розумінні є ідентичністю, яка полягає в належності до «народу», найважливішою ознакою якого є те, що його визначають як «націю». Кожен, хто належить до «народу», за такої інтерпретації, поділяє його вищі, елітарні якості: це означає, зрештою, що стратифіковану національну популяцію розуміють як однорідну в своїй основі (essentially homogeneous), а розмежування на стани і класи вважають за щось поверхове. Цей принцип лежить в основі всіх націоналізмів і виправдовує сприймання їх як різних виявів того ж самого загального феномена. Та поза тим у різних націоналізмів дуже мало спільного. Національні популяції, які іменують різними словами – «народи», «нації» і «національності», – визначають багатьма способами, мінливими є також критерії належності до них. Різноманітність, як наслідок цього, є джерелом концептуально невловної, протеївської природи націоналізму та причиною розчарування дослідників, що марно намагаються визначити його з допомогою того чи того «об'єктивного» чинника: кожен із цих чинників починають пов'язувати з даною проблемою лише тоді, коли виявляється, що національний принцип у даному його застосуванні враховує його. Тут пропонується визначення націоналізму, яке розглядає його як «явище, що виникло раптово», тобто як феномен, природа якого – так само як і можливості його розвитку та розвитку його складових елементів – визначається не характером цих елементів, а принципом організації, з допомогою якого поєднують ці елементи в одне ціле і надають їм певного значення.

Існують важливі винятки для кожного поєднання ознак (relationship), з допомогою якого пояснюють націоналізм – як то спільної території, спільної мови, державності чи спільних традицій, історії або походження. Жодне із поєднань, як виявляється, не є обов'язковим. Але з визначення, запропонованого вище, випливає не тільки те, що слід очікувати на такі винятки, а й те, що націоналізм взагалі не слід пов'язувати з *будь-яким* із названих чинників – хоча, як правило, його пов'язують хоча б із деякими з них. Іншими словами, *націоналізм, з необхідністю, не є формою партикуляризму.* Це політична ідеологія (або група політичних ідеологій, що ґрунтуються на одному і тому ж засадничому принципі), і її як таку не можна ототожнювати з будь-якою окремою спільно-

тою. Нація, що збігається з людством – це аж ніяк не термінологічна суперечність. Сполучені Штати Світу, які, можливо, існуватимуть у майбутньому – з суверенітетом, джерелом якого є людство, з різними групами, які вважаються рівними, – були б нацією цілковито у тому ж значенні слова, як воно прийняте у націоналізмі. Сполучені Штати Америки наближаються до такого стану.

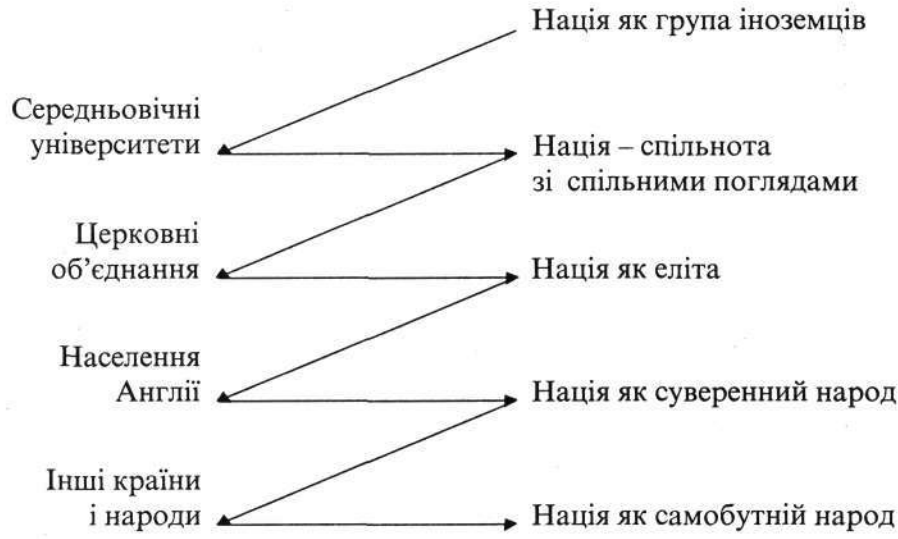
Поява партикулярних націоналізмів

І все ж саме націоналізм – найбільш розповсюджена і помітна форма партикуляризму у сучасному світі. Більше того, у порівнянні з тими формами партикуляризму, які він витіснив, це особливо успішна (чи, з іншого погляду, згубна) форма партикуляризму; адже через те, що кожний індивід виводить свою ідентичність з належності до спільноти, відчуття прив'язаності до неї та до її колективних цілей може бути занадто великим. У світі, поділеному на окремі спільноти, національна ідентичність має тенденцію поєднуватися і змішуватися з відчуттям унікальності та тими ознаками, які її складають. Отож ці ознаки (соціальні, політичні, культурні у вузькому сенсі або, інакше, етнічні) набувають значної ваги при формуванні кожного окремого типу націоналізму. Поєднання національності спільноти з її унікальністю є наступним і останнім перетворенням значення «нації», і його можна вивести з зигзагоподібної моделі семантичної (і прихованої соціальної) зміни.

Слово «нація» – яке в об'єднувальному і водночас аристократичному (prevalent) значенні еліти застосовувалось до населення окремої країни (Англії) – почали в мисленні пов'язувати з існуючими (політичними, територіальними і етнічними) характеристиками населення і країни. В той час як застосування поняття «нація» до населення і країни змінювало розуміння цих останніх, змінювалось водночас і саме поняття «нація» і – набувши смислового відтінку населення і країни як свого складника – відтепер стало означати «суверенний народ». Це нове значення спочатку заступило значення «еліти» лише в Англії. Як можемо судити з визначення Монтеск'є, старе значення у деяких місцях ще довго трималося, але зрештою було витіснене.

Слово «нація» у значенні «*суверенний* народ» відтепер стали застосовувати також до інших народів і країн, які, як і перша нація, повинні були, звичайно, володіти деякими політичними, територіальними і/або етнічними характеристиками, які б відрізняли їх; відтак його поєднували тепер з таким геополітичним і етнічним змістом. Внаслідок такого

поєднання слово «нація» ще раз змінило своє значення і стало означати «*окремий* суверенний народ». (Ці зміни показано на мал. 2).



Малюнок 2. *Перетворення ідеї нації*

Можна вважати, що якраз це останнє перетворення і спричинило ту плутанину у поняттях, яку маємо в теоріях націоналізму. У багатьох випадках нове поняття нації затінювало те, що безпосередньо передувало йому, так само як це останнє затінювало ті, з яких походило воно саме; але, що важливо, це відбувалося не завжди. Через збереження, а подекуди через розвиток і розширення структурних передумов, сприятливих для еволюції початкової непартикулярної ідеї нації, ці два поняття тепер співіснують.

Термін «нація», який застосовується до обох цих понять, приховує важливі розбіжності. Поява більш сучасного поняття означала глибоку зміну в природі націоналізму, і два поняття під одним ім'ям відображають дві докорінно відмінні форми цього феномена (а це означає, що обидві ці форми є докорінно відмінними формами національної ідентичності і свідомості і двома докорінно відмінними типами національних об'єднань – націй).

Типи націоналізму

Два види націоналізму, очевидно, суттєво пов'язані, але ґрунтуються на відмінних цінностях і беруть початок з різних засад. Вони також зумовлюють несхожі моделі соціальної поведінки, культури, політичних установ, які розглядаються як відображення особливих «національних характерів».

Можливо, найбільша відмінність стосується взаємовідношення між *націоналізмом* і *демократією*. Існування суверенітету в межах самого народу і визнання фундаментальної рівності різних його верств – що становить сутність сучасної національної ідеї – є, в той же час, основними принципами демократії. Демократія народилася, певною мірою, разом з національністю. Вони обидві нерозривно пов'язані, і жодну не можна повністю осягнути поза цим зв'язком. Націоналізм був формою, в межах якої з'явилась демократія, що містилась у національній ідеї так само, як метелик у коконі. Спочатку націоналізм розвивався *як* демократія; там, де умови для такого початкового розвитку зоставалися, ідентичність між ними зберігалась. Але оскільки націоналізм розповсюджувався за різних умов і наголос у національній ідеї перемістився з суверенного характеру на унікальність народу, зникла початкова тотожність між нею і демократичними принципами. Слід наголосити на тому, що демократію не можна експортувати. Вона може бути природною схильністю певних націй (природною саме для їхнього визначення як націй, – тобто первісної національної ідеї), однак невластивою для інших, а здатність прийняти й розвинути її може вимагати від останніх зміни ідентичності.

Поява початкової (в принципі, непартикулярної) ідеї нації як суверенного народу ґрунтувалась, очевидно, на зміні характеру відповідного населення, яка передбачала символічне звеличення народу і його визначення як політичної еліти – інакше кажучи, вона передбачала ґрунтовну зміну структурних передумов. Поява похідного партикулярного поняття є результатом застосування початкового поняття до умов, які, з необхідністю, не зазнають такої зміни. Були й інші, випадкові для початкового поняття, додаткові значення народу і країни, які зумовили і зробили можливим таке застосування. В обох випадках прийняття ідеї нації означає символічне звеличення простого народу (а, отже, створення нового соціального порядку, нової структурної реальності). Але якщо в першому випадку на ідею впливав структурний контекст, що передував її формуванню – народ, що діє у певному аспекті як політична еліта та

дійсно володіє суверенітетом, – в останньому випадку послідовність подій була протилежною: тут введення поняття суверенітету народу – як невід'ємного складника національної ідеї – започатковувало перетворення у соціальній і політичній структурі.

Як тільки це сталося, сутність суверенітету неминуче отримала нове тлумачення. *Спостережуваний* суверенітет народу (його національність) у першому випадку міг би означати лише те, що деякі індивіди, що є вихідцями *з* народу, запроваджують суверенітет на практиці. Поняття нації (що включає суверенітет народу) визнає цей досвід і раціоналізує його. Національний принцип, що з'явився, був індивідуалістичним: суверенітет народу мав своєю передумовою дійсний суверенітет індивідів; і саме тому, що індивіди (з народу) своїми діями утверджували суверенітет, вони були членами нації. В останньому випадку, навпаки, *теоретичний* суверенітет народу мав своєю передумовою самобутність (uniqueness) народу – його буття як особливого (distinct) народу, оскільки саме таким було значення нації, а нація, за визначенням, є суверенною. Національний принцип був колективістським; він відображав колективне буття. Колективістські ідеології, по суті, є авторитарними, оскільки коли колективність трактується в одиничних термінах, вона набуває форми колективного індивіда, наділеного єдиною волею, і кожен має бути її виразником. Запровадження певної спільноти вводить (або зберігає) фундаментальну нерівність між деякими із її членів – тими, що отримали право висловлювати колективну волю, і більшістю, що не одержала таких прав; отож нечисленні обранці керують масами, що мають коритися.

На цих двох несхожих інтерпретаціях суверенітету народу ґрунтуються основні типи націоналізму, які можна класифікувати як індивідуалістськи-лібертаріанський і колективістськи-авторитарний. До того ж, націоналізми можна розрізняти за критерієм належності до національного колективу – цей критерій може бути або «громадянським», тобто тотожним з громадянством, або «етнічним». У першому випадку національність є, хоча б у принципі, відкритою і добровільною; її можна – а іноді потрібно – одержати. У другому – вважають, що вона є природженою: ніхто не може ні отримати її, якщо її не має, ні змінити її, якщо вже має; її не можна домогтися завдяки індивідуальній волі, вона є генетичною характеристикою. Індивідуалістичний націоналізм може бути лише громадянським, а ось громадянський націоналізм може бути також колективістським. Дуже часто, одначе, колективістський націоналізм набуває форми етнічного партикуляризму, тоді як етнічний націоналізм з необхідністю є колективістським (ці поняття підсумовуються у мал. 3).

	Громадянський	*Етнічний*
Індивідуалістськи-лібертаріанський	Тип I	Відсутній
Колективістськи-авторитарний	Тип II	Тип III

Малюнок 3. *Типи націоналізму*

Слід мати на увазі, що це лише категорії, які слугують для того, щоб уточнити деякі характерні тенденції в межах різних – особливих – націоналізмів. Їх потрібно розглядати як моделі, що можуть бути майже відповідними, але малоймовірно, що їх можливо було повністю реалізувати. В дійсності, очевидно, найпростіший тип є змішаним. А складові сумішей вар'юються надто суттєво, щоб виправдати їхню класифікацію у цих термінах і вважати її достатнім аналітичним знаряддям.

СПЕЦИФІКА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Націоналізм визначають як особливу концепцію. Очевидно, щоб зрозуміти національну ідентичність, потрібно пояснити, як з'явилась ця концепція – підставова ідея нації та її різноманітні тлумачення. Зрозуміло, національну ідентичність не слід плутати з іншими типами ідентичності, які не охоплює ця концепція; її не можна також описати в загальних термінах – термінах, з допомогою яких можна пояснити будь-який тип ідентичності. На цьому слід наголосити, оскільки національну ідентичність часто прирівнюють до колективної ідентичності як такої.

Націоналізм не пов'язаний з належністю до всіх людських спільнот, а тільки до спільнот, які визначають як «нації». Національна ідентичність відрізняється від суто релігійної чи класової ідентичності. Вона також не є синонімом виняткова – або хоча б переважно – мовної чи територіальної ідентичності, так само як і політичної ідентичності певного типу (як, наприклад, ідентичності, що ґрунтується на підданстві щодо певної династії); не є вона синонімом навіть *унікальної* ідентичності – тобто ідентичності у сенсі «французькості», «англійськості» чи «німецькості», кожну з яких тільки поєднують з національною ідентичністю. Ці інші види ідентичності згадуються у цій книзі, але лише тоді, коли вони якось впливають на формування національної ідентичності – а, отже, є суттєвими для її розуміння, але так буває не завжди. Часто *унікальна* ідентичність (характер якої, залежно від джерел унікальності, може бути релігійним, мовним, територіальним чи політичним) існує ще до того, як формується національна ідентичність, при цьому аж ніяк не гарантуючи і не на-

ближаючи її; так було у Франції і, певною мірою, в Німеччині. В інших випадках поняття унікальності може бути артикульоване одночасно з появою національної ідентичності, як це сталося в Англії, а ще більш виразно – в Росії. Можливо також, у незвичайних випадках, що формування національної ідентичності передує появі унікальної ідентичності; формування ідентичності в Америці відбувалося саме так. Національна ідентичність не є загальною; вона є специфічною ідентичністю. Виникнення ідентичності як такої може бути психологічною необхідністю, закоріненою в людській природі. Виникнення національної ідентичності не є необхідно зумовленим. Важливо пам'ятати про цю відмінність.

В етнічних націоналізмах «національність» стала синонімом «етнічності», і національну ідентичність часто розуміють як осмислення чи усвідомлення наявності «одвічних» або вроджених групових характеристик, складників «етнічності» – таких як мова, звичаї, територіальна єдність і фізичний тип. Така об'єктивна «етнічність» сама по собі, однак, ще не репрезентує ідентичність, навіть «етнічну» ідентичність. Володіння якимось різновидом «етнічного» надбання (endowment) є майже всезагальним; однак, ідентичність особи, народженої в Англії – ідентичність бути народженим англійськими батьками та бути англомовним – може бути ідентичністю християнина; ідентичність особи, що народилася і проживає у Франції, говорить французькою – ідентичність безперечно французька за звичками і смаками, є ідентичністю дворянина; в обох випадках «етнічність», як таку, що зовсім не впливає на мотиви та дії, вважають, якщо взагалі її помічають, чимось цілком випадковим. Суттєвою характеристикою будь-якої ідентичності є те, що вона з необхідністю залежить від того, як дана дійова особа дивиться на себе саму. Отож вона або існує, або ж не існує; вона не може бути приспаною, а потім враз пробудженою як напад якоїсь хвороби. Її не можна припускати, спираючись на об'єктивні характеристики, хоч би як вони були тісно пов'язані з нею в якихось випадках. Ідентичність – це сприймання (perception). Якщо певний різновид ідентичності нічого не означає для даного населення, то це населення просто не володіє даним типом ідентичності.

«Етнічність» спільноти (її буття «етнічною спільнотою») передбачає однорідність і давність її витоків, внаслідок чого вона може розглядатись як природний колектив, а її характеристики як спадкові (inherent) для цього населення. Такі спадкові характеристики весь час формують підґрунтя для усвідомлення своєї окремішності або для того, що тут позначається як унікальна ідентичність. Все ж етнічність не є джерелом унікальної ідентичності. Не є тому, що з доступних «етнічних» характе-

ристик вибираються лише деякі, не одні і ті ж у кожному випадку, а вибір, на додаток до доступності чи навіть характерності вибраних ознак, залежить від дії багатьох інших чинників. Більше того, не існує чіткої межі між вибиранням і штучним конструюванням. Мову частини населення може бути нав'язано всьому населенню та проголошено її рідною для нього (або, якщо жодна з наявних групових мов не годиться, таку мову можна створити). Землю «предків» можна набути внаслідок завоювання, «спільну» історію сфабрикувати, традиції вигадати і спроектувати в минуле. До цього можна додати, що унікальна ідентичність спільноти є не обов'язково етнічною, бо ж спільнота може і не вважати будь-яку з (уявно) спадкових ознак населення джерелом своєї унікальності, а буде зосереджувати свою увагу – як, наприклад, у випадку Франції – на особистих якостях короля або на високій, академічній культурі. Деякі народи взагалі не мають «етнічних» характеристик, хоча це й незвично. Народ США, ідентичність якого, безумовно, є національною – і якому, без сумніву, належить добре розвинуте почуття унікальності, – є прикладом саме такого випадку: він не має «етнічних» характеристик, адже населення США не є «етнічною спільнотою».

Національна ідентичність часто використовувала етнічні характеристики (це є очевидним у випадку з етнічними націоналізмами). Все ж слід наголосити, що «етнічність» сама по собі в жодному разі не приводить до виникнення національності. «Етнічні» характеристики утворюють певний тип необробленого матеріалу, який можна організувати й упорядкувати у різний спосіб – отож вони можуть стати складниками цілого набору ідентичностей. Національна ідентичність, на противагу цьому, дає принцип організації, який застосовують до різних змістовних чинників (materials), яким він потім приписує значення, перетворюючи їх на елементи специфічної ідентичності.

СХЕМА ДОВЕДЕННЯ

Вперше національна ідея у сучасному розумінні з'явилась у XVI столітті в Англії, яка була першою нацією у світі (і єдиною нацією, за винятком Голландії, протягом близько двохсот літ). Індивідуалістичний громадянський націоналізм, який тут з'явився, потім був перенесений в англійські американські колонії. Пізніше він став характерним для США.

Партикулярний націоналізм, що відображає відокремлення значення «нації» як «народу» від значення нації як «еліти» – і звеличення [цього народу] до носія суверенності, до об'єкта відданості і основи політичної

солідарності та поєднання його з геополітичними і/або етнічними характеристиками окремих груп населення – виник не раніше XVIII століття. Це сталось у континентальній Європі, звідки він почав поширюватися по всьому світові. Колективістський націоналізм вперше, і майже одночасно, виник у Франції і Росії, а згодом, наприкінці XVIII – на початку XIX століть – у німецьких князівствах. Тоді як Франція багатьма сторонами є суперечливим випадком (її націоналізм був колективістським і все-таки громадянським), Росія і Німеччина – чіткий приклад етнічного націоналізму.

Коли у XVIII столітті націоналізм почав поширюватись, поява нових національних ідентичностей вже не була наслідком оригінального творення, а радше запозиченням уже готової ідеї. Панування Англії в Європі у XVIII столітті, а згодом і домінування Заходу у світі перетворило національність на зразок (canon). У міру того, як сфера впливу серцевинних західних суспільств (які визначали себе як нації) розширювалась, суспільства, що належали або прагнули увійти до надсуспільної системи (super-societal system), центром якої був Захід, фактично не мали іншого вибору, як стати націями. Отож розвиток національних ідентичностей був, за своєю суттю, інтернаціональним процесом, витоки якого у кожному випадку, окрім початкового, перебували поза межами розвитку даної нації.

Але водночас, внаслідок ряду причин, розвиток будь-якого націоналізму зумовлений місцевими чинниками. Сама лише наявність уже готової ідеї не могла б спонукати будь-кого прийняти чужу модель, хай навіть перспективну, і не могла б спричинити зміну ідентичності та ті перетворення, що пов'язані з фундаментальним характером такої зміни. Для того, щоб такі перетворення відбулися, впливові дійові особи мали б захотіти чи бути змушеними пережити їх. Прийняття національної ідентичності повинно було якось відповідати інтересам тих груп, що її запроваджували. Зокрема йому повинно було передувати незадоволення цих груп тією ідентичністю, яку вони досі мали. Зміна ідентичності має своєю передумовою кризу ідентичності.

Так і було в дійсності. Незадоволення традиційною ідентичністю відображало фундаментальну суперечність між тим визначенням соціального порядку, яке вона пропонувала, і досвідом активних дійових осіб. Це могло бути зумовлене мобільністю всієї страти [дійових осіб], спрямованою вгору чи вниз, поєднанням (conflation) соціальних ролей (які могли містити суперечливі сподівання одних і тих самих індивідів) або ж бути наслідком появи нових ролей, що не вкладалися в наявні категорії. Та хоч би якими були причини кризи ідентичності, її структурний вияв у

кожному випадку був один і той самий – аномія. Це могло бути, хоча й не обов'язково було, станом усього суспільства; однак це безпосередньо впливало на відповідних діячів (тобто тих, які брали участь у творенні чи привнесенні національної ідентичності). Оскільки діячі були різними у різних випадках, аномію висловлювали та переживали порізному. Дуже часто вона набувала форми суперечливого стану, що, залежно від її змісту, міг супроводжуватись глибоким відчуттям непевності і тривоги.

Специфічні особливості цієї зміни та її вплив на діячів у кожному випадку глибоко впливає на характер націоналізму. Основоположні ідеї щодо національності формувалися та видозмінювалися у відповідності з ситуативними вимогами (constraints) до дійових осіб та у відповідності зі сподіваннями, розчаруваннями й інтересами, породженими цими вимогами. Це часто включало переінтерпретацію цих ідей у термінах місцевих традицій, які могли продовжувати співіснувати з панівною системою ідей як завдяки тому, що тепер вже заперечена традиційна ідентичність була введена (embeded) в цю систему, так і завдяки тим елементам системи, які в ній зберігались. Така переінтерпретація має своїм наслідком включення донаціональних способів мислення у національну свідомість, згодом наголошених та посилених у ній.

Дія цих структурних і культурних впливів часто поєднувалася з дією психологічного чинника, який, з одного боку, робив переінтерпретацію прийнятих ідей неминучою, а з другого боку, визначав напрямок такої переінтерпретації. Кожне суспільство, що запозичує чужу ідею нації, неминуче зосереджене на джерелі запозичення – об'єкті наслідування за визначенням – і реагує на нього. Оскільки модель у сприйманні наслідувача зберігала ознаки вищості (саме поняття моделі передбачає це), а контакти частіше посилювали його почуття нижчості, то реакція в загальному випадку набувала форми *ресантименту* (*ressentiment*)[1]. Термін «*ресантимент*», що його вперше окреслив Ніцше, а потім визначив та розвинув Макс Шелер, позначає психічний стан, джерелом якого є притлумлене почуття заздрості та ненависті (екзистенційна заздрість) та неможливість задовольнити це почуття. Соціологічна основа ресантименту – або структурна передумова, необхідна для виникнення цього стану, – є подвійною. Першою умовою (структурною основою самої заздрості) є засаднича порівнюваність (comparability) суб'єкта й об'єкта заздрощів або скоріше впевненість, з боку суб'єкта, у фундаментальній рівності між ними, що робить їх, у принципі, взаємозамінюваними. Другою умовою є реальна нерівність (яку не вважають фундаментальною) у таких вимірах, які фактично виключають практичне досягнення теоретично існую-

чої рівності. Наявність таких умов породжує схильність до *ресантименту,* незалежно від темпераментів і психологічного типу індивідів, з яких складається певне населення. Ефект, що його спричиняє *ресантимент*, схожий на ефект аномії і на те, що Фюре, обговорюючи аргумент Токвіля щодо наголосу на рівності в дореволюційній Франції, називає «ефектом Токвіля». В усіх цих випадках творчим імпульсом стала психологічно нестерпна суперечність між деякими аспектами реальності.

Творча сила *ресантименту* та її соціологічна значущість полягає в тому, що вона може зрештою привести до «переоцінки цінностей» – тобто до трансформації шкали цінностей у такий спосіб, коли первинно вищі цінності зазнають пониження, їх замінюють поняттями неважливими, поверховими або привносять у початкову шкалу негативну ознаку. Термін «переоцінка цінностей» може бути оманливим, оскільки те, що насправді відбувається, не є простим перевертанням (direct reversal) початкової ієрархії. Засвоювані цінності, які прямо суперечать цінностям інших [людей, які засвоюють цінності], запозичують з протилежним знаком. Суспільству з добре розвинутою інституційною структурою і багатою спадщиною культурних традицій, очевидно, не потрібно запозичувати звідки-небудь багато чого, взятого в цілому. Але оскільки творчий процес, заснований на *ресантименті,* є, за визначенням, реакцією на цінності інших – а не на власне становище, взяте безвідносно до інших, – нова система цінностей, що виникає, з необхідністю зазнає впливу тієї системи, на яку вона реагує. Саме завдяки цьому філософським теоріям *ресантименту* властива ознака «прозорості»: за ними завжди можна розгледіти ті цінності, які вони заперечують. *Ресантимент*, що його відчувають групи, які привнесли ідею нації і артикулювали національну свідомість відповідних суспільств, завжди закінчується відбором серед місцевих традицій елементів, ворожих вихідному національному принципу, і свідомим культивуванням їх. У деяких випадках (показовою є Росія), де місцеві культурні ресурси були або відсутні, або виразно незадовільні, *ресантимент* був єдиним найважливішим джерелом тих специфічних термінів, у яких була визначена національна ідентичність. Хоч би де вона існувала, вона сприяє партикулярній гордині і ксенофобії, забезпечуючи емоційну підтримку для національного почуття, що тільки з'являється, і підтримуючи його кожного разу, коли воно слабне.

Отож аналітично можна виокремити три фази у становленні окремих націоналізмів: структурну, культурну і психологічну, кожну з яких визначає той чинник, що в ній домінує. Прийняття нової, національної ідентичності передбачає перегрупування впливових соціальних груп або зміну їхнього становища. Ця структурна зміна зумовлює невідповідність

традиційного визначення або ідентичності залучених груп – кризу ідентичності, яка знаходить своє структурне втілення в аномії: це створює стимул для пошуку цими групами – і для знаходження, за наявності відповідних можливостей – нової ідентичності. Криза ідентичності сама по собі не пояснює, чому прийнята ідентичність є *національною*, а лише те, чому у когось існує схильність вибрати нову ідентичність. Той факт, що ідентичність є *національною*, пояснюється, насамперед, наявністю в цей час певного типу ідей, які в першому випадку створюють, а в решті випадків – запозичують. (Саме ця залежність від ідеї нації, яка, зрештою, не зводиться до ситуативних даних, а лише набуває додаткових ознак внаслідок непередбачуваних способів людської творчості, і робить національну ідентичність наслідком (a matter of) історичної випадковості, а не необхідності). Окрім того, *національну* ідентичність приймають внаслідок її здатності подолати кризу. Зміна характеру криз, яким усі окремі націоналізми зобов'язані своєю появою, пояснює зміну природи різноманітних націоналізмів.

Пристосування національної ідеї до ситуативних передумов, з якими мають справу відповідні діячі, включає її осмислення (conceptualization) у термінах місцевих традицій. Надалі саме таке осмислення і буде відрізняти кожну національну ідентичність.

Нарешті, там, де поява національної ідентичності супроводжується *ресантиментом,* це приводить до такого наголошування місцевих традицій або до створення нової системи цінностей, які є ворожими принципам початкового націоналізму. Форма національної ідентичності і свідомості у таких випадках розвивається саме з цієї переоцінки цінностей, результати якої – разом зі зміною початкових принципів, що відтворює структурні і культурні особливості кожного середовища, – якраз і зумовлюють унікальний, особливий характер кожного окремого націоналізму.

Богдан Стефанеску
Про «хороші» та «погані» націоналізми

Через етнічні сутички, що спалахнули вогнищем югославського конфлікту, й політичні дебати про застосовність західних моделей демократії у Східній Європі, від 1989 року знову стало модним досліджувати націоналізм. Хоча його причиною чи принаймні каталізатором його суперечностей іноді вважають комунізм, націоналізм не вмер і в посткомуністичний перехідний період, підтвердивши тезу Бенедикта Андерсона: «...Кінець ери націоналізму, що його давно вже пророкують, навіть не маячить на обрії. Навпаки, наційність (nationness) – це найуніверсальніша легітимна вартість у політичному житті нашого часу».

Румунія, яка з різних причин завжди була улюбленою мішенню для критиків націоналізму, на превеликий жаль, і досі залишається таким собі *страхопудом ганебної ксенофобії*. В *дослідженнях* східноєвропейського посткомунізму Румунію досі розглядають винятково як вогнище етнічного конфлікту між румунською більшістю й найбільшою з меншин – угорцями. Проте «угорська проблема» негайно зникла з громадського життя після «електоральної революції» 1996 року, попри раніші серйозні інциденти між угорцями та румунами (як-от у Тирґу-Муреші 1990 року) й дальшу присутність екстремістських націоналістичних партій у румунському парламенті.

Парадоксальний розвиток націоналізму в Румунії після 1989 року вимагає по-новому пояснити й описати це явище. Тут пропонується нове теоретичне обґрунтування критичних оцінок націоналізму, після чого подану теоретичну схему буде використано на те, щоб створити типологію націоналізмів та переглянути цінності («етноцентричного») націоналістичного дискурсу. Я робитиму це на прикладі румунської культури, з якою обізнаний у всій її конкретності й широті, проте така критична модель, гадаю, може бути застосована й у дослідженнях інших націоналістичних дискурсів.

I

Епістемні труднощі, які виникають, коли ми маємо справу з націоналізмом, стають особливо помітні, коли з'являється критичний симптом, який я назву *радикалізацією інтелектуальних описів*. Під цим я розумію поляризацію культурних форм, якими оперує більшість критиків, поляризацію, що зводить розмаїття ідіом у сучасній Румунії до запеклого антагонізму. Таке звуження є, певно, контамінацією з політичних дебатів, що звичайно стереотипізуються як боротьба між двома супротивними партіями або ідеологіями. Цей критичний феномен можна проілюструвати на прикладах історика, антрополога та політолога, кожен з яких зробив свій унесок в *радикалізацію* описів румунського культурного дискурсу.

Наприклад, Кейт Гічинс, розповідаючи про Румунію після 1848 року, пише, що «вона розривалася між двома загальними напрямками свого розвитку, ... один з яких, опертий на західноєвропейський досвід, привів би до індустріалізації та урбанізації і вніс би радикальні зміни в усі реалії буття румунського суспільства; другий ґрунтувався на аграрному минулому Румунії й наголошував на збереженні традиційних соціальних структур і культурних цінностей». У час між двома світовими війнами ситуація залишалася майже тією самою, і хоча історик визнає, що румунські інтелектуали, втягнуті в полеміку «європеїстів» проти «традиціоналістів», дотримувалися «найрозмаїтіших ідеологічних переконань», він доходить висновку, що «спорідненість обох груп із довоєнними течіями думки була разючою».

Антропологічний опис національного будівництва, що його виконала Кетрін Вердері, був мудрованіший, проте й вона, в кінцевому підсумку, не змогла опертися спокусі встряти в політичну полеміку. Описуючи інтелектуальні дебати до і після комунізму в Румунії, Вердері зберігає схему протиставлення Схід–Захід, але ускладнює картину, вставляючи марксизм у західну парадигму лібералізму. Ба більше, вона, здається, вірить, що учасники суперечок про майбутнє Румунії однаково негативно (хоч і з різних боків) впливають на румунську культуру: вони зміцнюють національну/націоналістичну ідеологію та позицію інтелектуальних еліт, які спеціалізуються на її побудові.

Критикуючи таким чином національну ідеологію, Вердері пропонує радикальний (марксистський) погляд не лише на румунську культуру, а й на західну демократію та американські цінності. Свої ідеологічні конструкції вона, як і Гічинс та інші, будує так само за допомогою політичного антагонізму, цього разу між західним громадянським плюра-

лізмом і східноєвропейським етнічним націоналізмом. Ось як Вердері застосовує радикальне сито, коли описує ідею нації:

> «Історично ідея «нації» означала відносини двох типів: по-перше, відносини громадянські, в яких нація виступає колективним сувереном, утвореним зі спільної участі в політичних процесах; по-друге, відносини, відомі як «етнічність», через які нація включає в себе всіх тих, котрі, як припускається, мають спільну мову, історію або ширшу «культурну» ідентичність. «Громадянське» значення нації, мабуть, виникло в центрах ліберальної демократії, де воно лише іноді співіснує (як, наприклад, у Франції) з «етнічним». Останнє значення однак є найпоширенішим у Східній Європі; саме воно звичайно асоціюється з «націоналізмом» – під яким я розумію прагнення використовувати гадану культурну або мовну однаковість у політичних цілях і почуття, що відповідає такому прагненню».

Американський антрополог далі переходить до аналізу румунської культури після 1989 року, використовуючи ту саму переглянуту версію традиційного антагонізму. По суті, вона описує «національну ідеологію» до, під час і після комунізму як щось однорідне й нерозчленоване. За цей період завдовжки в століття історичний контекст, мабуть, таки мінявся, проте, у тлумаченні Вердері, (румунський) націоналізм залишається непроникним для суспільно-політичних перетворень і бовваніє майже як якась метафізична сутність.

Владимир Тисманяну, політолог і видатний інтерпретатор румунської культури, описуючи посткомуністичну Східну Європу, теж визнає дихотомію між громадянським та етнічним дискурсами щодо наційності. Один із розділів його статті «Уламки ленінізму, або В очікуванні Перона», опублікованої 1996 року, має назву «Розкол між індивідуалістичними та спільнотними цінностями». Автор удається тут до звичного зіткнення парадигм: неокласицизм/Просвітництво проти романтизму. Критика румунської політичної культури подається тут через пряму конфронтацію між ліберальними (про-просвітницькими) ідеалами, близькими авторові, та гидкими етнократичними устремліннями:

> «В осяжному майбутньому східноєвропейська ситуація (незалежно від гегемонічних самовихвалянь) залишиться в ідеологічній ері; символи, міфи, раціоналізовані чудеса, літургічні (етнорелігійні) націоналізми й телеологічна претензійність повернулися після короткої «постмодерністської» інтерлюдії 1989 року. А за ними – політика, побудована на емоціях, ірраціональності, ворожнечі, гніві та нестерпному соромі, в якому ніхто не признається. Це справді політика злостивої маргінальності, «культурного розпачу» (Фріц Штерн) і конвульсивного безсилля, що її тільки й спроможний здійснювати новонароджуваний демократичний

(без)лад. Доля Югославії багато розповідає нам про невичерпну спроможність еліт у цих суспільствах піднести похибки та безумства минулого до рангу нових національних міфологій у спробах утримати та розширити свою владу... Це правда, що деякі з цих політиків на словах вихваляють ліберальні цінності, але насправді вони уявляють собі політику як систему засобів, що підпорядковує індивіда інтересам національної держави (таким, звичайно, як вони їх розуміють)».

Природно, нам не слід нехтувати того факту, що ці дискусії виникають здебільшого посеред етнічних війн і соціальних катастроф, кожна з яких вимагає негайного вибору та рішучих дій. І хоч я готовий визнати, що в таких випадках справді необхідно ухвалювати радикальні рішення типу «або – або», я також відчуваю, що узагальнювати цей стан війни небезпечно, бо це може призвести до прикрих наслідків, одним з яких є те, що інтелектуальний ландшафт зводиться до затятого конфлікту між прозахідними новітніми лібералами та просхідними традиційними консерваторами.

Ще одним неприємним наслідком такого спрощеного описування є те, що націоналізм здебільшого, без жодної спроби проаналізувати ситуацію уважніше, приписується останньому, менш шанованому угрупованню. З цієї чітко сформульованої антитези вимальовується картина, на якій героїчний лібералізм, що розглядається як раціональна, матеріалістична практика демократії, опертої на загальну участь у суспільно-політичному житті, відважно воює з мерзенним націоналізмом (етнократією), зображеним як ірраціональний, спекулятивний напрям думки з «потенційним нахилом до самоізоляції та війни» (Вердері).

Побачений крізь поляризаційну лінзу радикального темпераменту, націоналізм стає неприйнятним і з теоретичного погляду – як фальшивий опис людських спільнот, і з морального – як система недемократичних порушень принципів толерантності та прав індивіда. Втім, суто географічний, за принципом «Захід–Схід», поділ культур на «добрі» та «погані» культурологи останнім часом таки поставили під сумнів; зрештою, неважко переконатися, що Захід (навіть США) постійно практикував і практикує ті самі форми націоналізму, які засуджує в східноєвропейських країнах.

Така сама несправедливість виявляється й тоді, коли, за тим же маніхейським принципом, чимало текстів і авторів (чия єдина провина полягає лише в тому, що вони не вкладаються в ліберальну схему) зараховуються до табору «етноцентристів» – укупі з воєнними злочинцями та невиправними расистами. Сама механіка конфронтаційних описувань нерідко змушує навіть ліберальних критиків розглядати звичайні відмінності як глибинні антагонізми, впадаючи в ту саму маніхейську логіку, яку вони нібито засуджують: «Хто не з нами, той проти нас».

Варто підкреслити: я зовсім не критикую ліберального підходу з протилежних позицій. Навпаки, чи не найдужче мене тривожить саме можливість відступу від здорових ліберальних засад, таких як толерантність і плюралізм. Тим більше, я не ставлю під сумнів права ліберальних критиків націоналізму вдаватися до моральних оцінок – я лише закликаю до максимальної об'єктивності.

Передусім я боюся, що радикалізація інтелектуальних описів, про яку я щойно говорив, може призвести до *відчуження лібералізму* внаслідок суто механістичних критичних надуживань. Певні аспекти цього небажаного сценарію ми вже спостерігаємо: ліберальні критики винаходять критичну відмичку, яка дає легкий доступ до істини, моральності й прагматичного успіху. Вони категорично засуджують як шовіністичну всяку ідею мовної ідентичності й відокремлюють громадянську мотивованість від націоналістичної. Маніпулюючи умоглядними нормами, вони уникають індивідуального оцінювання конкретних випадків, хоча, власне, в цьому й мав би виявлятися критичний здоровий глузд. Послуговуючись висловом Андрея Плесу, можемо сказати, що, уникаючи небезпеки думання без критеріїв, ліберальний критик скочується до протилежної крайності – критеріїв без думання.

А тим часом жоден ліберальний критик не повинен апріорно й беззастережно засуджувати всяку спробу визначення тої чи тої колективної ідентичності через дискурсивну практику, через мовні особливості. Бо хоч різні мовні спільноти й розмовляють, наприклад, англійською мовою по-різному, спілкування цією мовою формує в них специфічний спосіб думання й світовідчування, що відрізняє їх від спільнот, скажімо, франкомовних чи російськомовних. Табуювання концепту подібності та відмінності в дискурсах, як і заперечення правомірності всякої нелібералної ідеології, видаються мені не менш відразливою формою нетолерантності, ніж заборона «злочинних думок» у романі Орвела «1984».

Я далекий від безоглядної «постмодерністської» віри в кінець «проекту Просвітництва» та сучасного західного лібералізму. Проте Степан Местрович, мабуть, має певну рацію, коли докоряє ліберальному Заходові за гегемонізм і «космополітичний провінціалізм», маючи на увазі його спроби накинути решті світу культурну та політичну однаковість (що, до речі, є своєрідним виявом етноцентризму). Прихильники плюралізму виступають натомість під Дюркгаймовим прапором відкидання західної монополії на демократію та індивідуалізм, а також під прапором ґелнерівської критики «фундаменталізму секулярного (раціоналістичного) Просвітництва», яка закидає сучасній західній цивілізації те, що вона, представляючи лише один з багатьох можливих «стилів знання», затьмарює та деформує інші.

На противагу цьому найгіршому варіантові сценарію відчуженого лібералізму справжній ліберальний підхід демонструє нам Владимир Тисманяну, який утримується від авторитарних висновків, стикаючись із двома дуже різними мисленнєвими структурами – просвітницькою об'єктивною соціологією румунських сільських громад, розвинутою Г. Г. Шталем, та міфопоетичними побудовами на тему «румунського села» Лучіана Блаґи:

> «Я вважаю, що існує фундаментальна несумісність між, з одного боку, підходом, який опрацював Шталь, і, з другого, підходом Блаґи в межах міфа, метафізики та поезії. Проте кожен із цих двох поглядів на румунську реальність – правомірний, і було б інквізиторством відкидати один із них за допомогою або на користь другого».

Тисманяну, як бачимо, утримується від категоричної оцінки – і в цьому виявляється його ліберальний світогляд. Він не відкидає жодної інтерпретації, щоб не виявити «нетерпимості до самої ідеї розмаїття», через яку всяка полеміка в посткомуністичних суспільствах на кшталт румунського перетворюється на взаємні звинувачення в антипатріотизмі.

Таку саму толерантність до ідеологічного плюралізму демонструє і Гейден Вайт у своєму дослідженні ідеологій, що криються за різними типами історіографічного дискурсу:

> «На мій погляд, не існує позаідеологічних аргументів, за якими можна було б віддати перевагу тій чи тій із супротивних концепцій, висунутих різними ідеологіями. Адже всі ці концепції спираються на певні етичні засади. Відтак усяка епістемологічна позиція, з якої ми намагаємось оцінювати їхню практичну слушність, зводиться, по суті, до чергового етичного вибору».

Мої власні методологічні засади теж тяжіють до ідеологічного плюралізму й почасти збігаються з феноменологічним аналізом ідеологічних типів дискурсу Гейдена Вайта. Я віддав перевагу метафізичному підходові, переконавшись на багатьох прикладах, що для належного пояснення націоналізму самих лише матеріального та інтелектуального контекстів недосить.

Ось лише кілька таких прикладів. По-перше, квазіавтономія націоналізму від комуністичного суспільно-політичного середовища, що охоплювало такі різні й навіть протилежні феномени, як інтернаціоналістичні утопії (марксистська спадщина), імперіалістичні апетити (Радянський Союз) й етноцентричні ксенофобії (протохронізм Чаушеску, наприклад). По-друге, зникнення націоналістичної риторики в Румунії після листопада 1996 року, в момент найсуворішої кризи переходу до ринкової економіки, – що спрос-

товує поширені спроби пояснювати націоналізм матеріальними труднощами. І нарешті, як показують численні румунські приклади, націоналістичний/етнічний дискурс може передувати (романтичній) німецькій ідеології, а не бути, як це вважають, похідним від неї. Я покладаюся на здійснене Владом Джорджеску статистично обґрунтоване дослідження національної свідомості в Румунії, з якого виразно випливає, що «*національна свідомість* уперше з'являється як етнічна свідомість іще в XIV сторіччі».

II

Необхідно зробити кілька попередніх уточнень терміна «націоналізм», оскільки ним позначають безліч різноманітних явищ і змішують ледь не з усім на світі. Труднощі пов'язані з центральним поняттям нації, яке привело навіть одного з найкращих дослідників націоналізму Г'ю Сетона-Вотсона до безнадійного висновку, що «жодного наукового означення нації знайти неможливо». Нещодавно до нього приєднався не менш шанований Ерік Гобсбаум, ствердивши, що «слово «нація» сьогодні вживається так широко й неточно, що застосування словника націоналізму тепер майже нічого не дає».

Критики користуються терміном «націоналізм» досить нерозбірливо, називаючи ним такі різні речі, як расизм, вірність своєму народові, шовінізм, національну свідомість, територіальний апетит, самовизначення, етноцентричну теорію нації-держави, федералістську активність, колективізм, індивідуалізм, травмовану або невтолену національну гордість, умоглядні побудови й політичну діяльність, захисну й наступальну постави, ксенофобію та патріотизм. Можна вдатися в розпуку від самого лише переліку можливих значень терміна «націоналізм».

Такий безлад не може не викликати протесту номіналістів, – отак свого часу Лавджоя обурила розпливчастість поняття «романтизм» – культурної течії, що, на загальну думку, започаткувала добу націоналізму. В знаменитому есеї «Розрізнювальний підхід до романтизмів» (1923) Лавджой заявив, що «слово «романтичний» почало означати так багато різних речей, що перестало, по суті, означати будь-що»; існує, мовляв, «розмаїття романтизмів», не об'єднаних жодною спільною характеристикою.

Як і він, я невдоволений термінологічною плутаниною. На відміну від нього, я пояснюю висновок номіналістів неадекватністю описування та логічною непослідовністю. Як і він, я пропоную розмаїття націоналізмів. На відміну від нього, я не розглядаю їх як нічим не пов'язані

примхливі процеси, а вбачаю в них радше продукти чотирьох фундаментальних типів дискурсу.

Та перш ніж перейти до обговорення типів націоналізму, варто з'ясувати різницю між націоналізмом і тими явищами, які дістали цю назву неслушно. Тут і далі під націоналізмом я розумітиму *форму самоусвідомлення, що осмислює власну ідентичність у термінах спільнотної реальності.* Тому націоналізм – це *критичний акт*, де «критичний» означає *саморефлексивну інтерпретацію колективного життя.* Всі інші феномени, яким іноді дають цю саму назву (див. вище), можуть бути споріднені з націоналізмом або близькі до нього, але водночас вони від нього відрізняються, і саме тому кожен із них має свою власну назву. Таким чином, націоналізм слід відрізняти від просто емоційних, почуттєвих реакцій на місцеві події та реалії, що є некритичними, а отже, позбавленими саморефлексивності. До таких реакцій належить патріотизм (любов до своєї батьківщини), солідарність (групова симпатія), етнічна єдність (відчуття духу спільноти), шовінізм (крайні форми відданості своїй країні та готовності віддати за неї життя), ксенофобія (страх перед чужинцями або й ненависть до них).

І, нарешті, націоналізм – це *бажання внутрішньо злитися з (над)етнічною групою та протидіяти зовнішньому тискові.* Тому він завжди наполягає на єдності й спільності чи то території, чи то раси або крові, чи то історії, мови, звичаїв, інституцій. Націоналізм прагне надати життю спільноти цілісності, майже так само як індивід хоче зробити цілісним своє особисте життя. Творення національної історії – це процес водночас рефлективний і активний, майже так само, як і творення індивідуальної долі. Націоналізм формує уявлення нації про її минуле та її плани на майбутнє, белетризуючи матеріал і матеріалізуючи белетристику.

Таким чином, націоналізм та історіографія ніби взаємно перекриваються у своїх спробах витлумачити минуле. Але Гобсбаум уважає, що націоналістичні описи минулого (умисне) хибні або суб'єктивні, тоді як історичні описи «правильні», тому що вони об'єктивні й політично неупереджені. Такий погляд навряд чи можна прийняти сьогодні, після енергійної епістемологічної кампанії, яка мала на меті донести до загальної свідомості неминучу наявність в історіографії белетристичного та ідеологічного компонентів. Різниця між націоналізмом та історіографією – в їхньому підході до теми, радше ніж у якості витлумачення. Не треба глибокої теоретичної проникливості, щоб виявити приховані політичні вподобання чи просто емоційне ставлення до предмета в істориків, навіть у тих, котрі не пов'язують зі своєю темою жодних націоналістичних надзавдань. Можливо, історіографії варто перегля-

нути націоналістичні витлумачення минулого кожної нації задля осягнення вищого порядку зв'язності в конструюванні транснаціонального минулого.

III

Націоналізм не слід розглядати як гомогенний дискурс колективної ідентичності. Оскільки дискурс внутрішньо тропологічний, існує кілька фундаментальних способів конструювати ідентичність. Значення, якого я надаю типологічним реальностям, близьке до поглядів Гейдена Вайта, висловлених ним у «Метаісторії» (і в «Тропах дискурсу»), де він називає їх «модусами історіографічної свідомості» або, загальніше, «стилями мислення».

Оскільки *троп* (як і *тип* або *етос*, до речі) може означати також «манеру» або «спосіб життя», то поняття (національної) ідентичності справді можна означити в «тропологічних» термінах. Це не означає, що риторика мусить заступити тут метафізику: обидві мають співіснувати. Хоча Бенедикт Андерсон цілком слушно називає нації, в системі понять сучасної критики, «уявленими спільнотами» або ж «культурними артефактами», вони не є чимось просто «вигаданим» (Ґелнер), нації – це продукти різних стилів, у яких дискурс формує спільноту.

У своєму аналізі історіографічного дискурсу, який я пристосовую тут до дискурсу націоналістичного, Гейден Вайт розглядає чотири головні тропи – метафору, метонімію, синекдоху та іронію – як приховані ментальні механізми, що формують чотири основні й періодично повторювані ідеологічні стилі, без яких не пишеться жодна історія: анархічний, радикальний, ліберальний і консервативний. Але автор квапиться уточнити, що ці поняття не слід розглядати як історичні рухи, політичні партії або їхні платформи; це, радше, назви для «загальних ідеологічних уподобань». Іншими словами, дискурс будується за чотирма конкурентними парадигмами, які наперед визначають репрезентацію ідентичності, – це дуже нагадує типи темпераменту в психології, тільки що в нашому випадку продовжувані ними ментальні операції пояснюються як тропологічні ходи.

Чотири ідеологічні стилі співвідносяться один з одним, будучи перехресно-полярними, тобто вони мають якусь спільну характеристику й відрізняються за іншою, якщо брати їх по двоє. І лібералізм, і консерватизм прагнуть зберігати *тяглість* чинного ладу, дозволяючи лише повільні й еволюційні зміни, але консерватизм покладається на *ірраціональне*, інтуїтивне знання природного поступу суспільства, а лібералізм дивиться на суспільний лад раціональним поглядом, сприймаючи його

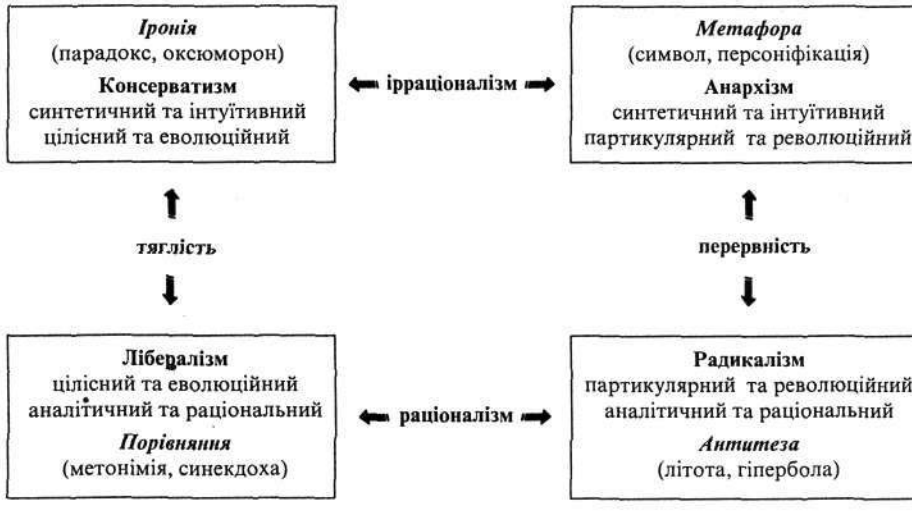
як механістичну послідовність подій і покладаючись на політичні структури та законодавство.

Анархізм і радикалізм, натомість, мають спільний потяг до *перервності* – чи то йдеться про рішучу зміну суспільного ладу, чи про підвищений інтерес до індивідуумів та окремих груп. Проте якщо анархізм поділяє з консерватизмом *ірраціональну*, ідеалістичну віру в природну розумність соціальної поведінки людей, пов'язаних відчуттям спорідненості, то радикалізм поділяє з лібералізмом *раціональний*, реалістичний підхід до конкретних умов суспільного поступу.

Схематично компонентний аналіз чотирьох ідеологічних стилів можна представити, як у поданій нижче таблиці.

Анархізм	Ірраціоналізм (ідеалізм)	Перервність(революція)
Радикалізм	Раціоналізм (реалізм)	Перервність (революція)
Лібералізм	Раціоналізм (реалізм)	Тяглість (еволюція)
Консерватизм	Ірраціоналізм (ідеалізм)	Тяглість (еволюція)

Ці стилі можна інтерпретувати як результати чотирьох підставових архетропів та їхніх відповідних, менш показових, фігуральних субваріантів. Ці архетропи є чимось більшим, аніж літературними прийомами або риторичними прикрасами. Вони реалізуються в ментальних процесах, пізнавальних і репрезентативних механізмах, через які ми осмислюємо ідентичність і конструюємо свій дискурс про неї. Схематично співвідношення цих чотирьох модусів виглядатиме, отже, так:



Пропонована схема ідеологічної тропології є, на мій погляд, досконалим критичним інструментом для оцінки націоналізму. Вона пропонує ширші комбінаторні можливості – на відміну від спрощеного й, по суті, примітивного протиставлення громадянського лібералізму та етноцентричного націоналізму. Як і Вайт, Тисманяну схиляється до плюралістичного погляду на різні парадигми/стилі мислення, що, як видно з поданої вище моделі, є несумірними, проте однаково гідними поваги. Природно, ці парадигми передбачають необхідність вибору, однак будь-які гегемонічні претензії на віддання переваги одному конкретному виборові супроти всіх інших видаються мені неприйнятними. Політична оцінка не повинна спиратися на ідеологічні парадигми, що насправді не містять у собі жодних сутнісних переваг (ліберал апріорно нічим не кращий за анархіста), а лише має випливати з їхнього застосування у специфічних контекстах.

Анархічний націоналізм

1. Анархізм. Дозвольте мені почати з націоналізму в «анархістському» модусі. Анархічний тип самоідентифікації є *ірраціональним*, тому що реалізується інтуїтивно через співпереживання, і є *перервним*, оскільки визнає унікальність нації і цілком байдуже ставиться до зовнішніх соціальних впливів.

Анархістську програму вперше особливо чітко виклав Вільям Ґодвін («Розвідка про політичну справедливість», 1793) та П'єр-Жозеф Прудон («Що таке власність?», 1840). На думку цих взірцевих анархістів, людська взаємодія природно відбувається в невеличких автономних спільнотах, які є репрезентативними ядрами (етнічного) спілкування. Анархізм – це *forma mentis** , пов'язана з давньою, ще від стоїків і кініків, традицією заперечення соціально-політичного авторитаризму. Ґодвін просто підсумував попередні ідеї, на кшталт памфлету Джерарда Вінстенлі «Правда вивищується над злослів'ям» (1649), де подаються засадничі принципи анархізму: небажання коритися накинутій владі, зневага до егоїстичної приватновласницької жадібності, природна свобода й природні стосунки, пасивний опір.

2. Анархічний націоналізм. Переконаний, що члени спільноти живуть у природній гармонії та взаємній симпатії, анархічний націоналіст приділяє велику увагу інтроспекції. Він сподівається відкрити соборну сутність нації в індивіді (як правило, в собі самому) і в часткових куль-

* Форма мислення (*латин.*).

турних виявах. Звідси – недовіра до централізованого управління та нормативних форм організації. Єдність зводиться до рівня індивідуального та внутрішнього; вона чужа всьому зовнішньому, як, наприклад, цілям і бажанням, планам і програмам, причинам і наслідкам. Гейден Вайт вбачає архетипний анархізм у вірі Ніцше в те, що суспільна історія – це спотворення невинної метафоричної візії; ніцшевська «Генеалогія моралі» є квінтесенцією такої віри:

> «Немає важливішого набору максим, ніж цей: справжні причини походження речі та її подальше використання, спосіб її введення в систему цілей – це як небо та земля; всі процеси в органічному світі – це процеси випереджування й долання, які, своєю чергою, означають реінтерпретацію, постійне перетасовування, в процесі яких первісне значення та мета неминуче або затемнюються, або втрачаються».

Руссоїстська модифікація ідеології Просвітництва у «Суспільному договорі» (1762) може правити за приклад анархічного націоналізму. Руссо виступає тут як прихильник спонтанного та внутрішнього творення нації, заснованого на відчутті індивідами своєї спорідненості, своєї спільної долі й відповідальності; він вважає цю форму національної ідентичності найкраще втіленою в обмежених спільнотах швейцарських кантонів, подібних до давньогрецьких міст-держав.

Анархічний націоналізм Жюля Мішле в «Історичному погляді на Французьку революцію» виразно виявився в його похвальних словах на адресу «нового принципу» патріотизму, який він протиставляє «старому принципові» таких інституцій влади як парламенти, дворянство та духівництво. Під цим новим принципом він розуміє природжену соціальність («фундаментальну основу людської природи»), виражену через «взаємну сердечну прихильність», яка, власне, й привела до «спонтанної організації Франції» місцевими громадами.

3. Підставовий троп анархічного націоналізму. Підставовим тропом анархізму та відповідної версії націоналізму є метафора. Через метафору, котра розглядається (як і інші згадувані тут архетропи) не просто як літературна або риторична прикраса, а як пізнавальна модель, анархізм передбачає сутнісну єдність індивіда та колективу, конкретного й абстрактного, перцепції та концепції, діяльного та споглядального – ще до їхнього поділу на антиномії.

Мішле та його розповідь про національну значущість Французької революції може правити за ідеальний приклад того, що метафоризм – це щось більше, ніж просто орнаменталістика, що метафоризація – це, власне, і є той мисленнєвий процес, із якого постає дискурс колективної ідентичності. Французький історик виводить дух Франції із символів та

персоніфікацій, зосереджених довкола «врочистого бенкету свободи» (що теж є метафоричним ритуалом спілкування), – таких як Мати (уособлення рідного краю, *natio*, етимологічно пов'язане з поняттям «народження», *nascere*), Дитя (початкова, невинна, спрощена версія як індивіда, так і суспільного оновлення, крізь яке проходять усі члени спільноти) і Шлюб (цілком очевидний, ба прямолінійний «символ єднання»). Через кожну зі своїх спільнот, заангажованих у ці метафоричні ритуали єднання, французька нація набуває атрибутів суспільного атома – родини.

Ще одна можливість для фігуральної репрезентації нації – це через субкатегорію метафори, персоніфікацію. Як висловився Фредерік Герц: «Народна уява полюбляє персоніфікувати національні чесноти в таких постатях, як Британія (у вигляді жінки, викарбуваної на монетах), Джон Буль та британський лев».

Анархічний націоналізм, хоч і перебуває цілком поза сферою ліберального гуманізму Просвітництва, не може бути зведений до простого вияву романтичної ідеології правого крила, якій він передує. Не можна також прив'язувати його до комуністичної ідеології, чий знеосіблений глобалізм він заперечує і чию надмірну одержимість питанням власності він осуджує. Іншими словами, анархічний націоналізм – це один із контраргументів проти радикалізованих описувань етноцентричного націоналізму.

Радикальний націоналізм

1. Радикалізм. Радикал має з анархістом спільну схильність до *перервності* як у своїх закликах до крутих або революційних змін, так і в своєму переконанні, що його нація – виняткова. Але на відміну від ірраціонального, інтроспективного анархіста, радикал набагато реалістичніший і полюбляє приділяти особливу увагу конкретному: він ставить перед собою високі цілі, будує сміливі плани й закликає до екстремальних дій. Якщо природний анархіст узагалі не довіряє суспільним конструкціям, то радикал прагне перебудувати суспільне життя й «поставити суспільство на нові підвалини». Поведінка радикала *раціональна*, він аналізує, оцінює й прагне контролювати події в їхньому найближчому, специфічному контексті. Я не включаю сюди того, що іноді претендує називатися «радикальним», але насправді є всього лише екстремістським завзяттям в оболонці ксенофобії та шовінізму.

Радикальна антиномія може виявлятися діахронно, пропагуючи різку заміну колишньої суспільної практики новою (як-от загальне чоловіче голосування, яке запропонував Ч. Джеймс Фокс 1797-го та фран-

цузькі радикали напередодні 1848 року, чи широкі соціальні реформи, до яких закликав Клемансо та радикально-соціалістична партія на зламі XIX і XX сторіч). Проте радикалізм може виявлятися й через структурні антитези, як у випадку Марксової концепції «класової боротьби».

2. Радикальний націоналізм. Одним із найвідоміших представників радикального націоналізму є, либонь, Микола Данилевський, праця якого «Росія та Європа. Дослідження культурних і політичних відносин між слов'янським і германо-латинським світами» обґрунтовує панславізм, заснований на глибинній ворожнечі між російською нацією (яка, мовляв, уособлює вищу расу, обраний народ, ведений єдиною правильною релігією – *право-слав'ям*) та Західною (германо-латинською) Європою. Ця ідея обраного народу, котрий начебто вивищується над усіма іншими й має здійснити божественну або історичну місію, аж ніяк не є монопольним винаходом слов'ян. Вона входила до світогляду найпередовіших західних націй та імперій, – чи то була Мілтонова або Блейкова Англія («новий Єрусалим»), збадьорювана знаменитим «Rule, Britannia...», чи Німеччина з її невідпорним «Deutschland, Deutschland über alles», чи ті ж таки Сполучені Штати, чия рішучість стати лідером цивілізованого світу триває вже півтора століття. На зламі століть Вільям Джеймс, опанований гірким передчуттям, так писав про цю надмірну одержимість своєю високою місією:

> «Ми маємо справу з дуже дивним явищем, а саме, з вірою в те, що наша національна доля має бути «великою» хай там що, і, з якоїсь незбагненної причини, вважається ганебним не мати такої віри або відкинути її. Ми повинні, мовляв, стати місіонерами цивілізації та завдати собі на плечі «тягар білої людини», хоч би яким він був нелегким. Ми повинні розповсюджувати наші ідеали, насаджувати наш порядок, накидати нашого Бога. Індивідуальне життя нічого не варте. Нас ведуть наш обов'язок і наше високе призначення, цивілізація повинна тривати».

3. Підставовий троп радикального націоналізму. Підставовим тропом радикалізму та відповідної версії націоналізму є антитеза; ідентичність визначається через відмінність і контраст. Антитеза вводить нову форму перервності, замість спонтанно-символічної автономності анархізму – цілковиту відокремленість через розрізнення й протиставлення. Таким є Мілтонове горде зображення Англії в «Ареопагітиці» (1644), засноване на антитезах і патетичних гіперболах:

> «Нація не млява й тупа, а наділена жвавим, винахідливим і гострим розумом ... спроможна досягти найвищої точки, яка тільки приступна людським здібностям. Тому розвідки в найглибших науках були такими давніми й такими змістовними тут, у нас, тому й старі добрі класики,

> наділені проникливістю суджень, були переконані, що навіть школа Піфагора та перська мудрість узяли початок від стародавньої філософії нашого краю. А мудрий і цивілізований римлянин на ім'я Юлій Агрикола, якого колись Цезар настановив тут владарювати, віддавав перевагу природній кмітливості британців перед вимученою вченістю французів».

Ліберальний націоналізм

1. Лібералізм. Наступний вид націоналізму – ліберальний. Лібералізм поділяє з радикалізмом його *раціональні й матеріалістичні* нахили, проте шукає *загальних* законів і тенденцій, що визначають життя нації. До того ж, ліберали не прагнуть революційних розв'язань. Вони віддають очевидну перевагу еволюційним змінам і прагнуть *поступових реформ і тонкого настроювання* суспільних і політичних інституцій. Слід зауважити, що хоча лібералізм, на перший погляд, є індивідуалістичним світоглядом, він постулює індивідуальні права винятково на підставі універсальної, освяченої законом суспільної взаємопов'язаності. В цьому лібералізм є прямою протилежністю екзистенціалізмові, в якому радикал прагне скасувати колишню й утвердити нову соціальну гомогенність суто індивідуальними, індивідуалістськими діями.

2. Ліберальний націоналізм. Те, що ліберальний націоналізм не є суперечністю в термінах, продемонстрував Ренан у своїй сорбонській лекції «Що таке нація?» («Qu'est-ce qu'une Nation?», 1882). Ренан поставив під сумнів концепцію нації як раси, як етнографічної або мовної групи, як деномінації, громади, поєднаної спільними інтересами, або географічної зони. Натомість він запропонував таке її означення: «Велика солідарність, ... ясно висловлене бажання продовжувати спільне життя». Якщо втягти ліберального націоналіста в дискусію, він не шукатиме доказів у минулому, а вдасться радше до логічних аргументів, опертих на реаліях теперішнього часу в їхніх інституціалізованих формах. Саме в таких термінах описує націоналізм Карл Шурц у своїй промові «Справжній американізм», виголошеній у Бостоні 1859 року:

> «Справжній американізм, себто толерантність і рівність прав, поглинув їхні [американців] забобони й мирно поглине все, що не відповідає переможному духові наших інституцій».

3. Підставовий троп ліберального націоналізму. Підставовим тропом ліберального націоналізму є порівняння. Його функція інтегративна, воно працює на згуртування нації через зіставлення й знаходження правдивої спільності між індивідами. Можна сказати, що порівняння має

«єднальні властивості», які виявляються на тлі взаємопов'язаності, «апріорної взаємовідповідності між суб'єктом і об'єктом» (Гумбольдт, «Завдання історика»). Респектабельність нації забезпечується тим, що її можна порівняти з іншими націями, які мають добру репутацію. У «Прокламації незалежності» (1822) Грецька Національна Асамблея, ставлячи за мету приєднатися до ліберальних західних демократій, конструює грецьку націю, порівнюючи її з рештою «цивілізованих народів Європи», й малює свого турецького ворога у вкрай ганебних барвах:

> «Ми вирішили взятися за зброю, щоб помститися за себе та за свою батьківщину і щоб скинути ярмо жахливої тиранії, несправедливої в самій своїй суті, – унікального деспотизму, який не знає собі рівних. Війна, на яку ми піднялися проти турків, – це національна війна, священна війна, війна, мета якої відвоювати права індивідуальної свободи, власності та честі – тобто ті, якими користуються сьогодні цивілізовані народи Європи, наші сусіди...».

За такого погляду на націю метафори спільного походження та неповторних рис є малосуттєвими. Нація мусить мати гомогенні, чітко окреслені соціальні й політичні прикмети, вона мусить бути інтегрована в синекдохальний причинний зв'язок.

Консервативний націоналізм

1. Консерватизм. Остання форма націоналізму – консервативна. Як і лібералізм, консерватизм є формою *поступової тяглості.* Він обережно ставиться до змін, але не виступає проти них, якщо вони відбуваються *природно.* Консерватизм відкидає раціональні пояснення, опертi на матеріальні аспекти реальності, й не довіряє «софістам, рахувальникам та економістам, які реконструюють суспільство за абстрактними схемами» (Р. Керк). Натомість він покладається на *інтуїтивно* органічний розвиток суспільства, що мислиться як духовна цілісність, як «трансцендентний порядок».

2. Консервативний націоналізм. Органічну інтегральну природу нації годі пояснити як просту суму її частин, тут необхідно застосувати діалектику протилежних принципів, що сприймаються інтуїтивно, – цю переконаність консерватизм поділяє з анархізмом. Еволюція нації сприймається як природний ритм, як зростання, подібне до зростання рослини, яке не може бути запрограмоване і в яке не слід втручатися. Найкращим прикладом консервативного націоналізму є той, що його виклав Гердер у своїй теорії *Volkgeist*, духу нації, котрий мислиться як органічне зростання й самоодкровення Божественного.

3. Підставовий троп консервативного націоналізму. Підставовим тропом консерватизму є іронія. Іронія, як і метафора, – це троп ірраціональної репрезентації. Вона зіставляє між собою протилежності й дражнить здоровий глузд їхньою парадоксальною тотожністю. Ми не повинні змішувати іронію (*eironeia*) з сарказмом, сатирою, пародією чи критичним висміюванням, які, хоч і маскуються в різні шати, всі є різновидами одноголосся, тобто несуперечливої репрезентації дійсності. Хоч би там як, а всі вони містять кусючий антагонізм антитези (пор. грецьке *sarcazein* – «кусати»). Невипадково лицемір (*eiron*) протиставляється войовничому хвалькові (*alazon*) у «Нікомаховій етиці» Арістотеля.

Натомість іронія – це глибоко парадоксальний, діалектичний модус, за яким протилежності антитези ототожнюються, але не миряться. Іронія конструює внутрішню двозначність, де позитивне й негативне мусять співпрацювати в конструюванні (деконструюванні) значення. Далека від того, щоб бути інструментом розриву, іронія – це насправді троп тяглості. Грецьке слово *eiro* означало «зв'язувати докупи», і Плотін мав на увазі метафізично «зв'язну систему», коли говорив про *to eu eiromenon.* І нарешті, що видається найважливішим, Арістотель визначив термін *eiromene lexis* як «тяглий, плинний стиль» на противагу антитетичним або зрівноваженим періодам. Парадоксальна спрямованість іронічного дискурсу поновлює єдність і тяглість світу, ототожнюючи в суперечливий спосіб такі протилежності як частина й ціле, духовне й матеріальне, стверджувальне й заперечне, високе й низьке тощо.

IV

Цей короткий огляд чотирьох форм націоналізму дає підстави вважати, що просте бінарне протиставлення «доброго» західного ліберального націоналізму «поганому» етнічному східноєвропейському є не лише спрощеним (і, отже, хибним), а й неточним описом і неправильною оцінкою реального стану речей. Він також спростовує поквапливі моральні судження, засновані на самих лише ідеологічних тропах. Неліберальні парадигми не повинні відкидатися апріорно. В кожній культурі є певні неліберальні дискурси національної ідентичності, які заслуговують на повагу й не конче ведуть до ксенофобії.

Натомість я пропоную те, що можна назвати *есенціалістською риторикою* або *онтологічною тропологією*, яка розглядає чотири «ідеологічні» структури націоналістичного дискурсу, котрі можуть з'являтися, різною мірою і в різних поєднаннях, у будь-якому історичному контексті.

Їх можна розглядати як чотири різні «модуси думки», котрі формують чотири *ethoi*, чотири різні *основи* для моральних критеріїв і моральних оцінок, проте самі аж ніяк не є цими критеріями й цими оцінками.

Візьмімо темний період тридцятих років, коли відбувся помітний зсув у культурному житті Румунії. Багатьох інтелектуалів привабив легіонерський рух і його православно-містичний образ смиренної румунської ідентичності. До цього списку входять Нойка, Вулканеску та Чоран, троє інтелектуалів одного покоління, чиї ідеологічні дискурси румунської ідентичності були гетерогенними – відповідно, консервативним, анархістським і радикальним. Не надто ретельний критик, засліплений популярними стереотипами, може легко схилитися до простенького висновку, що всі ці три погляди відбивають ту саму фашистську ідеологію. Дві причини, однак, спонукають мене з цим не погодитися.

По-перше, легіонерський рух не мав монолітної ідеології. Його еклектичний характер був свідомою політичною стратегією, спрямованою на засвоєння суспільно-політичних і метафізичних ідей провідних інтелектуалів з метою надати рухові більшої респектабельності й привабливості. Ось чому він толерував «надто поміркований» (і, як згодом з'ясувалося, нетривкий) антисемітизм таких поважних інтелектуалів, як Нойка, Вулканеску та Еліаде або ексцентричність антиправославного Чорана.

По-друге, Лучіан Блаґа та Константин Радулеску-Мотру, які поділяли з Вулканеску та Нойкою відповідно анархічні й консервативні моделі дискурсу, ніколи не підтримували фашизму чи антисемітизму, а це доводить, що не існує фатальної логіки, за якою неліберальний дискурс етнічної/культурної ідентичності зрештою автоматично перетворюється на фашизм. (Так комунізм, хоч і був «радикальною» ідеологією, відкинув фашистську доктрину майже цілком. Правда, він зберіг силове поле глибинного антагонізму, в якому «світове жидівство» було замінене «світовою буржуазією»).

Блаґа та Мотру демонструють можливість ідеологічного розмаїття поза традиційною схемою «ліберали проти етноцентристів». Їхні розважливі політичні позиції навряд чи були б можливими, коли б мала слушність Міоара Караджа, одна з найсуворіших і найпослідовніших ліберальних критиків у сьогоднішній Румунії, стверджуючи, що «всякий дискурс, хоч би яким виглядав нейтральним, несе в собі норми свого практичного вжитку».

Як на мене, то етична поведінка – це питання пристосування до певного контексту, до конкретних обставин. Жоден зі згаданих стилів мислення, жодна з наведених інтерпретаційних парадигм не можуть бути

добрими чи поганими самі по собі. Добрим або поганим є те, як ви дієте в межах свого ментального (темпераментного) типу, як вам вдається пристосувати свої погляди до наявної ситуації.

Це підсумовує мою власну позицію щодо проблеми оцінки націоналістичного дискурсу. Я думаю, що чотири *ethoi* націоналізму – консерватизм, анархізм, радикалізм і лібералізм – справді є розумовими конструктами, а отже, немає сенсу хвалити їх чи гудити, бо ж ніхто не відповідає за власний темперамент. Вони є *даностями* дискурсу, способом його здійснення, переходу в буття. Есенціалістська риторика (чи онтологічна тропологія) має справу з архетипами *логосу* або *вертикальним* виміром дискурсу, який гіпостазує істину буття як *identitas*: ви є тим, що говорите, і навпаки, ви говорите, промовляєте те, чим ви є. Ця риторика засвідчує неперервне відродження основоположних моделей, *парадигм* інтерпретації світу. В цьому модусі, заснованому на цицеронівському ототожненні *res i verba*, поняття *бути*, *знати* й *робити* співсутнісні. Тут немає місця для необхідної критичної дистанції.

Але етична критика націоналістичного дискурсу стає можливою й необхідною, як тільки він стикається з безпосереднім контекстом. Це вже інший, *практичний* різновид риторики. Саме тут дискурс починає «творити речі словами». Тут уже його вибір є інструментальним і доступним для критики. Квінтіліанівська відповідність між *res i verba* вступає в дію, щоб забезпечити належний зв'язок між словами, думками й фактичним світом. Дискурс (націоналістичний, історіографічний чи ще який) тепер входить у горизонтальне царство *практичного мовлення*, де й справді може впливати на довколишній світ позитивно чи негативно. Тут уже час перемістити увагу з онтологічної тропології на *практичну риторику*. І виявити співсутнісну залежність між мовними актами і політичною практикою. Практичний ефект дискурсу відтак належить критично оцінювати на трьох конкретних рівнях.

Передусім 1) критик має оцінити *промовистість* дискурсу, себто наскільки цілісно поєдналися його елементи (синтаксичні, логічні, оповідні). Тут дискурс покликаний виконати загальніші завдання націоналізму, забезпечивши внутрішню єдність спільноти. Далі 2) слід ретельно розглянути його соціальну значущість, потенційну важливість у конкретному контексті, практичну придатність і своєчасність. І нарешті 3) варто приглянутись, яким чином дискурс запроваджується в практику, якими є якість та обсяг його впливу (умисного чи неумисного) – інакше кажучи, його продуктивність або ефективність. Сумарні показники в усіх трьох категоріях, власне, й дадуть нам його *практичну вартість*, якою можемо вимірювати пристосованість гравців до ситуацій реального життя.

Методологія дискурсного аналізу, яку я тут пропоную, допоможе уникнути двох крайнощів, яких часто припускаються критики націоналізму. Перша – це повне зняття з автора провини за неадекватність його дискурсу контекстові (тобто за його практичний вплив) і, взагалі, скасування моральних оцінок на тій підставі, що всякий дискурс, мовляв, за суттю своєю ідеологічний і риторичний. І, навпаки, справжній троп дискурсу, його онтологічний тип може бути абсолютно неправильно сприйнятий надто похапливим критиком на підставі того чи того конкретного вияву і, відтак, запопадливо цензурований. Згубні наслідки такого нерозуміння важко переоцінити, оскільки саме звідси походить епістемологічний, сказати б, тероризм та інтелектуальна жандармщина. Я переконаний, що розвинута мною тут оборонна стратегія узгоджується з найпідставовішими засадами демократичного плюралізму.

Легенда розповідає, що якось султан вершив суд. Він вислухав одну сторону й постановив: «Маєш рацію». Потім він вислухав другу сторону й цілком щиро ухвалив: «Маєш рацію». Довірений радник султана остеріг повелителя: «Двоє позовників не можуть мати рацію одночасно, о володарю!». Султан трохи поміркував над цими словами й дійшов висновку: «І ти маєш рацію».

Західним аналогом цього парадоксального анекдота є історія сучасної епістемології з її поняттями доповнюваності й нерозв'язності або, віднедавна, несумірності парадигм. Сподіваюся, що мені не стануть дорікати за султанську наївність у визнанні «рації» на боці всіх ідеологічних варіантів націоналізму. Йдеться ж бо не про «рацію», а лише про готовність і вміння уважно слухати.

Анджей Валіцький
Три патріотизми

I. Вступні зауваги

Пропоноване есе не є спробою подати нарис історії польської національної свідомості; тим паче, це не спроба всебічно описати сучасний стан цієї свідомості. Його вихідним пунктом є певна типологія патріотизмів, що постала з рефлексії над історією патріотичної позиції у Польщі й придатна, на мою думку, для аналізу розмаїтих відмін сучасного польського патріотизму.

Типологія ця розрізняє три концепції польського патріотизму, що співіснують (у різних співвідношеннях) та взаємно накладаються одна на одну, але виразно відмінні поняттєво. Перша з них визначає патріотизм як вірність *народній волі*, що стверджує себе в прагненні до внутрішньої й зовнішньої суверенності; друга окреслює його як вірність *національній ідеї*, що збережена традицією й має втілитися в майбутньому; третя, нарешті, розуміє патріотизм як захист реалістично засвоєного *національного інтересу*, який не повинен збігатися з волею більшості народу, а тим паче з так чи так утямленою і так чи так міфологізованою «національною ідеєю». Ці концепції зародилися у Польщі в різні часи й були насичені різним історичним змістом, внаслідок чого суто поняттєвого їх аналізу не може бути достатньо. Обговорюючи ці концепції, слід звертатися до їхньої генези, оскільки кожна з них переобтяжена конкретною історично-культурною спадщиною, на ґрунті якої й постала. Інакше кажучи, кожна із зазначених концепцій патріотизму обтяжена у Польщі власною історичною традицією. Кожна з них має не лише власну внутрішню логіку, але також власну історію, власну традицію, а це впроваджує до аналізу додаткові елементи, які вимагають нашої уваги не з погляду автономної логіки цієї концепції, а з погляду сили й життєздатності історичних асоціацій.

Поєднання типологічного аналізу з історичним унаочнює зв'язок патріотизму як жаги суверенності зі свободолюбним спадком шляхетської демократії. Увага до цього, гадаю, певною мірою висвітлює таку рису

польського патріотизму, як характерне пов'язання любові до вітчизни з любов'ю до свободи й навпаки – любові до свободи з республіканською любов'ю до вітчизни, громадського блага, чим виразно відрізнялася старопольська концепція свободи від свободи індивідуалістичної, свободи в розумінні класичного західного лібералізму.

Це пов'язання співвідносить польський незалежницький патріотизм з традицією «республіканською», яка невіддільно єднає ідею суверенності держави з політичною свободою *в державі* з «активним громадянством», тобто активним користуванням нею. Специфічна культурна спадщина шляхетської демократії, у свою чергу, пояснює гідну подиву життєздатність шляхетського етосу, його чеснот і вад у польській патріотичній свідомості.

У випадку, коли патріотизм розуміють як службу «національній ідеї», історичний контекст постає в очевидний спосіб. Це, певна річ, романтичне міркування про народ. Збереження такого способу мислення у свідомості поляків має стати предметом особливих історичних досліджень, проте сам факт залишається поза сумнівом: романтичний польський патріотизм зародився за доби романтизму, але пережив її й дочекався кількох своїх ренесансів. Події останніх років спричинили черговий його розквіт, який ще раз виявив його силу й красу, але водночас унаочнив його анахронізм і певну моральну двозначність. Небезпека проявів патріотизму цього типу здається особливо значною саме з огляду на моральну привабливість його головної ідеї: ще ж бо Арістотель помітив, що перебільшення найкращого призводить до найгіршого.

У третьому випадку обтяження конкретною історичною традицією є чимось таким, що слід було б, мірою можливості, максимально послабити.

Через низку причин міркування про народ у категоріях «національного інтересу» і «політичного реалізму» знайшло в Польщі найпослідовніших адептів у таборі ендеків[1)] і донині асоціюється насамперед із спадщиною ендецтва. Таке історичне пов'язання неодноразово заважало бачити, що поняття «національного інтересу» загалом не слід розуміти по-ендецьки, тобто у спосіб, обтяжений гріхами інтегрального націоналізму. Оформлення концепції національного інтересу як підстави новочасного політичного реалізму справді є історичною заслугою теоретиків ендецтва. Проте надто міцне пов'язання тієї концепції з ендецтвом завдало значної шкоди, оскільки ускладнювало або деформувало процес засвоєння її іншими, ненаціоналістичними течіями політичної думки в Польщі.

Ось вступні зауваги щодо головних думок і тематичного охоплення цієї студії. Годиться ще додати, що я розглядаю в ній минуле у спосіб

свідомо презентистичний, зосереджуюся лише на тому, що має чи здається, що має виразний стосунок до справ, важливих нині, істотних з погляду національної самосвідомості сучасних генерацій.

II. КОНЦЕПЦІЯ «НАРОДНОЇ ВОЛІ» ЯК СПАДЩИНА ШЛЯХЕТСЬКОЇ ДЕМОКРАТІЇ

Ставити знак рівності між свободолюбним духом поляків та анархічними прагненнями, ще й виводити такі прагнення із смутного спадку шляхетської анархії було характерним у передвоєнний час для правого крила як ендеків, що накидали ідею «сильної нації», так і санаційників, що підносили гасло «сильної держави»[1]. У повоєнні роки стереотип «польського анархізму» як тривкої риси польського національного характеру, що склався за доби шляхетської «золотої вольності», як відомо, прислужився комуністичній владі Польщі. Гомулка був щиро переконаний, що анархічна спадщина шляхетчини занапастила не лише шляхетську Польщу, а й Польщу буржуазну, і є серйозною загрозою Народній Польщі.

Традиція ідеалізувати спадщину шляхетської демократії, на яку спирається позитивний стереотип польського свободолюбства (на відміну від анархії), в Польщі щонайменше жива також. В останні роки вона з особливою силою знайшла прояв у публіцистиці «другого обігу», особливо в її «національній» течії, схильній ідеалізувати польську минувшину загалом. Заслуговує на увагу той факт, що фахові знавці шляхетської Речі Посполитої зберегли в тому питанні більшу поміркованість, ніж есеїсти. Януш Тазбір, який так багато зробив для виправлення репутації «шляхетської нації», зберіг здоровий критицизм в оцінці впливу старопольської традиції на національний характер і напевно не підписався б під думками Войцеха Карпінського, котрий убачав у «Солідарності» «тріумф найкращих рис демократичної шляхетської традиції»[2].

Незалежно від оцінок цього явища певна подібність між «Солідарністю» як громадським рухом та старопольськими формами демократії видається безсумнівним фактом. Свідчить про це, між іншим, реакція західних істориків Східної Європи. Як люди, що знають історію Польщі, а водночас дивляться на Польщу «ззовні», вони були особливо чутливі до історичних аналогій і висловили це. Норман Дейвіс, автор двотомної історії Польщі, яка стала свого роду науковим бестселером, писав, наприклад:

> «Організаційна структура «Солідарності» напрочуд подібна до Сейму й сеймиків давньої Речі Посполитої. Валенса, немовби старопольський шляхтич, якого він так дивовижно нагадує, інстинктивно розуміє,

здається, що головна небезпека полягає в абсолютистських претензіях державної влади. Якщо це справді так, то польський робітничий клас може виявитися силою, що відроджує політичні традиції шляхетської демократії – традиції, які, вочевидь, перетерпіли два сторіччя утисків»[3].

Схожу думку висловив відомий американський фахівець з історії Росії Мартін Маліа. Він писав:

«Не буде перебільшенням твердження, що той молодий робітничий клас, принаймні з погляду своєї розсудливості, разюче нагадує якусь величезну плебейську шляхту, яка дотримується засади «нічого для нас без нас» і прагне «золотої свободи» своїх гербових предків»[4].

Головним аргументом проти позитивних оцінок шляхетської демократії є, очевидно, твердження, що політичною свободою і громадянськими правами користувалася в Польщі виключно шляхта і що тільки шляхта, багатонаціональна і багатомовна, але формально рівноправна в межах політичної спільноти, була в Польщі нацією. Вагу цього аргументу послаблює, проте, виняткова численність і класове розшарування шляхти: близько 10% усього населення держави, у тому числі аж 25% усіх католиків, у тому числі аж 60% шляхти безземельної[5]. В Англії чисельність громадян, що мали право голосу і були репрезентовані в парламенті, лише 1832 року досягла 3,2% всього населення, але ж небезпідставно визнаємо за цією країною особливі заслуги в розвиткові політичної демократії в Європі. У буржуазній Франції Луї Філіпа виборчими правами користувалися ледве 1,5% населення[6]; Сигізмунд Красінський нагадав про цей факт у розмові з Ламартіном, який окреслював давню Польщу як «аристократію без народу». Можна це питання навіть загострити: якщо вже міряти демократію можливістю активної участі в політичному житті, тобто колом прав і чисельністю учасників політичного життя, то слід визнати, що мали рацію консервативні «старопольські республіканці» – супротивники Конституції 3 травня[2)], котрим політичної свободи англійського штибу рішуче не вистачало як незрівнянно меншої за республіканські вольності польської шляхти. Гетьман польний Северин Ржевуський, майбутній співтворець та ідеолог Тарговицької конфедерації[3)], тішився звісткою про зруйнування Бастилії і щиро радів американській революції, яка доводила, що вільний народ може з успіхом обійтися без королів. Натомість не переконували його аргументи, що свободу можна поєднувати зі спадковим престолом, підкріплені посиланням на досвід Англії. «Яку ж бо свободу бачимо в Англії?» – питав він. Король англійський не підлягає суду, має право вето, будь-кого може ув'язнити за борги, сам створює верхню Палату, роздає посади, коман-

дує військом, оголошує війну й укладає мир, розпускає парламент, призначає суддів, очолює навіть Церкву. Якщо все це свобода, то саме свобода панує тоді в Москві й Прусії, а в Польщі, отже, неволя[7].

Подібні погляди висловлював каштелян вітебський Адам Вавжинек Ржевуський, ідеолог поміркованого крила республіканського табору. Невіддільним атрибутом нації, доводив він, є «окремішність» («udzielność»), суверенне право самовизначення, яке цілком суперечить суверенності (нехай навіть обмеженій законом) монархічної влади. Тому й Англія не є країною справді вільною, а народ англійський не є цілком нацією: в Англії «немає свободи, немає нації, а є король, є Міністеріум»[8].

У цьому місці, проте, слід поставити собі питання: чи «активне громадянство», право співучасті у державних справах, є справді головною мірою новочасної свободи? Якби було так, консервативні шляхетські «республіканці» мали б рацію, підносячи польсько-литовську Річ Посполиту значно вище над Англію, а Красінський мав би рацію, доводячи, ніби Польща перед розподілами забезпечувала більшу свободу, ніж буржуазна Франція. Якщо ж за головний критерій свободи візьмемо, наприклад, рівність перед законом або коло неполітичних громадянських свобод, якими б користувалася вся людність держави, як-от: свобода пересування, набуття майна, захисту своїх інтересів у позастановому суді, а також право *нижчих* суспільних верств на свободу слова, зборів тощо, тоді порівняння з Англією й Францією XIX сторіччя обернеться, певна річ, не на користь шляхетської Польщі.

Аби виразніше окреслити специфічні риси старопольської вольності, варто скористатися гарною типологією Бенжамена Констана[9], що відрізняв «вольність старожитну», ґрунтовану на демократичній співучасті *у владі* політичній, від «вольності новочасної», яку визначав (згідно з ідеологією класичного лібералізму) як свободу *від влади* політичної, тобто як максимальне обмеження повноважень цієї останньої.

«Вольність старожитна» була, таким чином, згідно з Констаном, *політичною* свободою, свободою у царині *публічній*, свободою *позитивною*, яка втілювалася у співурядуванні, в активній співучасті у колективній суверенності народу. «Вольність новочасна» натомість є свободою *негативною*, свободою від державної влади, свободою у царині *приватній* – якщо прийняти (згідно з класичним лібералізмом), що до цієї приватної царини належать право власності, право спілкування, словом, уся галузь, регульована «приватним правом» (на відміну від «права публічного»). Тому перша є свободою *в державі*, свободою в політиці, а друга є свободою *від держави*, свободою приватних індивідів, а не активних громадян. Мовою правників, перша вміщує підвалини права в царину, яку обіймає

право публічне, друга ж підкреслює значення прав особистості у позаполітичній царині, у царині права приватного. Перша концепція відповідає на питання про *джерело* політичної влади (яким, згідно з нею, має бути суверенний народ), натомість друга відповідає на питання про *царину*, про припустимі *межі* будь-якої влади (бо ж будь-яка влада, бодай найдемократичніша, має бути – згідно з тією концепцією – гранично обмежена). Інакше кажучи, серцем першої концепції свободи (назвемо її *демократичною*) є суверенність народу, натомість друга концепція (назвемо її *ліберальною*) постулює обмеження будь-якої суверенності, разом із суверенністю народу, небувалими правами індивіда.

Можна, звичайно, доводити, що «вольність новочасна» не була (всупереч Констанові) чимось цілком незнаним у давнину, але в цьому немає потреби, якщо поставимося водночас до розрізнень Констана як до спроби типологізування, а не як до історичних узагальнень. Для нас важливою є відмінність між обома концепціями свободи і можливість конфлікту між ними; можливість, не завжди усвідомлювана, доказом чого є проголошення водночас обох тих концепцій у французькій «Декларації прав людини і громадянина». До мислителів, які з усією гостротою усвідомлювали цю відмінність, належав, серед інших, молодий Маркс, хоча його оцінки виділених концепцій свободи і пов'язаних з ними висновків діаметрально відрізнялися від оцінок Констана. Аналізуючи «Декларацію прав людини і громадянина», Маркс славив «права громадянина», тобто права індивіда як члена політичної спільноти, зневажуючи водночас «права людини», чи то права індивіда як *bourgeois*, як члена «громадянського суспільства». «Права громадянина» він асоціював з республіканською чеснотою, героїзмом, готовністю до самопожертв заради громадського блага, натомість «права людини» були для нього лише правами егоїстів, відокремлених від спільноти, замкнених у тісній царині приватних інтересів[10].

У світлі цих розрізнень класифікувати старопольську «вольність» неважко. То, вочевидь, була вольність «старожитна», республікансько-демократична, а не вольність «новочасна», ліберально-індивідуалістична, що шукала вихід у приватній економічній діяльності. Польський шляхтич не вважався людиною приватною; «людьми приватними» були плебеї[11], натомість шляхта була колективним сувереном, приналежність до неї надавала права і зобов'язувала служити громадській справі, «rei publica». Ідеал «республіки», далекий, певна річ, від повсякденної життєвої практики, покладав, що справжнім полем свободи є не царина життя приватного, а власне «res publica», чи то (користуючись словами Анджея Фрича-Моджевського) «справа, спільна для всіх», «те, що є громадським»,

«спільна для всіх чеснота і користь»[12]. Свобода, якщо розуміти її так, не була свободою «негативною», свободою *від держави*, навпаки, то була свобода «позитивна», що полягала в активній співучасті особистості у політичних рішеннях і перетворенні її через це на «пана власної долі».

Це, проте, не означає, що друга з обговорюваних концепцій свободи, індивідуалістично-ліберальна («новочасна», за термінологією Констана), розуміла свободу як стан пасивний, відпочинок, звільнення від будь-яких обов'язків, будь-якої діяльності. Вона наголошувала свободу індивіда, максимальне розширення царини, в якій індивід вільний від підпорядкування ухвалам інших людей, тобто максимальне звуження *царини* політичної влади (незалежно від її джерела); у цьому розумінні можна назвати її «свободою від», тобто свободою «негативною»[13]. Аби віддати їй належне, треба, проте, підкреслити, що з *історичного* погляду це була водночас «свобода до»; адже суб'єктами цієї свободи були індивіди, для котрих свобода негативна, або обмеження до мінімуму кола справ, охоплюваних заборонами і наказами всіляких урядів, була єдиною обов'язковою умовою максимального «панування над власною долею» в мірилі власного, одиничного життя; умовою максимального самоопікування у царині господарській, потлумаченій як царина приватна, яку належить боронити перед втручанням будь-якої публічної влади. З цього випливає, що обидві концепції свободи передбачали свідомість і автономність волі. У концепції ліберальній це виявляється ще виразніше, оскільки наголос робиться на автономії індивіда, натомість у концепції демократичній йдеться радше про «свободу народу», чи то про самоопікування цілої спільноти. Лібералізм поєднується з індивідуалізмом: суб'єктом свободи є для нього індивід, якому надано небувалі, *дополітичні* права людини. Демократія натомість поєднується з етосом колективізму, її центральним поняттям є не свобода індивіда, а «воля народу». Це рівною мірою стосується як демократії популістської, так і демократії шляхетської (хоча вже не стосується демократії ліберальної або поєднання демократії з лібералізмом, хибно ототожнюваного з демократією як такою). Польська шляхта здійснювала свою свободу на публічних зборах, в галасливих сеймикових скупченнях, в Сеймі та на полі виборів; її характерним гаслом було: «Гуртом, вельможне панство, гуртом!». Класичний лібералізм зародився за цілком інших суспільних умов і поєднувався з іншими цінностями. Його етос був етосом пуританства, тобто індивідуалізму і праці – духом людей, що покладаються виключно на самих себе, не лякаються самотності, у тяжкій праці примножують свої багатства і бачать у своїх успіхах знамення ласки Божої.

Особливу рису польської шляхетської демократії становило, як відо-

мо, славнозвісне *liberum veto*, інтерпретоване часто-густо як граничний прояв «польського індивідуалізму». Насправді, проте, право вето радше виявляло дух архаїчного колективізму, оскільки становило зворотний бік переконання, що ухвалу, яка стосується спільноти, слід приймати *одностайно* і що у випадку розбіжності думок меншість має визнати свою помилку і пристати до більшості, а не лише підкоритися волі більшості, залишаючись при своїй особливій думці (таке розуміння одностайності висували, між іншим, російські слов'янофіли XIX сторіччя, які вбачали в ній специфічно російську реалію, вираз колективістського духу російського народу)[14]. Становий опір бодай одного посла призводив до зриву Сейму і змарнування всіх його ухвал, таким чином, індивід, готовий спричинитися до такої ситуації, мусив мати величезну рішучість і абсолютне переконання у власній правоті. У міцно згуртованій спільноті, яку надихала «республіканська цнота», такий випадок міг статися лише в цілком винятковій ситуації. Такі, власне, аргументи наводили польсько-литовські захисники «золотої вольності», і треба визнати, що саме в цьому питанні важко відмовити їм у слушності. До того ж доходила й аргументація релігійна: неможливість досягти одностайності в Сеймі потлумачено було як очевидний вияв браку благословення Божого, як доказ, що сеймове зібрання пішло не тим шляхом і що Дух Святий підтримує своєю міццю протестуючого посла, звідки робився висновок, що всі ухвали треба відкласти на потім.

В оцінці *liberum veto* мають рацію, на мою думку, ті історики, які вважають, що ні засада одностайності не була якоюсь специфічно польською аномалією, ні засада більшості не є чимось само собою очевидним і за всіх обставин єдино слушним[15]. Впродовж приголомшливо тривалого часу погроза вжити вето змушувала Сейм до ухвал, згідних з волею «нації шляхетської» як цілого, оскільки робила неможливим задовольняти одні групи шляхти або одні регіони краю коштом інших і в цей спосіб сприяла побудові єдності держави на *консенсусі*, на принаймні добровільному волевиявленні всіх «активних» громадян. Багато слушності було також у загальній засаді ідеологів шляхетської демократії, а саме у переконанні, що воля більшості не є достатньою гарантією свободи. Лад, який вони захищали, забезпечував шляхті вольність, але були побоювання, що спритний король чесними й нечесними засобами може залучити на свій бік більшість сейму й збільшити свою владу за рахунок шляхетського «народу-суверена». Вимога одностайності запобігала такій небезпеці, але обмежувала також і свободу реформаторських починань Сейму. Та саме цього й було треба. Право вето не мало гарантувати індивіду незалежності суду, навпаки, гарантувало непорушність устрою, що його потлумачено як досконалий вираз колективної мудрості народу.

Прагнення захистити підвалини ладу від ухвал парламентської більшості характерне також для класично-ліберальних теорій парламентаризму. Відмінність між ними і старопольською теорією представницького врядування полягала в тому, що ліберали обмежували владу парламенту визнанням усієї царини стосунків власності приватною, тобто вилученою з царини політичної влади, натомість ідеологи старопольської вольності впроваджували справді кричуще обмеження повноважень сеймової більшості (вимога одностайності), але не виключали з-під влади Сейму жодного боку життя. Тому не дивно, що оборонець «золотої вольності» у XVII сторіччі – Анджей Максиміліан Фредро був водночас ідеологом меркантилізму, що обстоював засаду втручання політичної влади в господарське життя і навіть тлумачив приватну власність як умовне право, яке можна ігнорувати або взагалі скасувати заради громадського блага[16]. Це логічно й зрозуміло: чого б то польська шляхта, вважаючи себе колективним сувереном, мала б проголошувати обмеження царини політичної влади? Адже це було б обмеженням її власної влади; для забезпечення свободи вистачало прагнення до максимальної децентралізації суверенності, без обмеження її царини. Господарський лібералізм шляхта могла б сприйняти, але щонайменше не мусила. Адже одна річ – ідеологія керівної верстви, яка здійснює політичну владу, а зовсім інша – ідеологія «людей приватних», виробників і комерсантів, зацікавлених насамперед у свободі господарювання, тобто у жорсткому розмежуванні держави та «громадянського суспільства».

Варто зазначити, що устрій шляхетської демократії не сприяв і не міг сприяти рецепції класичного римського права, яке виразно відрізняло «право приватне» від «права публічного». Як доводив Макс Вебер, фахові юристи, знавці римського права, а зокрема римського приватного права, відіграли величезну роль у розвитку капіталізму й лібералізму на заході Європи. У Польщі, проте, римське право, хоча й підтримуване Церквою, зустрічало активний опір шляхти і не змогло вкорінитися. Причини цього не важко зрозуміти. По-перше, шляхта побоювалася, що римське право може бути використане для обмеження її колективного всевладдя і в такий спосіб посилить прибічників королівського абсолютизму; по-друге, стан, що являв собою колективного суверена, не міг допустити, аби право Речі Посполитої інтерпретувалося чи коментувалося незалежною «кастою» фахових правників; по-третє, зрештою, були слушні побоювання, що римське приватне право, яке підкреслювало абсолютний характер приватної власності та непорушність приватних контрактів (їх розуміли як угоди між рівноправними індивідами), значно посилить правове становище міщан і всієї формально вільної люд-

ності держави, послаблюючи таким чином і обмежуючи владу керівного стану. Це негативне ставлення до римського права на практиці любесенько поєднувалося з цитуванням за першої-ліпшої нагоди Ціцерона і щирим замилуванням республіканськими традиціями стародавнього Риму[17].

Можемо тепер перейти до роздумів над значенням шляхетської демократії для формування новочасної нації і новочасної національної свідомості в Польщі.

У розлогій науковій літературі, присвяченій націотворчим процесам, особливою популярністю користуються дві тези. Перша з них стверджує, що новочасні нації є продуктом капіталістичного розвитку; друга наголошує, що новочасна національна свідомість є результатом процесу демократизації. Прихильники першої тези доводять, що розвиток капіталістичної індустріалізації й товарообміну ламає перепони між окремими станами й провінціями, посилює горизонтальну й вертикальну суспільну мобільність, інтенсифікує міжособові контакти, виявляючи таким чином повсюдне значення загальнонаціональної мови, робить обов'язковим уніфікацію та кодифікацію права, кладе край економічній самодостатності малих регіонів, підпорядковуючи їх загальнонаціональному ринкові, і таким чином торує шлях виникненню національних держав. Прихильники другої тези можуть з цим погоджуватися, але наголошують інший аспект націотворчого процесу, а саме той, що ідея національної незалежності логічно й історично пов'язана з демократичною ідеєю суверенності народу, що розвиток національної свідомості залежить від чисельності політично свідомих і активних громадян, тобто від міри політичної та суспільної демократизації.

Вплив глибоко вкорінених традицій шляхетської демократії на процес формування новочасної польської нації, особливо в царині свідомості, здається, не підлягає сумнівам. Наслідки цього впливу були, проте, на мою думку, тією ж мірою позитивні, як і негативні. Коротко кажучи і дещо спрощуючи, можна твердити, що позитивні наслідки найвиразніші з погляду другої з наведених концепцій націотворчого процесу, натомість перша концепція вказує радше на негативні наслідки. Почнемо, проте, з позитивного.

Ідеологи старопольської «вольності» звужували поняття нації до «народу шляхетського». Але, незважаючи на це, внутрішня логіка їхньої концепції «зверхництва народу» змушувала задумуватися над обґрунтованістю такого звужування. Вже Фрич-Моджевський постулював, як відомо, огромадянення міщан та хлопів шляхом зрівняння їх перед законом. У період занепаду шляхетської демократії найвидатніші ідеологи поде-

коли консервативного сарматського республіканізму вже не обов'язково були, принаймні в теорії, речниками виключності шляхти. Ідеолог Барської конфедерації[4)] Міхал Вельгорський, котрий надихнув Маблі й Руссо на студії про Польщу, визнавав, що складником нації є також «простолюд» і що засада «окремішності нації» має спричинитися до визнання за «простолюдом» політичних прав. «Це певно, – писав він, – що позбавлення простолюду участі в урядуванні є очевидним вольності первинної зневаженням»[18]. Схожі думки плекав уже цитований вище Адам Ржевуський. Він зізнався: «О, як би я жадав, аби не було жодного класу привілейованих людей, аби замість хлопів і міщан були тільки люди й поляки»[19]. Він лише відкидав негайну реалізацію цього ідеалу, бо норми права, як він писав, «удосконалюються часом і прикладами народів», а тому навіть найкращі ідеї не слід утілювати завчасно. У поняття нації він включав усіх жителів держави, присягу короля на *pacta conventa* вважав заприсяженням усій людності Речі Посполитої[20]. Шляхта в його концепції була вже не народом, а лише активним репрезентантом усієї нації.

Переконання, що «самому лише народові сила праводавча і найвища окремішність притаманні й властиві»[21], мало застосування «внутрішнє» й «зовнішнє»: у застосуванні «внутрішньому» воно мирилося з існуванням монархів милістю Божою, у застосуванні «зовнішньому» санкціонувало прагнення до народної суверенності. Відомо, що на концепції французьких просвітителів щодо суверенності народу справили вплив, між іншим, польські шляхетсько-республіканські ідеї[22]; відомо також, що сарматські «республіканці» тішилися звісткою про успіхи республіканської революції в Америці, не помічаючи (на клопіт марксистських істориків), що йшлося там про свободу «буржуазну», а не про шляхетську вольність. Чи ж немає підстави для припущень, що шляхетська демократія, завдяки якій винятково великий відсоток населення Речі Посполитої мав повноту громадянських прав, прискорила процес оформлення новочасної національної свідомості в Польщі й залишила їй у спадок особливу чутливість у питаннях внутрішньої та зовнішньої суверенності? Чому, власне, мали б ми відкидати думку Лелевеля, що ідея суверенності шляхетського народу природно перетворилася в Польщі на ідею суверенності народу?

Перетворення шляхетської концепції «причетності народу» на новочасну, демократичну ідею права націй на самовизначення можна простежити дуже виразно. Щойно стало ясно, що головною загрозою свободі в Польщі є не власний король, а могутні сусіди, вся шляхетська традиція «вольності» стала арсеналом аргументів на користь незалежності нації. Шок, зумовлений першим розподілом Польщі, посилив

зацікавлення проблематикою прав народів і схилив польських авторів зайняти в тому питанні однозначну й дивовижно новочасну позицію. Антоній Поплавський, наприклад, писав про це:

> «Кожна республіка, хоч і найменша в кордонах, з погляду своїх прав нічим не поступається хай навіть найобширнішому королівству... Кожна нація сама собі має бути за суддю... Не може їй чужа нація приписувати настанови й видавати грізні накази без порушення незалежності, якою рівно користуються всі країни за неодмінними правами природи»[23].

Ієронім Стройновський розвинув цю думку, доводячи, що природне право дає кожній нації чотири правоздатності («належності»): 1) право на свободу й власність; 2) право застосувати силу в обороні від насильства; 3) право вимагати, аби міжнародних угод суворо дотримувалися; і нарешті, можливо, найцікавіше – 4) право на «взаємні допомогу й захист від інших націй». Цьому відповідали (згідно з фізіократичним постулатом, що кожне право супроводжується якимось обов'язком) чотири обов'язки: не порушувати свободи й власності інших націй, не чинити насильств і нападів, дотримуватися угод і надавати іншим народам допомогу в разі потреби[24]. До цього додавалася ще одна (п'ята) повинність, яка мала зобов'язувати навіть без взаємності: вищій владі кожної нації належало розв'язувати будь-які суперечки з іншими націями шляхом переговорів та угод, не вдаючися до насильства. Найдошкульнішою формою чужинського втручання в польські справи була, певна річ, відома «гарантія» російської імператриці, яка забороняла полякам здійснювати реформи власного ладу. З тієї «гарантії», щоправда, скористалася Тарговицька конфедерація, але думка патріотичної більшості, незалежно від поглядів на республіканську й монархічну форму правління, була в цьому питанні однозначною. Досконало висловив її Гуго Коллонтай з іншими авторами праці «Про впровадження й занепад Конституції 3 травня 1791 року»:

> «Те, що кожна нація є вільною й незалежною, що вона сама собі господар щодо встановлення такої форми правління, яка їй здається найліпшою, що жодна чужа нація не має права втручатися в її конституцію, є щонайпершою і найважливішою максимою в праві націй, а в світлі нинішнього сторіччя такою очевидною, що не потребує жодних доказів. Народ, який не має права врядувати в себе, не є нацією. Народ, який залишається під гарантією, що її могли б чужинці застосувати проти нього самого, втрачає свою всевладність і позбавляється того права, яке, по суті, визначає незалежність... Ніхто не робить закидів проти самовладства польської нації. Народ цей завжди вважався окремим і незалежним... Сама лише Москва сміє вже кільканадцять років наполягати, що

Польська Республіка, залишаючись під її гарантією, нічого без неї в урядуванні своїм не може змінювати»[25].

Як видно з вищенаведеного, шляхетська демократія породила й залишила у спадок полякам ідею нації як суб'єкта суверенної волі. Тому, власне, як передбачав Руссо в своїх «Роздумах про врядування в Польщі», легше було проковтнути Польщу, ніж її перетравити. Мавриційй Мохнацький, попри міцне переконання в обов'язковості сильної влади, не без рації твердив, що традиція шляхетського республіканізму – незалежно від її оцінки за умов незалежності – після занепаду держави у вирішальний спосіб спричинилася до збереження життєздатності нації і зміцнення в ній духу опору проти чужої влади. Якби Польща була абсолютною монархією, доводив він, польське суспільство було б пасивним, позбавленим громадянського духу й нездатним до самозахисту. Інакше кажучи, зникнення держави було б тоді рівнозначне зникненню нації[26].

Схожі думки дедалі частіше з'являються в сучасній польській історіографії. Януш Тазбір писав, наприклад, що за інших історичних умов навіть шляхетські вади часом виявлялися чеснотами: «Консерватизм перетворився на відданість національній минувшині й традиції, а давня опозиція стосовно центральної влади і нехіть до абсолютизму вилилися в антицарську чи антицісарську позицію»[27].

Варто пригадати також той досить загальновідомий, але недооцінюваний факт, що для величезної більшості польських демократів доби між повстаннями Конституція 3 травня (культ якої поширювано в таборі князя Чарторизького) була невдалою спробою прищепити полякам чужий для них пагін монархізму, натомість справжньою підставою для національної гордості були саме республіканські традиції шляхетської демократії, «шляхетського народовладдя», як це визначав Лелевель[28]. Сталося так тому, що шляхетська ідея народу-суверена легко піддавалася модернізації: досить було відкинути ототожнення народу зі шляхтою, аби вся решта шляхетської республіканської ідеології ставала співзвучною духові новочасного республіканізму.

Був, проте, в цієї медалі й зворотний бік. Як я намагався показати, республікансько-демократична традиція існувала у Польщі без капіталізму і без індивідуалістично-ліберальних цінностей, які б сприяли капіталістичній модернізації. Польща не пройшла школи пуританського етосу праці; її націотворча еліта (шляхта, а далі інтелігенція) не виробила в собі «буржуазних» чеснот, таких як хазяйновитість, ощадливість, не навчилася ставитися до індивідуальної господарської діяльності як до вищого покликання й шанувати досягнуті в ній успіхи. Було, як відомо, досить багато винятків з цього правила (особливо на терені пруської

займанщини), у підсумку ж не буде помилкою стверджувати, що ця еліта залишилася відданою цінностям шляхетським, таким як честь, мужність у відкритому двобої (як правило, вона не поєднується з відвагою громадянською), свобода, усвідомлена як участь у колективній суверенності, а не як захист прав особистості в реалізації її власних, індивідуальних життєвих планів; що вона не засвоїла правничу культуру, особливо повагу до приватного права, і нелегко було б їй зрозуміти відомий вислів Наполеона, що підґрунтям свободи є добрий цивільний кодекс. Демократичні ідеології польської інтелігенції узгоджувалися зі шляхетським духом в наголошенні безкорисливості, самопожертви й героїзму; навіть «органічна праця», щоб набути в тому кліматі суспільного визнання, мусила якомога більше наблизитися до безкорисливої суспільної діяльності, виконуваної в ім'я патріотичного обов'язку. Все це призводило до того, що польська демократична традиція не сприяла вивільненню економічної енергії народу, ба навіть більше: поєднувалася з глибоко вкоріненою ворожістю до цінностей «буржуазних» і створювала таким чином психологічні перешкоди в процесі економічної модернізації. Почуття приналежності до нації як суб'єкта колективної суверенної волі було в Польщі, мабуть, міцніше, ніж у багатьох інших країнах, але супроводжувалося воно, на жаль, перманентною недорозвиненістю нації як «організму колективної праці» (за виразом Бжозовського).

Традиція шляхетської демократії, таким чином, справила значний вплив на процес формування новочасної польської нації, причому це був вплив виразно подвійний: дуже істотний і позитивний у царині пробудження суспільної суб'єктивності і чутливості до справ гідності й суверенності нації, менш істотний і радше негативний у формуванні тих рис волі й характеру, які необхідні були для капіталістичного розвитку, такого важливого для новочасного націотворення. Згідно з Мохнацьким, демократизація Польщі, на відміну від демократизації країн Заходу, мала ґрунтуватися не на ліквідації шляхти, а на ошляхетненні всього народу. Певною мірою – тією мірою, якою верстви польської нації успадкували риси «шляхетської нації» – справді так сталося. Мартін Маліа (див. вищенаведену цитату) відзначив позитивні наслідки такого стану речей. Але чи не було водночас наслідків негативних? Чи не далися вони також взнаки впродовж 16 місяців польського «відновлення»?

Сама постановка питання має сенс, звісно, лише якщо брати до уваги відносну історичну тривалість оформлених рис національного характеру. Можна навести багато аргументів на користь тези, що для тлумачення психіки сучасних поляків не треба звертатися до далеких традицій шляхетської демократії, оскільки вистачить проаналізувати досвід

40 років комуністичної влади. Проте це річ не така проста: для розуміння відмінностей між країнами «соціалістичного табору», тобто країн з однаковими переважно загальними засадами устрою, треба подеколи сягати набагато давніших традицій. Якщо ми не відкидаємо екскурсів у досить віддалені історичні періоди, аби пояснити генезу позитивних польських рис, як-от почуття гідності, жага суверенності тощо, то не повинні також опиратися історичному з'ясуванню інших рис, притаманних польському суспільному характерові. Тож спробуємо принаймні окреслити двійко гіпотез у цьому питанні.

Як я намагався пояснити, етос шляхетської демократії був справді антиавторитарним, але (всупереч поширеній думці) аж ніяк не індивідуалістичним. *Антиавторитарним*, бо всі ухвали приймалися по вислуховуванні всіх думок і перелічуванні всіх голосів; але *антиіндивідуалістичним*, оскільки від меншості очікувано, що вона підпорядкує себе більшості не лише юридично, а й морально, відмовившися від попередньої думки. На практиці це призводило до компромісних рішень, які певною мірою задовольняли обидві сторони, але це звичайно відбувалося не без значного психологічно-морального тиску на меншість, який часто поєднувався навіть зі спробами фізичного залякування. По-справжньому важко собі уявити, що в шляхетському сеймі могла б існувати група послів, яка вільно доводила би переваги *absolutum dominium*, хоча у XVIII сторіччі сусідство абсолютних монархій могло схиляти й до таких думок. Важко заперечити, що ідея одностайності, принаймні в усіх *істотних* питаннях, була притаманна також лідерам «Солідарності». Хіба патріотизм не вживали й надуживали як знаряддя колективного тиску, а разом з тим і колективного самонавіювання, яке унеможливлює незалежність суду? Чи було б помилковим твердження, що вся організаційна структура «Солідарності» (див. наведену вище думку Нормана Дейвіса) нагадувала давній Сейм і сеймики не лише атмосферою засідань, а й надмірним узалежненням делегатів від конкретних колективів у конкретних закладах праці, подібним до узалежнення старопольських послів від сеймикових інструкцій? І тут, і там маємо справу зі спробами узгодити засаду представництва з демократією *безпосередньою*, що у випадку старопольського Сейму було архаїзмом, проявом недорозвиненості новочасних форм представницького врядування, а в «Солідарності» випливало із соціалістичного популізму, характерного для всіляких «робітничих рад». Загальнонародний характер «Солідарності» вимагає, проте, поставити питання, чи не було тут також несвідомого акцептування традиційно польського і вже архаїчного розуміння нації, тобто бачення нації як величезної спільноти, майже родинної, не лише політичної, а й моральної,

і внаслідок того засадничо здатної до одностайного й безпосереднього визначення власної долі. Соціалістичний ідеал «морально-політичної єдності суспільства» зміцнив (мимоволі) цю концепцію нації, але корені її сягають, здається, аж у старопольські уявлення про національну спільноту.

Цей колективістський аспект польського складу розуму знайшов незмірно виразний прояв у важкі 80-ті роки. З'ясувалися тоді всі його переваги і всі вади. Ідеал суверенної та одностайної (в істотних питаннях) «народної волі» мобілізував індивідів на боротьбу за «суспільну суб'єктність», тобто ефективно запобігав погодженню із станом речей втечею в приватність чи реалізацією особливих групових інтересів. З другого боку, проте, міф монолітної «волі народу» використовували як знаряддя невблаганного морально-політичного тиску, яким намагалися змусити до тотального конформізму, до того ж не лише зовнішнього, а й внутрішнього – інтелектуального й морального. Це виявляло конфлікт між автономією індивіда та участю в «колективній суб'єктності», між незалежністю та солідарністю.

Виразним свідченням того стану свідомості є відоме, захоплююче есе Анджея Кійовського під назвою «Що змінилося в свідомості польського інтелектуала після 13 грудня 1981 року?». Знаходимо тут тезу, що 1981 року польські інтелектуали, по суті, не вірили в перемогу «Солідарності», але свідомо утрималися від висловлення вголос свого скептицизму. Навпаки, запитувані публічно про перемогу руху запевняли, що вірять у неї, уникали всіляко критикувати, висловлювати пересторога, лякати людей привидами вторгнення, внутрішнього терору чи господарської катастрофи. Це було помилкою, оскільки розвиток подій підтвердив песимістичні прогнози. Незважаючи на все це, «інтелектуали вважали цю помилку за підставу до схвалень на свою адресу»[29]. Не йшлося ж бо про формальну правоту. Відкидаючи раціональні аргументи на користь «солідарності з «Солідарністю», польський інтелектуал обирав цінність: визнав обов'язковість морального підпорядкування владі більшості. На думку Кійовського, це був єдино можливий вибір:

> «Адже кожний критичний голос проти руху, який справді обирав дедалі загрозливіші для країни шляхи, означав прилучення до урядової пропаганди й зірвання найціннішого, чим була для них тоді національна й емоційна єдність, яка розвинулася в атмосфері релігійно-патріотичного піднесення такою мірою, як в історичні часи найбільших повстань»[30].

Можна, звичайно, поглянути на це інакше й класифікувати цей вибір як класичну «зраду клерків». Можна вказати, що справжнім покликанням інтелектуала є збереження, за будь-яких обставин, незалеж-

ності думки, що не вільно йому заради емоційної єдності з щойно оголошеною «волею нації» відмовитися говорити правду. Інтелектуал повинен виразно усвідомлювати, що в сучасних суспільствах воля народу (чи нації) не є чимось усталеним, незмінним та монолітним, що формує її політичний процес, в якому беруть участь різні суспільні сили і в якому мають вагу не лише «воля», а й раціональні аргументи й висновки. Капітуляція перед міфом позірно одностайної колективної волі, національної чи народної, по суті, являє собою втечу від відповідальності, популістський ерзац політичної програми.

Кійовський, проте, не був типовим популістом. Моральний вибір польських інтелектуалів (і його власний) пояснювався живучістю суто польської шляхетсько-демократичної традиції, що розуміла націю не в політично-економічних категоріях, а як велику родину, «спілку родинну, дружню і сусідську»[31], величезну *Gemeinschaft*. Мені здається, що в цьому він мав слушність, і його спостереження можна застосувати також до польських робітників. «Солідарність» 1980 – 1981 років була, поза сумнівом, популістським рухом, але виражала також у певний спосіб загальнонаціональні прагнення. Як рух за моральне відродження нації, вона часто апелювала до уявлення про націю як розгалужену родину, однорідну спільноту, в якій «воля більшості» має вагу не лише процедурну, а й нормативну, що морально зобов'язує. Певна річ, що це уявлення сформувалося під впливом соціалістичного ідеалу «морально-політичної єдності суспільства». Але варто звернути увагу на його глибші джерела, яких слід шукати в архаїчних поглядах на колективну волю і національну єдність; поглядах, що наголошують потребу моральної одностайності, а отже, по суті, збігаються з антиавторитарним колективізмом архаїчного демократизму польської шляхти.

Брак уміння дати собі раду в макросуспільному масштабі з господарськими проблемами, нездатність витворити міцну колективну волю до виходу з кризи позаполітичними засобами, що знайшло такий виразний вияв як у правлячій еліті, так і в елітах «Солідарності», – все це також було виразно пов'язане зі спадщиною шляхетської Польщі. На мою думку, в оцінці існуючого стану справ має рацію Ян Щепаньський; вже 1979 року він писав: «Небезпеку для польської нації становить те, що її політичні еліти і влади живлять у опозиції та політичної еміграції магічну віру в значення самодостатніх політичних та ідеологічних концепцій»[32]. У статті, де критично розглядався перебіг польського «оновлення», я приписав це властивостям психіки, зумовленим «реальним соціалізмом»: бо ж соціалізм, писав я, «це віра в магічну силу політичних рішень»[33]. У сучасному контексті, проте, належить додати, що в Польщі

ця магічна віра знайшла особливо сприйнятливий ґрунт. Адже глибоко вкорінене поняття народу-суверена передбачає, що нація є насамперед властивим суб'єктом влади і що найвластивішим способом виявлення її суверенної волі є політичні (чи квазіполітичні) рішення, ухвалені на тих чи тих зборах. Як же легко випливала звідси омана волюнтаризму: «ухвалимо рішення згідно з волею народу, а все інше прилучиться». І як же легко переходило це в надто поспішний песимізм, який звільняв від відповідальності за націю як «організм праці». Оскільки прояв суверенної волі народу в політичній царині виявлявся неможливим, то будь-яка турбота про позаполітичні чинники визначення долі нації здавалася цілком даремною.

Іншим аспектом волюнтаристської омани була справді магічна віра в міць ясно висловленої волі народу в особі політичної влади. Нація, в якій впродовж двох сторіч єдиною формою абсолютної влади були (у докомуністичні часи) уряди держав-загарбників, у природний спосіб була схильна вірити, що влада рідна, польська, не може в кінцевому підсумку не скоритися виразно сформульованій волі народу-суверена. Події 1989 року можна інтерпретувати як підтвердження слушності цього уявлення, але це у жодний спосіб не є очевидним. Адже так не сталося б за кращої економічної ситуації та гіршого міжнародного становища.

Так чи так, у межах передбачуваного в 1981 році, віра в міць «волі народу» виявилася небезпечною ілюзією. Тим цікавіша, проте, реакція прихильників «Солідарності» на грудневу поразку їхнього руху. Якби до керівників «Солідарності» ставилися як до політичних гравців, а не єдино вірних речників «народної волі», ця поразка обернулася б для них дискваліфікацією. Хвиля обурення скерувалася б не лише у бік партійно-урядовий, але також і проти власних ватажків. Чому дали себе заскочити зненацька, чому недооцінили сил супротивника, чому знехтували численними попередженнями? Масштаби поразки зумовлювали б суворість оцінок, і це було б цілком природно. Адже політиків – як зазначив в іншому контексті Лешек Колаковський – звинувачувано не лише за погані наміри й злу волю. Звинувачувано їх також тоді, «коли вони сліпі чи нездатні зрозуміти сенс власних дій. Звинувачувано їх, коли розвиток подій набуває небажаного напрямку, а вони не передбачили наслідків своїх рішень. Звинувачувано їх навіть тоді, коли вони й справді не могли тих наслідків передбачити»[34].

Впровадження воєнного стану можна було передбачити. Керівництво «Солідарності» вирішило оминути це в порядку денному, зазнало нищівної поразки, але його не було суворо засуджено за очевидну помилку в розрахунках. Навіть більше: сама думка про засудження керів-

ництва руху здавалася тоді зрадницькою й блюзнірською. Так сталося тому, що його не оцінювали в причинно-наслідкових категоріях. Від ватажків «Солідарності» вимагали насамперед *безпосереднього* вираження «волі народу» й виконання тієї волі незалежно від обставин. Вони самі так це бачили й погоджувалися на призначену їм роль.

III. ВІДДАНІСТЬ УМОВНОСТЯМ ЧИ СПАДЩИНА РОМАНТИЗМУ

У цьому місці концепція патріотизму як відданості «народній волі» безпосередньо стикається з ідеєю безкомпромісного захисту національних умовностей, тобто з великим спадком польського романтизму.

Для розуміння внеску доби романтизму до історії національної свідомості в Польщі треба виразно усвідомлювати відмінність між нацією у розумінні політичному (нація-держава) і нацією у розумінні культурному (нація як спільність етнічно-мовна, суб'єкт окремої культури).

Концепція типологічного розмежування понять «політична нація» і «культурна нація» набула розвитку вже на початку нашого сторіччя в класичній праці Майнеке «Weltbürgertum und Nationalstaat»[35]. «Культурні нації» гуртуються мовою і спільною культурною спадщиною, «політичні нації» – спільною державною історією й правничими засадами. Націоналізм «політичний»[36] походить з духу Французької революції, з ідеї самоопікування, суверенності народу, з прагнення до *політичної суб'єктності*. Як такий, він є породженням доби Просвітництва, а його найдосконалішим утіленням є французький патріотизм часів революції та наполеонівських війн. Натомість культурний націоналізм – як прагнення до вираження й посилення колективної *індивідуальності нації* – походить з протесту проти нівелюючої універсальності Просвітництва, а найдосконалішим, «зразковим» його втіленням є німецький романтизм. Сила «культурного» націоналізму полягає в глибокому розумінні значення ірраціональних складників національного єднання, слабкість – у нерозумінні значення інституціоналізації національного життя в правничо-державній царині. Тому, власне, націоналізм німецьких романтиків міг поєднуватися з ідеалізацією феодальної роздробленості Німеччини і з тугою за середньовічним універсалізмом. Майнеке робив звідси висновок, що найвищою формою націоналізму є поєднання націоналізму «культурного» з націоналізмом «політичним», а його вища мета – абсолютно суверенна й однорідна з погляду культури і мови національна держава.

Ясна річ, що за доби шляхетської демократії поняття «польської нації» мало політичний характер і навіть вузько правничий: воно обіймало всіх повноправних громадян, увесь «народ шляхетський», незалежно від етнічних відмінностей і навіть місцевих патріотизмів, про що чудово свідчить вираз *«Gente Ruthenus (vel Lithuanus), natione Polonus»*. Багатоетнічна шляхта Речі Посполитої справді зазнала культурної гомогенізації (культура «сарматська»), а далі також мовної полонізації; з цієї точки зору, всупереч поширюваним колись поглядам, давня Річ Посполита далека була від мультикультуралізму (під «мультикультуралізмом» мають на увазі становище, за якого домінуюча культура не підпорядковує собі інші культури, що існують на терені держави). А проте асиміляційні процеси були в ній добровільні, повільні і, зрештою, що виявилося найістотнішим, зачіпали майже виключно шляхту. Внаслідок цього було можливим не тільки збереження територіально-політичного поняття нації, але й навіть дедалі сильніша тенденція тлумачити Корону і Велике Князівство як єдину націю, а не як Республіку *«обох* націй». Цей процес інтеграції в межах політичної спільноти увінчала Конституція 3 травня, яка ліквідувала майже цілковиту інституційну окремішність Великого Князівства.

Згідно з класичною засадою просвітницької школи права націй, висловленою в праці Ваттеля, суб'єктом права націй могли бути держави, які перебували «в нерівному союзі», навіть держави «ленні й васальні», але не держави, які припинили існування, бо увійшли до складу інших: «Народ, який опинився під пануванням іншого, не становить уже державу і не підпадає безпосередньо під право націй»[37]. Тому й захист прав поляків за таким розумінням права націй після 1795 року вже не мав сенсу. З польської думки, звичайно, не зникала проблема національного суверенітету і забезпечення справедливості у відносинах між націями. Проте стало необхідним виразно розрізняти нації та політичну спільноту.

Перший важливий крок у цьому напрямку напередодні занепаду держави зробив мислитель класично просвітницький – Франтішек Салезі Єзерський. У «Деяких висловах» (1791) подав він таке визначення нації:

> «Нація є сукупністю людей, що мають одну мову, побут і звичаї, охоплені одним загальним законодавством для всіх громадян... Італійський народ є нацією, і то дуже виразно окремою від інших націю, хоча італійська нація не має ні уряду, ні права, ні власної моці, ніхто ні веде війну, ні укладає мир з італійцями: розкраяний увесь народ на королівства, на республіки, на різні взірці керівництва й панування, втратив те, що становить вагу назви нації, проте має власні здобутки в своїй мові, музиці, архітектурі, живописі»[38].

Це новаторське визначення дозволяло не погоджуватися з досить поширеним після третього розподілу Польщі переконанням, що кінець польської держави є водночас кінцем існування польської нації. Про силу суто політичного розуміння нації свідчать хоча б слова «Мазурки Домбровського»: «Перейдемо Віслу, перейдемо Варту, *станемо* поляками» – адже з них випливало, що «бути поляками» стане можливим тільки після здобуття власної державності. Незважаючи на це, польська думка порозподілового часу йшла швидким кроком в напрямку коригування просвітницької концепції й наголошення прав також і тих націй, які не мали чи були позбавлені власних політичних інституцій. Цей процес відбувався поступово й не завжди свідомо; у більшості випадків нове поняття нації поставало поруч з попереднім і співіснувало з ним без ясного усвідомлення пов'язаних з цим складнощів і протиріч. Кажучи найстисліше, це був перехід від просвітницької (а водночас шляхетсько-республіканської) концепції політичної нації до романтичної концепції нації як «творіння Божого», протиставленого державі як штучному людському витворові.

Згадані вище ускладнення й протиріччя виникали з постійного зіткнення нової, мовно-культурної концепції нації з живою в свідомості поляків традицією політичної польсько-литовської спільноти. Відмова від політичного легітимізму, який домагався відбудови Польщі в передрозподілових межах, здавалася зрадою. До «незастарілих політичних прав» додавалося ще й поняття спільності історичної традиції і спільності духу, що єднали всі землі давньої Речі Посполитої, що в поєднанні з поширенням національної спільноти на весь народ мало призвести, *всупереч* новому, мовно-культурному розумінню нації, до мрій про Польщу багатомовну і багатоетнічну. Це мало найсильніший прояв у індивідів видатних, що походили з багатоетнічних східних окраїн, як, наприклад, Міцкевич. Найдалі, мабуть, зайшов у цьому напрямку Лелевель, котрий засадничо відмовлявся від урахування в понятті нації мови чи віровизнання. Він мріяв про Польщу, в якій «не було б жодної різниці між народами: польським, литовським, німецьким, жмудським, руським, з яких вона складається»[39], і закликав своїх родаків: «Не розрізняйте синів Польщі, чи він руською, чи польською, чи литовською говорить мовою і хоч би якої був віри, коли він з вами діє, в ім'я народу виступає, ідіть разом з ним як з братом»[40].

Будьмо, проте, обережними, й не робімо узагальнень на підставі висловів поетів та істориків-провидців. Величезній більшості політично активних поляків, і особливо в таборі демократичному, були близькими тоді французькі, тобто централістичні й уніфікаційні погляди в національному питанні. Досить узгоджено висловлювалися за інтеграцію істо-

ричних земель Речі Посполитої, поборювали будь-які прояви сепаратизму, а від надання хлопам громадянських прав у процесі розкріпачення очікували швидкого полонізаційного ефекту[41]. Проявом цієї «якобінської» позиції був, наприклад, такий вислів Й. Б. Островського: «Відновлення литовської і руської народності недоречне, бо являє собою заколот проти історичної і політичної єдності Польщі»[42].

Так чи так, як централісти-нівелятори, так само й «мультикультуралісти *avant la lettre*» мріяли про Польщу в кордонах 1772 року. Слід особливо наголосити, що такі прагнення не були *моді* проявом імперіалістичного загарбництва. У своїй останній (виданій посмертно) книжці Віктор Сукєнніцький пригадував, що й учасники Віденського Трактату, пишучи про забезпечення прав поляків поза межами Конгресового Королівства, окреслювали йменням «поляків» усю людність, що мешкала на терені колишньої Речі Посполитої[43]. Радикальні європейські ліві дуже довго – ще в часи I Інтернаціоналу – домагалися відновлення Польщі в передрозподілових кордонах. Дуже чітко сформулював це Енгельс, доводячи, що підтримка прагнень поляків до незалежності не мала нічого спільного з «національною засадою»: адже Польща (також і на думку Маркса) являла собою не «народність» (тобто спільноту етнічно-мовну) лишень, а «націю» (*Nation*, на відміну від *Nationalität*), була однією з «великих історичних націй Європи», що складалася принаймні з чотирьох етнічних «народностей»[44]. Відомо проте, що історичні зазіхання поляків вступали в конфлікт з національною свідомістю й політичними домаганнями інших народів давньої Речі Посполитої (що пробуджувалися, між іншим, під впливом польського руху за незалежність і польської романтичної літератури). Стосовно українців це виявилося 1848 року, стосовно литвинів (які ще в часи Січневого повстання охоче і в значній кількості приставали до польських повстанців) це довершилося лише в останню чверть сторіччя. Але чи подобається нам це, чи ні, у XX сторіччі, а особливо наприкінці його, вже не може бути сумнівів, що на всьому терені Середньо-Східної Європи новочасні нації сформувалися не на історично-політичному, а на мовно-етнічно-культурному ґрунті і що поляки також з цього погляду не є винятком. У Чеслава Мілоша, Віктора Сукєнніцького та інших видатних представників старшої генерації вільнян ностальгія за давньою, ягеллонською спільнотою народів цілком зрозуміла й викликає співчуття. Молодша генерація поляків, проте, має дуже виразно усвідомлювати, що будь-яка спроба відродження «ягеллонської ідеї», бодай у найшляхетнішій, ягеллонсько-романтичній іпостасі й навіть за постулювання лише федераційного чи конфедераційного союзу націй, викликає звичайно зовсім іншу реакцію, ніж очікують і ба-

жають: обґрунтовану підозріливість у східних сусідів Польщі, а між самими поляками національну мегаломанію і нездорові амбіції.

Повернімося, проте, до доби романтизму. Висновок про обсяг тогочасного поняття нації (а радше про різні його обсяги) є лише неодмінним вступом до презентації найромантичнішої й найбільш культурно значущої національної ідеології тієї доби – ідеології, яка відривала поняття нації як від спільноти політичної (оскільки польська держава зникла з карти Європи), так і від реально існуючої спільноти етнічно-мовної (з якою не бажали ототожнювати націю, бо це було б її приниженням – не лише у розумінні дослівному, людніcно-територіальному, але також, і навіть передусім, у розумінні переносному, духовному). Ідеологією цією, яка максимально *спіритуалізує* поняття нації, був, звичайно, релігійно-національний месіанізм. Зародившись після поразки Листопадового повстання, за умов політичної еміграції, він був висублімованою компенсацією поразки, способом надання стражданням народу сотеріологічно-есхатологічного сенсу, перетворенням трагічної історії Польщі на вісь загальної історії і наданням полякам рангу духовних ватажків людства.

Брак місця і величезне багатство матеріалу внеможливлюють спробу презентувати у цій праці якусь цілісну характеристику месіаністичної думки[45]. Тож мусимо обмежитися вказівкою на певні практичні наслідки тієї особливої форми національної свідомості.

Предметом патріотичних почуттів спільнота політична перестала бути, а спільнота етнічна ним не стала; патріотизм ототожнили з відданістю «національній ідеї», збереженій для поляків їхньою традицією і в новій іпостасі оголошеній місією загальнолюдського рятунку. Націю стали розуміти не як певну емпіричну реальність, а як «громаду душ» зі спільним покликанням, почесно відзначених величчю своєї місії. Месіаністичний полоноцентризм не мав тому нічого спільного з національним егоїзмом: він не вимагав зосереджувати увагу на польському народі як реально існуючій спільноті, приймати цю спільноту такою, якою вона є, ідентифікуватися з нею, обнижувати ідеали заради використання їх у прозаїчних інтересах і потребах тієї спільноти та дивитися на світ з обмеженої у такий спосіб особливої національної перспективи. Велич і слабкість, піднесення й утопічність месіаністичної концепції полягали власне в тому, що польськість була в ній піднесеною ідеєю, а національне існування – збереженням цієї ідеї силою духу, ствердженням її в героїчних вчинках, цілком незалежно від їхніх практичних наслідків. Вітчизна, проголошував Міцкевич з кафедри Колеж де Франс, «то не певний шмат землі, окреслений кордонами, поза якими закінчується буття й діяльність поляка». Ближчі до істини ті суспільні реформатори, які вважають, що

«вітчизна – це майбутній суспільний лад, який саме належить витворити». Свобода, міць і щастя є обов'язковими складниками поняття вітчизни, а тому «не дивно, що подібна ідея не була і не могла бути повністю втілена в дійсність, що ніколи суспільне становище Польщі не відповідало усім її умовам»[46]. Про те, як далеко можна було зайти в протиставленні *ідеї* батьківщини і *духовної* істоти народу зовнішнім реаліям національного життя, свідчить приклад Словацького, для котрого народність як певна духовна якість була чимсь по суті незалежним від «народного тіла». «Коли тіло якогось народу постаріє і величі духовній не відповідає, душі розпочинають велику міграцію, шукають домівок ліпших, світліших, ліпшими органами оснащених». У цей спосіб після знищення республіканської вольності в Новгороді й Пскові новгородці й псковичі «викралися з невільничих тіл і стали поляками»[47]. У цей же спосіб у майбутньому всі народи стануть поляками, пройдуть крізь польськість як неодмінний етап еволюції і розчиняться в ній, бо лише туди веде шлях до «нового, сонячного Єрусалима». Польськість, ототожнену з ідеальним республіканізмом, в якому все впорядковується згідно з «ієрархією духу», було піднесено до рангу провідної ідеї людства, але сталося це ціною максимального послаблення її зв'язку з реальними, емпіричними чинниками національного буття.

Ніхто не насмілився б нині будувати аж так фантастичні історіософські конструкції, але попри це не підлягає сумніву, що все ще живе серед поляків розуміння патріотизму як любові до певної (звісно, ідеалізованої) духовної спадщини і як служіння ідеалам, збереженим цією спадщиною, що живий також дух романтичного героїзму з його вимогою бути беззастережно відданими цим ідеалам і постійно засвідчувати цю відданість, не турбуючися про негайні наслідки цього. Символічний жест може в тій перспективі значити більше, ніж конкретне осягнення; пожертва цілою генерацією знаходить подеколи надто легке виправдання у величі ідеї і незламному переконанні, що все, заради неї вчинене, неухильно приводить до її майбутньої перемоги. Поєднання цього типу почуттів з палким національним патріотизмом нагадує етос месіанізму навіть тоді, коли її представники старанно уникають підозрінь у ставленні до своєї нації як особливо відзначеної, ліпшої, ніж інші.

Слушно зауважували, що поляки схильні до культу мартирології, до уславлення своїх поразок. Аби унаочнити, з якою мірою відмінних ідейних позицій можна було робити такі спостереження, порівняємо дві думки: Дмовського й Мілоша. Перший з них писав: «Ми так віддалилися від інших народів, що святкуємо поразки, натомість вони святкують перемоги»[48]. Другий зазначав, що не вистачить «сповістити світові про

шляхетність польської душі», бо «рід людський не цінує поразки»[49]. В обох випадках було це критикою романтичного культу поразок і страждань, який постає з переконання, що поразка в героїчній борні за гідну справу є по суті моральною перемогою, а великі страждання – це необхідне очищення у великому процесі колективної спокути й визволення людства. Це типове для месіанізму переконання критикував ще Норвід, стверджуючи, що поступ робить мучеництва непотрібними[50]. Можна замислюватися, чи не знайшло це переконання прояв у всіх націй, що зазнавали поразок. Напевно так, але не однаковою мірою і зрідка хіба з такою силою, як у Польщі. Польське *gloria victis** так міцно вкорінилось у колективну свідомість, що майже геть забули: це перевертання традиційного *vae victis*** – максими, за якою постала давньоримська практика суворого покарання командувачів у програних війнах. Євреї теж огортають культом поразку, якої зазнали від римлян під Масадою, але цей культ (за твердженням численних ізраїльських істориків) з'явився у них лише під впливом традиції романтичного польського патріотизму; бо ж раніше кожної поразки, хай навіть найгероїчнішої, стидалися, а не хвалилися нею.

Варто тут відхилитися від теми і згадати про цікаву дискусію, опубліковану нещодавно в «Tygodniku Powszechnym» під назвою «Якби життя було зрадою»[51]. Дискутанти обговорювали тезу Марії Яніон, що «культура поразки» є «тривким витвором нашої порозподілової історії»; не вагаються з визнанням, що «ми зробили поразку своєрідною цінністю» (Вітольд Залєвський), погоджуються з твердженням, що польський патріотизм засуджує «згоду на дім, на працю, на кожну поступку повсякденності» (Яніон), оскільки такі поступки є зрадою збереженого традицією морального зразка. Анджей Вайда оповідає у цьому контексті проект фільму про Варшавське повстання: фільм цей мав би показати, як хлопці з Армії Крайової споглядають з усмішкою, як Варшава після їхнього виступу обертається на руїну, взагалі не зважають на військову доцільність, бо діють «лише за моральним наказом», а по капітуляції виходять з руїн міста не в розпачі переможених, а все ще з тією самою усмішкою – усмішкою моральних переможців. Завершується та оповідь так: «Ось точка зору, яку я хотів би передати своїм глядачам. Щоб вони пішли за усміхом отих хлопців».

Примітка редакції стверджує, що це «розширена і дещо змінена версія розмови, переданої Польським радіо восени 1981 року». З цього

---

* Слава переможеним (*латин.*).

** Горе переможеним (*латин.*).

випливало б, що дискутанти передбачали поразку «Солідарності» і, випереджаючи події, визнавали її своєрідною перемогою.

Та ж позиція відобразилася в книжці Адама Міхніка «З історії честі у Польщі». Ця праця славить тих, хто зрозумів сенс безнадійної борні, «боротьби за наперед програну справу», хто обрав «чистоту в невдачі», визнаючи її цінністю «абсолютно незрівнянною з цінністю можливої перемоги». З погордою відкидає «формулу ефективності», стверджує, що або вона нічого не значить – або ж означає «шлях до зради». Не намагається зрозуміти докази супротивника, оскільки постулює, що це може призвести до «духовної капітуляції». Гордовито засуджує Розсудливість, Реалізм, віру в Прогрес та Історичну Необхідність, тлумачачи їх як фікцію і протиставляючи їм безкомпромісну правду честі й сумління[52].

Головна слабкість цієї аргументації полягає, очевидно, у нерозрізненні моральності приватної і моральності політичної. Адже політик не *може керуватися виключно жорсткими моральними засадами*; він мусить репрезентувати «етику відповідальності» (термін Макса Вебера), яка бере до уваги передбачувані наслідки дій; наслідки для громади, а отже, і для людей, не згодних геть усе підпорядкувати захисту умовностей. Бездоганна моральна чистота може видаватися неодмінною з погляду «національної ідеї», але для реальних, емпірично існуючих членів національної спільноти буває ліпшим звичайний розсудливий компроміс. Моральність у політиці або втілення цінності в громадському житті є тому справою набагато складнішою, ніж спасіння власної душі. Там, де справа заторкує життя й добробут інших людей, не можна зосереджуватися виключно на чистоті принципів. Політичний романтизм не повинен домінувати над «формулою ефективності»; в будь-якому випадку не повинен легко цього досягти. Інакше героїчна відданість умовностям може виявитися політичним егоцентризмом[53].

Досить відступу, вертаємося до перерваних історичних роздумів.

Кажучи найзагальніше, спадщина романтизму надзвичайно зміцнила антипрагматичну тенденцію польського патріотизму. Уславлення поразок – як «моральних перемог» – і відмова визнавати припущені помилки є лише окремим її аспектом. Рівною мірою суперечливим виявилося суспільне функціонування іншого складника цієї традиції: віри в загальне братерство народів і в особливо визначну історичну місію Польщі. Запал цієї віри призводив до того, що тисячі поляків билися за національну й суспільну свободу – інших народів, даючи військових керівників революціям у Німеччині, Італії та Угорщині, ба навіть Паризькій Комуні. Це був факт справді унікальний, який колись дуже дивував Європу; навіть Карл Маркс, хоча й дуже неохочий до будь-яких проявів емо-

ційності в політиці, називав Польщу «народом необхідним», «безсмертним лицарем Європи», нацією «двадцяти мільйонів героїв», що боронять Захід від «азійського варварства під проводом Москви»[54]. Слід, проте, пам'ятати, що зворотний бік медалі становило поширення в Польщі наївної віри у повсякчасну готовність націй Заходу прийти на допомогу Польщі в скрутний час і *право* поляків очікувати цієї допомоги за свої заслуги перед європейською цивілізацією і свободою.

Не можна також забувати, що поляки доби романтизму залишалися такою нацією, де домінувала шляхта, і такою, яка дуже важко опановувала «буржуазну» культуру праці; нацією, чия принижена гідність шукала вихід у вибухах емоційного патріотизму. За умов бездержавності польські патріоти, перейняті громадянським етосом шляхти, стикалися з величезними перешкодами в пошуку засобів легальної діяльності у публічній царині. Етос «громадського служіння», характерний для республіканської традиції шляхти, через це надто однобічно перетворився на етос збройної боротьби, відповідно до проголошеного поетами-месіаністами євангелія героїзму. У цей спосіб поєднання спадщини шляхетської демократії зі спадком романтизму посилило психологічну непристосованість польської національної еліти до неодмінного процесу економічної модернізації.

Заради справедливості належить згадати, що визнання героїзму провідною силою, яка творить та рятує націю, мало визначних супротивників вже за доби романтизму. Так, наприклад, Броніслав Трентовський, рішучий супротивник «міцкевичіанізму», критикував романтичне обожнення «шалених учинків» і наголошував, що праця щодо виховання народу, його просвіти й прогресу вартісніша за «оголення героїчних грудей назустріч ганебній кулі»[55]. Глибоким критиком романтичного героїзму був також Ципріан Норвід, котрий месіаністському очікуванню «земних чудес», чи революцій, і «небесних революцій», чи то чудес[56], протиставляв еволюційний історизм і реабілітацію повсякденності, а героїчним учинкам індивідів – щоденну, колективну, цивілізуючу працю.

Відмінності ці очевидні при порівнянні норвідівської та месіаністичної концепцій нації[57]. Але саме на прикладі Норвіда можна показати, в який спосіб романтична концепція «національної дії» відбивалася на мові, забарвлювала зміст самого слова «народ» і окреслювала пов'язане з ним коло асоціацій. Ось одна з улюблених, часто повторюваних нині думок Норвіда про Польщу: «найгірший народ як суспільство» і «найкраще суспільство як народ», «суспільство польське найгірше, натомість народ польський найліпший»[58]. Найкращі як народ, бо найліпші у звитязі, у критичну хвилю, у повстаннях і битвах; найгірші як суспіль-

ство, бо ж позбавлені тих чеснот волі й характеру, які потрібні в нормальному, щоденному житті, насамперед уміння працювати й пошани до праці. Тож народ асоціювався у Норвіда з «дією», а суспільство – з «працею». Ця асоціація усталилася за доби позитивізму: простором праці – «праці засадової» або «органічної праці» – було визнане суспільство, а народ залишився ареною романтичних «дій». Цей стереотип атаковано з різних боків, але попри всі зусилля він виявляв величезну живучість і впливав на поточну свідомість суспільства. «Від дії рятує праця, від праці – дія. Вагаємося між тими двома полюсами»[59], – писав Кароль Іжиковський, скептичний критик як романтичної «геройщини», так і позитивістського «органічництва».

IV. ДИЛЕМИ ПОЛІТИЧНОГО РЕАЛІЗМУ Й СПАДЩИНА ЕНДЕЦТВА

Ґрунтовна слабкість позитивістської програми «засадової праці» полягала у відмежуванні від національного прагнення до незалежності. У «Політичних порадах» (1882) Олександр Свєнтоховський стверднв, що «доля замкнула всі бажання й сподівання (поляків) у цивілізаційній праці» і що «мрії про здобуття зовнішньої автономії мають нині поступитися турботам про внутрішню самостійність»[60]. Тим, власне, так звані «варшавські позитивісти» відрізнялися від «органічників» доби романтизму, для яких органічна праця була, як правило, доповненням, а не альтернативою тих чи тих форм боротьби за незалежність (яскравим прикладом цього є Карл Ліберт, «органічник» і змовник водночас). В очах Свєнтоховського брак незалежності ставав навіть своєрідним козирем: він давав нації можливість звільнитися від тягаря зовнішньої політики і турбот про військові справи, а натомість цілковито зосередитися на господарському прогресі, полегшеному ще й розмірами та ємністю російського ринку.

Аналогічної деполітизації зазнав після поразки Січневого повстання спосіб мислення щодо національних справ у так званих «угодовців». Олександр Вєльопольський, найвидатніший представник цього табору у період перед повстанням, прагнув політичного забезпечення прав поляків до фактичного відновлення автономного Королівства Конгресового і перебрання влади в ньому. Натомість після повстання наміри угодовців, серед яких помітну роль відігравав російсько-польський правник і палкий прихильник польсько-російського єднання Володимир Спасович, обмежилися постулюваннями у царині забезпечення полякам пра-

ва на окрему культуру. З політичного погляду поляки, на думку Спасовича, повинні були стати щирими патріотами Російської імперії.

Політична думка національної демократії зродилася з критики «політичного романтизму» доби повстань, з одного боку, та з мінімалізації національних прагнень після повстань – з другого. Спочатку, в 1890-х роках, ідеологи цього табору зосереджувалися головним чином на пропаганді ідеї «дійової польської політики» й реабілітації жадання незалежності. Це призвело до того, що головним об'єктом їхньої критики стали програмні угодовці, а наступним – аполітичні позитивісти. З огляду на предмет і структуру цієї статті годиться, проте, почати з ендецької критики романтизму, найвиразнішої у листах Романа Дмовського. Можна підсумувати їх за чотирма пунктами.

По-перше, ідеалістичній вірі у вищі етичні інстанції, до яких можна апелювати у суперечках між націями, Дмовський протиставляв гадку, що всі міжгрупові стосунки підлягають безжалісним законам боротьби за існування і що сподівання на перемогу власної справи з огляду на її моральну справедливість є звичайним дурисвітством. Особливу живущість ідеалістичних ілюзій у Польщі Дмовський тлумачив більшою, ніж деінде, силою романтичної традиції. «У жоднім-бо краї, – писав він, – не витривала так довго, як у Польщі, політична спадщина першої половини XIX сторіччя: віра у панування справедливості в стосунках між народами, у результативність обстоювання своїх належних прав перед неупередженою європейською думкою, визначення історичних фактів як «злочину» і «кривд», переконання в кінцевій перемозі «правого діла», неврахування реальної розстановки сил у міжнародному житті і нерозуміння того, що наслідок кожної справи залежить насамперед від випадкового співвідношення цих сил. Це опертя політичних сподівань на суто ілюзорних підставах, а разом з цим схильність вдаватися до політичних дій без чітко окресленої мети і зважування засобів – назвали політичним романтизмом». Тож не дивно, що, формулюючи прагнення національної демократії, Дмовський на перше місце поставив «витравлення решток політичного романтизму», обґрунтування погляду, що «в стосунках між націями нема справедливості й кривди, є лише сила й слабкість»[61].

По-друге, розумінню патріотизму як служіння «національній ідеї» або (тим паче) як самоприречення «національній честі» Дмовський протиставляв програму безумовного захисту *об'єктивного національного інтересу*, що не мусить збігатися ні з примхливою волею більшості, ні, тим більше, з етичними умовностями. «Нація, – писав він, – має насамперед обов'язок дбати про свої інтереси». «Для нас, – стверджував він в іншому місці, – вихідним пунктом є не доктрина, але наш власний

інтерес»[62]. Інший видатний ідеолог національної демократії, Сигізмунд Баліцький, вивів звідси теорію національного егоїзму як природного права кожної нації. Програма Демократично-національної партії в російській займанщині (1903) стверджувала, що інтерес «польської нації як цілого» є «найвищою мірою політичних цінностей»[63]. Слова Дмовського не залишають сумнівів, що йшлося тут не про «справедливий», «морально обґрунтований» чи бодай «правомірний» національний інтерес, а про інтерес як такий: бо ж у міжнародних відносинах існує широка царина «суперництва інтересів, які не вдається погодити, де на один чи інший бік стають не з почуття справедливості, а з почуття солідарності з певною стороною з-поміж суперників»[64].

По-третє, концепціям, що нерозривно поєднували свободу нації як суб'єкта міжнародних відносин з політичною свободою всередині нації, чи свободою її громадян, Дмовський протиставив безумовне підпорядкування громадянської свободи національному благу, яке не має бути тотожне зі свободою індивіда вже хоча б тому, що це не завжди дозволяє міжнародне становище. Це випливало з особливого наголошення, що національні прагнення поляків справді мають бути присвячені ідеалові незалежності, але з погляду розстановки сил і геополітичного становища цей ідеал не може бути метою актуальної польської політики. Внаслідок цього ендецька традиція часто ототожнюється нині з так званим «геополітичним реалізмом», що вимагав обмежити прагнення поляків до свободи до рівня, прийнятного для сусідів Польщі. Таке ототожнення несправедливе остільки, оскільки традиція «геополітичного реалізму» в Польщі набагато старша, Дмовський був лише її продовжувачем; до того ж, ендецтво скеровувало геополітичні аргументи проти прихильників збройної боротьби, але дуже активно брало участь в інших формах боротьби за максимум політичної свободи для польських патріотів. Думка про протиріччя між надто розквітлою польською вольністю та необхідністю захисту польської держави, якій загрожували сусіди, відбивала становище напередодні розподілів Польщі й саме тоді народилася. Головним її речником, про що варто нагадати, був Станіслав Сташиць, котрий без угаву повторював, що якщо країна хоче зберегти незалежність, то її громадяни можуть мати лише стільки свободи, «скільки дозволяє зовнішній союз країн», що «Річ Посполита, оточена деспотичними країнами, обов'язково мусить відчувати в себе наслідки деспотизму»[65]. Це виявлялося, звичайно, в яскравій суперечності з поглядами шляхетських «республіканців», які в подібних розумуваннях вбачали тільки «жалюгідний захист насильства»[66]. Як видно з вищенаведеного, актуальна досі в Польщі суперечка про засаду «примату політики зовнішньої над внутрішньою»[67] має походження значно старше, ніж ендецька традиція.

По-четверте, нарешті, всі ендецькі ідеологи, починаючи з Й. Л. Поплавського, тлумачили націю як природний продукт етнічної диференціації і визначали її в категоріях культурно-мовних. Вони називали себе націоналістами, а не патріотами, оскільки слово «патріотизм» видавалося їм багатозначним, таким, що асоціювалося радше з любов'ю до країни, ніж до нації, а ніщо не було для них більш чужим, ніж, наприклад, «патріотизм Великого Князівства Литовського» у протиставленні до національного (тобто етнічного) патріотизму польського. Згідно з цитованим вище В. Сукєнніцьким, це ендецьке звуження поняття нації дуже спричинилося до пробудження етнічного націоналізму поміж українців, білорусів і литовців[68]. Здається, проте, що тут мала місце радше класична протидія і що з *генетичної* точки зору важливішою є зворотна залежність: саме те, що ендецький націоналізм являв собою, між іншим, польську реакцію на «національне пробудження» непольських народів на теренах колишньої Речі Посполитої.

Головною передумовою ендецької ідеології була ідея нації як органічного цілого, до якого індивід належить або має належати цілком. Спроби оцінки інтересів власної нації в категоріях наднаціональної, об'єктивної «справедливості» тлумачились як вираз суспільної психопатології, характерної, зокрема, на думку Баліцького, для відчужених від нації інтелектуалів. Безумовна ідентифікація з національним егоїзмом не була, проте, рівнозначною безкритичній ідеалізації національних традицій. Зовсім навпаки, ендецькі ідеологи належали до суворих критиків польської минувшини. Польська схильність до романтизму була в їхніх очах наслідком ненормального історичного розвитку[69]. Польська шляхта, доводив Дмовський, запевнивши собі абсолютну перевагу над потенційними суперниками, втратила волю й уміння боротися, перетворилася з нації лицарської на розбещену. Найкращі традиції давньої Речі Посполитої – віротерпимість, відданість дотриманню політичної свободи й громадянських прав і навіть надання рівних прав шляхті литовській та українській – з цієї точки зору виявлялися вираженням недозрілості й лінивого сибаритства польської політичної еліти, доказом втрати нею інстинкту боротьби. Чимось ще гіршим були для Дмовського месіанські романтичні ідеологи, котрі ідеалізували польську слабкість і польські поразки. Особливо відразливою він, певна річ, вважав ідею «христосовості» Польщі, «розіп'ятої» нібито заради порятунку інших націй. Кожна нація, твердив він, має дбати лише про власні інтереси, жодна нація не може безкарно марити, що вона невинна, морально краща, ніж інші. Розподіли Польщі були не «злочином», а лише природним наслідком її слабкості. Поляки повинні облишити апеляції до неіснуючого сумління

людства і натомість навчитися у своїх ворогів мистецтва перемагати у брутальній борні. У цій боротьбі вони повинні застосовувати наступальну тактику й скеровувати її не лише проти держав-загарбників, а й проти власних національних меншин, насамперед проти українців (на терені Галичини) та євреїв. Слід додати до цього, що попри акцептування етнічно-мовного визначення нації ендецькі мислителі були далекі від обмеження своїх прагнень етнографічною Польщею; навпаки, вони були переконані, що польська нація, омолоджена й відроджена активізацією народних мас, репрезентує на своїх східних рубежах цивілізаційну вищість, а тому повинна прагнути до людністної експансії, поєднаної з послідовною полонізацією непольського населення на етнічно змішаних теренах.

Можемо зараз перейти до «антипозитивістських» та «антиугодовчих» складників ендецької ідеології, тобто до тих її елементів, які останніми роками, більш ніж будь-які сподівання, знайшли співчуття в опозиційних середовищах, пов'язаних з лівими традиціями. Маю на увазі насамперед розділ про «кілінщину» (тобто про організовану ранньоендецькою Лігою Народовою демонстрацію варшавських студентів у соті роковини повстання Кіліньського) в «Родоводах нескорених» Богдана Цивінського, книжці Барбари Торуньчик і спричинених нею роздумах з теми ендецтва Адама Міхніка[70]. Звідки ж могло взятися це співчуття, на що воно спирається?

Для відповіді на це запитання вистачить, гадаю, кількох прикладів.

У статті «Боротьба за право й національну організацію» («Przegląd Wszechpolski», 1903) Дмовський писав про потребу безнастанного організованого натиску на владу: «До поступок уряд змушують не вірнопідданськими маніфестаціями й жебракуванням, а рішучістю, узгодженими, організованими діями проти політики ворожого уряду, зрештою, готовністю до жертв»[71]. Чи ж не нагадує це теорію «вимушення до поступок» влади ПНР? Чи слова з тієї ж статті про «суспільство, здатне вчинити *моральний примус* (курсив наш. – *А. В.*) щодо тих, хто хотів би його зрадити»[72], не викликають справедливої асоціації з практикою, яку критики опозиційного руху останніх років (незалежно від загального напрямку і вихідного пункту цієї критики) називали часто «моральним тероризмом»?

Розвиток наведених думок Дмовського знаходимо в «Програмі Демократично-національної партії у російській займанщині» (теж 1903 рік). Читаємо там між іншим про «боротьбу зі свавіллям влади і змушення її до шанування прав, оскільки це є для нас корисним»; про «подолання у власному суспільстві всіляких самозванських актів підкорення уря-

дові»; про потребу «колективних петицій до влади»; про «організацію всупереч законодавчій забороні необхідної діяльності національної і суспільної, наскільки це можливо, у такий спосіб, щоб змусити уряд погодитися врешті-решт з існуванням цієї діяльності»; про ускладнення життя особливо завзятим урядовим (чи проурядовим) діячам засобами «організованого народного бойкотування»; про формування політичної думки, «творення в якомога ширшій царині вільної, незалежної від урядової цензури преси й політичної літератури, а також розповсюдження їх у всіх верствах суспільства», про «організацію таємних популярних лекцій»; «здійснення відповідних народних видань» тощо; і нарешті, про «формування почуття національної солідарності, піклування про те, щоб індивіди у своїй політичній діяльності не виходили за межі її приписів»[73]. Усе це мало служити політичній активізації мас, бо ж ендеки, попри своє досить виразне дистанціювання від популізму, робили ставку на масовий рух і тим власне (як вдало зауважив Олександр Галль) відрізнялися від політичних реалістів «кабінетного» типу[74]. Тож не дивно, що так багато думок ранньоендецької програми набуло в ці роки актуального звучання. Але така актуалізація ранньоендецької політичної думки демократичною опозицією в ПНР була пов'язана також з багатьма істотними непорозуміннями. Нагадаємо декілька з них.

Адам Міхнік помічає «вражаючу подібність» концепцій Дмовського й Абрамовського, оскільки обидва мислителі, хоча й виходячи з різних цінностей, прагнули до побудови суб'єктності суспільства[75]. Так само, здається, вважає Яцек Куронь, бо ж пише про одночасне продовження «того, що найліпше» в ідеях ППС і Ліги Народової[76]. Думка Міхніка не є формально помилковою, але помічена ним подібність є надто загальною і з політичного погляду помилкова рішуче. Абрамовський, ідеолог анархосиндикалізму, висловлювався за позадержавну організацію суспільних сил також у власній державі, Дмовський же вбачав у цьому лише засіб відновлення між поляками «національно-державного духу»[77]. Тому в ситуації ПНР, тобто за наявності власної, хоча й несуверенної держави, численні продовжувачі думки Дмовського прагнули діяти, використовуючи існуючі державні інституції. Цей вибір виразно протиставляв їх опозиції КОРівській, що визначала «суб'єктність суспільства» як засадничо протилежну державним структурам.

По-друге, Дмовський був прихильником «дійової політики» в межах політичного реалізму, і то такого реалізму, який разючо відокремлював політику від моральності. Мірою справедливості політики була для нього виключно ефективність з точки зору інтересу нації, а не національної моральності чи умовностей честі. Якщо він упроваджував «мо-

ральність» до політики, тоді, наприклад, коли постулював застосування до індивідів «морального примусу», то мав на увазі «мораль стада», послух стосовно групи, а не моральну чистоту справи. Тож, по суті, це був один з іммораліcтичних, дототалітарних складників його думки. Тому поза сумнівом, що подібність між ідеологією ендецькою (також ранньоендецькою) та ідеологією демократичної опозиції під знаком КОРу була більше позірною, ніж реальною. Подібність думки КОРівців до концепції Абрамовського (разом з утопічними її елементами) видається більш автентичною.

І врешті, слід пам'ятати, що національний інтерес у розумінні Дмовського не мусив бути рівнозначним згоді з актуальною думкою більшості на цю тему. Дмовський більше воліє виховувати польське суспільство, ніж здобувати популярність підпорядкуванням його волі. Драматизм подій останніх місяців 1981 року полягав у гострому конфлікті між підкоренням «волі народу» та влучним розумінням і захистом «національного інтересу». Здається, що численні ватажки опозиції більш правильно оцінювали становище, ніж активісти масового руху, але попри це обрали підпорядкування «волі народу». Це відповідало традиціям, успадкованим від шляхетської демократії (ідеал морального підпорядкування меншості в ім'я збереження принаймні позірної одностайності), і спадщині романтизму (відданість «борцям за праве діло» без огляду на наслідки), але напевно гостро суперечило політичному заповіту Дмовського.

Спробуємо поміркувати про сучасне значення цих думок.

З погляду Адама Бромке, історія польської політичної думки була, по суті, історією протиборства політичного реалізму та розмаїтих форм політичного ідеалізму[78]. Є в цьому, певно, трохи перебільшення, але важко не визнати, що в часи рефлексії над поразками чергових національних зривів суперечка про зміст і межі політичного реалізму була, як правило, центральною політичною суперечкою в Польщі. Тож не дивно, що так було й у роки вісімдесяті.

«Політичний реалізм» у широкому розумінні мав у ПНР багато розмаїтих представників. На головні його засади посилалися еліта влади, церковні кола, католицькі інтелектуали, що намагалися продовжувати традиції політичного «неопозитивізму», і навіть люди, активно заангажовані до опозиційної діяльності. Він часто набирав кшталту пасивного погодження з «меншим злом», але виступав також як обґрунтування програми ефективної боротьби за оптимальні зміни в межах існуючих чинників польської ситуації. Ясно, звичайно, що в так широко окресленому спільному знаменнику містяться зовсім різні конкретні ідео-

логії, програми й системи цінностей. Незважаючи на це, проте, цей спільний знаменник не є порожньою поняттєвою абстракцією, з якої не випливає нічого конкретного. Бо ж у дійсності, гадаю, випливали звідси принаймні дві конкретні вказівки.

По-перше, згода з тезою, що національний інтерес може виправдовувати вжиття заходів, які суперечать волі народу і національним умовностям. Політичний реаліст протистоїть традиції патріотизму емоційного, романтичного, який постулює віру в непомильність національного інстинкту, розуміє патріотизм як мислення й діяльність, підпорядковані національному інтересу в раціональному розумінні. Визначаючи правомірний національний інтерес, він може відмежуватися від ендецької концепції «національного егоїзму», але сприймає думку Сигізмунда Баліцького, що новочасний патріотизм залишається в такому відношенні до патріотизму традиційного, як розум до емоцій. Погоджується він також з думкою Дмовського, що навіть найвищі ідеали не виправдовують ризику благом цілої нації – бо ж Польща «не є власністю того чи того поляка, того чи того табору, ні навіть однієї генерації»[79]. Не вдається до таких дій навіть тоді, коли цього вимагає воля більшості нації. Шанує цю волю, має її на увазі, але не ставиться до неї як до неоскаржуваного наказу. Адже знає, що вона не є чимось виразно окресленим, постає під впливом хвилинного збігу обставин або взагалі створюється й використовується невеликими, але за цієї ситуації привілейованими «думкотворчими» осередками.

Іншими словами, політичний реаліст бачить *можливість* конфлікту між «волею народу та національним інтересом» і схильний ставати у таких випадках на бік інтересу. Мірою реалізму є для нього розуміння, що в екстремальних ситуаціях відповідальний політик не має права керуватися «волею народу». Бо ж у таких ситуаціях належить дбати про порятунок народу від нещастя, а не про пошану до його волі.

Як видно з вищенаведеного, концепція патріотизму, про яку йдеться, могла виправдовувати прийняття рішення про впровадження у Польщі воєнного стану. Це не рівнозначно твердженню, що це було справді обов'язковим рішенням, що не було ніякого іншого виходу і що кожний політичний реаліст вчинив би у подібній ситуації так само. Тим більше не є це спробою з'ясувати справжні мотиви, якими керувався генерал Войцех Ярузельський. Конкретну оцінку воєнному стану дадуть історики після виявлення всіх фактів, причому заздалегідь можна твердити, що це не буде оцінка однозначна. В сучасному контексті важливе тільки те, що на ґрунті патріотизму, який розуміють як службу інтересам народу, існує *можливість* виправдання воєнного стану як трагічного ви-

бору «меншого зла». Поза сумнівом, багато людей бачило це саме в такий спосіб.

Другий наслідок політичного реалізму полягає у згоді на тлумачення політики як гри, тобто явища, в якому йдеться про виграш і яке не залишає сумнівів, що є виграшем, а що ним не є. Успіх у такій грі вимірюється здатністю досягти результатів *планованих*, відповідних реальному, конкретному й вимірюваному інтересові тих, від чийого імені її провадять. Концепції, що нехтують політичними наслідками діяльності, ідеалізують нібито позитивні *моральні* наслідки зазнаних поразок або проголошують, що підставою для гордощів є сама боротьба як вище служіння «волі народу» або «національній ідеї», є з цього погляду або засадничо помилковим розумінням політики, або ж компенсаційними раціоналізаціями *ex post*, потрібними головним чином для того, аби уникнути відповідальності за припущені помилки.

Реакція польського суспільства на поразку «Солідарності» 1981 року вичерпно доводить, що досягти згоди в цьому питанні було незмірно важко і що успіх або його брак не завжди дають достатню підставу для політичних оцінок. Попри фізичну поразку руху громадська думка не обернулася проти солідарницьких радикалів, не жадала від Леха Валенси, аби він відмежувався від них і здобув у цей спосіб ліпшу позицію, щоб торгуватися з мілітаризованою владою. Навпаки, було тоді чимось надраціонально очевидним, що будь-яке просування в цьому напрямку буде суворо засуджене, що моральна солідарність з переможеною стороною мусить відсунути вбік прагматичні міркування. Ватажки опозиції не соромилися, що дали себе заскочити і припустилися помилок у розрахунках, вони здебільшого пишалися з того приводу, що репрезентували «праве діло». Мова політичного реалізму тлумачилася як намовляння зрадити.

Зрозуміти цю емоційну реакцію неважко. Варто натомість відзначити, що полеміку з політичним реалізмом проваджено також на ґрунті інтелектуальному і що зайнялися нею не лише радикали. На особливу увагу заслуговують аргументи, які висував представник програмно поміркованої течії – Мартін Круль. Їх можна звести до двох.

По-перше, традиційний політичний реалізм, по суті, грішить браком реалізму, бо ігнорує значення «суб'єктивного чинника» у політиці – значення домінуючих позицій, почуттів і прагнень народу. Класичним прикладом такої помилки була політика маркіза Вельопольського; аналогічної помилки припустився у грудні 1981 року генерал Ярузельський. З цього, очевидно, випливало пояснення і виправдання ватажків та дорадників «Солідарності». Керівництво масового руху *мусило* правильно

віддзеркалювати національні прагнення, бо ж ці прагнення були істотною, невіддільною частиною політичної реальності. Постулат зважання на реальність має обіймати реальність психосуспільну, не можна обмежувати його геополітичними калькуляціями.

По-друге, критерій успіху слід розуміти дуже широко – так, аби обійняти не лише безпосереднє, а й далекосяжне, і не лише плановані, а й незаплановані наслідки вжитих заходів. Значення політичної діяльності не визначає її безпосередній ефект. Польські національні зриви скінчилися поразками, але попри це зміцнювали національну свідомість, без якої нація втратила б свою самосутність і не здобула б незалежності. З точки зору раціонального підрахунку сил жодне з польських повстань не мало шансів на успіх, оскільки реставрація польської державності не входила в інтереси жодної з великих європейських держав; незважаючи на це, проте, їхнє історичне, культурне і моральне значення заслуговує на якнайпозитивнішу оцінку[80]. Тим, хто читав ці міркування, було зрозуміло, що аналогічні розумування можна застосувати також до безкровної революції 1980–1981 років.

Це, поза сумнівом, поважні аргументи. Чи ж належить, проте, визнати їх вичерпними?

Гадаю, ні.

Перший з наведених аргументів не суперечить, по суті, поглядові, що політика є розрахунком інтересів і шукає того, що можливе. Тож не заторкує засади концепції, яку критикує, а лише доводить, що поняття «реалізму» і «національного інтересу» не слід надмірно раціоналізовувати й звужувати, що політика справді реалістична має зважати на суб'єктивні чинники, а отже, насамперед, на силу колективних емоцій, міфів та ілюзій. Але ж звідси не випливає, що належить капітулювати перед емоціями, міфами та ілюзіями, що будь-яка спроба протистояння їм приречена на невдачу. Може так статися, але не обов'язково, у кожному випадку це питання не засад, а конкретної, емпіричної оцінки ситуації. Інакше кажучи, застереження від повторення помилок маркіза Вельопольського можна сприйняти без якогось порушення загальних засад політичного реалізму і політики національного інтересу.

Другий аргумент спирається на виразну підміну питання. Бо ж одна річ – історична чи радше історіософічна оцінка подій, а зовсім інша – їх політична оцінка. Твердження, що навіть зло часто прислуговується тріумфові добра, що нещастя й поразки можуть обернутися на «довготривалості» доброчинними наслідками, є банальністю історіософічної теодицеї. Можна визнати, що в цій банальності криється багато влучних спостережень, але звідси не можна робити висновок, що в оцінці

політичної діяльності можна минати критерії політики, перескакуючи навпростець до гнучких критеріїв тієї чи тієї історіософії. Адже відповідальна політика не є ані самовираженням особистості, ані діяльністю з піклуванням про моральну або естетичну оцінку нащадків. Вона є мистецтвом здобуття окресленої, *спланованої* мети, тож якщо зазнає поразок, то має відповісти за них, а не тікати в історіософічні розумування. В іншому разі не було б жодних критеріїв, що дозволяють відрізнити відповідальну політику від безвідповідальної, успішну від безуспішної.

Іншими словами, звертання уваги на діалектику далекосяжних і (переважно) непередбачуваних наслідків діяльності можна розуміти подвійно: або як *розширення* концепції реалістичної політики, підпорядкованої національному інтересові, або як заміну властивих політиці критеріїв успішності історіософськими виправданнями. Перша інтерпретація розширює поле можливих контроверсій, але не порушує засади підпорядкування патріотичної діяльності виразно окресленому й вимірюваному національному інтересу. Друга інтерпретація справді підриває політичний реалізм, але платить за це надто високу ціну.

Звідси випливає висновок, що дискусію з приводу політичного реалізму не можна вважати завершеною. Навпаки, всі події минулого десятиріччя підтвердили потребу продовження й поглиблення цієї дискусії.

Вихідним пунктом такої дискусії мають бути погляди Дмовського, бо його заслуги в прищепленні польській думці головних засад дійсного політичного реалізму є безсумнівними. Водночас саме Дмовський, можливо, найбільше спричинився до компрометування й дискредитації тих засад. Сталося так тому, що ідею «твердого реалізму» в політичній діяльності він поєднав з системою поглядів, що освячували політичний іморалізм, агресивну ксенофобію і готовність послуговуватися ірраціональною, суто маячною концепцією «змови євреїв і масонів». Засада, сформульована вже Поплавським[81], що в політиці не можна керуватися почуттям, а належить *зважати* на почуття мас, у практиці більшості прихильників Дмовського обернулася грою на найнижчих інстинктах мас за збереження критичної дистанції від проявів шляхетного ідеалізму в масових рухах. Тому також, між іншим, політичний реалізм надто легко ставав у Польщі своєрідною монополією людей з брудними руками, а це призводило до того, що всі, хто хотів застосовувати його засади у боротьбі за чисті справи, надто схильні були піддаватися паралізуючому переляку перед враженням, ніби вони «на невластивому боці».

Здається, важко перебільшити шкоду, якої це завдало останніми роками розвиткові справді новочасної політичної думки в Польщі.

V. ЗАМІСТЬ ПІДСУМКУ

Перший варіант цього есе було написано в Австралії, 1984 року[82]. Ця дата пояснює наголос на критичній оцінці позицій, що поширилися в Польщі як реакція на впровадження воєнного стану. Гадаю, проте, що критичне осмислення тих позицій та їхнього впливу на розуміння патріотизму потрібне й нині, що заклик щодо новочасного політичного реалізму актуальний і після політичної перемоги над комунізмом. Бо ж і сьогодні турбота про втілення політики реалістично усвідомленого національного інтересу зустрічає опір і критику з двох боків. З одного боку загрожує їй популістський волюнтаризм, що домагається узгодження політики з жаданнями й емоціями роз'ятрених мас; з другого боку тиснуть на неї умовності, що обмежують свободу політичного маневру. Ні одне, ні друге не можна ігнорувати, і не лише з прагматичних підстав. Адже «воля народу» й захист умовностей є невід'ємними складниками демократичної легітимізації нового ладу. Кожний польський політик мусить про це пам'ятати. Проте, це не виправдовує ні пасивного підкорення «волі мас», ні втечі у фундаменталістську зашкарублість. Активна політика національного інтересу – політика як «мистецтво можливого» – потрібніша нам сьогодні, ніж будь-коли.

Слід наголосити, що конкретний зміст цього припису визначається, очевидно, способом окреслення національного самоусвідомлення поляка. Наведена вище типологічна схема свідомо абстрагується від цієї проблеми, бо стосується способів легітимізації патріотичної діяльності, а не типів та етапів національної свідомості. Це вимагає, гадаю, додаткових пояснень.

Пропоноване есе неодноразово нагадує про факт, що польське національне самоусвідомлення в різні часи розуміли по-різному, але оминає проблему, яка багатьом читачам здається сьогодні особливо важливою: проблему співвідношення «польськості» та католицизму. Це ніяк не означає, що я легковажу цим питанням: цілком навпаки; проте я вважаю його за логічно окреме. Особисто я волів би якомога ширшого розуміння «польськості»: вужчого, щоправда, за категорію суто політичну (не можна ж накидати польськість усім громадянам польської держави, незалежно від їх національності), але значно ширшого за штучно звужене, охоронницьке й загрожуюче нетерпимістю поняття «поляка-католика». З *формальної точки зору* розрізнення трьох легітимізаційних засад – «волі народу», національних умовностей (або «ідеї нації») та національного інтересу – не залежить від того, в який спосіб ми визначаємо націо-

нальне самоусвідомлення. Іншими словами, зберігає воно свою формальну вартісність також і у випадку ототожнення поняття поляка з поняттям «поляка-католика»: «воля народу» була б тоді волею «поляків-католиків», національні умовності – цінностями польського католицького традиціоналізму, а національний інтерес – інтересом поляків католицького віровизнання.

Слід розуміти, що таке звуження справило б великий вплив на конкретний зміст патріотичних настанов. Це вказує на те, що кожна з наведених вище традицій польського патріотизму видозмінюється змістовно залежно від того чи того розуміння нації. Відображення всього багатства тих видозмін вимагало б, проте, окремої праці.

Примітки

1. Писав про те Й. Адамус у своїй цінній праці: *Adamus J.* Monarchizm i republikanizm w syntezie dziejów Polski. – Łódz, 1961.

2. *Karpiński W.* Amerykańskie cienie. – Paryż,1983. – С. 52.

3. *Davies N.* God's Playground: A History of Poland. – Oxford, 1981. – Т. 2. – С. 723–724.

4. *Malia M.* Poland's Eternal Return//New York Review of Books. – 1983. – №14 (29 вересня). – С. 26. Цю думку поділяє Т. Ґертон Еш; один із розділів його книжки про «Солідарність» має навіть назву «Noble Democrasy». Див.: *Ash G. T.* The Polish Revolution: Solidarity. – London, 1985.

5. Пор.: *Leśnodorski B.* Dzieło Sejmu Czteroletniego. – Wrocław, 1951. – С. 18. Автор слушно твердить, що «це явище цілком небувале».

6. Пор.: *Tazbir J.* Kultura szlachecka w Polsce. – Warszawa, 1978. – С. 58.

7. *Ibid.*

8. *Rzewuski A.W.* O naprawie rządu republikańskiego myśli. – Warszawa, 1790. – Т. 2. – С. 73–74.

9. Див.: *Constant B.* O wolności nowoczesnej w porównaniu z wolnością starożytnych. – S. I., 1819.

10. Пор.: *Marks K.* W kwestii żydowskiej. – У кн.: *Marks K., Engels F.* Dzieła. – Warszawa, 1960. – Т. 1.

11. Пор.: *Modrzewski A. F.* O poprawie Rzeczypospolitej//Filozofia i myśl społeczna XVI wieku/Opr. L. Szczucki. – Warszawa, 1978. – С. 258.

12. *Ibid.* – С. 246–247.

13. Досконало презентовані «негативна» і «позитивна» концепції свободи й обстоювання першої з них в есе І. Берліна «Дві концепції свободи» (див.: *Berlin I.* Four essay on Liberty. – Oxford, 1969).

14. Я пишу про це в книжці «В полоні консервативної утопії» (Warszawa, 1964. – С. 211–215). Руссо також вважав, що ідеальним джерелом права була б одностайність, яка свідчила б, що всі належно зрозуміли «загальну волю». Це виключення можливості розмаїтих і рівною мірою справедливих розумінь

громадського блага зближували Руссо із сарматськими «республіканцями» (пор.: *Michalski J.* Rousseau i sarmacki republikanizm. – Warszawa, 1977. – С. 86).

15. Класичною монографією з питання *liberum veto* є праця: *Konopczyński W.* Liberum veto. – Kraków, 1918. В останні роки з'явилися дві цінні спроби часткової «реабілітації» *liberum veto*: *Backvis C.* Wymóg jednomyślności a wola ogółu//Czasopismo Prawno-Historyczne. – 1975. – Т. XXVIII. – № 2; *Ogonowski Z.* W obronie liberum veto//Człowiek i Światopogląd. – 1975. – № 4.

16. Див.: *Ogonowski Z.* Wstęp do filozofii i myśli społecznej XVIII wieku (в серії «700 lat myśli polskiej»). – Warszawa, 1979. – С. 30–31.

17. Пор.: *Backvis C.* Szkice o kulturze staropolskiej. – Warszawa, 1975. – С. 556–558.

18. *Wielhorski M.* O przywrócenie dawnego rządu według pierwiastkowych Rzeczypospolitej ustaw. – B. m., 1775. – С. 305. Спробу охопити проблематику нації у польській думці доби Просвітництва загалом зроблено у моїй студії «Idea narodu w polskiej myśli oświęceniowej» (Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej. – 1980. – Т. 26).

19. *Rzewuski A. W.* Op. cit. – Т. I. – С. 168.

20. *Ibid.* – Т. II. – С. 107.

21. *Wielhorski M.* Op. cit. – С. 44–45.

22. Пор.: *Fabre J.* Stanislas Leszczyński et l'idée republicaine en France au XVIIIe siecle. – В кн.: *Fabre J.* Lumiere et romantisme. – Paris, 1963. – С. 131–149.

23. *Popławski A.* Zbiór niektórych materii politycznych. – Warszawa, 1774. – С. 275–277.

24. Див.: *Stroynowski H.* Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów. – Wilno, 1791. – Розд. IV. – § 5.

25. [*Kołłątaj H., Potocki I., Dmochowski F. K.*]. O ustanowieniu i upadku Konstytucji 3 maja. – Paryż, 1868. – Т. 1. – С. 5–6.

26. Пор.: *Mochnacki M.* Pisma wybrane. – Warszawa, 1957. – С. 358–359.

27. *Tazbir J.* Op. cit. – С. 71–72.

28. Див.: *Walicki A.* Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland. – Oxford, 1982. – Част. I. – Розд. II.

29. *Kijowski A.* Co się zmieniło w świadomości polskiego intelektualisty po 13 grudnia 1981 roku?//Arka. – 1983. – № 4. Цит. за виданням: Arka. – Paryz, 1986. – №1–9 (виб.). – С. 134.

30. *Ibid.* – С. 139.

31. *Ibid.* – С. 136.

32. *Szczepański J.* Pozapolityczne wyznaczniki przyszłości narodu. – Łondyn, 1979. – С. 7.

33. *Walicki A.* Myśli o sytuacji politycznej i moralno-psychologicznej w Polsce//Aneks. – 1985. – № 35. – С. 100.

34. Див.: *Kołakowski L.* Yalta and the Fate of Europe//New York Review of Books. – 1986. – Т. 8. – №13/14. – С. 43.

35. *Meinecke F.* Weltbürgertum und Nationalstaat. – München, 1919. – Розд. 1.

36. Слово «націоналізм» вжите тут в аксіологічно нейтральному, англомов-

ному розумінні цього терміна.

37. *Vattel E. de.* Prawo narodów, czyli zasady prawa naturalnego zastosowane do postępowania i spraw narodów i monarchów. – Warszawa, 1958. – T. 1. – C. 73.

38. *Jezierski F. S.* Wybór pism. – Warszawa, 1952. – C. 217–218.

39. *Lelewel J.* Mowy i pisma polityczne. – Poznań, 1864. – C. 558.

40. *Ibid.* – C. 438. Стосовно євреїв Лелевель займав таку позицію: «Поляки мають вас не за чужинців, а за співмешканців... Мешкаючи і множачися багато віків на землі польській, ви її краяни доти, доки не побачите Месію» (*Ibid.* – C. 259).

41. Цікавим винятком з цього правила є стаття П. Семененка в часописі «Поступ», який доводив, що мовою майбутньої народної Польщі має бути мова руська (українська), оскільки більшість польського люду (тобто хлопів з території давньої Речі Посполитої) послуговується саме цією мовою. Цю статтю розкритикував Я. Чинський за ігнорування елемента єврейського, тобто польського міщанства. Як видно з вищенаведеного, обидва автори стояли на ґрунті історично-територіальної концепції нації (див.: *Pigon S.* Zręby Nowej Polski w publicystyce Wielkej Emigracji. – Warszawa, 1938. – C. 12–13).

42. Nowa Polska. – 1835. – C. 349. Цит. за: *Pigon S.* Op. cit. – C. 10.

43. *Sukiennicki W.* East Central Europe During Warld War I: From Foreign Domination to National Independence. – New York, 1984. – T. 1. – C. 12, 28.

44. *Engels F.* Klasa robotnicza a kwestia polska (1866). – У кн.: Marks i Engels o Polsce/Opr. H. Michnik. – Warszawa, 1960. – T. 2. – C. 45–46.

45. Багато пишу на цю тему у книжках «Filozofia a mesjanizm» (Warszawa, 1970), «Między filozofią, religią i polityką (Warszawa, 1983), а також у статті «Mesjanistyczne koncepcje narodu i późniejsze losy tej tradycji (у кн.: Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych/Pod. red. J. Gоćkowskiego i A. Walickiego. – Warszawa, 1977). Див. також синтетичне опрацювання англійською мовою: «Philosophy and Romantic Nationalism».

46. *Mickiewicz A.* Literatura słowiańska. – У кн.: *Mickiewicz A.* Dzieła. – Warszawa, 1935. – T. 8. – C. 35–36.

47. *Słowacki J.* Dzieła wszystkie. – Wroclaw, 1959. – T. 12. – C. 287–288.

48. *Dmowski R.* Polityka polska i odbudowanie państwa. – Warszawa, 1925. – C. 38.

49. *Miłosz Cz.* Prywatne obowiązki. – Paryż, 1980. – C. 115.

50. Епілог до «Promethidiona».

51. Див.: Tygodnik Powszechny. – 1985. – № 4. – 27 stycz. – C. 1–4.

52. Див.: *Michnik A.* Z dziejów honoru w Polsce. – Paryż, 1985. – C. 121, 132–134, 171, 280.

53. Так розцінював це, між іншими, Стефан Киселєвський, який 1985 року писав: «І саме зараз Міхніки, як зву ласкаво своїх приятелів з КОРу, хоча й щойно випущені з в'язниць, заходилися до протестаційних, організаційних дій, що стрясають сумління в ім'я прав людини, в ім'я правового врядування, захисту громадянина. Запально прагнуть діяльності, ув'язнення, індивідуального трагізму. Велике це непорозуміння, і до нерозуміння їх штовхає всевладний, а в політиці такий небезпечний егоцентризм» (*Kisielewski S.* Gdy znów nadchodzi lis-

topad//Kultura. – 1985. – № 12. – С. 64). Критиці тут, звичайно, піддається не опозиційна діяльність як така, але здійснення її з метою засвідчити власні моральні засади, не сподіваючись осягти конкретні позитивні результати. Киселєвський не помітив, що на це можна подивитися інакше: як на добре продуманий і дуже ефективний підрив узаконеного ладу. За такого розуміння, проте, романтичний захист умовностей перетворився б на розраховану політичну гру, яку слід було б оцінювати не з погляду «честі», а в категоріях політичного реалізму.

54. Marks i Engels o Polsce. – T. 2. – C. 58–59, 62–63.

55. *Trentowski B. F.* Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej. – Wrocław, 1970. – T. 1. – C. 574.

56. *Norwid C.* Niewola. – У кн.: *Norwid C.* Pisma wszystkie. – Warszawa, 1971. – T. 3. – C. 390.

57. Ширше пишу про це в студії: Cyprian Norwid: trzy wątki myśli. – У кн.: Między filozofią, religią i polityką. Studia z myśli polskiej epoki romantyzmu. – Warszawa, 1983.

58. *Norwid C.* Pisma wszystkie. – T. 8. (Листи). – C. 77, 112.

59. *Irzykowski K.* Czyn i słowo. Głosy sceptyka. – Lwów, 1913. – C. 60.

60. *Świętochowski A.* Wskazania polityczne. – У кн.: *Świętochowski A.* Ognisko. Praca zbiorowa dla uczuczenia 25-letniej pracy T. T. Jeza. – Warszawa, 1882. – C. 48–54.

61. *Dmowski R.* Niemcy, Rosja i kwestia polska. – Lwów, 1908. – C. 212, 235–236.

62. Цит. за: *Toruńczyk B.* Narodowa Demokracja: Antologia myśli politycznej «Przeglądu Wszechpolskiego». – Londyn, 1983. – C. 136.

63. *Ibid.* – C. 119.

64. *Dmowski R.* Pół-Polacy. – У кн.: *Dmowski R.* Pisma. – Częstochowa, 1938. – T. 3. – C. 106–107.

65. *Staszic S.* Pisma filozoficzne i społeczne. – Warszawa, 1954. – T. 1. – C. 210–211.

66. Пор.: *Rzewuski A. W.* Op. cit. – T. 1. – C. 132.

67. Про цю засаду постійно нагадує у своїх працях Адам Бромке.

68. *Sukiennicki W.* Op. cit. – C. 61.

69. Дмовський писав на цю тему в праці: Myśli nowoczesnego Polaka. – Lwów, 1904.

70. Див.: *Cywiński B.* Rodowody niepokornych. – Warszawa, 1974. – C. 325–352; *Toruńczyk B.* Op. cit.; *Michnik A.* Szanse polskiej demokracji. – Londyn, 1984. – C. 214–241.

71. Цит за: *Toruńczyk B.* Op. cit. – C. 181.

72. *Ibid.*

73. *Ibid.* – C. 124–126.

74. *Hall A.* Dwa realizmy//Tygodnik Powszechny. – 1985. – № 28. – 14 lip. Й. Й. Поплавський, щоправда, підпав під вплив російських народників, але від популізму його відрізняло сильне акцентування потреб суспільних еліт (а не лише політичних).

75. *Michnik A.* Op. cit. – C. 231.

76. *Kuroń J.* Polityka i odpowiedzialność. – Londyn, 1984. – C. 215.

77. *Dmowski R.* Myśli nowoczesnego Polaka. – C. 188.

78. Див.: *Bromke A.* The Meaning and Uses of Polish History. – Boulder (Colorado), 1987. – Розд. II.

79. *Dmowski R.* Polityka polska i odbudowanie państwa. – С. 56.

80. Див., наприклад: *Król M.* Sens i bezsens publicystyki historycznej//Tygodnik Powszechny. – 1986. – № 3. – 3 серп. – С. 1–4.

81. Пор.: *Popławski J. J.* Pisma polityczne. – Kraków–Warszawa, 1910. – Т. 1. – С. 6–7.

82. Я опублікував його наступного року на шпальтах «Aneks» (Łondyn, 1985. – № 40).

Частина VI



ПЕРСПЕКТИВИ НАЦІОНАЛІЗМУ

Ерік Дж. Гобсбаум
Націоналізм наприкінці XX сторіччя

I

Ця книжка вперше вийшла друком на початку 1990-х років, і відтоді у світі виникло (або перебуває в процесі виникнення) більше національних держав, ніж за будь-який інший час у нашому сторіччі. Внаслідок розвалу СРСР та Югославії число міжнародно визнаних суверенних держав уже збільшилося на шістнадцять, і навряд чи хто зможе поручитися, що в найближчий час національний сепаратизм не досягне нових успіхів. Усі держави нині офіційно іменуються «націями» (nations), чи не вся політична агітація спрямована проти чужинців, яких практично всі держави всіляко утискають і прагнуть їх позбутися. Отож якби автор книжки наприкінці її висловив думку, що націоналізм як фактор історичних змін *занепадає* (порівняно з піднесенням його ролі протягом ста років від 1830-х до кінця Другої світової війни), його можна було б звинуватити у спробі ввести читачів в оману.

Безглуздо було б заперечувати, що крах Радянського Союзу і загибель тієї внутрішньої і міжнародної системи, підвалиною якої він був, використовуючи своє становище наддержави, знаменує початок глибоких і, можливо, вікопомних історичних змін, наслідки яких тепер, у час написання цієї книжки, передбачити практично неможливо. Проте ці наслідки привносять *нові* елементи в історію націоналізму, оскільки розвал СРСР 1991 року значно переважив (тимчасовий) розвал царської Росії 1918–1920 років, який був, власне, регіонально обмежений її європейською частиною і Закавказзям. Адже, по суті, «національне питання» 1989–1992 років не являє собою нічого нового. Воно зародилося, загалом кажучи, в традиційному осередку національних змагань – у Європі. Досі не спостерігається жодних серйозних ознак прояву політичного сепаратизму в обох Америках, принаймні на південь від кордону США і Канади. Щодо ісламського світу, то ані він загалом, ні, принаймні, дедалі впливовіші фундаменталістські течії в його середовищі не збираються помножити міждержавні кордони. Вони прагнуть повернутися до істин-

ної віри своїх первовчителів. Навряд чи вони плекають сепаратистські наміри. Сепаратистська агітація (в основному проваджена терористами), певна річ, таки дається взнаки в закутках південно-азіатського субконтиненту, однак поки що (за винятком Бангладеш, країни, яка утворилася, відокремившись від Пакистану)[1] держави-наступниці колоній зберігають свою цілісність. По суті, постколоніальні національні режими – не тільки в цьому регіоні, а й поза ним – ще й досі у своїй переважній більшості зберігають традиції націоналізму зразка XIX сторіччя, як ліберального, так і революційно-демократичного. Ганді і династія Неру, Мандела і Мугабе, покійний Зульфікар Бгутто і Бандаранаїке, а також, я ладен закластися, ув'язнений лідер Бірми (М'янми) міс Аун-Сан Су Чжі не були чи не є такими націоналістами, як Ландсберґіс та Туджман. Вони настроєні (чи були настроєні) на ту саму хвилю, що й Массімо д'Адзельйо: хвилю будівників нації, а не її розкольників.

Нещодавно в кількох африканських державах почалася руйнація, яка призвела до повного хаосу і породила розгул кривавого насильства; те саме може статися в багатьох інших країнах Африки, включаючи – сподіваюся, що там цього не станеться – Південну Африку. Проте якщо широко трактувати невід'ємне право народу на утворення незалежної суверенної національної держави, то руйнація може охопити й Сомалі чи Ефіопію. Тертя між етнічними групами і конфлікти між ними, часто з кривавими наслідками, старіші, ніж політична програма націоналізму, і вони його переживуть.

У Європі XX сторіччя спалахи породженого націоналізмом сепаратизму мають ще специфічніші історичні корені, ніж деінде. Наслідки угод, підписаних у Версалі і Брест-Литовську[2], ще й досі даються взнаки. Остаточний розвал імперії Габсбургів і турецької імперії та короткочасний розвал царської російської імперії призвели до утворення такого самого ряду держав-наступниць, обтяжених такими самими проблемами, які, зрештою, можна було вирішити хіба що масовими вбивствами або примусовою масовою міграцією. Вибухово небезпечні спірні питання, які виринули у 1988–1992 роках, були створені ще в 1918–1921. Саме тоді чехів уперше спрягли зі словаками, а словенців (які до тих пір територіально належали до Австрії) з хорватами (їхній край був колись прикордонним оплотом проти турків) і – після тисячолітнього роз'єднання, протягом якого кожен з народів йшов своїм історичним шляхом, – із сербами, що були православними і підданцями Оттоманської імперії. Румунія територіально збільшилася вдвічі, і внаслідок цього між національностями, які ввійшли до її складу, виникли тертя. Переможена Німеччина утворила в Прибалтиці три невеликі національні держави, для утво-

рення яких не існувало жодних історичних прецедентів і – принаймні, стосовно Естонії і Латвії – утворення яких мало хто з місцевого люду вимагав. Існування цих країн підтримали країни Антанти: вони мали стати частиною «санітарного кордону», призначеного відгородити Європу від більшовицької Росії. У той час, коли Росія вкрай ослабла, німці щосили сприяли утворенню незалежних грузинської і вірменської держав, а англійці – автономії багатого нафтою Азербайджану. Закавказький націоналізм (може, цей термін надто слабкий для позначення широко розповсюджених антивірменських настроїв азербайджанських турків) до 1917 року не являв собою серйозної політичної сили: вірмени з очевидних причин боялися більше Туреччини, ніж Москви, а грузини підтримували номінально марксистську всеросійську партію (меншовиків), вважаючи її своєю національною. Проте, на відміну від імперії Габсбургів і Оттоманської, багатонаціональна російська імперія проіснувала ще протягом трьох поколінь завдяки Жовтневій революції і Гітлерові. Перемога в громадянській війні більшовицької Росії ослабила спромогу українського сепаратизму, а поновне захоплення нею Закавказзя притлумило місцеві націоналізми, хоча – оскільки своєї мети вона досягла частково завдяки переговорам із Туреччиною, яку тоді очолював Кемаль, – деякі болючі питання, що могли викликати в майбутньому міжнаціональні конфлікти, лишилися невирішеними; до таких питань належала зокрема проблема Нагірного Карабаху, вірменського анклаву на території Азербайджану. В 1939–1940 роках СРСР оволодів практично всіма землями, які втратила царська Росія, крім Фінляндії (яку Ленін відпустив з миром) і колишньої російської частини Польщі.

Очевидний вибух сепаратизму, що стався протягом 1988–1992 років, найлегше пояснити «незавершеністю процесу 1918–1921 років». Але ж ні: давні й глибоко вкорінені національні проблеми, які *до* 1914 року європейські уряди вважали вибухонебезпечними, насправді такими не виявилися. Розвал Югославії був спричинений не «македонським питанням», добре відомим ученим-політологам, бо навколо цього питання велося чимало суперечок на міжнародних конгресах. Навпаки, Народна Республіка Македонія прагнула лишитися осторонь конфлікту між сербами і хорватами, аж доки процес дезінтеграції Югославії став очевидним і кожній республіці, яка входила до її складу, довелося дбати про захист своїх інтересів. (Знаменний факт: офіційне визнання незалежної Македонії заблокувала Греція, яка ще 1913 року анексувала чималий шмат македонської землі). Подібним прикладом може служити Україна: це був єдиний край царської Росії, де до 1917 року розвивався справжній національний рух, хоч і без сепаратистських тенденцій. Проте Україна збері-

гала відносний спокій, у той час як прибалтійські і кавказькі республіки вимагали відокремлення від СРСР; вона залишалася під контролем керівництва місцевої філії комуністичної партії і не прагнула відокремлення аж до невдалої спроби здійснити переворот у серпні 1991 року, який поклав кінець існуванню СРСР.

Більше того, визначення терміна «нація» і чого вона прагне, – парадоксально, що ці визначення Ленін поділяв з Вудро Вільсоном, – автоматично створили лінії розлому, по яких судилося розділитися багатонаціональним одиницям, що їх утворили комуністичні держави, так само як кордонам між колоніями 1880–1950 років судилося стати державними кордонами постколоніальних держав, бо інших кордонів у них не було. (Місцева людність здебільшого не знала про існування кордонів або ж на них не зважала). Щодо Радянського Союзу ми можемо піти далі: саме комуністичний режим зумисно вирішив *утворити* етно-лінгвістичні територіальні «національні адміністративні одиниці», тобто «нації» в сучасному розумінні цього слова, утворити їх там, де про них ніколи не було і спомину, наприклад, серед мусульманських народів Азії, або ж у той самий спосіб утворити білорусів. Ідея радянських республік, основу яких мали складати казахська, киргизька, узбецька, таджицька і туркменська «нації», була творивом радянських теоретиків і навряд чи відповідала споконвічним прагненням будь-якого з цих середньоазіатських народів.

Ідея, що ці народи чи через «національні утиски», чи через свою ісламську ментальність вчинили такий сильний опір радянській системі, аж вона зламалася, здається, породжена лише намаганням деяких західних спостерігачів ще раз висловити своє справедливе обурення радянською системою і віру в те, що вона не зможе протривати довго. Насправді ж Середня Азія лишалася політично інертною аж до розпаду Радянського Союзу, якщо не брати до уваги кількох погромів національних меншин – народів, яких Сталін вислав у віддалені регіони своєї імперії. Націоналізм такого штибу, який розвивається нині в цих республіках, слід вважати пострадянським явищем.

Зміни, що мали місце 1989 року і згодом, були спричинені в основному не національною напруженістю, яка, доки функціонувала правляча партія, суворо контролювалася навіть там, де вона (напруженість) існувала насправді, як у Польщі та серед народів Югославії, а в першу чергу рішенням радянських керівників реформувати пануючу систему і при цьому а) припинити військову підтримку своїх однорежимних сателітів; б) ліквідувати централізоване командування [об'єднаними збройними силами] і владні структури, які забезпечували його функціонуван-

ня, а також відповідно в) підірвати підвалини навіть незалежних комуністичних режимів на Балканах. Націоналізм посприяв цим змінам, проте, якщо підходити до цього питання зважено, він не був тим важливим фактором, що спричинив їх. Ось чому світовий загал був так вражений раптовим розвалом східноєвропейських режимів, цей розвал був зовсім несподіваний навіть у Польщі, де вкрай непопулярний режим продемонстрував, що може тримати під контролем масово організований рух опозиції майже десять років.

Варто порівняти об'єднання Німеччини 1871 року з об'єднанням 1990-го. Перше розглядалося як довгоочікуване досягнення мети, яка так чи інакше була в центрі уваги всіх, хто цікавився політичним становищем німецьких земель, навіть тих, хто прагнув чинити йому перепони. Навіть Маркс і Енгельс відчували, що Бісмарк «(tut) jetzt, wie im 1866, ein Strьck von unserer Arbeit in seiner Weise»*. До осені 1989 року всі значні політичні партії у Федеративній Республіці протягом багатьох років якщо й виступали за створення єдиної німецької держави, то тільки на словах. Пояснюється це не лише тим, що об'єднання було практично неможливе, аж доки прийшов Горбачов і зробив його можливим, а й тим, що націоналістичні організації та їхня агітація перебували на краю політичного спектра. Бажання об'єднати всіх німців не стало рушійною силою політичної опозиції в НДР, не захопило воно і східнонімецький простолюд, чия масова втеча на Захід прискорила падіння комуністичного режиму. Певна річ, більшість німців, за всіх сумнівів і невпевненості щодо свого майбутнього, вітають об'єднання двох Німеччин, однак сама раптовість цього процесу і те, що до нього не підготувалися належним чином, свідчать: попри розраховану на широкий загал риторику, це був побічний продукт несподіваних подій, які відбулися поза Німеччиною.

Щодо СРСР, то він розвалився – всупереч передбаченням деяких радянологів – не внаслідок внутрішніх міжнаціональних незлагод, хоч вони, безперечно, мали місце, а через неспроможність упоратися зі своїми економічними труднощами. *«Гласность»*, яку настроєне на реформістський лад комуністичне керівництво країни вважало необхідною умовою *«перестройки»*, відновила свободу дебатів і агітації, а також послабила централізовану командну систему, яка правила за основу, на яку спиралися і режим, і суспільство. Невдача, яка спіткала *«перестройку»*, тобто безперервне погіршення життєвих умов простих громадян, підірвана віра у всесоюзний уряд, на який звалили за це всю відпо-

---

* «І тепер, як і в 1866 році, виконує частину нашої праці, роблячи це по-своєму» (*нім.*).

відальність, призвела до того, що, аби запобігти лихові, стали сприяти регіональним та місцевим методам вирішення проблем або навіть їх нав'язувати. Можна з певністю сказати, що до Горбачова жодна з радянських республік, окрім прибалтійських, не збиралася виходити з СРСР, і навіть для прибалтійських незалежність була тоді тільки мрією. Немає сумніву, що, як єдина держава, СРСР тримався тільки на страху і силі, хоч він, щоправда, спромагався відвертати міжетнічні та міжконфесійні конфлікти в різноетнічних та різноконфесійних регіонах, так що вони ніколи не переходили в сутички з насильницькими діями, як це відбувалося згодом. Протягом тривалої брежнєвської ери місцева і регіональна автономія анітрохи не скидалася на фіктивну. Більше того, як безнастанно скаржилися росіяни, в більшості інших республік людям жилося краще, ніж мешканцям РРФСР. Національна дезінтеграція СРСР та й деяких його республік, – а вони мало не всі, по суті, багатонаціональні – була, певна річ, швидше наслідком подій у Москві, аніж їх причиною.

Створилася парадоксальна ситуація: спромога націоналістичних рухів, які прагнуть підірвати існуючі режими, сильніша на заході, де їхня агітація спрямована на дезінтеграцію деяких з найдавніших національних держав, таких як Великобританія, Іспанія, Франція, у меншій мірі проти цілісності Швейцарії, не кажучи вже про бажання розділити Канаду. Чи спроможуться Квебек, Шотландія та деякі інші регіони повністю відокремитися від своїх держав, тепер (1992 року) є питання проблематичне. Після Другої світової війни національним регіонам поза колишнім єврорадянським «червоним поясом» успішно відокремитися вдавалося дуже рідко, а зробити це мирним способом не вдавалося взагалі. Однак сьогодні відокремлення Шотландії чи Квебеку можна вважати реально можливим, хоча двадцять п'ять років тому воно здавалося вкрай нереальним.

II

Хоча виникнення націоналізму було неминучим, нині він уже не є такою історичною силою, якою був від часів Французької революції до кінця ери імперіалістичного колоніалізму після Другої світової війни.

У «розвиненому» світі XIX сторіччя створення чималого числа «націй», які поєднували в собі національну державу і національну економіку, було, безперечно, центральним фактом історичної трансформації і розглядалося саме так. У «залежному» світі першої половини XX сторіччя і, з очевидних причин, особливо в колонізованій його частині рухи за національне визволення і незалежність були основним фактором

політичної емансипації більшої частини земної кулі, тобто ліквідації колоніальної адміністрації і, що важливіше, відвертої мілітарної гегемонії імперських сил, і ці рухи створили ситуацію, яка всього лиш півсторіччя тому здалася б майже неймовірною. Хоча, як ми бачили, ці національно-визвольні рухи були теоретично змодельовані на зразок західного націоналізму, але практично держави, які вони пробували створити, були – і ми це бачили теж – в основному протилежністю тих етнічно і лінгвістично однорідних утворень, які на Заході заведено вважати зразковою формою «національної держави». Проте навіть у цьому плані вони були *de facto* більше схожі, аніж не схожі на західні аналоги націоналістичного руху ліберальної доби. І ті, і ті були однаково схильні до уніфікації, а також до емансипації, хоч спроби останніх увінчувалися успіхом куди рідше, ніж спроби перших.

Сучасні прихильники сепаратизму і «етнічного» поділу не мають ані такої позитивної програми, ані перспективи. Це підтверджується простим фактом: оскільки їм бракує спромоги виробити справжню історичну програму, вони пропонують натомість поновлену модель Мацціні, яка передбачала створення етнічно і лінгвістично однорідної територіальної національної держави («кожна нація – це держава, лише одна держава для кожної нації»). Історичний досвід свідчить, що втілити цю модель у життя – справа нереальна, і, як ми бачили, вона аж ніяк не вписується в напрями мовного і культурного розвитку людства наприкінці XX сторіччя.

Ця модель, як ми пересвідчимося, зовсім не дотична до проблеми кінця XX сторіччя, бо не пропонує її кардинального вирішення і навіть не допомагає вирішити локальні проблеми, у кращому разі допомагає лиш інколи і випадково. Вона тільки ускладнює наближення до цих проблем.

Проте не можна заперечувати, що гурти «нас», які виборюють собі право на «етнічну»/лінгвістичну ідентичність, виступаючи проти чужих і ворожих «них», наснажені почуттями чималої сили. Тим більше цього не можна заперечувати наприкінці XX сторіччя, коли була розв'язана безглузда війна, яку захоплено підтримав патріотично настроєний загал, війна між уявним британським «ми» і символічним аргентинським «вони» за якісь там луки і пасовиська у Південній Атлантиці, і коли ксенофобія стала найпоширенішою масовою ідеологією в усьому світі. Однак ксенофобія, яка легко переходить у расизм, являє собою набагато звичайніше явище в Європі та Північній Америці 1990-х років, ніж за часів фашизму, і може запропонувати історичну програму ще менш практичну за ту, яку проповідував націоналізм у інтерпретації Мацціні. Та він, власне, і не приховує, що являє собою не більше, ніж зойк болю або

гніву. Адже навіть романтики, які співчувають прагненням деяких малих народів здобути незалежність, рідко зважуються стверджувати, що Національний фронт М. Ле Пена буцімто має, подібно до Януса, два обличчя. Обличчя в нього одне, і більшість із нас воліла б, щоб не було жодного.

Яка природа цього зойку, породженого розпачем чи гнівом? Рухи за збереження етнічної ідентичності виникають раз по раз і, очевидно, являють собою реакцію, викликану безсиллям і страхом, спробу звести перепони, аби стримати поступ сил сучасного світу, і ця реакція нагадує швидше захисний запал празьких німців, яких тіснили чеські іммігранти, ніж наступальний запал чехів. Так реагують не тільки нечисленні одномовні спільноти, уразливі навіть до зовсім незначних демографічних змін, такі, як, наприклад, валлійці у рідко населених горах та на узбережжі Велсу чи естонці, – їх, естономовних, налічується близько мільйона, а це найнижча межа людності, яка спроможна підтримати сучасну культуру мови на всіх рівнях. Тому не дивно, що в обох цих краях найпекучішою проблемою є ніяк не стримувана імміграція англомовного чи, відповідно, російськомовного люду. Проте подібна реакція спостерігається у середовищі набагато численніших людських спільнот, чиїй лінгвістичній та (або) культурній ідентичності ніщо не загрожує, чи здається, що не загрожує. Яскравим прикладом такої безглуздої реакції може служити рух, який наприкінці 1980-х років набув політичного впливу в деяких штатах США. Цей рух мав одну мету: оголосити англійську мову єдиною *офіційною* мовою Сполучених Штатів. Річ у тім, що в деяких регіонах США іспаномовні іммігранти становлять основну масу населення, і буває бажано, а часом навіть необхідно, звернутися до цього люду його рідною мовою, і думка, що це ставить чи може поставити панівне становище англійської мови в США під загрозу, є виявом політичної паранойї.

Ця захисна реакція – на справжню загрозу чи на загрозу уявну – породжена комбінацією двох факторів: переміщенням населення у міжнародних масштабах і характерними для третьої чверті нашого сторіччя надшвидкими, глибокими і досі небаченими соціально-економічними перетвореннями. Французька Канада може бути прикладом комбінації бурхливого розвитку дрібнобуржуазного мовного націоналізму з майбутнім масовим шоком. Теоретично французька мова, яка є рідною мовою чверті населення Канади – ця чверть дорівнює половині чисельності англомовних канадців, – і яку підтримує офіційний двомовний статус федерації, міжнародний престиж французької культури і більш ніж 130 тисяч студентів, які навчаються у франкомовних університетах (1988), збе-

рігає досить стабільне становище. Проте квебекський націоналізм зображає справу так, буцімто народ Квебеку нестримно відступає під натиском історичних сил, які заповзялися його занапастити; це рух, який навіть свої успіхи вважає недостатніми і відтак проявом слабкості. Квебекський націоналізм *de facto* покинув чималі франкомовні меншини в Нью-Брансвіку й Онтаріо для того, щоб надійно забарикадуватися в межах автономної чи навіть настроєної на сепаратистський лад провінції Квебек. Побоювання *Canadiens** за свою ідентичність породило думку, що офіційно прийнята ідея «мультикультуралізму» (багатокультурності) Канади – це просто складова змови, яка має на меті «утиснути політичним пресом багатокультурності належні для функціонування *Francophonie*** потреби», і це побоювання, звичайно ж, підтверджується тим фактом, що три з половиною мільйони іммігрантів, які прибули в Канаду після 1945 року, виявили бажання, щоб їхні діти навчалися англійською мовою, бо ця мова набагато перспективніша для праці в Північній Америці, ніж французька. Проте в теорії загроза напливу іммігрантів у франкомовну частину Канади менша, ніж у англомовну, оскільки з 1946 по 1971 рік у Квебеку оселилися тільки 15% новоприбулих.

Почуття страху і невпевненості за своє майбутнє у французьких канадців очевидно породжене соціальним катаклізмом, свідченням якого є разючий і несподіваний спад авторитету католицької церкви серед спільноти, яка традиційно дотримувалася консервативних католицьких клерикальних ідеалів і в якій практикувалося посилене дітонародження – не тільки по селах, а й у містах. Протягом 1960-х років у Квебеку число тих, хто ходили у церкву, зменшилося з 80% до 25%, а народжуваність стала однією з найнижчих серед провінцій Канади. Хоч яка була причина такої різкої зміни звичаїв квебекської людності, але вона не могла не породити дезорієнтовану генерацію, яка шукала нових цінностей, що мали замінити старі, бо вони знецінювалися на очах. З'явилася навіть теорія, згідно з якою зростаючий на силі войовничий сепаратизм є замінником традиційного католицизму, що віджив своє. Правдивість чи помилковість цієї теорії навряд чи можна перевірити, проте принаймні декому, включаючи автора цих рядків, вона видається досить переконливою; автор мав нагоду спостерігати в одній місцевості на півночі Велсу, як проявляються серед молодшого покоління разом із зовсім нетрадиційним потягом до пабів і до споживання міцних напоїв зовсім контртрадиційні настрої войовничого валлійського націоналізму; церкви спо-

---

* Канадці (*фр.*).

** Франкомовне населення, франкомовна територія (*фр.*).

рожніли, проповідник і місцевий грамотій перестали бути речниками громади, непитущість уже не є загальною нормою, і це позбавило людей можливості найочевидніше засвідчити свою належність до пуританської культури і громади.

Масова міграція населення, звичайно ж, посилює цю дезорієнтацію так само, як і економічні пертурбації, деякі з них певним чином пов'язані з піднесенням місцевого націоналізму. Живучи в урбанізованому суспільстві, ми зустрічаємося з різними людьми: з чоловіками і жінками, яких життя вирвало з рідного середовища і які нагадують нам, що й наші родинні корені ламкі, що й вони можуть всохнути.

Що стосується західних екс-комуністичних суспільств, то в них ця соціальна дезорієнтація посилюється з обвалом життя, того життя, яке більшість люду знала і вміла в ньому жити. Націоналізм або етнічність, на думку Мирослава Гроха, який пише про сучасну Центральну Європу, це «замінник факторів інтеграції в суспільстві, що дезінтегрується. Коли суспільство виявляється неспроможним виконувати свої функції, лишається останній захисток – нація».

У країнах з соціалістичним і екс-соціалістичним способами господарювання, які в основному керуються, за виразом Яноша Корнаї, «економікою дефіциту», етнічність, як спорідненість та інші системи взаємодопомоги чи захисту, вже отримала конкретнішу функцію. Вона почала надавати «членам своєї групи, які бажають придбати дефіцитні товари, перевагу над такими ж бажаючими з «інших» груп» і поставила «наших» першими в черзі. Там, де загальнонаціональне суспільство з його урядом повністю розпадається, як це сталося в колишньому Радянському Союзі, «чужий» опиняється в безпорадному стані. «Міста [адміністративні одиниці], республіки обгороджуються кордонами, щоб спинити наплив мігрантів»; введення місцевої карткової системи розподіляє ринок на окремі економічні міні-структури «і не дає «зайдам» ... розкупити товари».

Проте етнічна чи національна приналежність у посткомуністичних суспільствах служить перш за все засобом визначити, хто належить до гурту праведників, а кого слід віднести до тих, хто ввергнув «нас» у скруту; особливо це помітно тепер, коли не стало комуністичних режимів, які можна було зробити офірними козлами. Про те, що діється нині в Чехословаччині, хтось сказав так: «У країні всі шукають відмінних від себе. Усі натрудили собі вказівні пальці, тикаючи ними на Інших і обзиваючи їх лайливими словами». Однак таке діється, мабуть, скрізь, а не тільки в посткомуністичних країнах. За всі біди, негаразди й омани, які стільком із нас довелося пізнати за сорок років, протягом яких життя

робило такі круті й карколомні повороти, що їх досі не знала історія, за все те можна, треба звинуватити «їх». А хто ж такі ці «вони»? Очевидно, за визначенням, це ті, хто «не ми» – чужинці, які вже за своєю чужістю є ворогами: наявні чужинці, чужинці, що жили тут колись, навіть чисто уявні чужинці, як у Польщі, де антисеміти і досі звинувачують у польських негараздах євреїв, хоч їх там уже практично немає. Якщо чужоземці, які плекають підступні наміри, в дійсності не існують, їх треба вигадати. Проте нині, наприкінці нашого тисячоліття, їх навряд чи доведеться вигадувати: вони є скрізь, і їх легко побачити в наших містах, вони являють собою загрозу громадському правопорядку, забруднюють довкілля, вони повсюди, за нашими кордонами і поза нашим контролем, але й там ненавидять нас і змовляються проти нас. У країнах, де гостро відчуваються негаразди, чужоземці живуть – і завжди жили – поряд з нами, але тепер, співіснуючи з «ними», ми вже не певні, чи належать «вони» до *нашого* люду, до *нашої* країни.

Навряд чи що інше могло викликати таку потужну етнічно-націоналістичну реакцію, яку породив недавній сплеск «фундаменталізму», – в багатьох частинах світу; його зображають як ідею, привабливу для «тих, кому вадить випадковість і безлад у житті, керованому незрозумілими чинниками, (і тому) вони часто гуртуються навколо людей, які можуть дати найповніші, найвичерпніші і найекстравагантніші пояснення щодо стану речей в усьому світі». Вважають, що він «завжди реактивний, реакційний». «Треба знайти якусь силу, тенденцію чи якогось ворога і зобразити їх *потенційними або й дієвими зловмисниками, що прагнуть* розладнати, роз'єднати наш рух чи являють смертельну загрозу для нього і для ідеалів, які він обстоює». «Фундаментальні основи», яким фундаменталізм надає особливого значення, «завжди приходять до нас сформованими на давнішій, як вважається, первісній і чистій ... стадії нашої священної історії». Їх «використовують для окреслення кордонів, для згуртування своїх і відсторонення чужих, для розмежування». І до них чудово стосується давно висловлене судження Ґеорга Зіммеля:

> «Угруповання, особливо угруповання національних меншин, перебуваючи у конфліктній ситуації ... часто відмовляються вести діалог зі своїми опонентами, що запевняють їх у своїй до них терпимості. Бо інакше цілісність їхньої опозиції, без якої вони не можуть продовжувати свої змагання, буде порушена... Для деяких угруповань намір знайти ворогів для того, щоб міцніше об'єднати своїх членів і щоб угруповання усвідомлювало життєву важливість такого об'єднання, може бути виявом політичної мудрості».

Схожі тенденції неважко помітити і в практиці сучасних етнічних та націоналістичних угруповань, особливо там, де вони поєднуються або прагнуть відновити єднання з ентузіастами рідної віри – як то роблять вірмени (християни) у протистоянні з азербайджанськими турками (мусульманами) або лікудівський сіонізм в Ізраїлі, який останнім часом підкреслює свою відданість старозавітній вірі, що суперечить світській і навіть антирелігійній ідеології засновників сіоністського руху. Можливо, що інопланетянинові, який потрапив би на Землю, претензії народів на свою винятковість, конфлікти між ними, ксенофобія і фундаменталізм здалися б видозмінами одного й того самого явища. Проте слід узяти до уваги одну важливу різницю. Фундаменталізм у версії будь-якої з існуючих релігій подає детально розроблену конкретну програму з настановами і для окремих осіб, і для суспільства в цілому, хоч, можливо, ця програма заснована на текстах чи традиціях, навряд чи співзвучних дійсності кінця XX сторіччя. Для того, щоб радикально виправити теперішнє суспільство, яке погрузнуло в розпусті й гріхах, фундаменталізм пропонує прості рецепти: знову заборонити жінкам з'являтися на людях з відкритим обличчям, одружені жінки повинні обстригти свої коси; злодіїв карати, відрубуючи їм руки чи ноги; алкоголь або ще якийсь продукт споживання ритуально заборонити і вилучити; Коран, чи Біблія, чи ще якесь джерело одвічної істини дає вичерпні і практично та морально дієві настанови на всі випадки життя в інтерпретації знавців, які для цього покликані. Етнічні чи то мовні спонуки аж ніяк не можуть стати дороговказами до майбутнього, навіть коли нові держави засновані на цих критеріях. Це тільки протест проти *status quo* або, точніше, проти «інших», які являють собою загрозу певній етнічній групі. Бо, на відміну від фундаменталізму, який, хоч знаходить відгук фактично у вузькому, обмеженому колі, а проте наснажується претензією на *всезагальну* істину, що в теорії прийнятна для всіх, націоналізм, уже за своїм визначенням, виключає зі сфери своїх інтересів усіх, хто не належить до «його нації», тобто переважну більшість людства. Більше того, якщо фундаменталізм може, принаймні до певної міри, спертися на те, що залишилося від давніх звичаїв і традицій або колишнього розпорядку, втіленого в розпорядок релігійних обрядів, то націоналізм, як ми мали нагоду пересвідчитися, ставиться до минулого в його справжніх виявах або вороже, або вибудовує на його руїнах свою власну структуру.

З другого боку, націоналізм має над фундаменталізмом одну перевагу. Його ідеологічна розпливчастість і слабко обґрунтована програма забезпечує йому, по ідеї, всезагальну підтримку національної громади. А фундаменталізм виступає повсюдно як явище, підтримуване менші-

стю, окрім тих традиційних суспільств, які категорично відкидають сучасні впливи. Те, що він є ідеологією меншості, може бути приховане або самовладними режимами, які нав'язують його своїй людності, подобається їй це чи ні (як у Ірані), або фундаменталістськими меншинами, що спромагаються в межах демократичної системи ефективно задіяти стратегічно розміщені голоси своїх прихильників, як це робиться в Ізраїлі і США. Тепер усі чудово розуміють, що «моральна більшість» – це не справжня (виборча) більшість, так само як «моральна перемога» (традиційний евфемізм для позначення поразки) – це не справжня перемога. А от відчуття етнічної приналежності може задіяти переважну більшість національної громади – за умови, якщо гасла, проголошувані її ватажками, досить розпливчасті або абстрактні. Навряд чи хто сумнівається, що більшість євреїв, які живуть поза Ізраїлем – «за Ізраїль»; що більшість вірмен виступають за перехід Нагірного Карабаху від Азербайджану до Вірменії; і що більшість фламандців аж ніяк не бажають розмовляти французькою мовою. Певна річ, ця єдність дає тріщини, як тільки національна справа з її загальними принципами стикається з конкретними, набагато суперечливішими проблемами: не з «Ізраїлем» взагалі, а з політикою Бегіна, Шаміра чи Шарона; не з Велсом взагалі, а з питанням про пріоритетність у Велсі валлійської мови; не з конфронтацією між фламандською і французькою мовами, а з певними діями фламандської націоналістичної партії. Тож рухи чи партії, тим чи іншим чином пов'язані з «націоналістичною» програмою, здебільшого сепаратистського спрямування, частенько обстоюють інтереси певної групи чи меншини або ж вони політично мінливі і нестійкі. Цю нестійкість підтверджують швидкі зміни в членському складі та досить помірні успіхи на виборах шотландської, валлійської, квебекської і, без сумніву, інших націоналістичних партій упродовж останніх двадцяти років. Такі партії, як завжди, залюбки претендують на те, що вони є виразниками ідеї колективної окремішності, ворожості до «них» та «уявленої спільноти», ідеї, яка мало не цілком заполонила серця їхньої «нації», хоча навряд чи вони єдині є рупором такого національного консенсусу.

III

Душевне сум'яття і втрата орієнтирів, які породжують потяг до якого-небудь гурту і відтак до «політики ідентичності» – не обов'язково національної ідентичності, – вже перестали бути рушійною силою історії, так само, як і потяг до сильної влади, що здатна забезпечити «право-

порядок», і цей потяг теж можна зрозуміти, бо він є реакцією на інший прояв дезорганізації суспільства. Обидва прояви являють собою швидше симптоми хвороби, аніж діагноз, і аж ніяк не терапію. Проте вони створюють оманливе враження, буцімто нації і націоналізм – це незборима зростаюча сила, готова ввійти у третє тисячоліття. Могутність цієї сили перебільшена ще й семантичною ілюзією, яка сьогодні перетворює всі держави в «нації» (і в члени Організації Об'єднаних Націй), навіть тоді, коли вони ними аж ніяк не є. Отож усі рухи, які виступають за територіальну автономію, прагнуть вважати себе «нацією» в процесі становлення, хоч це зовсім не так; а всі рухи, які відстоюють регіональні, місцеві чи навіть групові інтереси, долаючи опір центральної влади і державної бюрократії, вбираються в національні шати, якщо такі відповідно існують, бажано етнічно-лінгвістичного крою. Таким чином, нації і націоналізм здаються впливовішими і повсюднішими, ніж вони є насправді. Аруба хоче відокремитися від решти нідерландської Вест-Індії, бо їй нестерпно бути під ярмом Кюрасао[3]. То що, цей острів стає нацією? Чи Сурінам[4], який уже є членом Об'єднаних Націй? Корнуольцям пощастило: вони можуть забарвити свої регіональні претензії приємними кольорами кельтської традиції, від чого ці претензії стають куди переконливіші, хоч декому з них доводиться віднаходити мову, яка вийшла з ужитку двісті років тому, і хоч єдина традиція, що вкоренилася серед місцевого люду, це методизм братів Веслі[5]. Їм легше, ніж, скажімо, мешканцям графства Мерсісайд, які свої вимоги вирішити такі ж нагальні, або ще нагальніші, місцеві проблеми можуть підкріпити тільки спогадами про «Бітлз», про покоління ліверпульських комедіантів, про славну традицію місцевих футбольних команд, хоч, мабуть, їм краще не згадувати про конфронтацію між Оранжевими і Зеленими. Мерсісайд не має права махати національним прапором, а Корнуол має. Але чи можуть ситуації, які породжують невдоволення в одному місці, істотно відрізнятися від ситуацій, які викликають таке ж невдоволення в іншому місці?

По суті, активізація сепаратистських і націоналістичних настроїв частково пояснюється тим, що, всупереч загальним уявленням, принцип державотворення після Другої світової війни на відміну від того, що був задіяний після Першої світової війни, не спирався на ідею національного самовизначення, яку обстоював президент Вільсон. Цей новий принцип наснажували три потуги: деколонізація, революція і, певна річ, втручання зовнішніх сил.

Деколонізація полягала в тому, що незалежні держави утворювалися здебільшого на терені наявних територіальних одиниць, які перебували під управлінням колоніальної адміністрації, і в межах їхніх коло-

ніальних кордонів. А ці кордони, звичайно ж, накреслювалися без уваги до складу людності тієї чи іншої території, а часом навіть без найменшого уявлення, з кого ця людність складається, і тому вони не мали ні національного, ні навіть протонаціонального значення для її населення, окрім тієї його частини, як правило, дуже незначної, що за колоніальної доби була вихована в західному дусі. Подекуди, там, де такі території були замалі і розкидані, як у багатьох колонізованих архіпелагах, їх сполучили або розрізнили на догоду потребам місцевих політиків, що породило безнастанні і найчастіше марні заклики керівників цих нових держав побороти «трайбалізм», «комуналізм» або ще якісь зловорожі сили, винні в тому, що нові громадяни республіки X почуваються в першу чергу не патріотами цієї республіки, а членами якоїсь іншої спільноти.

Сказати коротко, настанова більшості таких «націй» і «національних рухів» була протилежна ідеї націоналізму, який прагне об'єднати тих, хто має спільну етнічну приналежність, спільну мову, культуру, історичне минуле тощо. Власне, вона була *інтернаціоналістська*. Інтернаціоналізм ватажків і кадрових працівників організацій, які керують національними рухами у Третьому світі, куди очевидніший там, де такі рухи були провідною силою у звільненні їхніх країн, ніж у країнах, які були деколонізовані згори, бо нищення системи, яка діяла досі, або здавалося, що діяла, якщо таке нищення відбувається після здобуття незалежності у формі «всенародної» акції, більше вражає уяву. Часом, як це було в Індії, національно-визвольний рух розколовся ще до здобуття незалежності.

Набагато частіше невдовзі після здобуття незалежності між складовими цього руху (як то було в Алжирі між арабами і берберами), між народами, які брали в ньому активну участь, і тими, які такої участі не брали, або ж між емансипованими, секулярно налаштованими лідерами і народними масами, охопленими релігійним запалом, – між ними виникає напруження. Й хоча ті випадки, коли держава, населення якої багатонаціональне або сповідує різні релігії, розпадається чи перебуває на грані розпаду, привертають, певна річ, загальну увагу – 1947 року процес поділу відбувся на індійському субконтиненті, розколовся Пакистан, у Шрі-Ланці утворення окремої держави вимагають таміли[6)], – проте ніколи не слід забувати, що випадки ці окремі і що в нашому світі багатонаціональні і багатоконфесійні держави є нормою. Судження, висловлене майже тридцять років тому, можна визнати загалом правильним і сьогодні: «Країни, де існує багато різних мовних і культурних спільнот, як у більшості африканських і азіатських, не розділилися, а ті, населення яких складається тільки з частини єдиної мовної спільноти, як у арабських і в Північній Африці ... не об'єдналися».

Втручання зовнішніх сил було мотивоване і спрямоване, певна річ, контрнаціоналістичними тенденціями і було на руку націоналістичним силам хіба що випадково. Це настільки очевидно, що прикладів можна й не наводити. Проте у цьому напрямі діяли і сили соціальної революції, хоч і не дуже ефективно. Соціальні революціонери чудово розуміли, яку силу являє собою націоналізм, при тому, що з ідеологічних міркувань вони були віддані ідеї національної автономії, навіть у тих випадках, коли вона, власне, не потрібна, як, наприклад, для лужицьких сербів, чия мова поступово виходить з ужитку, незважаючи на похвальні зусилля Німецької Демократичної Республіки підживити її, які вона робила протягом свого незалежного існування. *Одна-єдина* форма конституційного вирішення національного питання, яку соціалістичні держави від 1917 року сприйняли реально, це формула національної федерації і автономії. В той час як інші конституційні настанови, чи вони були зафіксовані, а чи ні, тривалий час лишалися тільки умоглядними, національна автономія ніколи не втрачала своєрідної дієвої реальності. Проте позаяк такі режими не ототожнюють себе, принаймні теоретично, з будь-якою національністю, що населяє державу, і вважають інтереси кожної з них чимось другорядним порівняно з вищою спільною метою, то вони не національні.

Отож, як бачимо, сумна ретроспектива свідчить: великим досягненням комуністичних режимів у багатонаціональних країнах було те, що їм пощастило обмежити у себе згубний вплив націоналізму. Югославська революція стримала народи цієї країни від спроб розпочати міжнаціональну різанину, і спокій у ній тривав так довго, як, здається, ніколи досі в її історії, хоча тепер, на жаль, ці миротворчі досягнення зведені нанівець. Той факт, що в СРСР був створений ґрунт, сприятливий для національного розбрату, факт, який так довго тримали в секреті (і який вийшов на поверхню тільки під час Другої світової війни), тепер загальновідомий. Але ж, по суті, «дискримінація» чи навіть «утиски», проти яких зазвичай виступали закордонні оборонці різних радянських національностей, були куди менш згубні, аніж наслідки того, що радянська влада втратила свою владу. Офіційний радянський антисемітизм, який став очевидним з 1948 року, коли виникла держава Ізраїль, навряд чи можна порівняти з широкою хвилею антисемітизму, що виникла після того, як було дозволено утворювати політичні об'єднання (в тому числі й реакційного спрямування), не кажучи вже про єврейську різанину, яка набула значних масштабів і яку влаштував *місцевий елемент* у прибалтійських державах та в Україні під час приходу німців, але *ще до того, як вони почали вбивати євреїв систематично*. Правда, дехто твердить, що

нинішня хвиля етнічних і міні етнічних заворушень виникла як реакція на переважно неетнічні і ненаціоналістичні принципи державотворення у більшій частині світу XX сторіччя. Проте це не означає, що така етнічна реакція має стати альтернативним принципом політичної реструктуризації світу в XXI сторіччі.

Це підтверджується третім спостереженням. Сьогодні «нація» переживає очевидний процес втрати важливої частини своїх давніх функцій, а саме творення територіально обмеженої «національної економіки», яка являла собою цеглину в будівлі «світової економіки» – принаймні в розвинених регіонах земної кулі. Після Другої світової війни, а особливо після 1960-х років роль «національних економік» була обмежена або навіть поставлена під запитання внаслідок значних перетворень у галузі міжнародної організації праці й відповідно внаслідок розвитку міжнародних центрів та мереж економічного співробітництва, основними формами якого стали транснаціональні чи багатонаціональні підприємства різних потужностей, що практично перебували поза контролем будь-якої держави. Число *міжурядових* міжнародних організацій зросло від 123 у 1951 році до 280 у 1972 році і 365 у 1984 році; число міжнародних *неурядових* організацій – від 832 до 2173 в 1972 році і більш ніж подвоїлося протягом наступних дванадцяти років. Можливо, єдина функціонуюча «національна економіка» кінця XX сторіччя – це японська.

А давні (розвинені) «національні економіки» як цеглини світової економічної системи замінилися більшими асоціаціями чи федераціями «національних держав», таких як Європейський економічний союз, й колективно контрольованими міжнародними органами, такими як Міжнародний валютний фонд, хоча навіть їхня поява є також симптомом того, що світ «національних економік» відходить у минуле. Важливі частини системи міжнародних економічних операцій – такі як ринок євродолара – взагалі не перебувають ні під чиїм контролем.

Звичайно, всі ці зміни стали можливі завдяки технологічній революції в системі транспорту і зв'язку та завдяки тому, що вільне розповсюдження рушійних сил виробництва, яке почалося після Другої світової війни, тривало досить довго на чималих обширах нашої планети. Воно також породило велику хвилю міжнародної і міжконтинентальної міграції, найбільшої після десятиліть, які передували 1914 року, що, між іншим, призвело до погіршення міжнаціональних стосунків і значно сприяло зростанню нацистських настроїв, а також довело, що світ, поділений на національні території, які «належать» виключно тубільному люду, котрий триматиме чужинців на відведеному для них місці, – що цей світ ще менш привабливий для XXI сторіччя, ніж для XX-го. Нині ми живемо

в час, характерний тим, що в ньому дивовижно сполучилися досягнення науки і техніки кінця XX сторіччя, вільна торгівля XIX-го, відродження проміжних центрів, які відігравали велику роль у світовій торгівлі протягом Середніх віків. Знову виникли міста-держави, такі як Гонконг і Сінгапур, всередині суверенних націй-держав множаться екстериторіальні «індустріальні зони», подібні до Ганзейських сталеливарних заводів, а також офшорні заклади, які, щоб не платити податків, розташовуються на голих островах, чия єдина функція – захистити економічні операції від контролю національної держави. Національна і націоналістична ідеї з цими процесами не поєднуються аж ніяк.

Але це не означає, що економічні функції втрачають свою вагу або що вони відживають. Навпаки, і в капіталістичних, і в некапіталістичних державах їхня вага зростає, хоча в обох таборах протягом 1980-х років зародилася тенденція заохочувати створення приватних або інших недержавних підприємств. Окрім того, що державне регулювання, планування і керування зберігають свою вагу навіть у країнах, прихильних до теорії неолібералізму, те, що державні доходи і витрати мають неабияке значення для економіки всіх держав, і перш за все те, що їхня роль агента, який здійснює радикальний перерозподіл громадського прибутку, послуговуючись фіскальними механізмами та системою соціального забезпечення, стає дедалі важливішою, – зробило національну державу, можливо, ще важливішим, ніж досі, фактором у житті населення світу. Національні економіки, хоч і підірвані транснаціональною економікою, співіснують і сплітаються з нею. Проте старі «національні економіки» – за винятком найбільш самоізольованих, з одного боку (а скільки їх залишилося, якщо навіть Бірма подумує про те, щоб знову прилучитися до широкого світу?), і, може, Японії, з протилежного боку – вже не ті, що колись. Навіть США, які в 1980-х роках, здавалося, були досить просторою і міцною державою, щоб вирішити свої економічні проблеми самостійно, незважаючи ні на кого в світі, наприкінці цього десятиріччя вже усвідомили, що вони «у значній мірі втратили контроль над своєю економікою, поступившись закордонним інвесторам ... [які] тепер спроможні або сприяти зростанню американської економіки, або викликати економічний спад» («The Wall Street Journal». – 1988. – 5 груд. – С. 1). Що ж до всіх малих і практично всіх середніх держав, їхні економіки повністю втратили свою автономність, хоча колись її мали.

Напрошується ще одне зауваження. Масштабні політичні конфлікти, які могли б сьогодні вплинути на долю світу, вже не пов'язані з національними державами, тому що вже півсторіччя як не існує нічого схожого на міжнародну державну систему, характерну для Європи XIX сторіччя.

У політичному плані світ після 1945 року став біполярним, згуртованим навколо двох наддержав, які можна назвати велетенськими націями, але, звичайно, не частинами міжнародної державної системи XIX сторіччя чи тієї системи, що існувала до 1939 року. Найбільше, що могли зробити треті держави, чи то пов'язані з котроюсь із наддержав, чи не пов'язані, це гальмувати її дії, і якщо вони навіть намагалися це робити, то, очевидно, без особливого успіху. Більше того, з точки зору Сполучених Штатів – можливо, цей погляд ще живий був і в СРСР до настання горбачовської доби – головний конфлікт мав характер ідеологічний, і перемога «правильної» ідеології безпосередньо пов'язувалася з силовою перевагою відповідної наддержави. У світі, що утворився після 1945 року, політична діяльність в основному спрямовувалася по векторах революції і контрреволюції, а національні проблеми використовувалися тільки для того, щоб підтвердити чи заперечити головну ідею. Цей спосіб мислення вийшов з ужитку, здається, 1989 року, коли СРСР перестав бути наддержавою; а ще перед тим виявилося, що картина світу, розділеного Жовтневою революцією, вже не відповідає реальному стану речей кінця XX сторіччя. Безпосереднім наслідком цих змін було те, що світ залишився без міжнародної системи чи принципу порядку, хоча наддержава, яка продовжувала існувати, спробувала наводити порядок сама, виступаючи як всесвітній жандарм – в ролі, яка не під силу цій чи будь-якій іншій одній державі, оскільки її економічна та військова потуга має свої межі.

Отож нині такої системи немає взагалі. Те, що етнічно-мовна окремішність не спроможна забезпечити на планеті стабільність навіть на короткий час, стане очевидним для кожного, хто тепер, у 1992 році, кине погляд на величезну територію, розташовану між Віднем і Трієстом на заході і Владивостоком на сході. Всі карти, на яких зображена одна п'ята поверхні нашої планети, неточні і недовговічні. А щодо картографічного майбутнього цієї території, можна з певністю сказати лиш одне: воно залежатиме від кількох сильних гравців, які перебувають поза нею (про Росію не йдеться, вона може зберегтися як досить вагомий політичний фактор). Це сильні гравці саме тому, що згубна сепаратистська агітація досі їх не торкнулася. Ось вони: Німеччина, Туреччина, Іран, Китай, Японія і – трохи далі – Сполучені Штати.

Адже нова «Європа націй» – а тим більше «світ націй» – не спромоглися б створити навіть щось на зразок спілки незалежних і суверенних держав. У військовому плані незалежність малих держав захищена тільки системою міжнародної безпеки, байдуже якого характеру, що може стримати агресивні наміри сильних сусідів, як це виявилося на Близькому Сході відразу, коли між наддержавами порушилася рівновага сил.

Доки буде створена нова міжнародна система, принаймні третина нині існуючих держав – з населенням, що не перевищує два з половиною мільйони, – не має певних гарантій збереження їхньої незалежності. Поява ще кількох незалежних держав тільки збільшить число незахищених політичних одиниць. А коли така нова міжнародна система буде створена, невеликі і слабкі країни відіграватимуть у ній таку ж малу роль, яку відігравали у політичному житті Німецького союзу[7] в XIX сторіччі Ольденбург чи Мекленбург-Шверін. Як ми вже побачили, в економічному плані навіть набагато сильніші держави залежать від світової економіки, яка їм не підвладна і яка визначає їхні внутрішні справи. Латвійська чи баскська «національна» економіка, відокремлені від якоїсь більшої економічної системи, частину якої вони становлять, стають таким самим безглуздим поняттям, як паризька економіка, відірвана від економіки Франції.

Єдине, що можна зауважити з цього приводу, – це те, що сьогодні малі держави в економічному аспекті не менш уразливі, ніж держави великі, бо «національна економіка» поступилася своїми позиціями економіці наднаціональній. Можна висловити міркування, що «регіони» являють собою раціональніші утворення як частина великих економічних об'єднань на зразок Європейського спільного ринку, ніж історичні держави, які є його офіційними членами. Обидві зауваги, на мою думку, правильні, проте логічно вони не сполучаються. Західноєвропейський націоналізм із сепаратистськими нахилами, шотландський, валлійський, баскський чи каталонський, сьогодні прагне не зважати на уряди своїх держав і звертатися безпосередньо до Брюсселя як «регіони». Проте навряд чи можна вважати, що менша держава *ipso facto** має більше підстав називатися економічним регіоном, ніж держава більша (наприклад, Шотландія – більше, ніж Англія), і навпаки, немає підстав вважати, що економічний регіон повинен *ipso facto* збігатися з потенційною політичною одиницею, яку прагнуть утворити у відповідності з етнічно-лінгвістичними чи історичними критеріями. Більше того, коли сепаратистські рухи малих націй вбачають свою надію на майбутнє перш за все в можливості стати часткою великого політично-економічного об'єднання (в даному випадку Європейського спільного ринку), вони фактично відмовляються осягнути класичну мету таких рухів, тобто утворити незалежну й суверенну національну державу.

Проте закиди до *Kleinstaaterei***, принаймні в її етнічно-лінгвістичній

---

* В силу самого факту (*латин.*).

** Подрібнення держав (*нім.*).

формі, сьогодні викликані не тільки тим, що вона не спромагається вирішити актуальних проблем нашого часу, а й тим, що, маючи змогу вести свою політику, вона ці проблеми ускладнює. Свобода і плюралізм, які нині стали набутком культури, у великих державах, що усвідомлюють свою багатонаціональність і багатокультурність, майже завжди захищені краще, ніж у малих, ідеалом яких є етнічно-мовна й культурна однорідність. Тож не дивно, що найпершою вимогою словацьких націоналістів, яку вони висунули 1990 року, була «зробити словацьку мову єдиною офіційною мовою і примусити 600 000 етнічних угорців у контактах з органами влади послуговуватися тільки словацькою мовою». Мотивований націоналістичними почуттями закон, прийнятий в Алжирі наприкінці 1990 року, який постановляв: «Оголосити арабську мову державною мовою, і тих, хто в офіційному діловодстві вживатиме будь-яку іншу, карати великими штрафами», в контексті Алжиру слід розглядати не як спробу звільнитися з-під французького впливу, а як випад проти третини алжирців, що розмовляють берберською мовою. Правильно було підмічено, що

> «сучасна версія світу, який існував до XIX сторіччя і в якому прихильність до рідного краю не вважалася хибою, виглядає симпатично, але ж сучасні розбудовники національних держав прямують зовсім не туди... Усі вони прагнуть збудувати державу не за зразком тієї, яка створена в маленьких країнах, де панує дух толерантності і відкритості, бо затято вважають, що людей може згуртувати тільки однаковість – етнічна, релігійна чи мовна».

Прагнення до національної монолітності уже породило серед меншин, які живуть у національних державах і яким відтак загрожує асиміляція, прагнення автономістські та сепаратистські, а також прагнення до переустрою, який краще назвати «ліванізацією», ніж «балканізацією». Турки та росіяни у Молдові намагаються відокремитися від молдаван, серби оголошують себе незалежними від націоналістичної Хорватії, кавказькі народи не хочуть бути під грузинами, також кавказцями, а з Вільнюса чути висловлювання ультранаціоналістичного змісту, там сумніваються, чи може лідер, чиє ім'я виказує його німецьке походження, зрозуміти глибинні, успадковані від предків, сподівання литовців. У світі, в якому з 180 держав тільки десятків зо два можуть переконливо засвідчити, що їхні громадяни дійсно належать до однієї етнічної чи мовної спільноти, націоналізм, який ставить своєю метою домогтися такої однорідності, не тільки небажаний, а й шкідливий, бо призведе до самознищення.

Сказати коротко, у своїй класичній вільсонівсько-ленінській формі гасло самовизначення аж до – і включаючи – відокремлення, як *загальна*

програма, для XXI сторіччя не може стати засобом вирішення цього питання. Це гасло найкраще, мабуть, розглядати як симптом, породжений кризою створеної в XIX сторіччі концепції «національної держави», яка застрягла між тим, що «Economist» назвав «супернаціоналізмом», та «інфранаціоналізмом». Однак криза великої національної держави є також кризою менших, чи то давніх, чи нових.

Отож сумнів викликає не те, чи дуже чоловіки і жінки бажають ідентифікувати себе з якоюсь спільнотою, – національність це теж спільнота, однак (як свідчить досвід ісламського світу) не єдина. Це бажання не може бути і показником реакції проти централізації та бюрократизації державних, економічних та культурних чинників, тобто проти їхньої недієвості й безконтрольності. Не слід нам також сумніватися в тому, що сторони будь-якого місцевого чи навіть групового конфлікту, які можуть виступити під тим чи тим національним прапором, будуть наряджатися в тогу борця за права нації. Скептики сумніваються лише стосовно того, чи справді бажання утворити мононаціональні держави є непереборним і чи концепція та програма такого утворення може бути корисна у XXI віці. Навіть у регіонах, традиційно прихильних до ідеї створення національної держави, ця ідея була нейтралізована ефективною автономізацією чи регіоналізацією або навіть зникла взагалі. Сепаратизм штатів на Американському континенті – принаймні на південь від Канади – після громадянської війни в США пішов на спад. Знаменний факт: держави, які зазнали поразки в Другій світовій війні і в яких по тому була проведена значна автономізація регіонів, – можливо, це була реакція на фашистську централізацію, – практично вільні від сепаратистських рухів, що активізуються в решті країн Західної Європи, хоча, по ідеї, Баварія і Сицилія могли б стати таким самим живильним середовищем для подібних рухів, як Шотландія і франкомовні райони бернської Юри. Однак сепаратистський рух, який виник у Сицилії після 1943 року, виявився недовговічним, хоча дехто й досі шкодує за ним, вважаючи, що без нього настане «кінець сицилійської нації». Він зійшов нанівець після того, як 1946 року був введений закон про регіональну автономію.

Отож сьогодні націоналізм відображає тільки наполовину визнану кризу давньої вільсонівсько-ленінської ідеології і програми. Як ми вже бачили, багато навіть давніх, сильних і рішуче настроєних націоналістичних рухів сумніваються щодо потреби встановлення справжньої державної незалежності, навіть якщо вони прагнуть повного відокремлення від держав, частину яких складають сьогодні (наприклад, баскські і шотландські націоналісти). За приклад такої непевності може правити

ситуація навколо давнього і ще цілком не вирішеного «ірландського питання». З одного боку, незалежна Ірландська Республіка, наполягаючи на повній політичній автономії від Британії, – цю свою позицію вона підкреслила тим, що під час Другої світової війни лишилася нейтральною, – на практиці встановлює тісні взаємозв'язки з Об'єднаним Королівством. І ірландські націоналісти без особливих труднощів пристосувалися до дивної ситуації, у якій ірландські громадяни, приїжджаючи в Британію, користуються всіма правами громадян Об'єднаного Королівства, наче Ірландія ніколи від нього не відокремлювалася, тобто *de facto* мають подвійне громадянство. З другого ж боку, ірландці швидко втратили віру в можливість здійснити давню свою мрію – домогтися створення єдиної об'єднаної незалежної Ірландії. Можливо, обидва уряди, лондонський і дублінський, погодились би про (відносну) бажаність утворення єдиної об'єднаної Ірландії. Проте навіть в Ірландській Республіці чи не всі вважали б таке об'єднання найменш поганим з усіх можливих рішень проблеми. А якби Ольстер за таких обставин оголосив себе незалежним і від Британії і від Ірландії, більшість ольстерських протестантів вважали б такий вибір меншим злом. Сказати коротко, тільки жменька фанатиків змогла б вважати таке самовизначення національно-релігійних спільнот хоч трохи кращим, ніж украй незадовільне *status quo*.

Також ми можемо виявити кризу національної свідомості у старих націях, кризу, породжену подібними причинами. Ця свідомість, яка сформувалася в Європі XIX сторіччя, містилася в межах чотирикутника, сторони якого утворювали поняття Народ–Держава–Нація–Уряд. В теорії ці чотири елементи збігалися. За твердженням Гітлера (слово *Volk* означає і «народ» і «нація»), Німеччина це *«ein Volk, ein Reich, ein Füehrer»**, тобто один народ/нація, одна держава, один уряд. На практиці ідеї держави і уряду визначалися політичними критеріями, які виникли після великих революцій XVIII сторіччя, але ідея «народу» і «нації» в основному спиралася на дополітичні критерії, за допомогою яких були створені такі поняття, як уявлена (imagined) і уявна (imaginary) спільноти. Політика постійно намагалася присвоювати і перевизначати такі дополітичні елементи для своїх потреб. Органічний зв'язок між цими чотирма елементами вважався сам собою зрозумілим. Проте в історичних або давно створених національних державах так уже не вважають.

Цей факт можна підтвердити результатами опитування громадської думки, проведеного у Федеральній Республіці Німеччині 1972 року. Взагалі Німеччина являє собою, мабуть, крайній випадок, оскільки вона

---

* «Один Народ, один Рейх, один Фюрер» (*нім.*).

пройшла шлях від теоретично щонайповнішої всенімецької політичної єдності за Гітлера до ситуації, за якої на її території стали співіснувати принаймні дві держави, і кожна з них могла б претендувати, що вона – це вся німецька нація або її частина. Однак саме в цій ситуації ми маємо змогу виявити невпевненість і невизначеність, які панують у думках більшості громадян, коли йдеться про «націю».

Найперше, що помітно у відповідях, – це велика невпевненість респондентів. 83% західних німців вважали, що знають, що таке капіталізм, 78% знали, що таке соціалізм, але тільки 71% мали свою думку відносно того, що таке держава, а 34% не мали ніякого уявлення, як визначити або пояснити поняття «нація». Серед менш освічених невпевненість була ще більша. 90% німців із закінченою середньою освітою вважали, що знайомі з усіма чотирма термінами, але тільки 54% з (некваліфікованих) німців з нижчою освітою вважали, що знають, що таке «держава», і тільки 47% вважали, що знають, що таке «нація». Така невпевненість пояснюється саме тим, що порушилася давня відповідність між поняттями «народ», «нація» і «держава».

На запитання: «Нація і держава це одне й те ж чи ми говоримо про різні речі?» – 43% західних німців – 81% серед найосвіченіших – дали ясну відповідь: ні, не одне, оскільки на території Німеччини співіснують дві німецькі держави. Проте 35% вважали, що нація і держава пов'язані нерозривно, 31% робітників – серед них 39% віком до 40 років – зробили досить логічний висновок, що Німецька Демократична Республіка утворила вже іншу націю, бо держава це інша. Також зауважимо, що група тих, які були твердо переконані, що держава і нація – це одне й те ж – 42% – складалася з кваліфікованих робітників; до групи твердо переконаних, що Німеччина – це одна нація, поділена на дві держави, належали ті, хто голосує за соціал-демократів. Такого погляду дотримується з них 52%, а з тих, що голосують за християнських демократів, тільки 36%. Можна зробити висновок, що через сто років після об'єднання Німеччини традиційна концепція «нації» в тому вигляді, як її розуміли в XIX сторіччі, найкраще збереглася в середовищі робітничого класу.

З цього випливає, що ідея «нації», яку колись витягли, наче молюска, з твердої мушлі «національної держави», тепер перебуває в явно розладнаному стані. Звичайно, це не означає, що німці на схід і на захід від Ельби до того, як об'єдналися дві німецькі держави, не вважали себе «німцями», хоча, можливо, більшість австрійців після 1945 року вже не вважають себе частиною великої Німеччини, як вони вважали від 1918 до 1945 року; а німецькомовні швейцарці чинять запеклий опір спробам причислити їх до німців. В чому східні та західні німці були непевні (і не без підстав)

– це в політичному та іншому підтексті «німецькості». 1990 року Федеративна Республіка Німеччина розвіяла щодо цього всякі сумніви.

Можна гадати, що подібне опитування, проведене в інших національних державах, які склалися історично, дасть такі самі неоднозначні відповіді. Як, наприклад, співвідносяться між собою терміни «французькість» і франкомовність (термін, який з'явився зовсім недавно – вперше він був зафіксований 1959 року)? Навмисно чи ненавмисно, але генерал де Ґолль надав традиційному для нас нелінгвістичному поняттю французькості зовсім іншого значення. Зробив він це, звертаючись до мешканців Квебеку – назвавши їх закордонними французами. Квебекська націоналістична думка, в свою чергу, «більш-менш облишила вживати термін *батьківщина* (*la patrie*) і завела безкінечні суперечки з приводу позитивів і негативів таких термінів, як *нація, народ, суспільство* і *держава*». До 1960 року «британськість» з точки зору закону й адміністративних органів визначалася дуже просто: британцем визнавали того, хто народився від батьків британців або на британській території, хто одружився з британським громадянином або був натуралізований. Тепер справа стоїть набагато складніше.

Усе це зовсім не означає, що сьогодні націоналізм став менш впливовий у світовій політиці і що його тепер менше, ніж колись. Я хочу довести тільки те, що, незважаючи на свою очевидну впливовість, націоналізм втрачає історичну вагу. Він уже, так би мовити, перестав бути глобальною політичною програмою, якою, можна сказати, був у XIX сторіччі та на початку XX-го. Щонайбільше він є фактором, який ускладнює інші процеси або є їхнім каталізатором. Подавати за прикладом Беджета історію європоцентричного XIX сторіччя як історію націотворення не буде великою помилкою. Ми й досі подаємо історію великих європейських держав після 1870 року саме таким чином, про що свідчить назва праці Юджина Вебера «Селяни стають французами». Чи може хтонебудь написати всесвітню історію кінця XX сторіччя і початку XXI-го з таких самих позицій? Навряд.

Навпаки, така історія може бути створена тільки як історія світу, що його вже годі уявити розмежованим рамками «націй» і «національних держав», які визначаються політичними, економічними, культурними чи навіть мовними факторами. Вона буде супернаціональна й інфранаціональна, але навіть інфранаціональність, хоч і вбрана в одежі мінінаціоналізму, відобразить занепад старої національної держави як дійової системи. Вона перш за все покаже, як «національні держави» і «нації» або етнічно-лінгвістичні спільноти, опинившися перед загрозою абсорбції чи дислокації внаслідок нової супернаціональної перебудови нашого

світу, відступають перед нею, опираються їй або ж до неї пристосовуються. Нації і націоналізм залишаться персонажами цієї історії, але відіграватимуть другорядні, часто навіть випадкові ролі. Це не означає, що національна історія і культура поступиться своїм місцем – можливо, вона ще й дужче на ньому ствердиться – в системі освіти і культурному житті тієї чи тієї країни, зокрема країни малої, або що вони не зможуть процвітати у місцевому масштабі, у рамках багато ширшої, супернаціональної структури, як, наприклад, сьогодні процвітає каталонська культура, хоча мається на увазі, що каталонці будуть спілкуватися з рештою світу іспанською та англійською мовами, оскільки мало хто з приїжджих у Каталонію зможуть спілкуватися місцевою мовою.

Як я вже зауважив, «нація» і «націоналізм» уже не можуть бути достатніми термінами для характеристики – а тим більше для аналізу – політичних явищ, які ними позначені, чи навіть почуттів, колись позначених цими словами. Не виключена можливість, що націоналізм втратить свою потугу разом із занепадом національної держави, без якої бути англійцем, ірландцем чи євреєм, а чи сполученням усіх їх – є лиш один спосіб, яким люди позначають свою приналежність, серед багатьох інших, що їх у міру потреби використовують для цієї мети. Заявляти, що цей день вже близько, навряд чи розумно. Проте, сподіваюся, його можна чекати. Зрештою, сам факт, що історики принаймні беруться до вивчення і аналізу понять нації і націоналізму, свідчить: це явище вже минуло свою кульмінацію. Сова Мінерви, яка вістує мудрість, сказав Ґеґель, вилітає в сутінках. А те, що вона кружляє навколо націй і націоналізму, треба вважати доброю ознакою.

РОДЖЕРС БРУБЕЙКЕР
ГРОМАДЯНСЬКА ТА ЕТНІЧНА НАЦІЇ У ФРАНЦІЇ ТА НІМЕЧЧИНІ

Протягом двох століть Франція та Німеччина – приречені долею бути в центрі державного та національного будівництва в Європі – будували, розробляли і постачали іншим країнам відмінні, навіть антагоністичні моделі нації (nationhood) та національної самосвідомості. У відповідності з французькою традицією націю розуміють у поняттях інституційних та територіальних засад держави. Революційні та республіканські визначення національності й громадянства – унітаристські, універсалістські та світські – посилили політичне розуміння нації, яке було наявне ще в *ancien régime*. Хоча французьке розуміння нації полягає в тому, що нація є політичною єдністю (political unity), воно водночас пов'язане також з утвердженням культурної єдності. Належність до політичної спільноти передбачає культурну асиміляцію – як для регіональних культурних меншин, так і для іммігрантів.

В той час як французьке розуміння нації є державоцентричним та асиміляційним, німецьке розуміння нації *народо*центричне (*Volk*-centred) та диференційне. Оскільки національне почуття з'явилося ще до появи національної держави (nation-state), німецька ідея нації у своїх витоках не є ані політичною, ані пов'язаною з абстрактною ідеєю громадянства. Цю дополітичну німецьку націю – націю, що тільки прагне стати державою – не розуміли як носія певних політичних цінностей, а як культурно-органічну, мовну або расову спільноту, тобто як самодостатню самобутню *Volksgemeinschaft** . Це розуміння нації є [в своїй основі] етнокультурним, а не політичним. <...>

Політика [в сфері] громадянства стосовно іммігрантів у Франції та Німеччині, хоча і є схожою формально, за своїм змістом відрізняється принципово. В обох випадках її серцевиною є національна свідомість,

---

* Народність (*нім.*).

а не державні чи групові інтереси. Але загальнопоширена самосвідомість еліт у цих двох країнах є різною. Французи розуміють свою націю як створену державою, німці – як основу своєї держави. Загальнопоширена французька самосвідомість містить дуже сильний асиміляційний відтінок, відсутній у німецькій самосвідомості. Франція не є класичною країною іммігрантів, але вона є класичною країною, можливо, єдиною в світі класичною країною, асиміляції. Стереотипи самосвідомості, джерелом яких є асиміляція французької периферії паризьким центром, були легко, майже автоматично та несвідомо перенесені на асиміляцію іммігрантів. В останні два десятиліття як бажаність, так і можливість асиміляції іммігрантів стала предметом дискусій, як і сама легітимність якобінсько-республіканської моделі внутрішньої асиміляції. Та хоча впливове розуміння нації елітами і стало предметом дискусій, воно все-таки залишається у Франції значно більшою мірою асиміляційним, ніж у Німеччині. Як наслідок цього, ідея, що північноафриканські іммігранти є чи повинні стати французами, сприймається більшою мірою як щось цілком природне, ніж ідея, що турецькі іммігранти є чи повинні стати німцями.

Не дивлячись на подібність як у складі іммігрантів, так і в імміграційній політиці у Франції та Німеччині, політика щодо іммігрантів у цих країнах і сьогодні є різко протилежною. Це зокрема свідчить про відсутність впливових державницьких та групових сил, зацікавлених у зміні визначень громадянства. Але це також свідчить про те, що наявні визначення громадянства – загальноприйняте поєднання *jus soli** і *jus sanguinis*** у Франції, що тільки частково включає прийняте в Німеччині чисте *jus sanguinis*, – є втіленням та виявом глибоко закоріненої національної самосвідомості: державоцентристської та асиміляційної у Франції і етнокультурної в Німеччині. Передусім взаємопов'язаність визначення громадянства і розуміння нації зумовлює труднощі на шляху до корінної зміни першого. У Франції і правоцентристський уряд, очолюваний Жаком Шираком, був неспроможний в 1986–1987 роках здійснити навіть досить обмежену реформу закону про громадянство саме тому, що опозиція могла успішно протидіяти цьому, мобілізувавши загальнопоширену, на рівні еліти, національну самосвідомість. У Німеччині ж політику натуралізації було лібералізовано в 1990 році. Але тут не існує перспективи для прийняття французької системи *jus soli*; автоматичне перетворення іммігрантів на

* Право місця народження (*латин.*).

* Право крові (*латин.*).

громадян залишається немислимим в Німеччині. І лібералізовані правила натуралізації самі по собі здатні мало що зробити для громадянської інкорпорації іммігрантів. Іммігранти, як і самі німці, продовжують поєднувати правовий факт натуралізації з соціальним та культурним фактом асиміляції, але ні німецька культурна політика загалом, ні соціальний, політичний та культурний контекст післявоєнних імміграційних процесів не сприяють асиміляції. До цього можна додати, що подвійне громадянство дозволене тільки у виняткових випадках, і здається вірогідним, що показник натуралізації (naturalization rates) буде залишатися дуже низьким, а шанси для іммігрантів у Франції та Німеччині – різними.

Я повинен наголосити, що не прагну докладно аналізувати конкретні наслідки тієї чи тієї політики. Процес здійснення політики (policymaking process) великою мірою залежить від обставин. Та навіть якщо те чи те розуміння нації, якого дотримується еліта, мало впливає на хід та зміст законодавчого процесу, воно все ж дозволяє з'ясувати, чому якісь інші способи визначення громадянства наштовхуються на вперте неприйняття. Бо те чи те розуміння нації звужує простір дискусій і робить малоймовірною реформу [в питаннях] громадянства.

Хто-небудь міг би заперечити сказане тут, заявивши, що в даному разі немає необхідності посилатися на те, яких саме концепцій нації дотримуються еліти. Можна доводити, що – в разі відсутності тиску з боку сил, зацікавлених у реформуванні закону про громадянство – відмінності [у названих двох типах громадянства] зберігаються тільки внаслідок інерції. Але [у цьому аргументі] залишається не поміченим той факт, що існує тиск, який підштовхує до конвергенції, хоча його джерелом не є передусім загальнодержавні чи групові інтереси. У Німеччині аномалія проживання без громадянства спонукала до загальнопоширених вимог, підтриманих навіть сучасним правоцентристським урядом, полегшити набуття громадянства. У Франції ж автоматичне набуття громадянства іммігрантами, які – як доводять корінні громадяни (nativists) – і не асимілюються і не схильні бути асимільованими, породило потужний правовий рух за введення суворішого закону про громадянство. Тут тільки інерцією нічого не поясниш.

Але, припустімо, цей аргумент інерції буде сформульований інакше. Можна доводити, що французьке і німецьке визначення громадянства не піддатливі для модифікацій не тому, що вони відповідають політичним та культурним традиціям, а просто тому, що вони є *правовими* традиціями. Тісне французьке поєднання *jus sanguinis* і *jus soli* було запроваджене століття тому; його витоки сягають періоду

революції чи навіть *ancien régime*. Тим часом німецькі держави – Пруссія та інші держави до об'єднання, Німецька імперія, Третій райх та обидві німецькі держави після 1949 року[1)] – ґрунтувалися винятково на *jus sanguinis*, хоча громадянське законодавство було вперше кодифіковане тільки на початку XIX століття. Закон про громадянство Франції та Німеччини змінювався в окремих деталях, у зв'язку з тією чи іншою нагодою, впродовж багатьох років. Але основні моделі – поєднання *jus soli* та *jus sanguinis* у Франції та система *jus sanguinis* в Німеччині – залишалися незмінними. Вони набули інерційної сили і нормативної значущості традиції. Ця інерційна сила тільки зростала у зв'язку з підвищенням важливості та символічної централізованості [набуття] громадянства. Обидві держави не вносили поправок до базових принципів закону про громадянство так, як це вони робили, скажімо, з податковим законодавством. А тому – можуть сказати [прихильники переформульованого] аргументу інерції – в даному разі не існує потреби апелювати до самосвідомості. Франція та Німеччина продовжують визначати поняття громадянства у різний спосіб тільки тому, що вони так його визначають вже протягом більше ніж століття.

Цей підхід кращий, ніж просте посилання на інерцію. І все ж традицію як таку не можна ототожнювати зі звичайною тривалістю. Сама по собі тривалість тієї чи тієї практики ще не надає цій практиці ознак «традиції». Традицію творять, вона не є чисто об'єктивною сутністю. Апелювання до традиції є поширеною формою політичної риторики. Оголошуючи певну політику чи практику традиційною, можна наполягати на її збереженні, пов'язуючи з нею нормативну значущість (dignity) і тим самим загострюючи питання про оцінку політичних збитків як наслідку руйнування традиції. Отож традиція може бути предметом дискусії. Політичні стратегії та практики, які включають боротьбу різних репрезентацій, де одні приписують, а інші заперечують, що те ж саме має ознаки традиції, – це приклади загальнішої і безперервної боротьби в соціальному світі щодо репрезентацій та характеристик. Посилання на традицію, яке відіграло найважливішу роль у тій мобілізації у Франції проти спроб обмежити *jus soli*, не було посиланням на тривалість як таку. Це була апеляція до виправданої (legitimate) тривалості, до тривалості, гідної того, щоб тривати, – до усталеної відповідності між правовою формулою та політико-культурною самосвідомістю. Адже супротивники реформування закону про громадянство характеризували *jus soli* як винятково *республіканську* традицію, в той час як прихильники реформи оспорювали таку характеристику, доводячи, що *jus soli* втілює не республіканські прин-

ципи, а військові та демографічні державні потреби. В Німеччині посилання на традицію означає не просто урахування тривалої дії правової форми, а довготривалу відповідність між правовою формою (*jus sanguinis*) і принципом політико-культурної самосвідомості (що Німеччина не є країною іммігрантів).

Тривалість важлива, але сама по собі вона не є вирішальним чинником. Довготривалі практики набувають нормативної сили, але тільки тоді, коли з цими практиками поєднують матеріальні та символічні цінності, які не зводяться до довготривалості, хоча остання може посилювати їх. Довготривалість французького та німецького визначень громадянства дійсно набула інерційної сили та нормативної значущості традиції. Але це не означає, що в даному разі було б недоречно говорити про самосвідомість. Якщо *jus soli* у Франції та *jus sanguinis* в Німеччині побудовані й визначені як традиції, то це не просто наслідок їхньої довготривалості, а тому, що вони є втіленням та виявом глибоко закорінених стереотипів (habits) національної самосвідомості: їх розуміють і визначають як правові традиції саме тому, що вони відповідають політичним та культурним традиціям. Якраз ця відповідність є причиною того, що їхня довготривалість набула нормативної сили.

Кристалізація *jus soli* у Франції і *jus sanguinis* в Німеччині відбувалася у час, коли європейські національні держави досягли свого апогею – у десятиліття після Першої світової війни. Сьогодні багато дослідників твердять, що Західна Європа рішуче рухається поза межі національної держави. Тож, мовляв, хоча французьке та німецьке визначення громадянства залишається різко протилежним, але саме національне громадянство втрачає свою важливість разом з національною державою. Оскільки національна держава зазнає ерозії зверху і знизу, передаючи одні із своїх функцій та повноважень наднаціональним, інші субнаціональним установам, то відтак національне громадянство може також зазнати ерозії внаслідок появи різних форм наднаціонального та субнаціонального громадянства. У майбутній постнаціональній Європі основними одиницями належності та найважливішими осередками (sites) громадянства буде Європа як ціле, з одного боку, та окремі регіони й муніципалітети, з другого.

Можливо, що з огляду на довготривалу перспективу ця постнаціональна візія і справді здійсниться. Одначе у межах осяжного майбутнього національна держава та національне громадянство залишаться значною мірою – можливо навіть дуже великою мірою – з нами. І не тільки тому, що в той час, як Західна Європа ривками рухається *поза* межі національної держави, Югославія й Радянський Союз розпада-

ються *на* національні держави. І не тільки тому, що потужна німецька національна держава відтворена в самій серцевині Європи. А також і тому, що нація як тема політичних дискусій і рідність (nativism)[2] як політична програма стають актуальними у зв'язку з безпрецедентною імміграцією в останні тридцять літ.

Незважаючи на обмежувальну імміграційну політику майже в усіх західних європейських державах протягом останніх двох десятиліть, населення імміграційного походження зростає чисельно та стає дедалі різноманітнішим. І немає будь-яких ознак послаблення цієї тенденції. Якщо брати до уваги тільки демографічні – не кажучи вже про економічні, політичні та екологічні аспекти – південно-північний міграційний тиск неухильно зростає. Сьогодні країни Західної та Центральної Європи затоплює велика хвиля міграції з країн Східної Європи та колишнього Радянського Союзу, що перебувають у стані економічної депресії та політичної нестабільності.

На думку деяких спостерігачів, етнічна різнорідність (heterogeneity), що виникає та посилюється внаслідок міграції, – разом зі звуженням суверенітету, пов'язаним із членством у європейській спілці – свідчать про те, що західні європейські країни вже не можна вважати національними державами. Але це є помилковим тлумаченням самої суті національної держави. Національна держава не є тільки чи не є передусім етнодемографічним явищем чи певним набором інституційних облаштувань (arrangements); вона є також – і це вирішальний момент – способом осмислення й оцінки політичного та соціального членства. І внаслідок того, що цей спосіб мислення й надалі є дуже впливовим, дискусії щодо громадянського статусу іммігрантів залишаються переважно дискусіями про те, що означає чи повинна означати належність до національної держави.

Ми показали, як ці дискусії відбувалися та відбуваються у Франції й Німеччині, де глибоко закорінені розходження у розумінні суті нації знаходять вияв у стійких та різко протилежних визначеннях громадянства. Але можна було б навести приклади таких дискусій і деінде. Наприклад, на цей час держави, що виникли на місці Радянського Союзу, встановлюють свої власні [статуси] громадянства. Призначення цих [статусів] полягає в тому, щоб вони служили засобами блокування небажаної імміграції, засобами посилення «державності» нових національних держав та засобами символічної репрезентації (symbolic expressions) суверенітету. Політика [у сфері] громадянства, у такому її орамленні, є політикою ідентичності, якою вона є і у Франції, і в Німеччині; але вона більшою мірою, ніж у Західній Європі,

є політикою утвердження певних інтересів. Якщо національні меншини становлять високий відсоток населення, то ставкою в даному разі буде високий рівень міжетнічної напруги чи можливе насильство. Наприклад, для латвійців та естонців – які становлять ледь більше половини населення своїх держав – те, як саме визначається громадянство, є питанням великої ваги; таким воно є, у свою чергу, і для великої російської іммігрантської громади в цих державах. Деякі з радикальних націоналістів наполягають, щоб [право на] громадянство було надано тільки нащадкам громадян міжвоєнної Латвії та Естонії; інші наполягають, щоб [статус] громадян був доступний усім жителям (residents). Такі ж самі дискусії відбуваються і в інших політичних спільнотах, що відокремилися.

Еміграція з Радянського Союзу та з країн, що утворилися внаслідок його розпаду, породила ще й іншу низку проблем, пов'язаних з визначенням громадянства та розумінням нації. На сьогодні це є переважно еміграція з етнічним корінням: вона складається з осіб, що залишили колишній Радянський Союз заради зовнішньої батьківщини, до якої належать етнокультурно. Передусім це стосується євреїв та етнічних німців, які автоматично одержують громадянські права в Ізраїлі й Німеччині – країнах, де розуміння нації є етнорелігійним та етнокультурним. Але існує багато інших національностей колишнього Союзу з зовнішніми етнічними «батьківщинами». Вони включають понад мільйон поляків, 437 000 корейців, 379 000 болгар, 358 000 греків і 172 000 угорців. Як повинні країни, що приймають, ставитися до цих потенційних іммігрантів? Чи повинні вони, як Ізраїль та Німеччина, прийняти етнокультурні «закони повернення» («laws of return»), автоматично гарантуючи іммігрантам громадянство? Чи вони мають не визнавати цих потенційних іммігрантів членами їхніх націй, чи – якщо вони навіть визнають їх членами своїх націй – то все-таки не гарантувати їм привілеїв ставати громадянами відповідних держав?

Громадянство та нація є питаннями, які інтенсивно обговорюються в європейській політиці, східній та західній. І такими вони, очевидно, залишаться в осяжному майбутньому. Ті, які проголошують настання постнаціонального віку, занадто поспішають відправляти національну державу на звалище історії. Вони недооцінюють той запас живучості (resilience), а також багатство й складність інституційної і нормативної традиції, що, як виявляється, все ще містить у собі життєву силу, незалежно від того, добре це чи зле.

Анджей Валіцький
Чи можливий ліберальний націоналізм?

I. ДВА ПОНЯТТЯ НАЦІОНАЛІЗМУ

Польська мовна практика має істотну ваду: їй бракує аксіологічно нейтрального поняття, що охоплювало б усі ідеології, які підтримують національний зв'язок, національну тотожність, національну свідомість і національну державу. В англомовних країнах таким поняттям є «націоналізм». Тамтешня наукова література може вживати цей термін у широкому й позбавленому оцінок значенні; може говорити про різноманітні типи націоналізму, різні його стадії та географічні відміни, не встановлюючи наперед – що є добре, а що зле. Натомість у Польщі – попри значні осягнення польської науки в дослідженнях націотворчих процесів і супровідних їм ідеологій – побутує мова антинаціоналістичної публіцистики, яка накидає вживанню терміна «націоналізм» штучно звужене й зневажливе значення. Таке розуміння націоналізму є, звичайно, протиставленням патріотизмові. Отже, чи можна говорити про націоналізм Адама Міцкевича? Узвичаєний погляд на націоналізм цього не припускає: адже Міцкевич проповідував братерство народів і наповнення політики етикою. Проте, куди подіти той факт, що подібні або й просто тотожні ідеї проповідував Мацціні, майже всюди (і то не тільки в англомовних країнах) визнаний за парадигматичного представника романтичного націоналізму? Ліберально мислячий польський інтелігент легко погодиться визнати обох мислителів представниками, наприклад, «романтичної *ідеї нації*», але не схвалить визнання Міцкевича класиком романтичного *націоналізму* згідно з європейською шкалою. Вживання слова «націоналізм» (пов'язуваного, як зауважив Єжи Шацький, з «ідеологією від природи крайньою та паскудною») він сприйняв би як деградацію великої спадщини польського романтизму.

Застосування терміна «націоналізм» у звуженому й зневажливому значенні не є винятково польською особливістю. Воно переважає в Німеччині (що легко пояснити її історією), поширене у Франції та Італії, дедалі частіше з'являється також у англомовній літературі, особливо в пуб-

ліцистиці, яка таврує етнічні чистки типу балканських. Проте ніде воно не є винятковим; скрізь тією чи іншою мірою проклало собі шлях уживання слова «націоналізм» у широкому й нейтральному сенсі. Вирішальним чином цьому сприяла не тільки традиція англосаксонської науки, а й величезна міжнародна література на тему національно-визвольних рухів у колоніальних і залежних країнах. У багатьох книжках «націоналізм» трактується передовсім як ознака процесу деколонізації, а отже явище, яке *a priori* заслуговує на позитивну оцінку. А останніми роками дедалі більше увиразнюється тенденція до *максимального розширювання* поняття «націоналізм», до охоплення цією назвою всіх прихильників національної держави на противагу прихильникам наднаціонального лібералізму та програмної глобалізації.

Не маю жодних ілюзій щодо можливості встановити якесь єдине, «властиве» значення слова «націоналізм». Незалежно від усіх дискусій цей термін уживатиметься в різних значеннях – зідеологізованих, довільно встановлених і підпорядкованих політичним цілям. Але це не означає схвалення ситуації, коли слово «націоналізм» уживається майже без винятку у звуженому й зневажливому значенні (назвімо це «націоналізмом Б») і коли ця практика додатково підтримується аргументацією з арсеналу «політичної доцільності». Якраз навпаки: треба призвичаювати польських читачів до того, що існує ще й ширше, аксіологічно нейтральне, видове поняття націоналізму (назвімо його «націоналізмом А») і що саме воно має домінувати в науці та поважних публіцистичних дискусіях. <...> Центральним елементом розширеного поняття «націоналізм» повинна бути нація (національний зв'язок, національна лояльність), а не просто національна держава: «націоналізм А» – поняття значно ширше від «націоналізму Б», проте явно вужче в діапазоні – багатше за змістом – від поняття «загалу прихильників національної держави».

Противники розширення й нейтралізації поняття націоналізму оперують звичайно аргументом, що позитивні вияви національних почуттів можуть бути окреслені словом «патріотизм», яке міцніше закорінене в польській мові й адекватно передає незалежницькі прагнення. Ближчий розгляд зазвичай виявляє, що за цим криється бажання відділити на мовному рівні «добро» від «зла», яке виникає з побоювання, що вживання терміна «націоналізм» у нейтральному значенні потягне за собою взаконення націоналістичних крайнощів. Я далекий від того, щоб нехтувати цим побоюванням, особливо за польських обставин. Незважаючи на це, гадаю, що заміна «націоналізму» (у значенні А) «патріотизмом» не є ані слушною по суті, ані політично успішною. Від реальних небезпек нас не вбережуть жодні словесні маніпуляції.

Слово «патріотизм» походить від *«patria»*, вітчизна, тобто не передає постави, яка «мала б доконечний зв'язок з ідеєю нації» (Єжи Шацький). Це здається очевидним, а проте це не так: Марек Вальденберг, видатний знавець національного питання, не поділяє такого погляду, стверджуючи, що патріотизм якраз і є «сильним почуттям зв'язку з нацією»[1]. Справа, отже, потребує з'ясування.

Патріотизм – поняття територіальне, здатне абстрагуватися від національності. Литовець у територіальному значенні, як мешканець території, що колись називалася Великим князівством Литовським, може бути великим патріотом своєї країни, не будучи литовцем або поляком у національному сенсі. Поняття «француз» (на відміну, скажімо, від поняття «німець») сформувалося під впливом територіально-державної приналежності, але, незважаючи на це, сформування сучасної французької нації внаслідок Французької революції зробило необхідною заміну територіального поняття «короля Франції» національним поняттям «короля французів». Переселення людей за національною ознакою – явище трагічне, а застосування при цьому сили заслуговує найбільшого осуду; проте це не змінює факту, що мільйони людей воліли залишити свою землю, аніж відлучитися від своєї нації. Був колись період, коли чеські та німецькі аристократи вважалися патріотами спільного краю під назвою Богемія; однак у нашому столітті чехословацька держава, далека від націоналістичного екстремізму, офіційно вважалася слов'янською державою двох націй, державою чехів і словаків, з вилученням німців (численніших, ніж словаки), вже не кажучи про закарпатських русинів. Це свідчить про виразну, часом разючу різницю між національними (націоналізм А) зв'язками і державно-територіальним патріотизмом.

Патріотизм – згідно з усталеним поглядом польської інтелігенції – висловлює любов до вітчизни і своєї нації без національного егоїзму, експансіонізму та ксенофобії. Звучить це гарно, але по суті є вельми сумнівним. Адже груповий егоїзм, зокрема егоїзм державний, відмова застосовувати в політиці універсальні етичні стандарти (*«my country, right or wrong»* *), експансіонізм і ксенофобія – явища набагато старші за націоналізм, отож не можуть правити за його ознаку; натомість вони можуть без логічної суперечності поєднуватися з різного роду патріотизмами. Політичні романтики, зокрема романтики польські, засуджували політичний імморалізм і державний егоїзм із позиції власне *націоналізму*; націоналізму *романтичного*, що вірує в нації як «Божі творіння», збунтованого проти над-

* «Моя країна, права вона чи не права» (*англ.*).

національних – отже, «штучних» – егоїзму та імморалізму легітимних монархій. Польські месіаністи означували націю як «громаду духів зі спільним призначенням». Міцкевич підкреслював незалежність так витлумаченої нації від батьківщини як «шматка землі, окресленого кордонами»; Словацький доводив, що «польські духи» вселилися в республіканців Новгорода і Пскова, бо національність визначається місією, а не географією. Це було крайньою «детериторіалізацією» поняття нації, яка мала обґрунтувати погляд, що поляком – і до того ж поляком найвищої проби – можна бути і після втрати власного державного існування, і після вигнання з батьківщини. Отже, означення цих ідей загальниковою назвою «патріотизм» є дуже неадекватним і плутаним.

Ще одним приводом до засвоєння польською мовою широкого видового поняття націоналізму (тобто націоналізму А) є багатий доробок польської науки в дослідженнях національного питання, а також просто виняткове багатство і розмаїття національної проблематики в польській суспільно-політичній думці, починаючи від доби Просвітництва. Уникання терміна «націоналізм», уживання його у звуженому та негативно-оцінковому значенні, яке на практиці призводить до ототожнення традиції польського націоналізму з традицією ендеції, применшує цю спадщину і перешкоджає використовувати її в міжнародних порівняльних дослідженнях. Окрім того, заміна слова «націоналізм» словом «патріотизм» створює враження (зрештою, цілком помилкове!), що польські науковці не здають собі справи з якісної різниці між сучасними національними ідеологіями і традиційним патріотизмом.

Політична аргументація на користь звуження націоналізму до націоналізму Б так само дуже сумнівна. Це напевно полегшує моральну ізоляцію крайніх націоналістичних правих, але платити зазвичай доводиться втратою критичності щодо негативних виявів націоналістичного мислення в середовищах, які відмежовуються від шовінізму та ксенофобії. Візьмімо, наприклад, відмову хоч якось розуміти поділені лояльності, звичайну для «антикомуністичної»[2] публіцистики: хіба це не прояв націоналістичної обмеженості? Хіба не було б ліпше і чесніше обстоювати національну лояльність, не трактуючи її як щось абсолютне, виняткове, що вимагає суворо й моралістично засудити кожного, хто з якихось міркувань і в якийсь час не захотів визнати її винятковості? Або приписування власній групі чи формації фактичної монополії на інтерпретацію та репрезентацію національного інтересу та невловної національної сутності? Або, зрештою, вдаючись до прикладу значно яскравішого, засудження абортів як «убивства наймолодших поляків»? Адже останнє є крайнім націоналізмом – націоналізмом Б – аж із двох причин: як заміна християнсько-універсалістської аргумен-

тації («діти, зачаті як людські істоти») національною аргументацією («ембріони як поляки»), а також як дражливо біологічне розуміння польськості, суперечне всьому, що ми знаємо про відмінність нації від біологічної раси.

Пропозиція впровадити в польську мовну практику поняття націоналізму у значенні А не означає схвалити затирання різниць. Якраз навпаки: впровадження в обіг широкого видового поняття націоналізму повинно схилити не вживати цього терміна без прикметників. Адже якщо націоналізм є широким поняттям, якщо існує багато націоналізмів, а не тільки один, якщо існують різні, взаємно опозиційні типи націоналістичного мислення, то не можна забувати про принципові розмежування: про те, що перед «інтегральним націоналізмом» існував націоналізм романтичний, а ще перед тим – просвітницький, що поруч із етнічно-культурним націоналізмом може існувати націоналізм політичний або «громадянський» (*civil nationalism*)[3], нарешті, про те, що суто етнічний націоналізм, який редукує політичні програми до забезпечення «етнічної чистоти», не є прототипом націоналізму, але щонайбільше однією з його найпримітивніших і крайніх форм, відомою в спеціальній літературі як *етнонаціоналізм*. Про це слід пам'ятати, щоб не припускатися засадничих помилок, таких, наприклад, як згадування вкупі етнічних чисток у Боснії та державного націоналізму російських політиків, навіть таких крайніх, як Жириновський: адже російський націоналізм (за дуже незначними винятками) є націоналізмом політичним, багатоетнічним, свідомим того, що етнічний націоналізм (наприклад, чеченський) становить смертельну загрозу для російської держави, і тому він повторює аж до нудоти, що етнічна винятковість була завжди чужою російській нації. Це доводить, що навіть у межах націоналізму Б – націоналізму крайнього, який заслуговує на однозначно негативну оцінку – можемо мати справу з різними моделями нації та різними типами націоналістичної агресії.

II. НАЦІЯ І ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО ЗА КОНЦЕПЦІЄЮ ЕРНЕСТА ҐЕЛНЕРА

Головною причиною величезної популярності концепції Ґелнера є його теза, що нації – це витвір націоналізму, а не навпаки. Це узгоджується з дуже модним тепер «конструктивістським» напрямом, який проголошує, що нації не є чимось об'єктивним і необхідним; вони лише «конструкти», випадкові і штучні, свідомо створювані різного роду елітами. Не можна, отже, говорити про «пробудження» націй до свідомого життя: така позиція визначається як «доконструктивістська наїв-

ність», котра припускає, що нації існували об'єктивно і тільки й чекали «пробудження».

Противників «конструктивізму» називають звичайно «примордіалістами» або «есенціалістами». Проте впадає в очі, що це означення, яке справді полегшує полеміку, разом з тим грубо спотворює суть суперечки. Адже для того, щоб перемагати «конструктивізм», не треба проголошувати тези, що нації існують «одвічно» і мають якусь «незмінну суть»; досить визнати, що вони мають соціологічну реальність як тривалий продукт об'єктивних і самодіяльних історичних процесів. Відтак мені важко погодитися <...>, що сучасну (англомовну) наукову літературу на тему нації і націоналізму характеризує передовсім суперечка між натуралістичною та історичною позиціями. Насправді головна суперечка точиться між «конструктивістами» й «антиконструктивістами», серед цих останніх переважають зазвичай антинатуралісти, тобто вчені, які підкреслюють *історичне* походження націй.

Щоб зрозуміти специфіку Ґелнерових поглядів, а також інтелектуальний клімат, у якому відбувається їх сприйняття, варто придивитися до конструктивізму в його послідовній і крайній формі. Скористаюся задля цієї мети статтею американського науковця Роджерса Брубейкера «Нація як інституціоналізована форма, практична категорія і випадкова подія»[4].

Нації, доводить Брубейкер, аж ніяк не є «тривалими компонентами суспільної структури»; вони є чимось сконструйованим, випадковим і змінним, «підробними, ілюзорними» спільнотами, «ідеологічною димовою завісою». Саме запитання «чим є нація?» не безневинне, бо воно припускає, цілком помилково, «субстанціалістичну віру» в її існування. Чимось реальним є натомість націоналізм, який, проте, не належить до витворів або функцій нації. Якщо він виявився силою в період занепаду СРСР, то зовсім не тому, що там збереглися нації. Сталося так тому, що комуністичний режим створив для націоналізму готові форми, ділячи державу на національні республіки і записуючи національність до паспортів громадян.

Я не хотів би стверджувати, що виразна Брубейкерова ворожість до самого поняття нації є чимось типовим для «конструктивістської» літератури. Типове тут дещо інше: глибокий скептицизм щодо могутніх національних тотожностей, а також страх перед ними. Вільна публіцистична форма моєї статті дозволяє мені, сподіваюся, сформулювати особистий погляд на цю справу.

Скептицизм «конструктивістів» щодо виразно окреслених і безрефлексивно визнаваних національних тотожностей виникає головно через

те, що вони описують це явище ззовні, не знаючи його з власного внутрішнього досвіду. Найвидатніші конструктивісти (а серед них і народжений у Чехословаччині Ґелнер) є переважно або мігрантами, які більше знають про зміни тотожності, ніж про тотожність успадковану, або американцями, тобто членами нації, яка складається з мігрантів і легко відмовляється від окресленої національно-культурної тотожності (доказом чого в США стало офіційне схвалення філософії «мультикультуралізму»). Досвід таких людей є в чомусь багатшим, а в чомусь біднішим за досвід «наївних націоналістів» із відсталої частини Європи. Тому не дивно, що такі люди, бачачи, наприклад, поляка, твердо переконаного, що поділ на нації є чимось очевидним і природним, запитують себе, кому чого бракує: чи їм самим досвіду якогось істотного виміру людського буття, а чи тому полякові – критицизму, рефлексії і знання справи? По-людському зрозуміло (хоча й шкода), що в такій ситуації вони обирають відповідь однозначну, зручну для себе, не вдаючися до спроб емпатичного розуміння й розважливих міркувань.

Страх перед національною тотожністю як чимось «даним», що визначає особу поза участю її волі, характеризує, своєю чергою, т. зв. постмодерністський спосіб думання, притаманний чималій частині інтелектуалів високорозвиненого західного світу. Він цінує передовсім автономію особистості й множинність вибору, отже, мусить боятися глибоко закоріненої тотожності, яка справді дає почуття певності, але не залишає місця для вільного самовизначення. Перевага віддається тотожності «конструйованій», «вигаданій», «випадковій» і «несталій», тотожності, яку можна свідомо формувати і змінювати, і яка, відтак, не піддається узгодженню з поняттям нації як неминучої «спільності долі».

Та повернімося до Ґелнера. Він розуміє націоналізм як «політичний принцип, за яким політичні та національні одиниці мають збігатися»[5], але водночас запевняє, що націоналізм є чинником первісним і творчим, що власне він творить нації, а не навпаки. Нації є чимось «випадковим», позаяк жодна конкретна нація не може покликатися на внутрішню, об'єктивну необхідність існування; натомість націоналізм у цивілізаційному вимірі є явищем об'єктивно необхідним і вповні легітимним. Джерелом націоналізму, підкреслює Ґелнер, не є ідеологічна аберація, але особливі структурні вимоги індустріального суспільства. Звитяжний марш націоналізму є виразом «неминучого процесу пристосування держави і культури»[6].

Отже, саме такі, не інакші нації є чимось «вигаданим» і випадковим, але націоналізм є чимось неминучим. Іншими словами, теорія Ґелнера розхитує переконання про об'єктивну й виняткову легітимність

існування таких, а не інакших націй, наприклад, поляків, чехів або українців, але легітимізує націоналізм як процес творення держав із гомогенною, загальносуспільною культурою, яка усуває хаотичний культурний плюралізм доіндустрійних аграрних суспільств. Ґелнера обурює факт, що чеський учений Мирослав Грох сміє трактувати пізньофеодальну чеську національність як об'єктивну суспільну реальність і підписуватися під інтерпретацією чеського націоналізму як результату «національного пробудження» чехів[7]. Із філософським спокоєм, без обурення пише він натомість про такі наслідки прагнення до національної гомогенізації культури, як, наприклад, етнічні чистки. Зацитуємо:

> «Прагнення досягнути цього збігу між державою та культурою, який становить суть націоналізму, буває таким переможним, що у багатьох випадках доходить до репатріації і виселень, примусової асиміляції і навіть фізичної ліквідації. Ці прикрі дії аж ніяк не є породженням надзвичайної брутальності націоналістів (ні гірших, ні кращих за решту людей). Вони просто наслідок логіки ситуації»[8].

При засновку «об'єктивної потреби гомогенності»[9] це не оптимістичний висновок. Ґелнерова концепція обґрунтовує культурну однорідність держав, істотно захитуючи можливість збереження багатокультурних держав на зразок Боснії; вона також робить сумнівною розумність ідеалу мультикультуралізму, такого модного в США та інших неєвропейських англомовних країнах. Дивна річ, що цього не зауважує величезна більшість американських ентузіастів Ґелнерового «конструктивізму»: вони вичитують у його книжках тільки те, що підтверджує їхні погляди, не звертаючи уваги на всю решту. Я мав колись нагоду запитати Ґелнера, що він про це думає. Посміхаючись, він відказав, що не відповідає за те, як сприймають його погляди.

Проте чому ми маємо трактувати культурну гомогенність як об'єктивну потребу розвитку, свого роду історичну необхідність? Ґелнер відповідає на це запитання, характеризуючи різницю між традиційним аграрним суспільством і сучасним індустріальним суспільством. В аграрному суспільстві люди приписані до певних суспільних ролей і певних місцевих громад; поділене на відмінні з огляду на мову та культуру сегменти, це суспільство не відчуває потреби інтенсивної загальносуспільної комунікації. Натомість індустріальне суспільство вимагає мобільної популяції, писемно й культурно стандартизованої, внутрішньо замінної. Необхідними умовами цього є рівний доступ усієї популяції до уніфікованої вищої культури, передаваної через школи, і загальнонаціональна писана мова, яка дає змогу уточнювати висловлювання та розуміти їх поза конкретним ситуативним контекстом. Але кожна вища

культура, що пронизує всю популяцію, потребує політичної підтримки й утвердження. На думку Ґелнера, саме тут треба бачити джерело націоналізму та його історичну легітимність:

> «Коли загальні суспільні умови схиляють до стандартних, гомогенних, центрально керованих вищих культур, що пронизують усю популяцію (а не тільки меншинні еліти), тоді виникає ситуація, в якій такі ясно окреслені, однорідні культури, освячені системою освіти, є єдиними колективами, з якими ми добровільно (і навіть стихійно) ототожнюємося»[10].

Розвиваючи цю концепцію, Ґелнер сформулював тезу, що утворення гомогенних національних суспільств у принципі збігається з процесом формування сучасного громадянського суспільства. Це разюче суперечить поглядові (особливо поширеному в Німеччині та Польщі), згідно з яким ідеал громадянського суспільства виключає будь-які форми націоналізму; проте Ґелнер з великою дозою свідомої впертості стверджує, що члени громадянського суспільства якоюсь мірою мають бути *націоналістами*[11]. Адже громадянська рівність вимагає *рівності культурної*, отже, знищення мовних і культурно-звичаєвих відмінностей, що розділяють суспільство. Якщо хочемо рівності шансів, рівного доступу до робочих місць і визволення в такий спосіб від прикріплення до визначених соціальних ролей на все життя, то мусимо схвалити ситуацію, в якій населення держави складається з анонімних громадян, порівнянних між собою з огляду на основне культурне багатство, а не з культурно відособлених груп і статичних локальних громад[12].

Зробити всебічний аналіз і оцінку цієї концепції в рамках короткої статті неможливо. Тому обмежуся трьома зауваженнями найзагальнішого характеру.

По-перше, треба пам'ятати, що Ґелнер є антропологом, соціологом і філософом, зацікавленим загальною інтерпретацією широко трактованої «сучасності», а не конкретними націотворчими процесами. Тому з погляду історика він оперує надто широкими категоріями. Говорячи про перехід від аграрного суспільства до індустріального, не затримує уваги на звільненні селян – а це факт ключового значення для формування сучасних націй, який майже ніде не був простою функцією індустріалізації. Виокремлюючи в Європі різні «зони часу», він трактує всі країни Центрально-Східної Європи як позбавлені власних «вищих культур» і державних традицій[13]; тим самим виявляє повну необізнаність з історією Польщі й цілковито ігнорує традиційний поділ націй цього регіону на «історичні» (тобто ті, що *мають* власні «вищі класи», сформовану літературну мову та живі державні традиції) та «неісторичні» (тобто *позбавлені* цих переваг). Подібних заперечень можна висунути значно більше.

По-друге, Ґелнерова концепція не має нормативної вартості, адже вона не дає жодних критеріїв, які обґрунтовували б право націй на самовизначення. Навпаки: підкреслює якраз, що не можна вважати нації «природними». Водночас Ґелнер відсторонюється від моралістики у трактуванні вже наявних національних держав: визнає природним, що вони прагнуть «збігу між державою та культурою» засобами територіальної експансії та асиміляції меншин. Тут справді є переваги, але це розминається з дедалі гостріше відчутною потребою узасаднити елементарні норми політичної моральності.

По-третє, нарешті, Ґелнер недооцінює тяглості між сучасним націоналізмом і територіальним патріотизмом та історичною свідомістю аграрних суспільств чи, принаймні, їхніх еліт. Тому він не пояснює ситуацій, коли питання приналежності до визначеної нації вирішує не спільна «вища культура» та літературна мова, а якраз спільна історично-державна традиція – так, як було це в класичному випадку Ельзасу, який розмовляв німецьким діалектом, але вважав себе інтегральною частиною Франції.

Істотна цінність концепції Ґелнера полягає, на мою думку, в показі незумисних і непередбачених наслідків широко витлумаченого націоналізму та в рішучому відкиданні стереотипу, який ототожнює націоналізм з ідеологією «закритого суспільства», несумісною з ліберальним «відкритим суспільством». Адже Ґелнер доводить, що наслідком збурених націоналістами націотворчих процесів є створення умов для ліберального громадянського суспільства, суспільства типу *Gesellschaft*, і що так є навіть тоді, коли первісним наміром ідеологів було створення органічної народної спільноти (*Gemeinschaft*), тобто чогось зовсім іншого[14]. Він показує націоналізм у широкій історичній перспективі, не опанованій сумним досвідом XX століття: не як гнітючу силу організованого колективізму, а як визволення особистості від тісних локально-громадських зв'язків корпоративного та «посегментованого» аграрного суспільства. Це уможливлює націоналізм свідомо і програмово ліберальний, який чітко відмежовується від антиліберальних версій націоналізму.

III. ЛІБЕРАЛЬНИЙ НАЦІОНАЛІЗМ

Прагну скористатися цією можливістю, бо вважаю, що вдале поєднання національних цінностей (тобто націоналізму А) з цінностями ліберально-демократичними могло би виявитися дуже потрібним для

Польщі. Але пропозиція, яку я маю намір тут накреслити, відкидає Ґелнерів конструктивізм: за відправний пункт вона бере не свідоме й самовільне «конструювання» нації, а націю як історично сформовану суспільну реальність, яка функціонує на засаді «спонтанного ладу» в розумінні Фрідріха Гаєка.

Ця концепція приймає Ґелнерову (й не тільки його) тезу, що немає суперечності між національним зв'язком і громадянським суспільством. Нація не є органічною спільнотою типу *Gemeinschaft*, яка виключає плюралізм та індивідуалізацію. Якраз навпаки: це форма усуспільнення, відповідна процесові індивідуалізації, «спільнота людей, що вважаються особистостями»[15]. Проте це не означає (і тут починається моя незгода з Ґелнером), що нації є чимсь «вигаданим», сконструйованим згори під впливом випадкових обставин і що приналежність до них можна «обрати», як членство в різноманітних товариствах. Те, що ідеї часто випереджають реальність і впливають на її формування, є давно відомим явищем, простежуваним не лише в націотворчих процесах. Та чи можна на цій підставі робити висновок, що нації є ідеологічним конструктом, а не витвором об'єктивної суспільної еволюції? Ми були свідками всіляких спроб ідеологічного конструювання націй – чи то в Африці, де штучно зроблені колонізаторами поділи заповнювалися різноманітними «націоналізмами без націй», чи то, наприклад, у колишньому Радянському Союзі, де намагалися сконструювати «радянський народ» як «нову людську спільноту». Доля цих спроб є, на мою думку, сильним аргументом на користь тези, що автентичні націотворчі процеси неможливо з'ясувати на ґрунті «конструктивістської» теорії, навіть підтриманої твердженням про об'єктивну потребу культурної гомогенізації.

Візьмімо для прикладу процес творення сучасної чеської нації. Наприкінці XVIII століття чехи були позбавлені не лише власної «історичної верстви» та власної «високої культури». В тій ситуації було справою звичайною, що реформи освіченого абсолютизму спрямовувалися на те, щоб зробити німецьку мову єдиною мовою державної адміністрації та гомогенізувати шкільництво на ґрунті германщини. Припустивши, що нації є чимсь «випадковим» і вигаданим, не можна збагнути, чому підкреслювана Ґелнером неминучість культурної гомогенізації не потягнула за собою цілковитої германізації чеських земель. Але це можна зробити, взявши за передумову те, що об'єктивно існував чеський народ, який іще не був нацією, але мав, проте, певну форму колективної тотожності, отже, був здатний ставити опір германізації. Попри велетенську роль історичної фікції у процесі формування чеської національної свідомості, виникнення чеської нації було процесом низової суспільної

еволюції (*vide** Гроха), а не лише результатом ідеологічних маніпуляцій жменьки впливових філологів, істориків і літераторів. Німецькі теоретики та публіцисти (з Марксом і Енґельсом включно) дуже довго заперечували цей процес, доводячи, що чеська нація є вигадкою ексцентричних славістів і що так чи інакше для неї нема місця у сучасному світі. Доля тих теорій, проголошуваних із гідною подиву самовпевненістю ще в період «Весни народів», мала би стати пересторогою від трактування націй як ідеологічних «конструктів», позбавлених соціологічної реальності і властивої їй внутрішньої динаміки розвитку.

На ґрунті пропонованої тут концепції існує, як я вже згадав, певна подібність між сучасною нацією та Гаєковим ринком як формами еволюційно створюваного «спонтанного ладу». На перший погляд це здається дивним, але по суті виникає зі спільної генези ринкових зв'язків і зв'язків національних, підкреслюваної багатьма теоретиками, в тім числі і Ґелнером. В обох випадках ідеться про надлокальні зв'язки між соціально мобільними особами, не знайомими між собою. В обох випадках маємо справу зі спонтанною, плюралістичною та конфліктною співпрацею, яка координує людські дії в межах «великого суспільства» й виключає збіг цілей та однодумність своїх членів, отже, не підпорядковується телеократичним концепціям цілісного планування або (у випадку нації) свідомої реалізації тієї чи іншої візії однаково збагнутого спільного Добра. Нарешті, в обох випадках існує явище «мовчазного знання» (*«tacit knowledge»* Гаєка), що постало внаслідок наділндивідуальних, пристосовницько-селективних процесів суспільної еволюції, які обмежують свавільність діяльності осіб і здатні (хоча не завжди!) коригувати їхні помилки.

Принципова різниця полягає в тому, що нація, на противагу суто ринковому суспільству (це, річ ясна, лише ідеальні типи, адже не існує ринкових суспільств у чистому вигляді), має сильну, історично сформовану колективну тотожність, яка охоплює минулі та майбутні покоління і стверджується навіть попри заперечення, знаходячи вираження у відчутті спільності долі, відповідальності за минуле та прийдешнє. Ця структура є менш відкритою, ніж ринкове суспільство, вона визначає членство передовсім (хоча не виключно) на засаді успадкування[16], опираючись на *jus soli* (право місця народження) або *jus sanguinis*, право крові (принцип визнання громадянства в німецькому законодавстві). Тому часто зустрічається твердження, що нація поєднує риси договірного товариства осіб, *Gesellschaft*, з рисами традиційної спільноти, *Gemeinschaft*.

---

* Дивись (*латин.*).

Здається, однак, що краще було б говорити про національну спільноту як якісно відмінну від *Gemeinschaft* у розумінні Тьонніса: адже це спільнота індивідуалізована, плюралістична, максимально містка, охоплює різні тотожності, різні традиції, різні види пам'яті й різні системи цінностей. Це не однорідна, бездумно визнавана спільнота, яка примушує до послуху задля притаманного їй «ладу колективних уявлень», але спільнота внутрішньо диференційованої історичної свідомості і внутрішньо диференційованої культури.

Звідси випливають досить очевидні висновки, які, на жаль, часто ігноруються або просто відкидаються у Третій Речі Посполитій.

По-перше, питання обсягу тотожності. Національна держава не є лише «процедурною республікою» в розумінні Джона Роулза і сучасних американських лібералів[17], але чи виправдовує це офіційне визначення складових національної тотожності в державних документах, особливо в конституції? На мою думку, ліберально-демократична концепція нації виключає таку можливість. Адже будь-яке звужування поняття національної тотожності – навіть здійснюване в ім'я універсалістських ідей – означає крок від плюралістичного «націоналізму А» до моністичного і нетолерантного «націоналізму Б». Це стосується і поняття «поляка-католика».

По-друге, питання представництва. Здається мені справою очевидною, що жодна група всередині нації не повинна прагнути монополізувати національні цінності, свавільно визначати, яка частина населення належить до «справжніх поляків», надто легко формулювати звинувачення у зраді тощо. Я поставив би також під сумнів право на остракізм (яке слід застосовувати тільки у зовсім виняткових випадках), а також застосування «моральної тиранії» (вислів Дмовського)[18] як засобу змусити інакомислячу частину суспільства до конформізму. Адже ліберальна концепція нації вимагає поваги до особистості, вміння розуміти інших і не абсолютизувати власні судження, зберігати певну дистанцію у міжособистісних стосунках, а також цілеспрямовано відмовлятися від примусу до моральної однодумності.

По-третє, проблема пам'яті. Якщо тотожність нації не є довільним конструктом, накинутим ідеологами, то не може ним бути й національна пам'ять. Якщо нація володіє певним, еволюційно набутим «мовчазним знанням», яке узагальнює та селекціонує її колективний досвід, то проявляється воно передовсім у національній пам'яті. Це знання складається не тільки з того, що пам'ятне, але також і з того, що забуте – не в дослівному значенні, позаяк завжди існує можливість пригадування, а в значенні витіснення з поверхні свідомості. Ернест Ренан у класичному

есе «Що таке нація?» (1882) розвинув думку, що умовою нації є не лише пам'ять, а й забування – адже без забування французи постійно залишалися б у стані холодної громадянської війни і не могли існувати як нація. Цю думку підхопив Поль Рікьор, доводячи, що коли Захід потерпає сьогодні від нестачі пам'яті, то в країнах посткомуністичної Європи маємо справу з її надміром[19]. Яскравим прикладом такого надміру пам'яті є учасники війни в Боснії.

Невпинні «битви за пам'ять» у поєднанні з заламуванням рук над недозрілістю або просто глупотою більшості поляків є, отже, явищем, яке свідчить не на користь дозрілості політичного класу. Засновок, що мовчазна більшість є тільки пасивним матеріалом, а політичну мудрість репрезентують лише ті чи ті еліти, унеможливлює справжнє визнання сучасної ідеї нації, як і демократії.

Тут слід підкреслити, що ліберальний націоналізм – у цьому питанні одностайний із загальним досвідом ліберальної демократії – не шукає політичної мудрості в масах, підданих процесові ідеологічної мобілізації. Мовчазна мудрість більшості найкраще кристалізується в періодах відносного спокою, який уможливлює певне дистанціювання людини з вулиці від поточної політики. В періоди політичної мобілізації мас особливо потрібно саме контролювати настрої через еліти – звичайно, еліти раціональні, здатні протистояти емоціям колективізму. Якраз тому розвинені демократії світу не дозволяють елітам виявляти брак поваги до голосу більшості, одночасно дбаючи про те, щоб засоби масової інформації не пробуджували емоцій, здатних призвести до надмірної ідеологізації мас. (Це унаочнюється порівнянням польського телебачення з американським). Обертається це певною нудьгою, але, без сумніву, політично себе виправдовує.

Політична практика ліберального націоналізму не повинна, отже, відходити від нормальних політичних правил ліберальної демократії. Однак у світоглядній площині відмінності достатньо виразні. Спробую сформулювати їх у стислій рефлексії над зв'язком між пропонованим тут «національним» лібералізмом і двома впливовими течіями сучасного західного лібералізму: американським «лібералізмом нейтральності», найповніше представленим у Роулза, і «постмодерністським» лібералізмом, дуже популярним серед академічної інтелігенції, особливо в англомовних країнах.

Обидві ці відміни ліберальної думки дають певну відповідь на питання про тотожність, а значить і про свободу. Лібералізм Роулза припускає існування багатьох систем цінностей, які конституюють тотожність громадян, а також неможливість розв'язати конфлікти між ними

політичними засобами; тому пропонує цілковиту нейтральність держави у «тотожнісних» питаннях, концентруючись лише на проблемі, *як співіснувати* в умовах неминучої напруги між різними цінностями, доктринами і тотожностями. Це веде до визнання примату Права (Right) над Добром і до відкидання арістотелівської ідеї спільного блага, яку неможливо узгодити зі складністю й неминучим плюралізмом сучасного «великого суспільства»[20].

Іншими словами, Роулз рішуче відтинає свій «політичний лібералізм» від світоглядних і «тотожнісних» суперечок, які вважає нерозв'язними. Цією концепцією не слід легковажити – особливо в Польщі, де «політика тотожності» безпосередньо позначається на майже всіх державних справах. Приклад нашої країни дуже виразно показує, до чого призводить ситуація, коли політичні діячі добираються за тотожністю, а не за програмами, які можуть об'єднувати людей з різними тотожностями і світоглядами: тоді минуле домінує над теперішнім, плюралізм здається підозріло близьким до нігілістичного релятивізму, фундаменталізм постає як шляхетна принциповість, а політичні компроміси стають нечувано важкими, майже неможливими. Пом'якшувальним чинником є польська політична культура, яка на практиці відступає від екстремальних розв'язань. Але попри це треба усвідомлювати, що описані вище механізми «політики тотожності» перешкоджають нормальному функціонуванню демократії, а їхня логіка близька до того, що спостерігаємо у Боснії.

Звідси випливає, що поляки повинні читати Роулза і що вони можуть у нього багато чого навчитися. Але звідси не випливає, що ми могли б погодитися на відмову від поняття спільного блага й відокремити політичну спільність від національної тотожності, або тотожності *ex definitione* плюралістичної, визначеної спільною історією та культурою. Американські прихильники «лібералізму нейтральності» можуть спокійно відмовлятися від загальноамериканської культурної тотожності на користь програмного мультикультуралізму; не перешкоджає їм також те, що за кілька десятків років етнічний склад США принципово зміниться, роблячи сьогоднішню більшість меншістю і радикально змінюючи історично-культурну тотожність країни. Але для більшості поляків збереження у передбачуваному майбутньому основоположних елементів національної тотожності є справою першочергового значення. У цьому сенсі більшість поляків є націоналістами.

«Постмодерністські» ліберали переносять суперечку з суто політичної площини на світоглядну, вступаючи в дискусію на тему свободи як спроби самореалізації; відтак, їх цікавить тотожність сама по собі, а

не тільки уникання конфліктів між тотожностями. Проте вони не визнають успадкованих тотожностей, що сприймаються як «дані» і жорстко детермінують нас ізсередини, не залишаючи місця для вибору. Їхнім ідеалом є «випадкова» тотожність, вільно творена і змінна, яка реалізується через вільний вибір і не закриває шляхів до інших виборів. Отже, вони не можуть погодитися не лише на етнічне поняття нації, яке узалежнює особистість від об'єктивних і зовнішніх показників, а й на поняття історичної спільності долі, від якої (в більшості випадків) теж не можна втекти. А коли зауважують важливість національної приналежності, то намагаються проінтерпретувати її як добровільну, випадкову, вільно вибирану. Для прибульця з Центрально-Східної Європи це звучить часом як жарт або знущання. Адже хіба справді національна приналежність (оминаючи класичні ситуації прикордоння) може бути предметом вільного вибору? Хіба легко звільнитися від національної спільності долі? Хіба від волі особи залежить перетворення поляка або чеха на француза чи англійця?

З більш філософського погляду можна сказати, що довільно й вільно конструйована тотожність не буває звичайно тотожністю сильною; що сильна тотожність мусить мати джерело у внутрішній необхідності буття тим, чим є, – Мартін Лютер висловив це так: «На цьому стою, й *не можу* інакше»; що для свободи як самореалізації важливішою буває *певність* вибору, аніж множинність виборів, і що почуття випадковості рідко буває чимось конструктивним для особи. Американські та канадські комунітаристи мають слушність, доводячи в суперечці з лібералами, що почуття свободи залежить від почуття сенсу, яке може дати приналежність до спільноти, – за умови, додам, що спільнота ця є плюралістичною, місткою та індивідуалізованою. Якраз такою спільнотою є нація. У сучасному світі немає спільноти ширшої, а водночас такої щільної, яка розміщує особистість у однаково тривалому історичному часі і в однаково широкому культурному просторі. Якщо націоналізм, ясна річ, тільки в широкому значенні, став єдиним спадкоємцем універсалістичних теорій, то це тому, що тільки він уможливлює сьогодні знаходження сенсу в горизонтальній, історичній площині буття.

Проте він не є вартістю безсумнівною і незагроженою. Загроза всебічна, але найбільше ізсередини, через свої власні карикатури, які уподібнюють націю – або індивідуалізовану, плюралістичну спільноту – до однодумної племінної спільноти. Носіями цих загроз не є самі лише ксенофобійні націоналісти, тобто націоналісти у значенні Б; з'являються вони також у середовищах, які є наївно несвідомими власного націоналізму або навіть уважаються рішуче антинаціоналістичними.

За наміром автора цих слів концепція «ліберального націоналізму» (і навіть сама можливість такої концепції) повинна виконувати подвійну функцію: 1) вказувати, що не існує суперечності між ліберально-демократичними цінностями та вибором на користь широко тлумаченого націоналізму, і водночас 2) нагадувати про те, що лібералізм – це не лише питання економіки та внутрішнього політичного механізму, отже, що ліберальні принципи охоплюють також справи національної тотожності і національної пам'яті. Тенденції до ідентифікації національної тотожності з тотожністю тієї чи іншої формації є, на мою думку, глибоко антиліберальними, їх важко узгодити з нормальним функціонуванням національного зв'язку в сучасних демократичних суспільствах.

Примітки

1. Він дуже рішуче захищає цей погляд у книжці *«Kwestie narodowe w Europie środkowo-wschodniej»*. – PWN, Warszawa, 1992. – С. 18–24.

2. Беру це слово в «лапки» з метою підкреслити різницю між класичним антикомунізмом, який протистоїть комунізмові як войовничій ідеології, що вірить у себе, та «антикомунізмом» політиків, які ототожнюють комунізм з деідеологізацією, пізньою формою реального соціалізму.

3. Поняття «громадянського націоналізму» останнім часом розвинула Л. Ґрінфелд, яка вважає модельним прикладом так витлумаченого націоналізму США (див.: *Greenfeld L.* Nationalism. Five Roads to Modernity. – Harvard Univ. Press, Cambridge. Mass., 1992). Цей висновок видається мені дуже спірним: Сполученим Штатам бракує живої історичної свідомості, яка є необхідним складником модельного націоналізму в кожному з можливих значень цього слова.

4. Див.: *Brubaker R.* Nation as Institutionalized Form, Practical Category, Contingent Event//Contention. – 1994. – Т. 4. – № 1.

5. *Gellner E.* Narody i nacjonalizm. – PWN, Warszawa, 1991. – С. 9.

6. Там само. – С. 48.

7. Див.: *Gellner E.* Encounters with Nationalism. – Blackwell, Oxford, 1994. – С. 182–200.

8. *Gellner E.* Narody i nacjonalizm. – С. 123.

9. *Там само.* – С. 48.

10. *Там само.* – С. 71.

11. Див.: *Gellner E.* Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals. – Penguin Press, New York, 1994. – Розділ 13.

12. *Там само.* – С. 104–105.

13. *Gellner E.* Encounters with Nationalism. – С. 30.

14. *Gellner E.* Conditions of Liberty. – С. 107.

15. *Dumont L.* Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. – Paris, 1983. – С. 20–21.

16. Дуже переконливо пише про це ізраїльська дослідниця Яель Тамір,

учениця Ісаї Берліна. Див.: *Tamir Y.* Liberal Nationalism. – Princeton, N. J., 1993. – С. 118–139.

17. Див.: *Rawls J.* Political Liberalism. – Columbia Univ. Press. – New York, 1993.

18. Див. програмну статтю Дмовського під назвою «Півполяки» (1902). (У кн.: *Dmowski R.* Dzieła. – T. 3. – Częstochowa, 1938). «Півполяки», доводив Дмовський, це особи, які «втратили зв'язок з прагненнями нації»: «Вони тримаються на повідку завдяки фізичній і моральній тиранії, яку здійснює над ними здорова, оживлена моральним духом більшість. Коли цього примусу нема, вони розвивають свою діяльність» (С. 105 і 111).

Роман Дмовський був складною, багатогранною постаттю, яка не заслуговує на те, щоб зображати її виключно в чорних фарбах. У даному контексті важливо, однак, зазначити той факт, що визнання однієї партії винятковим представником прагнень нації, ідея застосування «фізичної і моральної тиранії» щодо осіб, які недостатньо підпорядковуються (на її думку) отим прагненням, а також концепція «політичного зорганізування нації» є типовими рисами інтегрального націоналізму, який неможливо узгодити з націоналізмом ліберальним. Нація не може бути однаководумною, адже вона не плем'я і не секта. Як форму еволюційно вибудуваного спонтанного ладу її не можна також втиснути в рамки політичної організації, яка служить визначеним цілям.

19. *Ricoeur P.* Pamięć – zapomnienie – historia. – У кн.: *Michalski K. (red.).* Tozsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo. – Warszawa–Kraków, 1995. – С. 22.

20. *Rawls J.* Political Liberalism. – С. XVII–XXVIII.

КОМЕНТАР

Мова і національна індивідуальність
ЙОГАН Ґ. ГЕРДЕР

Друкується за виданням: *Herder J. G.* Sprachphilosophie. – Leipzig, 1906.

1) *Протей* – у грецькій міфології морське божество. У переносному значенні – непостійна, мінлива людина.

2) *Осіан* (III ст.) – легендарний шотландський бард, якому Джеймс Макферсон (1736–1796) приписав створені ним «Пісні Осіана» (1760–1765).

Що таке народ у вищому розумінні цього слова і що таке любов до Батьківщини
ЙОГАН Ґ. ФІХТЕ

Друкується за виданням: *Fichte J. G.* Reden an die Deutsche Nation. – Hamburg, 1978.

1) Германський полководець *Арміній* належав до королівського роду германського народу херусків, підкорених римлянами. Перебував у римлян на військовій службі, отримав звання вершника і очолив допоміжні війська. Невдовзі у знаменитій битві в Тевтобурзькому лісі переміг римського намісника Квінтилія Вара, що викликало всезагальне повстання проти римського панування. Впродовж наступних років воював з римлянами, прагнучи, очевидно, розширення своєї влади. Загинув внаслідок сутичок із членами правлячої верхівки.

2) Повалення останнього західноримського імператора Ромула Августула у 476 році царем ругіїв Одоакром (433–493) вважається в історіографії, як правило, крахом Західної Римської імперії.

Обов'язки перед країною
ДЖУЗЕППЕ МАЦЦІНІ

Друкується за виданням: *Mazzini G.* The Duties of Man and Other Essays. – London, 1907.

Звернення до італійців
ДЖУЗЕППЕ МАЦЦІНІ

Друкується за виданням: *Mazzini G.* The Duties of Man and Other Essays. – London, 1907.

1) У «Зверненні до італійців» (1871) йдеться про пам'ятну дату 9 лютого 1849 року. Після втечі папи Пія IX (1792–1878) прихильники Мацціні в Римі домагалися проголошення республіки. Таку ж позицію зайняв і Джузеппе

Ґарібальді (1807–1882). 21 січня 1849 року відбулися вибори до Установчих зборів. 5 лютого Установчі збори зібралися в Palazzo della Cancellecia. 9 лютого о 2 годині дня триколірний прапор був піднятий над Капітолієм і 101 гарматний постріл повідомив про народження Римської республіки.

Національність і представницьке врядування

ДЖОН С. МІЛЛЬ

Друкується за виданням: *Mill J. S.* Utilitarianism. Liberty. Representative Government. Selections from Auguste Comte and Positivism/Ed. H. B. Acton. – London, 1972.

1) Йдеться про народні повстання у Відні 13–15 березня 1848 року, які розпочалися у день відкриття Нижньоавстрійського сейму. Угорська революція розпочалася одразу за віденськими подіями. 15 березня народ вийшов на вулиці Будапешта під проводом Шандора Петефі (1823–1849), талановитого поета, «Національна пісня» якого стала сигналом до повстання проти Австрії.

2) Контрреволюційна війна проти Угорщини розпочалася у вересні 1848 року. Революція перейшла у фазу визвольної війни, розпочатої Комітетом оборони на чолі з Лайошем Кошутом (1802–1894). 14 квітня 1849 року у Дебрецені відбулося урочисте засідання парламенту, на якому була прийнята «Декларація незалежності». Кошута було обрано главою держави. Долю Угорщини значною мірою вирішило вторгнення наприкінці травня 1849 року російської армії під командуванням князя І. Ф. Паскевича (1782–1856). 13 серпня 1849 року основні угорські сили склали зброю у м. Вілагош.

Остаточне перетворення Австрійської імперії на дуалістичну Австро-Угорську монархію відбулося 8 лютого 1867 року.

Національність

ЛОРД АКТОН

Друкується за виданням: *Lord Acton.* Nationality. – У кн.: *Mapping the Nation.* Edited by Gopal Balakrishnan. With an Introduction by Benedict Anderson. – London–New York: Verso, 1996. Вперше есе «Nationality» було надруковане в «The Home and Foreign Review» (№1, 1862).

1) *Нідерландська революція (1566–1609)* відбувалася під прапором кальвінізму та була спрямована на повну ліквідацію іспанського панування й феодалізму. До основних періодів революції належать: Іконоборське повстання 1566 року, всезагальне повстання 1572 року у північних провінціях, повстання 1576 року в південних провінціях, Утрехтська унія (1579). Завершилась революція звільненням від іспанського панування північних провінцій (територія сучасної Голландії) і утворенням Республіки Об'єднаних провінцій (південні провінції 1585 року відвойовані Іспанією).

Йдеться про *Англійську буржуазну революцію* середини XVII ст. Після першої громадянської війни між королем і парламентом (1642–1646) розпочалася друга (1648), результатом якої була страта короля і встановлення в Англії республіки (1649). У 1653 році республіку змінив протекторат Олівера

Кромвеля, після смерті якого (1658) республіка на короткий час була відновлена (до повернення в Англію Карла II Стюарта навесні 1660 року).

Війна за незалежність у Північній Америці 1775–1783 рр. (Американська революція) – повстання тринадцяти північноамериканських колоній Англії проти метрополії.

Повстання у Брабанті – революція 1789–1790 рр., спрямована проти австрійського панування в бельгійських провінціях. Розпочалася в Брабанті. Під час революції була звільнена майже вся бельгійська територія та проголошена незалежність Об'єднаних Штатів Бельгії. На кінець 1790 року австрійський уряд відновив свою владу.

2) Актон має на увазі завершення *Тридцятилітньої війни (1618–1648)* між т. зв. габсбурзьким блоком (іспанські та австрійські Габсбурґи, католицькі князі Німеччини, підтримані папством і Річчю Посполитою) та антигабсбурзькою коаліцією (німецькі протестантські князі, Франція, Швеція, Данія, підтримані Англією, Голландією і Росією). Перші виступали під прапором католицизму, другі – протестантизму. Результатом війни було підписання Вестфальського миру (1648), який фактично був домовленістю Франції та Швеції з німецькими князями, що керувалися інтересами власних володінь. Мир офіційно закріпив політичну роздробленість Німеччини.

3) Голландська республіка проіснувала до 1795 року.

В англійській історії назву *якобітів* отримали прихильники поваленого в 1688 році короля Якова II Стюарта (1633–1701). Відчайдушними спробами їхньої боротьби були повстання шотландських горців у 1715 та 1745 роках. Останньою англійський престол із династії Стюартів посідала королева Анна (1702–1714). З Георгом I (1714–1727) корона перейшла до Ганноверської династії.

4) Рішення про *перший розподіл Польщі* було прийняте у 1772 році, а сам розподіл відбувся у наступному році. В результаті розподілу до Росії відійшли Польська Литва (Латгалія) і частина Білорусії, Австрія отримала Галичину, а Прусія – Східну Прусію за винятком міст Ґданськ і Торунь. Польща втратила 30% території (210 тис. кв. км), на якій мешкало п'ятимільйонне населення (35%), але, незважаючи на це, і далі залишалася однією з найбільших держав Європи.

Другий розподіл Польщі, у якому взяли участь Прусія і Росія, відбувся у 1793 році. Росія захопила Білорусію і Правобережну Україну, а Прусія – міста Ґданськ і Торунь, і ще 85 тис. кв. км польської території.

Третій розподіл Польщі відбувся у 1795 році після поразки національного повстання під проводом Тадеуша Костюшка. Польща, територія якої зменшилася до 212 тис. кв. км, а населення до 4 млн. чоловік, була повністю розподілена. Литва цілковито відійшла до Росії, пруські війська зайняли Варшаву і Краків, Австрія отримала частину земель, розташованих у північно-західному напрямку від Галичини. Після третього розподілу Польща перестала існувати як самостійна держава.

У 1807 році Наполеоном було створене Велике герцогство Варшавське, яке мало свою конституцію на зразок французької.

5) Йдеться про *«Славетну революцію» 1688–1689 рр.*, в результаті якої

престол посів Вільгельм III Оранський (1650–1702), а повноваження корони були суттєво обмежені.

6) *Афрансесадос* (іспан. *Afrancesados* – офранцужені) – прихильники Наполеона в Іспанії.

Мюратисти – прохильники французького полководця Іоахіма Мюрата (1767–1815), герцога Бергського та Клевського (з 1806 року), короля Неаполітанського (з 1808 року), зятя Наполеона I, маршала Франції (з 1804 року). Мюрат відіграв важливу роль у перевороті 18 брюмера 1799 року, який привів Наполеона до влади у Франції. Отримавши від Наполеона у 1808 році Королівство Обох Сицилій, Мюрат коронувався і, переїхавши в Неаполь, розпочав своє врядування з амністії політичних злочинців, здійснення деяких ліберальних політичних і фінансових реформ. Користувався популярністю серед італійської інтелігенції, підтримував ідеологію Рісорджіменто.

Рейнський союз – у 1806–1813 рр. об'єднання німецьких держав під протекторатом Наполеона.

7) *Священний Союз* – союз Австрії, Прусії та Росії, підписаний у Парижі 26 вересня 1815 року, після падіння Імперії Наполеона. Метою Союзу було забезпечення непорушності рішень Віденського конгресу. Того ж року до Союзу приєдналася Франція і низка інших європейських держав. Священний Союз санкціонував військову інтервенцію і придушення австрійськими військами революції в Неаполі (1820–1823). Протиріччя між державами-членами розхитували єдність Союзу, і в 20-х–30-х роках XIX століття він фактично розпався.

8) *Віденський конгрес (1 листопада 1814 – 9 червня 1815 р.)* – конгрес європейських держав (за винятком Туреччини), скликаний за ініціативою Англії, Росії, Австрії та Прусії з метою відновлення монархічної державності у Франції та перерозподілу кордонів після завершення наполеонівських війн. На конгресі були укладені договори, спрямовані на відновлення монархічного ладу і задоволення територіальних претензій держав-переможниць, закріплена політична роздробленість Німеччини та Італії; Варшавське герцогство розподілене між Росією, Прусією та Австрією; Франція позбавлена своїх завоювань.

Підсумковим документом Віденського конгресу був «Заключний акт», підписаний Австрією, Англією, Прусією, Францією і Швейцарією 9 червня 1815 року. Протягом наступних п'яти років до цього акту приєдналося 33 європейських держави, останньою з яких була Баварія (травень 1820 року). Акт складався зі 121 статті. Він передбачав реставрацію Бурбонів в особі Людовіка XVIII (1755–1824), позбавлення Франції її завоювань та зміцнення її сусідів: Швейцарія розширила свої території, отримавши стратегічно важливі альпійські перевали; Італія виявилася роздробленою на низку окремих держав; відновлювалося Сардинське королівство, якому повертались Савойя і Ніцца та додавалася Генуя; Австрія встановлювала свою владу над Північною Італією і отримала ключову роль у Німецькому союзі. Росії відходили землі герцогства Варшавського, виключаючи Краків, якому було надано статус «вільного міста»; Східна Галичина приєднувалася до Австрії. Прусія отримала Північну Саксонію, лівий берег Рейну, більшу частину Вестфалії, шведську Померанію

та острів Рюген. Голландія і Бельгія утворювали Нідерландське королівство. Швеція отримала територію Норвегії. Англія закріпила за собою частину колишніх колоній Голландії і Франції.

У вересні 1815 року постанови конгресу були доповнені актом про утворення Священного Союзу.

9) *Карбонарії* (італ. *carbonari*, букв. – вугільники) – члени таємного товариства в Італії XIX століття. Боролися за національне визволення та конституційний устрій Італії. Для структури товариства була характерна складна ієрархія, обрядовість і символіка. Карбонарії очолювали революції 1820–1821 рр. в Королівстві Обох Сицилій та в П'ємонті, брали участь у революції 1831 року в державах Центральної Італії. Рух карбонаріїв (зі своїми специфічними особливостями) існував також у Франції, Швейцарії та на Балканах.

10) *«Молода Італія»* – таємна організація, створена Джузеппе Мацціні у 1831 році з метою боротьби за вільну, об'єднану та республіканську Італію; діяла у 1831–1834, 1840–1848 рр., була особливо активна на півночі країни.

«Молода Європа» – таємна організація, заснована у 1834 році Джузеппе Мацціні в Берні з метою боротьби за визволення народів Європи; об'єднувала національні організації; висувала ідеї республіканізму і братерства народів.

11) *Конвент (Національний конвент)* – вищий законодавчий та виконавчий орган Першої французької республіки. Діяв з 21.9.1792 по 26.10.1795. Депутати складали три угруповання: жирондисти, якобінці, «болото». З 1792 року по травень 1793 року керували жирондисти, після народного повстання 31.5–2.6.1793 року (жирондисти були вигнані з Конвенту) – якобінці. В якобінському Конвенті повноту влади зосередили фактично Комітет громадського порятунку і Комітет громадської безпеки. Контрреволюційний термідоріанський переворот (липень 1794 року) поклав початок т. зв. термідоріанському Конвенту, що підготував перехід до режиму Директорії.

Що таке нація?

ЕРНЕСТ РЕНАН

Друкується за виданням: *Ренан Е.* Що таке нація? – Львів, 1912. (*Renan E.* Qu'est-ce qu'une nation? – Paris, 1882).

1) Після смерті сина і спадкоємця Карла Великого імператора Людовіка I Благочестивого (778–840) його сини вступили у боротьбу між собою. Верденська угода 843 року закріпила розподіл імперії Карла Великого.

2) Утворена в результаті походів Александра Македонського велетенська держава, що включала, окрім Македонії та підвладної їй Греції, всю державу Ахеменідів, розпалася відразу після його смерті. Імперію розподілили полководці Александра, його «діадохи» (наступники).

3) Франкська імперія виникла в кінці V століття на частині території колишньої Західної Римської імперії внаслідок завоювання франками на чолі з Хлодвігом Галлії. У результаті завоювань Карла Великого імперія охопила майже всю Західну і частину Центральної Європи.

4) *Верденська угода 843 року* – договір між онуками Карла Великого про розподіл імперії. Імператор Людовік I Благочестивий перед смертю (840) оголосив свого старшого сина Лотаря I (795–855) спадкоємцем імперії, а його молодшим братам Людовіку Німецькому (бл. 804–875) і Карлу Лисому (823–877) виділив долі (Баварію і території навколо Парижа відповідно) з наданням їм королівського титулу. Відразу ж після смерті батька молодші брати розпочали боротьбу зі старшим, розбили його в битві при Фонтенуа (25 червня 841 року) і у 842 році в Страсбурзі поклялися не укладати з ним сепаратного миру.

Переговори між ворогуючими сторонами завершилися у Вердені 843 року підписанням угоди. Згідно з цією угодою Лотар I зберігав імператорський титул, а також обидві столиці імперії Карла Великого Рим і Ахен, але все це означало лише почесне верховенство. Кожен з братів отримував практично незалежну частину імперії: Лотар – Італію і т. зв. «Серединне королівство» – смугу землі від Середземного до Північного моря, включаючи Прованс, Бургундію, лівобережжя середнього і весь басейн нижнього Рейну і північні Нідерланди; Людовік – майже всю Німеччину від Рейну до Ельби (його володіння отримали назву Східна Франція або ж, за термінологією сучасних істориків, Франкське королівство); Карл – усю Галлію з Аквітанією та Іспанською маркою (землі, завойовані Карлом Великим у арабів; Західна Франція або Західнофранкське королівство).

5) Йдеться про Людовіка XI (1423–1483), короля Франції з 1461 року. Людовік XI вів боротьбу за об'єднання Франції. Здобувши перемогу над Бургундією, об'єднав фактично всі (за винятком Бретані) французькі землі.

6) Йдеться про події 24 серпня 1572 року (вбивства гугенотів католиками у Парижі, зорганізовані Ґізами – керівниками католицької партії) та *Альбігойські війни 1209–1229 рр.* (боротьба папи Інокентія III (1160–1216) з єретичним рухом на півдні Франції з центром у м. Альба).

7) Ірландський автономний парламент був ліквідований Англо-ірландською унією 1801 року. Після утвердження на англійському троні шотландської династії Стюартів (1603) Шотландія була об'єднана з Англією особистою унією. У 1651–1652 рр. приєднана до Англії (офіційно об'єднана у 1707 році).

8) *Альба-Лонга* – античне місто в Італії, на південний схід від Рима. Альба-Лонга очолювала Латинську лігу до зруйнування її Римом близько 600 р. до н. е. Згодом у місті розташувалися вілли римських імператорів.

9) *Zollverein* – митний союз.

Повернення до живих речей

ШАРЛЬ МОРРАС

Друкується за виданням: *Maurras Ch.* Mes idèes politiques. Préface de Pierre Gaxotte de l'Académie française. – Fayard, 1937.

Економічні підстави самостійності націй

ЮЛІАН БАЧИНСЬКИЙ

Друкується за виданням: *Бачинський Ю.* Україна irredenta. – Берлін:

Видавництво української молоді. – 3-тє вид., 1924.

1) Йдеться про *Кримську війну 1853–1856 рр.* між Росією й Туреччиною та її союзниками (Велика Британія, Франція, Сардинія). У 1856 році Росія підписала Паризький трактат про закінчення війни.

Самостійна Україна
МИКОЛА МІХНОВСЬКИЙ

Друкується за виданням: *Міхновський М.* Самостійна Україна. – У кн.: Українська суспільно-політична думка в XX столітті/Упоряд. Т. Гунчак, Р. Сольчаник. – Сучасність, 1983. – Т. 1.

1) Йдеться про мирні конференції в Гаазі у 1899 році (на якій було прийнято три конвенції про закони і звичаї війни) та у 1907 році, де прийнято ще тринадцять конвенцій, які містили положення про мирне вирішення міжнародних суперечок, нейтралітет, про захист мирних жителів, режим утримання військовополонених тощо.

2) Йдеться про Емський указ 1876 року – розпорядження російського уряду, підписане царем Олександром II 18.V.1876 у м. Емсі (Німеччина), про обмеження у застосуванні української мови.

Націоналізм – всесвітня сила
МИКОЛА МІХНОВСЬКИЙ

Друкується за виданням: *Міхновський М.* Націоналізм – всесвітня сила. – У кн.: Політологія. Кінець XIX – перша половина XX століття. Хрестоматія/За ред. О. І. Семківа. – Львів, 1996. (Справа української інтелігенції в програмі Української народної партії: Видання УНП. – Чернівці, б/р).

Націоналізм і космополітизм
МИКОЛА МІХНОВСЬКИЙ

Друкується за виданням: *Міхновський М.* Націоналізм і космополітизм. – У кн.: Політологія. Кінець XIX – перша половина XX століття. Хрестоматія/За ред. О. І. Семківа. – Львів, 1996. (Слобожанщина: Щоденна політична, економічна, літературна та громадська часопись. – Харків, 1906 (25 березня)).

Поза межами можливого
ІВАН ФРАНКО

Друкується за виданням: *Франко І.* Поза межами можливого. – У кн.: *Франко І.* Зібрання творів у 50-ти томах. – Київ: Наукова думка, 1976. – Т. 45.

1) *Нінива (Ніневія)* – одне з найдавніших міст Асирії. У Біблії згадується, що його засновником був Ассур. У 612 р. до н. е. місто захопили війська вавілонян і мідян.

Одвертий лист до галицької молодежі
ІВАН ФРАНКО

Друкується за виданням: *Франко І.* Одвертий лист до галицької молодежі.

– У кн.: *Франко І.* Зібрання творів у 50-ти томах. – Київ: Наукова думка, 1976. – Т. 45. Вперше лист був надрукований в «Літературно-науковому віснику» у 1905 році (т. XXX, кн. 4).

1) Мається на увазі проголошене царським урядом 6 серпня 1905 року рішення про утворення Державної думи. Виборчий закон, згідно з цим рескриптом, було підготовлено міністром внутрішніх справ О. Г. Булигіним.

2) Присяга Ганнібала бути непримиренним ворогом Риму, прийнята карфагенським полководцем ще в дитинстві.

3) І. Франко має на увазі сатиру М. Є. Салтикова-Щедріна «Господа ташкентцы» (1869–1872).

Галичина і Україна

МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ

Друкується за виданням: *Грушевський М.* Галичина і Україна//Літературно-науковий вісник. – 1906. – Т. XXXVI.

Ідеологія чинного націоналізму

ДМИТРО ДОНЦОВ

Друкується за виданням: *Донцов Д.* Націоналізм. – Лондон: Українська видавнича спілка. – 3-тє вид., виправлене автором, 1966.

Текст друкується без авторських приміток.

До головних засад націоналізму

ЮЛІАН ВАССИЯН

Друкується за виданням: *Вассиян Ю.* До головних засад націоналізму// Розбудова нації. – 1928. – Ч. 2.

Націоналізм: проблема визначення

ПЕТЕР АЛЬТЕР

Друкується за виданням: *Alter P.* Nationalismus. – Frankfurt am Main, 1985.

Політичний націоналізм: еволюція ідеї

ЮДЖИН КАМЕНКА

Друкується за виданням: *Kamenka E.* Political Nationalism – The Evolution of the Idea. – У кн.: *Kamenka E. (ред.).* Nationalism. The Nature and Evolution of an Idea. – London: Edward Arnold, 1976.

1) *Трайбалізм* (від англ. *tribe* – плем'я) – у загальновживаному розумінні: прихильність до культурно-побутової, культурно-релігійної і суспільно-політичної племінної особливості; прихильність до локальних (або етнічних) цінностей.

2) *Четвертий хрестовий похід* був проголошений 1198 року, але відбувся значно пізніше (у 1202–1204 роках). Організований за ініціативою папи Інокентія III. Його метою було завоювання Єгипту, якому належала Палестина. Однак, завдяки зусиллям венеціанських купців, похід, зрештою, спрямували на Візантію,

на частині території якої після захоплення хрестоносцями Константинополя була утворена Латинська імперія (1204–1261).

3) *Столітня війна (1337–1453)* – війна між Англією і Францією за Гієнь (з XII століття англійські володіння), Нормандію, Анжу (втрачені англійцями в XIII столітті) та Фландрію. Приводом до війни послужили зазіхання англійського короля Едуарда III (1312–1377) (онука французького короля Філіпа IV Красивого (1268–1314)) на французьку корону після смерті французького короля Карла IV (1294–1328) (у якого не було синів). Англія виграла битви при Слейсі (1340), Кресі (1346) та Пуатьє (1356). Договір у Бретіньї 1360 року закріпив за Англією значну частину французької території. У 70-х роках XIV століття англійці майже повністю були вигнані з Франції. Однак після перемоги при Азенкурі (1415) англійці в союзі з бургундцями захопили північ Франції (з Парижем). Рух опору англійцям очолила Жанна д'Арк. У 1429 році французькі війська на чолі з нею зняли облогу Орлеана. Столітня війна завершилася капітуляцією англійців у Бордо (1453). Англія утримала за собою на території Франції лише м. Кале (до 1558 року).

4) *Битва при Бувіні* (північно-східна Франція) відбулася 27 липня 1214 року між французькою армією Філіпа II Августа (1165–1223) і військами німецько-англійської коаліції на чолі з Оттоном IV Брауншвейзьким (бл.1175/1182–1218). Невдовзі після перемоги французьких військ Оттон IV був повалений (1215). Королем Німеччини став союзник Філіпа II Августа Фрідріх II Штауфен (1194–1250).

5) *Ілюмінати* – таємне товариство, засноване Адамом Вайсгауптом. Подібно до масонів ілюмінати поділялися на ступені. Посвяченим вищим ступенем відкривалася таємна мета товариства – заміна християнської релігії деїзмом і монархічної форми врядування – республіканською. У 1785 році товариство було заборонене баварським курфюрстом Карлом-Теодором.

6) Мова йде про *«Силабус»* (від латин. *syllabus* – перелік) – додаток до енцикліки папи Пія IX (1864) під заголовком «Перелік найважливіших хибних поглядів нашого часу», в якому перелічені й засуджені суспільно-політичні та релігійні рухи, наукові принципи, що підривають вчення католицької церкви й авторитет папи.

7) *Священна Римська імперія* – середньовічна держава, що охоплювала значну частину Західної Європи і включала німецькі, італійські й чеські землі, Нідерланди та інші території. Утворена у 962 році німецьким королем Оттоном I (912–973) як Римська імперія, у 1157 році за Фрідріха I Барбаросси (бл.1125–1190) в політичному листуванні зафіксована нова назва – Священна Римська імперія німецької нації. Юридично система імперії була закріплена «Золотою буллою» (1356). Формально проіснувала до 1806 року.

8) *Мексиканська революція 1910–1917 рр.* скинула клерикально-поміщицьку диктатуру мексиканського президента Порфіріо Діаса (1830–1915). Під час революції розгорнулася селянська війна під керівництвом Ф. Вільї та Еміліано Сапати (1879–1919), були зупинені спроби поновити диктаторський режим (липень 1914 року), розпочалася громадянська війна, відбито інтервенцію США

(1914 і 1916–1917 рр.); вирішальним етапом революції стало прийняття Конституції (1917), створення передумов для аграрної реформи та капіталістичного розвитку країни.

Доктрина та її критики

ЕНТОНІ Д. СМІТ

Друкується за виданням: *Smith A. D.* Theories of Nationalism. – New York–Evanston–San Francisco–London, 1971.

1) *Чотирнадцять пунктів В. Вільсона* – програма мирного врегулювання, запропонована президентом Вудро Вільсоном у посланні до Конгресу США 8 січня 1918 року. Програма передбачала: 1) відмову від таємної дипломатії і підписання відкритих мирних договорів; 2) абсолютну свободу судоплавства як у мирний, так і у воєнний час; 3) розвиток вільної торгівлі між усіма країнами світу; 4) всезагальне скорочення озброєнь; 5) врегулювання колоніальних проблем із урахуванням інтересів місцевого населення; 6) звільнення окупованої російської території, визнання права Росії самостійно визначати шляхи свого розвитку; 7) відновлення незалежності Бельгії; 8) повернення Франції Ельзасу та Лотарингії; 9) виправлення кордонів Італії за національними ознаками; 10) надання автономії народам Австро-Угорщини; 11) звільнення балканських країн і надання Сербії виходу до моря; 12) надання автономії народам Турецької імперії з визнанням права турків на національну державність; 13) створення незалежної польської держави; 14) створення всесвітнього союзу націй з метою надання «взаємних гарантій політичної незалежності і територіальної цілісності». На цих умовах був підписаний договір про мир, який завершив Першу світову війну.

Версальський мирний договір, підписаний 28 червня 1919 року державами-переможницями (США, Британською імперією, Францією, Італією, Японією, Бельгією та іншими), з одного боку, і переможеною Німеччиною – з другого, завершив Першу світову війну. Згідно з договором Німеччина передавала Франції Ельзас і Лотарингію (у кордонах 1870 року), Бельгії – округи Мальмеді і Ейпен, Польщі – Познань, частини Помор'я та інші території Західної Прусії; Данциг (Ґданськ) був проголошений вільним містом, м. Мемель – передане у відання держав-переможниць (у лютому 1923 року приєднане до Литви). Питання про державну приналежність Шлезвіґа, південної частини Прусії та Верхньої Сілезії повинні були вирішуватися плебісцитом (північна частина Шлезвіґа перейшла у 1920 році до Данії, частина Верхньої Сілезії у 1922 році – до Польщі; інші спірні території залишилися за Німеччиною). Невелика частина сілезької території відходила Чехословаччині. Історичні польські землі – на правому березі Одера, Нижня Сілезія, більша частина Верхньої Сілезії та ін. – залишилися за Німеччиною. Саар переходив на п'ятнадцять років в урядування Ліги Націй, а згодом його доля мала вирішуватися шляхом плебісциту. Німеччина зобов'язувалася визнавати незалежність Австрії, Чехословаччини і Польщі. Німецька частина лівобережжя Рейну і смуга правого берега шириною 50 км підлягала демілітаризації. Колонії Німеччини були поділені між

переможцями. Скороченню підлягали німецькі сухопутні війська, накладалися певні обмеження на озброєння. Німеччина зобов'язалася сплачувати репарації. Невід'ємною частиною угоди був статус Ліги Націй. США не ратифікували Версальський мирний договір і в серпні 1921 року підписали з Німеччиною особливий договір, майже ідентичний з Версальським (за винятком статей про Лігу Націй).

2) В обґрунтуванні етики І. Кант виходить з *автономії волі:* етичним може бути лише той вчинок, що є вільним вибором особи. Однак цей вибір полягає в слідуванні внутрішньому велінню, внутрішньому закону або принципу (категоричний імператив). Цей принцип у своїй основі є раціональним: особа має бажати, аби той закон, якому вона слідує, став усезагальним принципом поведінки.

3) *Дашнаки* – члени вірменської партії «Дашнакцутюн» («Союз»), заснованої в 1890 році, яка ставила своєю метою за допомогою європейських держав і Росії домогтися автономії Західної Вірменії у складі Туреччини. У травні 1918 – листопаді 1919 року – правляча партія Вірменської республіки. Організатор антирадянського виступу у лютому 1921 року. Національні організації «Дашнакцутюн» діяли в багатьох країнах; з 1991 року – у Вірменії.

4) *Внутрішня македонська революційна організація* – таємне революційне товариство, що діяло наприкінці XIX – на початку XX ст. з метою здобуття Македонією автономії. Засноване в листопаді 1893 року; виступало під гаслом «Македонія для македонців». Основні вимоги програми – автономія Македонії та утворення Балканської федерації, в якій Македонія була б рівноправним партнером з усіма іншими балканськими державами. Одержавши підтримку від християнського слов'янського населення, ВМРО розпочала в 1897 році активну антитурецьку діяльність і у 1903 році підняла масштабне, але невдале повстання. Організація провадила тривалу терористичну діяльність. Невдовзі після створення розкололась на дві фракції. У травні 1934 року були заарештовані лідери організації та роззброєні її члени.

Анатомія націоналізму
КЕННЕТ МАЙНОУГ

Друкується за виданням: *Minogue K.* Nationalism. – London, 1969.

1) Мова йде про *Індійське народне повстання 1857–1859 рр.* проти англійського колоніального панування. Військовим ядром повстання були сипаї; воно охопило долину р. Ганг, де у містах Делі, Канпур і Лакхнау утворювалися самостійні уряди і концентрувалися повстанські армії. Повстання було придушене, й урядування Індією перейшло від Ост-Індської кампанії до англійського уряду.

Націоналізм та історики
ЕНТОНІ Д. СМІТ

Друкується за виданням: *Smith A. D.* Nationalism and the Historians. – У кн.: *Mapping the Nation.* Edited by Gopal Balakrishnan. With an Introduction by Benedict

Anderson. – London–New York: Verso, 1996. Вперше стаття надрукована в «International Journal of Comparative Sociology» (XXXIII, 1–2, 1992).

Нації та націоналізм
ЕРНЕСТ ҐЕЛНЕР

Друкується за виданням: *Gellner E.* Nations and Nationalism. – Ithaca–New York– London: Cornell University Press, 1983.

1) Ірак із XVI століття і до 1918 року входив до складу Османської імперії. Після поразки Туреччини під час Першої світової війни була проголошена номінально незалежна Іракська держава під британським протекторатом із власною королівською династією, яка правила з 1921 по 1958 рік.

2) Автор має на увазі найбільш відомий твір німецького письменника А. Шамісso – повість-казку «Дивовижна історія Петера Шлеміля» (1814) про людину, яка обміняла свою тінь на чарівний гаманець, в якому ніколи не переводилися гроші.

3) *Синтоїзм* – загальна назва для багаточисельних японських обрядів і релігійних приписів, в основі яких лежить культ предків. З кінця XIX століття і до 1945 року синтоїзм вважався державною релігією Японії.

4) *Квакери* («Товариство друзів») – напрямок протестантизму, що виник в Англії у середині XVII століття на чолі з проповідником Джорджем Факсом (1624–1691). Рятуючись від переслідувань, квакери емігрували до Америки, де й донині існують їхні громади.

5) *Дервіш* (*перс.* – злидень, бідняк) – спільний термін для позначення повноправного члена суфійського братства. Сам термін з'явився близько середини XI століття у перськомовному середовищі неформальних кіл містиків ще до виникнення організованого в братства суфізму. В Ірані, Середній Азії, Індії та Туреччині слово вживалося також у більш вузькому значенні – злиденний мандрівний містик-аскет. Всі дервіші поділялися на дві великі групи: мандрівні і ті, що постійно мешкають в обителі під керівництвом старця.

6) *«Немає орхідей для міс Блендіш»* (1931) – роман американського письменника Дж. Хадлі Труса, що користувався широкою популярністю у 30-х–40-х рр.

7) *Вотан* (скандинавський Один) – у давньогерманській міфології верховне божество, бог війни, вітру та буревіїв. Образ Вотана був використаний у 30-х роках в нацистській пропаганді.

Тлумачення націоналізму
КЕННЕТ МАЙНОУҐ

Друкується за виданням: *Minogue K.* Nationalism. – London, 1969.

1) *Ейре (Eire)* – національна назва Ірландії; офіційна назва у 1937–1949 рр. Англо-ірландська унія 1801 року ліквідувала залишки автономії Ірландії. Відповіддю на колонізаторську політику англійців були повстання 1789 року (організоване товариством «Об'єднані ірландці»), 1848 року (організоване Ірландською конфедерацією), 1867 року (організоване феніями), Ірландське

повстання 1916 року. У 1914 році англійський парламент змушений був прийняти закон про гомруль для Ірландії, однак його реалізація відкладалася до закінчення Першої світової війни. У 1919–1921 рр. розгорнулася визвольна війна ірландців, під час якої був укладений компромісний англо-ірландський договір 1921 року про надання Ірландії (за винятком Північної Ірландії, яка залишилася у складі Великої Британії) статусу домініона (Ірландська вільна держава). Громадянська війна (1922–1923) між прихильниками договору та республіканцями, які домагалися повної незалежності всієї Ірландії, закінчилася поразкою республіканців. У 1949 році Ірландія проголошена республікою.

Комунізм і націоналізм
РОМАН ШПОРЛЮК

Друкується за виданням: *Шпорлюк Р.* Комунізм і націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста. – Київ: Основи, 1998. (*Szporluk R.* Communism and Nationalism. Karl Marx versus Friedrich List. – Oxford: Oxford University Press, 1988).

Чинний націоналізм: активність versus культура
ВАСИЛЬ РУДКО

Друкується за виданням: *Лісовий Р.* Розлам в ОУН. (Критичні нариси з нагоди двадцятиліття заснування ОУН). – Видавництво «Україна», 1949.

Ідеологія «чинного націоналізму» Д. Донцова
МИХАЙЛО СОСНОВСЬКИЙ

Друкується за виданням: *Сосновський М.* Дмитро Донцов: політичний портрет. (З історії розвитку ідеології українського націоналізму). – Нью-Йорк, 1974.

1) *«Заграва»* – двотижневик націоналістичного напрямку, орган Української партії національної роботи; виходив у Львові у 1923–1924 рр.; редактор – Д. Донцов, співредактори – Д. Паліїв, В. Кузьмович.

2) *Українська партія національної роботи* заснована у Львові 21.IV.1924 внаслідок внутрішніх непорозумінь в Українській трудовій партії. Засновники: Д. Паліїв, Д. Донцов, С. Підгірський (голова), В. Кузьмович. На консолідуючому з'їзді 11.VII.1925 увійшла до складу УНДО. Постулати програми: «Україна для українців», розбудова національного життя власними силами, безкомпромісно негативне ставлення до Польщі та СРСР і комунізму.

Історія і етнічність
ЕЛІЗАБЕТ ТОНКІН, МЕРІОН МАКДОНАЛД, МЕЛКОЛМ ЧЕПМЕН

Друкується за виданням: *Tonkin E., McDonald M., and Chapman M. (ред.).* History and Ethnicity. – London: Routledge, 1989.

1) Хоча в тексті йдеться про використання відповідних слів в англійській мові, одначе в багатьох випадках історія слова «етнос» та похідних від нього слів в українській мові збігається з його долею в основних європейських мовах; коли такий збіг справді має місце, при перекладі використані відповідні приклади з української мови.

2) *Фурії* – колонія, заснована Афінами та іншими грецькими містами у 444–443 рр. до н. е. на місці м. Сібаріс (Південна Італія).

3) Найдавніший з перекладів Старого Заповіту – грецький, відомий під назвою «септуагінта» (тобто переклад сімдесяти), через те, що, за переказами, був здійснений 72 перекладачами-євреями в Александрії протягом 72 днів, на доручення єгипетського царя Птоломея Філадельфа, великого шанувальника книг (бл. 285–247 рр. до Р. Хр.). В часи Ісуса Христа цей переклад був у загальному вжитку серед тих євреїв, які розмовляли грецькою.

4) *Вульгата* (*латин.* – народна, загальнодоступна) – переклад Біблії на латинську мову, виконаний Ієронімом у 384–405 рр. Старий Заповіт пророблявся на основі єврейського тексту, а Новий Заповіт (головним чином Євангеліє) – за грецькими манускриптами. У VIII столітті текст Вульгати критично переглядався Алкуїном (бл. 732–804). У 1546 році Тридентський собор оголосив Вульгату автентичним текстом Біблії. У 1589 році, за папи Сикста V (1521–1590), а потім у 1592 році, за папи Климента VIII (1536–1605), був виданий остаточний варіант Вульгати, затверджений католицькою церквою як офіційний текст Біблії.

5) Тут, як і в інших аналогічних випадках, наведено українські відповідники до англійських слів. Сімейство слів, що походить від грецького «етнос», відрізняється в українській мові хіба що тим, що в ній, як і в деяких інших слов'янських мовах, наявне саме слово «етнос» (хоча воно також належить переважно до академічної лексики і набуло ширшого використання тільки починаючи від 1960-х років). Окрім того, на сьогодні слово «етнічність», як абстрактний іменник, в українській мові є рідко вживаним (хоча, мабуть, існує перспектива введення його в академічний дискурс).

Етнічність і меншини
РІЧАРД СКЕМЕРГОРН

Друкується за виданням: *Schermerhorn R.* Comparative Ethnic Relations. – New York: Random House, 1970.

Етнічність, раса, клас і нація
ТОМАС ЕРІКСЕН

Друкується за виданням: *Eriksen T. H.* Ethnicity and Nationalism. – London: Pluto Press, 1993.

1) У книзі «Господарство та суспільство», яка з'явилася друком після смерті автора (1921), Вебер один із перших дав визначення поняття «етнічна група», яке на той час ще не увійшло в мову науки. Німецький соціолог запропонував називати «етнічними групами» такі людські спільноти, які поділяють суб'єктивне переконання щодо спільності походження завдяки подібності зовнішніх рис або звичаїв чи завдяки пам'яті про колонізацію чи міграцію. Це переконання, на думку Вебера, мусить сприяти формуванню груп; до того ж не має значення, наявна чи ні в дійсності кровна спорідненість. Етнічна приналежність не обумовлює існування реальних груп, а лише полегшує їхнє формування (особливо у сфері політики). Швидше політична спільнота,

незалежно від ступеня її штучності, надихає вірою в спільну етнічність.

2) Англійське слово «dominant» можна перекласти українським словом «панівна (-е, -ий)», одначе це українське слово має небажаний політичний відтінок: для прикладу, культурне домінування якоїсь групи не в усіх випадках спирається на політичне домінування.

3) Автор вживає слово цінність в розумінні «значення». *Дескриптивне* (від англ. *discriptive* – описовий, зображувальний, наочний) значення зводиться до умови, що з терміном пов'язується визначення, котре вказує, якими ознаками має володіти об'єкт, позначуваний цим терміном.

Етнічні групи і формування етнічної ідентичності

ПОЛ Р. БРАС

Друкується за виданням: *Ethnicity.* Edited by J. Hutchinson and A. D. Smith. – Oxford–New York: Oxsford University Press, 1996. (*Brass P.* Ethnicity and Nationalism. – New Delhi–Newbury–London: Sage Publications, 1991).

Текст друкується без авторських приміток.

1) *Бігевіоризм* – одна з класичних «шкіл психології», що виникла наприкінці XIX – на початку XX ст. Його метою було створення альтернативних інтроспективній психології свідомості ідей і методів: від вивчення свідомості переходять до вивчення поведінки (сам термін походить від *англ. bihavior* – поведінка). Бігевіоризм переходить від методу контрольованого самоспостереження (інтроспекція) до об'єктивного експерименту, а зацікавленість зв'язками між «первинними елементами» свідомості змінюється на зацікавленість залежністю між елементами поведінки організмів («реаліями») та елементами навколишнього середовища («стимулами»).

2) *Інтеракціоністські визначення* (від англ. *interaction* – взаємодія, вплив один на одного) – визначення, які даються в термінах дії і взаємодії між людьми та групами людей.

3) *Сікхи* – досить компактна етно-конфесійна спільнота, що населяє штати Пенджаб і Харіон в Індії. Сікхизм як одна з національних релігій Індії (походить від санскритського слова «шиш'я» – учень) сформувався в XV столітті; засновником сікхизму був гуру Нанак (1469–1539).

У XVII–XVIII ст. Пенджаб входив до складу імперії Великих Моголів, що спричинило перетворення мирної релігійної спільноти на військову організацію. Особливо активно цей процес відбувався за шостого гуру Харгобінде (1606–1645). В кінці XVIII ст. правитель одного з сікхських князівств Ранджит Сінгх (1780–1839) створив військову державу сікхів, яка найдовше протистояла англійській колонізації.

Що таке етнічність

ДЖОН ГАТЧІНСОН, ЕНТОНІ Д. СМІТ

Друкується за виданням: *Hutchinson J. and Smith A. D.* Introduction. – У кн.: *Ethnicity.* Edited by J. Hutchinson and A. D. Smith.– Oxford–New York: Oxsford University Press, 1996.

1) *Остенсивне визначення* (від англ. *ostensive* – явний, наочний, переконливий) терміна або поняття дається шляхом наведення окремих прикладів, шляхом показу того, що даний термін використовується для іменування такого-то роду (виду) об'єктів.

2) Максимізація преференцій означає, що діяч має вибрати спосіб дії, який би давав йому максимальний здобуток (преференція – той результат, досягненню якого він віддає перевагу).

Змагання еліт і становлення націй
ПОЛ Р. БРАС

Друкується за виданням: *Ethnicity.* Edited by J. Hutchinson and A. D. Smith. – Oxford–New York: Oxsford University Press, 1996. (*Brass P.* Ethnicity and Nationalism. – New Delhi–Newbury–London: Sage Publications, 1991).

Текст друкується без авторських приміток.

1) Англійське слово «premodern» у цьому тексті послідовно передається словом «передмодерний» для позначення будь-яких *домодерних* суспільств, а не для позначення якогось особливого історичного періоду «передмодерну» – тобто періоду, що безпосередньо передував епосі «модерну».

2) Мабуть, автор має на увазі, що ці способи поведінки віруючі винаходили у своєму повсякденному житті самостійно – незалежно від духовної еліти.

Етнонаціоналізм
РОЙ К. МЕКРАЙДІС

Друкується за виданням: *Macridis R. C.* Contemporary Political Ideologies. Movements and Regimes. – Boston–Toronto. – 3nd edn., 1986.

Етнічні та політичні нації в Європі
ЯРОСЛАВ КРЕЙЧІ, ВІТЕЗСЛАВ ВЕЛІМСЬКИЙ

Друкується за виданням: *Ethnicity.* Edited by J. Hutchinson and A. Smith. – Oxford–New York: Oxsford University Press, 1996. (*Krejci Y. and Velimsky V.* Ethnic and Political Nations. – London: Croom Helm, 1981).

Етнічний націоналізм: аналіз і захист
КЕН ВУЛФ

Друкується за виданням: *Wolf K.* Ethnic Nationalism: An Analysis and a Defense//Canadian Review of Studies in Nationalism. – 1986. – № XIII/1.

Текст друкується без авторських приміток.

Загальний погляд на націю, національну державу і космополітизм
ФРІДРІХ МАЙНЕКЕ

Друкується за виданням: *Meinecke F.* Weltbürgertum und Nationalstaat. – München, 1969.

Старі й нові нації
ГЮ СЕТОН-ВОТСОН

Друкується за виданням: *Seton-Watson H.* Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism. – London: Methuen, 1977.

Нації до націоналізму
ДЖОН А. АРМСТРОНҐ

Друкується за виданням: *Armstrong J. A.* Nations before Nationalism. – Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1982.

Текст друкується без авторських приміток.

1) *Белуджистан* – провінція сучасного Пакистану.

2) Словом *«політія»* автор у цьому тексті позначає те велике суспільство чи, іншими словами, те політичне утворення, в межах якого етнічна група досягає свого самоусвідомлення за допомогою еліт.

3) Автор застосовує слово «modern» (і, відповідно, слово «premodern») у відповідності з відомим поділом на «модерні» суспільства (тобто суспільства, що з'явилися в новочасний період європейської історії, в зв'язку з індустріалізацією та демократизацією) та передмодерні суспільства.

4) Англійське слово «attitude» можна передавати як ставлення (наставлення), настанова, відношення; залежно від контексту, в тексті використовується один із цих варіантів.

Коли сформувалася нація?
ВОКЕР КОННОР

Друкується за виданням: *Connor W.* When is a Nation?//Ethnic and Racial Studies. – 1990. – №13/1.

Поняття нації: спроба теоретичного прояснення
КОНСТАНТИН СИМОНС-СИМОНОЛЕВИЧ

Друкується за виданням: *Symmons-Symonolewicz K.* The Concept of Nationhood: Toward a Theoretical Clarification Defense//Canadian Review of Studies in Nationalism. – 1985. – № XII/2.

Народи, нації та комунікація
КАРЛ ДОЙЧ

Друкується за виданням: *Deutsch K.* Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationalism. – New York: Cambridge, Mass.: MIT Press. – 2nd edn., 1966.

Текст друкується без авторських приміток.

1) *Мейдзі ісін* – (*япон.* – поновлення, реставрація Мейдзі) – революція 1867–1868 рр., що повалила існуючу з XII столітті систему правління сьогунів, за якої імператорська династія була позбавлена реальної влади. На престол вступив імператор Мацухіто (1867–1912), який прийняв ім'я Мейдзі (букв. –

просвітницьке правління). Період його правління – «період Мейдзі» – ознаменувався перетворенням Японії з феодальної імперії на сучасну державу.

2) *Сьогун* – титул військово-феодальних володарів Японії у 1192–1867 рр., за яких імператорська династія була позбавлена реальної влади. Всього було три династії сьогунів: Мінамото (1192–1333), Асікага (1335/1338–1573), Токугава (1603–1867).

Уявлена спільнота
БЕНЕДИКТ АНДЕРСОН

Друкується за виданням: *Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. – London: Verso, 1983.

1) *Index Librorum Prohibitorum* – перелік книг, читання яких віруючими забороняється римо-католицькою церквою під страхом відлучення. Вперше такий список був виданий у 1559 році за наказом папи Павла IV (1476–1559).

2) *Мандарин* (від португ. *mandarim*, від санскр. *мантрин* – радник) – назва, яку дали португальці чиновникам Китаю.

Нація: проблема визначення
ПЕТЕР АЛЬТЕР

Друкується за виданням: *Alter P.* Nationalismus. – Frankfurt am Main, 1985.

Що таке національна (українська) ідея?
ВАСИЛЬ ЛІСОВИЙ

Друкується за виданням: *Лісовий В.* Що таке національна (українська) ідея?//Сучасність. – 2000. – № 4.

Західний і східний націоналізм
ГАНС КОН

Друкується за виданням: *Kohn H.* The Idea of Nationalism: A Study of Its Origins and Background.– New York: Collier Books. – 2nd edn., 1967.

1) Автор, очевидно, має на увазі, що в попередній період (в абсолютних монархіях) націю символізував король або ж правляча верства (відповідно держава), а не «народ»; в епоху націоналізму народ стає нацією.

2) Г. Кон застосовує тут слово «universal» (універсальний) не для позначення вселюдських цінностей та норм, а маючи на увазі ідею всесвітньої імперії – ідею, що має як римські, так і християнські включення: наприклад, ідеологи Російської імперії могли брати собі за зразок не стільки Римську імперію, скільки Священну імперію, зразком якої в ранній період була Візантія.

Два типи націоналізму
ДЖОН ПЛАМЕНАЦ

Друкується за виданням: *Plamenatz J.* Two Types of Nationalism. – У кн.: *Kamenka E. (ред.)*. Nationalism. The Nature and Evolution of an Idea. – London: Edward Arnold, 1976.

1) У першому випадку йдеться про греко-персидські війни 500–449 рр. до н. е., а в другому – про вторгнення Франції та Іспанії в економічно багату, але політично роз'єднану Італію. (Цей конфлікт став основною характеристикою міжнародних відносин цілої доби. Його перша фаза (1494–1512) успадкована ще від суперництва між Анжуйською та Арагонською династіями).

Територіальні та етнічні націоналізми
ЕНТОНІ Д. СМІТ

Друкується за виданням: *Сміт Е. Д.* Національна ідентичність. – Київ: Основи, 1994. (*Smith A. D.* National Identity. – Harmondsworth: Penguin Books, 1991).

Текст друкується без авторських приміток.

Культурний і політичний націоналізм
ДЖОН ГАТЧІНСОН

Друкується за виданням: *Hutchinson J.* The Dynamics of Cultural Nationalism. – London: Allen and Unwin, 1987.

1) *«Калевала»* – карело-фінський епос про подвиги і пригоди героїв казкової країни Калева. Укладений з народних пісень (рун) Е. Ленротом; опублікований у 1835 році (кінцева редакція 1849 року).

2) *Індійський національний конгрес* – політична партія Індії, заснована у 1885 році. Від лояльної опозиції до англійського колоніального режиму перейшла у 20-х рр. XX століття до активної боротьби за національну незалежність, перетворившись на масову партію. Основою програми партії став гандізм.

Звільнення від залежності і пригноблення: до типології націоналізму
ПЕТЕР АЛЬТЕР

Друкується за виданням: *Alter P.* Nationalismus. – Frankfurt am Main, 1985.

1) *Грецька національна революція 1821–1829 рр.* була підготовлена загальнонаціональним таємним товариством грецьких патріотів «Філікі Етерія» («Товариство друзів», 1814–1821). Повстання розпочалося у березні 1821 року (День незалежності Греції 25 березня). 22 січня 1822 року Національні збори проголосили незалежність Греції, а згодом був прийнятий Епідаврський органічний статут 1822 року. Влітку того ж року була розгромлена тридцятитисячна турецька армія, яка увійшла в Морею (Пелопонес). Загострення революції викликало громадянські війни 1823–1824 і 1824–1825 рр. У 1827 році Національні збори обрали Іоаніса Каподістрію (1776–1831) Президентом Греції. Велика Британія, Франція і Росія виступили гарантами автономії країни на Лондонській конференції 1827 року. У жовтні 1827 року був розгромлений флот Османської імперії в Наваринській битві. Згідно з Адріанопольським мирним договором 1829 року Туреччина визнала автономію Греції. У 1830 році Греція стає незалежною державою і приймає своїм володарем баварського принца, сина Людвіга I Баварського. Та у 1843 році греки повстали проти абсолютизму короля і домоглися утворення

парламентського уряду і конституційного обмеження монархічної влади.

2) Під османським ігом Сербія перебувала від часів поразки на Косовому полі у 1389 році. Перше сербське повстання відбулося у 1804–1813 рр. і поклало початки відновлення сербської держави. Друге сербське повстання 1815 року створило базу для подальшої боротьби. У 1830–1833 рр. Сербія отримала статус автономного князівства, а рішенням Берлінського конгресу 1878 року – повну незалежність.

3) Численних прихильників грецького національного руху називали в Європі *філеллінами* (від грец. *philéō* – люблю та *Hellēnes* – греки).

4) *Гамбахське свято* відбулося 27 травня 1832 року у Пфальці і було присвячене десятиріччю прийняття конституції Баварії.

5) *Канагавський договір*, підписаний 31 березня 1854 року, був першим у серії японо-американських договорів, відомих як Ансейські. Договір передбачав відкриття в Японії двох портів для американської торгівлі і утворення американського консульства.

6) *Революція молодотурків 1908 року* – революція в Туреччині, що відбувалася під керівництвом молодотурків (європейська назва членів турецької націоналістичної організації «Єдність і прогрес», заснованої 1889 року). Революція відбулася під впливом російської революції 1905–1907 рр. і була спрямована проти режиму Абдул-Гаміда II. В результаті революції в липні 1908 року була проголошена конституційна монархія. Після спроби реставрації свого режиму (квітень 1909 року) Абдул-Гамід II був повалений, а молодотурки прийшли до влади.

7) Йдеться про т. зв. *Кемалістську революцію 1918–1923 рр.*, в результаті якої були ліквідовані Султанат (1922) і Халіфат (1924), Туреччина проголошена республікою (1923).

8) *Німецька імперія (1871–1918)* була проголошена 18 лютого 1871 року після завершення франко-пруської війни 1870–1871 рр.

9) *Англо-бурська війна 1898–1901 рр.* – одна з перших колоніальних війн Великої Британії проти бурської республіки Південної Африки – Оранжевої вільної держави та Трансваалю, які в результаті війни були перетворені на англійські колонії.

10) *Лондонська угода 1915 року* – таємний договір між Великою Британією, Росією та Францією, з одного боку, та Італією – з другого, який передбачав входження Італії у Першу світову війну на боці Антанти в обмін на низку територій в Адріатичному та Егейському морях.

11) *Справа Дрейфуса* – відома справа у французькій політиці кінця XIX – початку XX ст., навколо якої відбувалася кристалізація позицій більшості французької інтелігенції та політичної еліти. Альфред Дрейфус був офіцером єврейського походження, якого військовий трибунал засудив на основі фальшивих документів і з явною схильністю до антисемітизму. Справа Дрейфуса відіграла роль своєрідного каталізатора для поширення та зміцнення праворадикальних сил у Франції.

Типи націоналізму
ЛІЯ ҐРІНФЕЛД

Друкується за виданням: *Greenfeld L.* Nationalism. Five Roads to Modernity. – Harvard University Press, 1992.

1) *Ресантимент* – заздрісна ненависть, джерелом якої є перевага іншого і нездатність урівнятися з ним і перевершити його.

Про «хороші» та «погані» націоналізми
БОГДАН СТЕФАНЕСКУ

Друкується за виданням: *Стефанеску Б.* Про «хороші» та «погані» націоналізми//Критика. – 1999. – Ч. 9.

Три патріотизми
АНДЖЕЙ ВАЛІЦЬКИЙ

Друкується за виданням: *Валіцький А.* Три патріотизми//Політологічні читання. – 1995. – № 3. (*Walicki A.* Trzy patriotyzmy. Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne. – Warszawa: Res Publica, 1991).

1) *Ендеки* – скорочена назва націоналістичного табору, який очолювався з 1897 року Національно-демократичною партією, з 1919 року – Народно-національним союзом, з 1927 року – Національною партією.

2) *Конституція 3 травня 1791 року* була прийнята т. зв. «чотирьохрічним сеймом», що засідав у 1788–1792 роках, і проголошувала Польщу конституційною монархією. Ця Конституція скасувала виборність короля, конфедерацію шляхти, а також принцип обов'язкової одностайності в сеймі (*liberum veto*), який з 1632 року майже на сто п'ятдесят років практично паралізував польське законодавство, оскільки один депутат міг накласти вето на будь-яку законодавчу пропозицію. Нова Конституція вводила інститут міністерської відповідальності та двопалатні Державні Збори. Дрібномаєтна шляхта була позбавлена права вибору депутатів, внаслідок чого магнати втратили своїх легкопідкупних союзників. Конституція зміцнювала передусім позиції буржуазії: містам було надано повну автономію, і вони отримали право посилати в Сейм своїх представників (з правом дорадчого голосу), на яких поширювалися окремі шляхетські привілеї. В Конституції були зроблені деякі поступки щодо селянства, яке перебувало під захистом «закону і уряду» від сваволі поміщиків. Забезпечувалась також свобода віросповідання. Конституція діяла трохи більше року, тобто до того часу як опозиція магнатів (т. зв. Тарговицька конфедерація) за допомогою царської Росії захопила владу і оголосила Конституцію недійсною.

3) *Тарговицька конфедерація* – союз польської шляхти (акт конфедерації опублікований 14.V.1792 в м. Тарговиця). Прагнучи ліквідації реформ чотирьохрічного сейму, конфедерація звернулася по допомогу до царського уряду Росії. Наслідком діяльності Тарговицької конфедерації став другий розподіл Польщі (1793). Під час польського повстання 1794 року деякі діячі Тарговицької конфедерації були покарані як зрадники.

4) *Барська конфедерація (1768–1772)* – військовий союз польської шляхти проти короля Станіслава Понятовського і царської Росії. Утворився у м. Бар на Поділлі. Придушення королівськими військами конфедерації створило умови для першого розподілу Польщі (1772).

Націоналізм наприкінці XX сторіччя
ЕРІК ДЖ. ГОБСБАУМ

Друкується за виданням: *Hobsbawm E.* Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality. – Cambridge: Cambridge University Press. – 2nd edn., 1992.

Текст друкується без авторських приміток.

1) Із досягненням Індією незалежності і розподілом її на дві держави (1947) територія Східної Бенгалії відійшла до Пакистану (провінція Східний Пакистан). Бенгальський національний рух привів до утворення у 1971 році Народної Республіки Бангладеш. В результаті державного перевороту 1982 року був встановлений військовий режим. Повалений під тиском опозиції у 1990 році.

Брестський мирний договір підписаний 3 березня 1918 року між Радянською Росією та Німеччиною, Австро-Угорщиною, Болгарією і Туреччиною. Німеччина анексувала Польщу, Прибалтику, частини Білорусії та Закавказзя, отримала контрибуцію. Договір анульований радянським урядом 13 листопада 1918 року після революції в Німеччині.

2) *Аруба, Кюрасао* – острови на архіпелазі Малих Антільських островів, у Вест-Індії. Володіння Нідерландів.

3) З XVII століття Сурінам був колонією Нідерландів (Нідерландська Гвіана). У 1954 році – отримав автономію, а з 1975 року став незалежною державою.

4) *Методисти (методистська церква)* – протестантська церква (в США та Великій Британії), виникла у XVIII столітті, відокремившись від англіканської церкви (вимагала послідовного, методичного дотримання релігійних догм). Засновник методизму – англійський протестантський проповідник *Джон Веслі* (1707–1788). У 1729 році разом зі своїм братом *Чарлзом Веслі* (1708–1788) заснував у Оксфордському університеті товариство для читання Біблії, молитви і добрих справ, членів якого і почали називати «методистами».

5) *Таміли* – народ, що живе на півдні Індії та півночі Шрі-Ланки (основна частина населення штату Тамілнад).

6) *Німецький союз* – об'єднання німецьких держав під гегемонією австрійських Габсбургів, створене (у складі 39 держав) 8 червня 1815 року на Віденському конгресі. Ліквідований після розгрому Австрії у війні 1866 року з Прусією (на 1866 рік до його складу входило 32 держави).

Громадянська та етнічна нації у Франції та Німеччині
РОДЖЕРС БРУБЕЙКЕР

Друкується за виданням: *Brubaker R.* Citizenship and Nationhood. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

Текст друкується без авторських приміток.

1) У вересні 1949 року була створена західнонімецька держава – *Федера-*

тивна Республіка Німеччина, а в жовтні того ж року була проголошена *Німецька Демократична Республіка*.

2) Перше значення слова *«nativism»* – як похідного від «native» (рідний, туземний, природний) – місцеве народження чи походження; але воно містить також відтінок природності, важливий для розуміння процесу натуралізації – коли іноземець, перш ніж одержати громадянство, має придивитися до чужого культурного середовища та спробувати вжитися в нього (аби сприймати його не як чуже, а як природне для себе).

Чи можливий ліберальний націоналізм?

АНДЖЕЙ ВАЛІЦЬКИЙ

Друкується за виданням: *Валіцький А.* Чи можливий ліберальний націоналізм?//Критика. – 1999. – Ч. 1–2. (*Walicki A.* Czy możliwy jest nacjonalizm liberalny?//Znak. – 1997. – № 3).

Про авторів

ЛОРД АКТОН (1834–1902) – *англійський історик і політичний мислитель; професор Кембріджу, редактор «Cambridge Modern History». Належить до апостолів класичного лібералізму; натхненний дослідник проблем свободи. Політичні ідеї сформувалися під впливом Едмунда Берка та Алексіса де Токвіля.*

ПЕТЕР АЛЬТЕР – *професор сучасної історії Кельнського університету (Німеччина), заступник директора Німецького інституту історії (Лондон).*

БЕНЕДИКТ АНДЕРСОН – *професор міжнародних відносин Корнельського університету (США), директор Cornell Southeast Asia Program and Modern Indonesia Project. Фахівець з питань Південно-Східної Азії. Автор широко відомого та впливового дослідження «Уявлені спільноти: роздуми про походження та поширення націоналізму» («Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism», 1983).*

ДЖОН А. АРМСТРОНҐ – *професор політичних наук, викладав в університетах Колорадо, Колумбії, Вісконсину (США); фахівець з питань східноєвропейської політики, радянолог, автор класичних праць «Український націоналізм» («Ukrainian Nationalism», 1963) та «Нації до націоналізму» («Nations before Nationalism», 1982).*

ЮЛІАН БАЧИНСЬКИЙ (1870–1940) – *український громадський та політичний діяч, публіцист. Один із перших в Україні соціалістів марксистського напрямку. Значний вплив на формування його світогляду мали М. Драгоманов, І. Франко, а також ідеї західноєвропейського соціалізму. Автор праць: «Україна irredenta» (1895), «Гльоси» (1904), «Українська імміграція в З'єднених Державах Америки» (1914), «Більшовицька революція і Українці» (1925, 2-ге доп. вид. – 1928).*

ПОЛ Р. БРАС – *професор політичних наук Вашинґтонського університету (США). Відомий як фахівець з питань політичної історії південноазіатського регіону; особливо своїми книгами: «Мова, релігія та політика в Північній Індії» («Language, Religion and Politics in North India», 1947), «Політика Індії після незалежності» («The Politics of India since Independence», 1994), «Етнічність і націоналізм: теорія та порівняння» («Ethnicity and*

Nationalism: Theory and Comparison», 1991). Редактор дослідження «Етнічні групи і держава» («Ethnic Groups and the State», 1985).

РОДЖЕРС БРУБЕЙКЕР – *професор соціології Каліфорнійського університету (США). Один із найвідоміших дослідників націоналізму 90-х рр., історико-соціологічні дослідження якого вирізняються історичною деталізацією та широкими узагальненнями. Фахівець у галузі західноєвропейської політики і громадянства. Автор праць: «Громадянство і національність у Франції та Німеччині» («Citizenship and Nationhood in France and Germany», 1992), «Націоналізм перетворений: національність та національне питання у новій Європі» («Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe», 1996), а також важливої підсумкової статті «Міфи та хибні концепції у дослідженні націоналізму» («Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism». – У кн.: Hall J. (ред.). The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism. – Cambridge, 1998).*

АНДЖЕЙ ВАЛІЦЬКИЙ – *професор історії Університету Нотр-Дам (США), історик ідей, член-кореспондент Польської Академії Наук. Автор праць «W kręgu konserwatywnej utopii» (1964), «Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświęcenia do marksizmu» (1973), «Philosophy and Romantic Nationalism. The Case of Poland» (1982), «Między filozofią, religią i polityką. Studia z myśli polskiej epoki romantyzmu» (1983), «Polska, Rosyja, marksizm. Studia z dziejów marksizmu i jego recepcji» (1983), «Spotkania z Miłoszem» (1985), «Legal Philosophies of Russian Liberalism» (1987), «Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom. The Rise and Fall of the Communist Utopia» (1995).*

ЮЛІАН ВАССИЯН (1894–1953) – *український політичний і громадський діяч, філософ, ідеолог українського націоналізму (голова ідеологічної комісії І Конгресу українських націоналістів 1929 р., член Проводу). Із західних філософів на його мислення найбільший вплив мав Е. Гусерль (система «феноменології» і особливо т. зв. «дескриптивна психологія» – вчення німецького філософа про «інтенціональні акти» – акти, спрямовані на предметні феномени). До таких феноменів Вассиян зараховував також націю, стверджуючи, що націоналізм містить у собі не лише державно-політичні і соціологічні, але також замкнуті в собі психологічно-світоглядні («космогенічні») аспекти. Автор теоретичних статей: «До головних засад націоналізму» (1928), «Ідеологічні основи українського націоналізму» (1929).*

ВІТЕЗСЛАВ ВЕЛІМСЬКИЙ – *працівник Міжнародного агентства в Брюсселі (Бельгія), співавтор (з Ярославом Крейчі) дослідження «Етнічні та політичні нації в Європі» («Ethnic and Political Nations in Europe», 1981).*

КЕН ВУЛФ – *викладач відділу історії Murray State University (Кентукі, США).*

ДЖОН ГАТЧІНСОН – *професор факультету гуманітарних наук Ґріфітського університету (Австралія), викладач сучасної європейської історії. Провідний фахівець з питань європейської етнічності та націоналізму, а також культурної і політичної історії Британії та Ірландії. Автор праць: «Динаміка культурного націоналізму» («The Dynamics of Cultural Nationalism», 1987) та «Модерний націоналізм» («Modern Nationalism», 1994).*

ЙОГАН ҐОТФРІД ГЕРДЕР (1744–1803) – *німецький філософ, основоположник культурного націоналізму. За визначальні характеристики нації вважав мову, культуру, звичаї, життєвий уклад. При цьому робив відчутний наголос на домінуючій ролі культури щодо політичного устрою.*

ЕРІК ДЖ. ГОБСБАУМ – *англійський історик-марксист, міжнародний авторитет у галузі соціальної історії. Заслужений професор сучасної історії Бірбекського коледжу Лондонського університету. Член Британської академії та Американської академії мистецтв і наук, володар почесних ступенів багатьох університетів світу. В останні роки працював у Новій школі соціальних досліджень (Нью-Йорк). Автор широко відомих праць, написаних з точки зору «тривалої історичної перспективи»: «Епоха революції. 1789–1848» («The Age of Revolution. 1789–1848», 1962), «Епоха капіталу. 1848–1875» («The Age of Capital. 1848–1875», 1975), «Епоха імперій. 1875–1914» («The Age of Empire. 1875–1914», 1987). Дослідження «Нації і націоналізм після 1780 року» («Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality», 1990) належить до аналогічних історичних досліджень автора, що охоплюють ще ширший період. Співредактор (з Т. Ренджерсом) дослідження «Винахід традиції» («The Invention of Tradition», 1983).*

МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ (1866–1934) – *український історик і соціолог, письменник і літературознавець; політичний і державний діяч. Належить до найавторитетніших представників української національної інтелігенції кінця XIX – першої третини XX ст. Автор фундаментальної «Історії України-Руси» (у 10-ти томах), «Історії української літератури» (у 6-ти томах) та соціологічної праці «Початки громадянства. Генетична соціологія» (1921).*

ЕРНЕСТ ҐЕЛНЕР (1925–1995) – *професор філософії Лондонської школи економіки і політичних наук, керівник кафедри соціальної антропології Кембріджського університету. Член Британської та почесний член Американської академії наук. В останні роки життя директор Центру досліджень націоналізму при Центральноєвропейському університеті у Празі. Один із найвідоміших дослідників націоналізму, автор численних книг і статей. До найважливіших праць з даної теми належать такі: «Думка і зміна» («Thought and Change», 1964), «Нації і націоналізм» («Nation and Nationalism, 1983»), «Зустрічі з націоналізмом» («Encounters with Nationalism», 1994), «Націоналізм» («Nationalism», 1997).*

ЛІЯ ҐРІНФЕЛД – *професор соціальних наук Гарвардського університету (США).*

КАРЛ В. ДОЙЧ – *професор політичних наук Массачусетського технологічного інституту (США). Один з перших авторів «комунікативної» теорії нації та націоналізму. У дослідженні «Націоналізм і соціальна комунікація: дослідження основ нації» («Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality», 1953) запропонував відійти від розгляду націоналізму як «стану свідомості» (Г. Кон) і спиратися на об'єктивні дані та оперувати ними (для розуміння суспільних процесів він запозичує аналогії з кібернетики, наголошуючи у своїх визначеннях народу і нації не на об'єктивних ознаках, а на об'єктивних процесах і функціональних можливостях).*

ДМИТРО ДОНЦОВ (1883–1973) – *публіцист, літературний критик і суспільно-політичний діяч, ідеолог українського націоналізму. До найважливіших творів належать: «Підстави нашої політики» (1921), «Націоналізм» (1926), «Дух нашої давнини» (1944).*

ТОМАС ЕРІКСЕН – *професор соціальної антропології Університету Осло (Норвегія). Провідний дослідник етнічної політики та мовних відносин, особливо у Державі Маврикій та Західній Індії. Належить до групи вчених (Р. Гандлер, Б. Вільямс, К. Вердері та ін.), які здійснили спробу інтегрувати теорії націоналізму у вивчення етнічних явищ, розмістивши обидві проблеми на одному полі дослідження. Автор праць: «Ми та вони в модерних суспільствах: етнічність і націоналізм в Тринідаді, Маврикії і поза їхніми межами» («Us and Them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Trinidad, Mauritius and Beyond», 1992) та «Етнічність і націоналізм. Антропологічні перспективи» («Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives», 1993).*

ЮДЖИН КАМЕНКА – *професор Австралійського національного університету, історик ідей. Автор книг: «Етичні основи марксизму» («The Ethical Foundations of Marxism», 1962), «Марксизм та етика» («Marxism and Ethics», 1969), «Філософія Людвіга Феєрбаха» («The Philosophy of Ludwig Feuerbach», 1970); а також редактор видань «Світ в революції?» («A World in Revolution?», 1970), «Взірець для революції? Паризька комуна 1871–1917» («Paradigm for Revolution? – The Paris Commune 1871–1917», 1972), «Феодалізм, капіталізм та інше» («Feudalism, Capitalism and Beyond», 1975).*

ГАНС КОН (1891–1971) – *професор історії Нью-Йоркського міського коледжу (США). Основоположник історичних досліджень націоналізму. У своїх численних дослідженнях проаналізував націоналізм як систему ідей, а також простежив втілення ідеології в різноманітних соціальних і політичних умовах. Провідний інтерпретатор історії націоналістичних ідеологій Західної та Східної Європи, Північної Америки і Середнього Сходу. До його*

найважливіших досліджень належать «Ідея націоналізму» («The Idea of Nationalism», 1944), «Доба націоналізму» (The Age of Nationalism», 1949) і «Націоналізм: його значення та історія» («Nationalism. Its Meaning and History», 1966). Серед інших важливих праць «Історія націоналізму на Сході» («A History of Nationalism in the East», 1929), «Панславізм» («PanSlavism», 1960), «Німецька думка» («The Mind of Germany», 1965), «Прелюдія до націй-держав» («Prelude to Nation-States», 1967).

ВОКЕР КОННОР – *професор політичних наук Триніті-коледжу (Конектикут, США). Передусім відомий як автор книги «Національне питання в марксистсько-ленінській теорії та стратегії» («The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy», 1984). З кінця 60-х рр. опублікував низку ґрунтовних статей про визначення понять «етнічна група», «нація», про формування нації та природу національних почуттів. У 1994 році об'єднав їх у книзі «Етнонаціоналізм: пошуки пояснень» («Ethnonationalism: the Quest for Understanding»).*

ЯРОСЛАВ КРЕЙЧІ – *колишній професор Школи європейських досліджень Ланкастерського університету (Велика Британія), директор дослідницького центру в Празі. Автор книг: «Етнічні та політичні нації в Європі» («Ethnic and Political Nations in Europe», 1981) та «Великі революції у порівнянні» («Great Revolutions Compared», 1994).*

ВАСИЛЬ ЛІСОВИЙ – *кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії НАН України. Автор книги «Політика–ідеологія–культура» (1998).*

ФРІДРІХ МАЙНЕКЕ (1862–1954) – *провідний німецький історик першої половини XX ст., учень В. Дільтея. Професор у Страсбурзі (1901), Фрейбурзі (1906), Берліні (1914–1928), редактор «Historische Zeitschrift», одного з найвідоміших німецьких історичних журналів (1896–1935). Після Другої світової війни став першим президентом Вільного університету Берліна.*

КЕННЕТ МАЙНОУҐ – *професор політичних наук Лондонської школи економіки і політичних наук. Автор книг: «Ліберальна думка» («The Liberal Mind», 1963), «Націоналізм» («Nationalism», 1969).*

МЕРІОН МАКДОНАЛД – *викладач соціальної антропології Брунельського університету (Англія); фахівець з етнічних і лінгвістичних проблем у сучасній Європі. Її головне дослідження – «Ми не французи! Мова, культура та ідентичність у Британії» («We are not French! Language, Culture and Identity in Brittany», 1989); співредактор книги «Історія і етнічність» («History and Ethnicity», 1989).*

ДЖУЗЕППЕ МАЦЦІНІ (1805–1872) – *італійський політичний діяч доби Рісорджіменто, лідер національного руху; письменник і літературний критик. Належить до найбільш красномовних і типових захисників «Європи націй-держав», праці якого (сповнені духу романтизму, демократичних ідей і суспільного прогресу) надихали багатьох націоналістичних авторів XIX–XX ст.*

РОЙ К. МЕКРАЙДІС – *професор Brandeis University (Массачусетс, США).*

ДЖОН СТЮАРТ МІЛЛЬ (1806–1873) – *англійський філософ, логік, економіст, політичний мислитель, один із найвизначніших лібералів XIX століття.*

МИКОЛА МІХНОВСЬКИЙ (1873–1924) – *політичний і громадський діяч, правник, журналіст. Автор програми Революційної української партії («Самостійна Україна», офіційне видання РУП 1900 р.), а також статей і відозв («Робітнича справа у програмі УНП», «Справа української інтелігенції в програмі УНП», «Десять заповідей УНП»), які на тривалий час стали основоположними документами для багатьох поколінь українських націоналістів.*

ШАРЛЬ МОРРАС (1868–1952) – *французький письменник, журналіст і політичний діяч, рояліст; лідер націоналістичного руху «Action Française» («Французька дія», заснована 1899 року). Основоположник і теоретик інтегрального націоналізму.*

ДЖОН ПЛАМЕНАЦ (1912–1975) – *професор соціальних і політичних теорій Оксфордського університету. Автор книг: «Згода, свобода і політичні зобов'язання» («Consent, Freedom and Political Obligation», 1938), «Англійський утилітаризм» («English Utilitarians», 1950), «Революційний рух у Франції 1815–1871 рр.» («The Revolutionary Movement in France 1815–1871», 1952), «Від Маркса до Сталіна» («From Marx to Stalin», 1953), «Німецький марксизм та російський комунізм» («German Marxism and Russian Communism», 1954), «Про чужоземне панування і самоврядування» («On Alien Rule and Self-Government», 1960), «Людина і суспільство» («Man and Society», в 2-х томах, 1963), «Ідеологія» («Ideology», 1970).*

ЕРНЕСТ РЕНАН (1823–1892) – *французький історик, філолог і філософ. Професор східних мов «Коллеж де Франс»; член Французької академії.*

ВАСИЛЬ РУДКО (1910–1995) – *український політичний діяч, публіцист, філософ (псевдонім Р. Лісовий). У студентські роки редагував журнал «Студентський вісник» (1935–1937), очолював Націоналістичну організацію українських студентів (1941–1944), редагував бюлетень НОУС. У 1966 і 1967 рр. редагував журнал «Листи до приятелів». Після розколу в ОУН*

залишився у фракції полковника А. Мельника. Отримав пропозицію зайняти посаду ідеологічного референта ОУН. Пропозиції не прийняв і відійшов від партійної діяльності. З часом еволюціонував у бік націонал-консерватизму. З 1980 р. – член Східноєвропейського дослідного інституту ім. В. К. Липинського (Філадельфія), з 1987 р. – член Управи цього інституту. Піддав критиці ідеологію інтегрального націоналізму. Автор праць: «Розлам в ОУН. (Критичні нариси з нагоди двадцятиліття заснування ОУН)» (Новий Ульм, 1949), «Тридцяті роки студентського Львова» (Прага, 1941), «Незримі тіні. (Декілька завваг про життя української діаспори)» («Листи до приятелів», 1966).

Г'Ю СЕТОН-ВОТСОН – *один із найвідоміших фахівців з історії Східної Європи та Росії, недавній професор російської історії Лондонського університету, директор Школи славістики і східноєвропейських досліджень. Автор класичної праці «Нації і держави» («Nations and States», 1977), у якій подано огляд національної самосвідомості в Європі та поза її межами.*

КОНСТАНТИН СИМОНС-СИМОНОЛЕВИЧ – *американський вчений, викладав у відділах соціології малих коледжів штату Пенсильванія: Alliance College (1978), Alleghany College (1980), Gannon College (1982). Автор книг: «Модерний націоналізм» («Modern Nationalism», 1968), «Націоналістичні рухи: порівняльний погляд» («Nationalist Movements: Comparative View», 1970). Редактор дослідження «Неслов'янські народи Радянського Союзу» («Non-Slavic Peoples of the Soviet Union», 1972).*

РІЧАРД СКЕМЕРГОРН – *колишній професор соціології в Case Western Reserve University (Огайо, США). Один із перших дослідників етнічних відносин, зокрема у Сполучених Штатах. Автор праць: «Це наші люди; меншини в американській культурі» («These Our People, Minorities in American Culture», 1949), «Етнічні взаємини у порівнянні» («Comparative Ethnic Relations», 1970) і «Етнічний плюралізм в Індії» («Ethnic Plurality in India», 1978).*

ЕНТОНІ Д. СМІТ – *професор соціології Лондонської школи економіки, доктор історії мистецтв Лондонського університету. Один із найвідоміших західних дослідників націоналізму. Автор численних публікацій та фундаментальних праць з даної проблематики. До найважливіших і найвідоміших з них належать: «Теорії націоналізму» («Theories of Nationalism», 1971), «Етнічне походження націй» («The Origin of Nation», 1986), «Національна ідентичність» («National Identity», 1991), «Націоналізм і модернізм» («Nationalism and Modernism», 1998).*

МИХАЙЛО СОСНОВСЬКИЙ (1919–1975) – *публіцист і суспільно-політичний діяч; доктор політичних наук, дослідник української політичної думки. З*

1944 р. – на еміграції в Німеччині; студентський діяч, редактор журналу «Самостійник» (1946), співредактор «Студентського вісника» і газети «Час» (1946–1948). З 1948 р. в Канаді: діяч Ліги визволення України (1949–1970), член її Головної управи в Торонто і керівник Пресового бюро; головний редактор газети «Гомін України» (1948–1954), парламентський кореспондент і член Канадського національного пресового бюро в Оттаві (1966–1968); член Президії Конгресу українців Канади (1966–1969); діяч Світового конгресу вільних українців (у 1969–1971 – екзекутивний директор). З 1972 р. у США: редактор газети «Свобода» й її акредитований кореспондент при ООН. Крім численних публіцистичних статей і розвідок, Сосновський – автор книг «Україна на міжнародній арені (1945–1965)» (УВУ у 1968 р. прийняв її як докторську дисертацію), «Дмитро Донцов: політичний портрет» (Торонто, 1974), а також незавершеного дослідження «Нарис історії української політичної думки» (1976).

БОГДАН СТЕФАНЕСКУ – *професор англійської філології та компаративістики Бухарестського університету (Румунія).*

ЕЛІЗАБЕТ ТОНКІН – *професор соціальної антропології Королівського університету в Белфасті (Ірландія). Автор книги «Що говорить наше минуле: соціальна конструкція усної історії» («Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral History», 1992), співредактор дослідження «Історія і етнічність» («History and Ethnicity», 1989).*

ЙОГАН ҐОТЛІБ ФІХТЕ (1762–1814) – *німецький філософ, основоположник і теоретик німецького політичного націоналізму.*

ІВАН ФРАНКО (1856–1916) – *письменник, поет, вчений, публіцист, громадський і політичний діяч. Один із визначних духовних провідників України.*

МЕЛКОЛМ ЧЕПМЕН – *британський антрополог, викладач Бредфордського університету (Англія). Автор книг: «Ґельські уявлення в шотландській культурі» («The Gaelic Vision in Scottish Culture», 1978), «Кельти: конструкція міфа» («The Celts: The Construction of a Myth», 1992), співредактор досліджень «Історія і етнічність» («History and Ethnicity», 1989) і «Соціальні та біологічні аспекти етнічності» («Social and Biological Aspects of Ethnicity», 1993).*

РОМАН ШПОРЛЮК – *професор історії, директор Інституту українознавчих студій ім. Михайла Грушевського Гарвардського університету. Автор книг: «Політична думка Т. Ґ. Масарика» («The Political Thought of Thomas G. Masaryk», 1981), «Комунізм і націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста» («Communism and Nationalism. Karl Marx versus Friedrich List», 1988).*

Іменний покажчик

А

Абдул Муїс (1886–1959) – індонезійський письменник – 251
Абель, Т. – 397
Абсалон (бл. 1128–1201) – архієпископ Лунда, фактичний правитель Данії за короля Канута IV – 220
Авґустин Аврелій (354–430) – 219
Аґрикола, Ґней Юлій (40–93) – римський полководець – 718
Адамус, Й. – 763
Айзакс, Гарольд Р. – 538
Айзенстайн, Е. Л. – 578
Акзін, Бенджамін – 541, 542
Актон, Джон – 84, 236, 241, 286, 287, 290, 312–314, 327, 331, 348, 379, 381, 386, 634, 637
Аларіх (бл. 370–410) – король вестготів з 395 р.; у 410 р. захопив і пограбував Рим – 109
Альтер, Петер – 211, 580, 664
Альбіон – 109
Альбіон – 537
Андерсон, Бенедикт – 567, 620, 704, 712
Антіох Епіфан (Антіох III Великий) (242–187 до н. е.) – цар держави Селевкідів з 223 р. – 117
Антонович, Володимир (1834–1908) – 437
Арендт, Ганна (1906–1975) – 259, 271
Арістотель (384–322 до н. е.) – 327, 450, 613, 618, 720, 725
Арміній (16? до н. е.–21? н. е.) – 53
Армстронґ, Джон А. – 442, 474, 475, 520, 540
Арндт, Ернст Моріц (1769–1860) – німецький поет, публіцист, історик; автор патріотичної лірики і політичної публіцистики, які сприяли зміцненню національної самосвідомості німецького народу – 242
Ататюрк, Мустафа Кемаль (1881–1938) – 322, 563, 576, 579, 674, 773
Аун-Сан Су Чжі (нар. 1945) – генеральний секретар партії «Національна ліга за демократію» в 1988–1992 рр., одна з лідерів демократичної опозиції у М'янмі. Лауреат Нобелівської премії миру (1991) – 772
Ауробіндо, Ші (1872–1950) – індійський поет, націоналіст – 251
Афлак, Мішель (1910–1989) – лідер арабського націоналістичного руху – 249
Ашурнасіпал II – цар Асирії в 883–859 рр. до н. е. – 251

Б

Бабеф, Гракх (Франсуа Ноель, 1760–1797) – французький революціонер, соціаліст-утопіст – 86
Баєрстедт, Р. – 455
Байрон, Джордж Ноел Гордон (1788–1824) – 670
Баліцький, Сигізмунд – 753, 754, 758
Бамберґер, Людвіґ – 679
Бандаранаїке, Соломон (1899–1959) – прем'єр-міністр Цейлону в 1956–1959 рр., засновник Цейлонської партії свободи (1951) – 772
Бандера, Степан (1909–1959) – 368–370, 380, 381, 385
Барон, С. Вітмаєр (1895–1989) – американський історик – 346

Баррес, Моріс (1862–1923) – французький письменник і політичний діяч – 123, 419, 442
Баррюель, Огюстен (1741–1820) – французький публіцист клерикально-роялістського напрямку – 221, 222
Барт, Фредрік – професор антропології Університету Осло – 474, 475, 521
Бауер, Отто (1882–1938) – 289, 559
Бах, Олександр фон, барон (1813–1893) – австрійський державний діяч, у 1848–1859 рр. – міністр внутрішніх справ (натхненник реакції та клерикалізму) – 94
Бачинський, Юліан – 133
Бгутто, Зульфікар Алі-хан (1928–1979) – глава держави і уряду Пакистану в 1971–1973 рр., прем'єр-міністр у 1973–1977 рр.; засновник Пакистанської народної партії (1967); у 1977 р. заарештований і страчений військовою адміністрацією – 772
Бегін, Менахем (1913–1992) – прем'єр-міністр Ізраїлю в 1977–1983 рр.; до 1983 р. лідер блоку партій Лікуд (заснована в 1973 р.) і голова партії Херут (заснована в 1948 р.). Лауреат Нобелівської премії миру (1978) – 783
Беджет, Волтер (1826–1877) – англійський політичний есеїст та економіст; ліберальний консерватор – 795
Бекер, Карл Генріх – 684
Бекер, Ніколас – 588
Бекон, Френсіс (1561–1626) – 569
Белл, Деніел (нар. 1919) – американський соціолог, професор Колумбійського і Гарвардського університетів; автор концепції «деідеологізації» та «постіндустріального суспільства» – 499
Бенвеніст, Еміль (1902–1976) – французький мовознавець – 522
Бенджамін – 569
Беннігсен, Олександр – 536
Бентон, Майкл – професор соціології Брістольського університету – 460
Бергсон, Анрі (1859–1941) – 442, 443
Берк, Едмунд (1729–1797) – 88, 102, 246, 250, 263, 273, 274, 282, 313, 324, 552, 559
Берлін, Ісая (1909–1997) – 763
Бетховен, Людвіг ван (1770–1827) – 249
Бжозовський – 737
Білас, Лев – 431
Білинський, А. – 431
Бісмарк, Отто фон Шьонгаузен (1815–1898) – 132, 230, 559, 562, 775
Блага, Лучіан (1895–1961) – румунський письменник, філософ-ірраціоналіст – 709, 721
Блайден, Е. В. – 245
Блан, Луї (1811–1882) – 316
Блейк, Вільям (1757–1827) – англійський поет і художник – 717
Блекберн, Девід – 343
Блок, Марк (1886–1944) – 529
Блюм, Леон (1872–1950) – лідер і теоретик Французької соціалістичної партії – 562
Бойко, Юрій (нар. 1909) – 397, 400, 429, 434
Болінгброк, Генрі, лорд (1678–1715) – 246, 562
Боссюе, Жак Бенінь (1627–1704) – французький письменник, єпископ – 129
Бочковський, Ольгерд (1884–1939) – 427
Брас, Пол Р. – 462, 477, 541, 607
Бромке, Адам – 757, 766
Брубейкер, Роджерс – 797, 809
Бюлов, Бернгард Ернст фон (1815–1879) – статс-секретар закордонних справ Прусії – 679
Бубнов – 514
Буленвільє, Анрі (1658–1722) – французький історик і політичний письменник – 268

Булигін, О. Г. (1815–1919) – 173
Бурбон – 122

В

Вайда, Анджей (нар. 1926) – польський кінорежисер – 748
Вайсгаупт, Адам (1748–1830) – німецький містик, засновник таємного товариства ілюмінатів у Німеччині – 221
Вайт, Гейден – 709, 712, 714, 715
Валенса, Лех (нар. 1943) – 726, 759
Валіцький, Анджей – 724, 804
Вальденберг, Марек – 806
Ван ден Берге, П'єр – професор соціології Вашинґтонського університету – 460, 492, 493
Василько, Микола (1868–1924) – 427
Вассиян, Юліан – 197, 433
Васькович, Г. – 430, 435, 436
Ваттель – 743
Вашинґтон, Джордж (1732–1799) – 442
Вебб, Сідней (1859–1947) – 315
Вебер, Альфред (1868–1958) – 194, 391
Вебер, Макс (1864–1920) – 246, 287, 288, 290, 294, 295, 300, 369, 458, 472, 567, 581, 633, 678, 732, 749
Вебер, Юджин (нар. 1925) – 529, 530, 535, 795
Вейо, Луї – 222
Велімський, Вітезслав – 487, 496
Вердері, Кетрін – 705–707
Верньє, П'єр Віктюр'єн (1753–1793) – діяч Французької революції, депутат Законодавчих зборів і Конвенту – 89
Веслі (брати) – 784
Вєльгорський, Міхал – 734
Вєльопольський, Олександр – 751, 759, 760
Винар, Любомир – 429
Війон, Франсуа (1431/1432–після 1463) – 575
Вікліф, Джон (бл. 1330–1384) – 85, 573
Віктор Емануїл II (1833–1885) – король Сардинії в 1849–1861 рр.; король Італії в 1861–1878 рр. – 256
Вільгельм I Завойовник (бл. 1027–1087) – англійський король (1066–1087), герцоґ Нормандський – 114
Вільсон, Томас Вудро (1856–1924) – 236, 315, 532, 581, 774
Вінстенлі, Джерард (1609–1660) – британський радикальний памфлетист – 714
Вінцентіус із Бове (бл. 1190–1264) – французький монах-домініканець, автор «Великого зерцала» (1473) – всеохопної енциклопедії середньовічного знання – 220
Вітґенштайн, Людвіґ (1889–1951) – 626
Вовканич, Степан – 621
Войт, Ніколас – 641
Володимир Великий св. († 1015) – 444
Вольтер, Франсуа Марі (1694–1778) – 261, 262
Ворд, Л. – 442
Вордсворт, Вільям (1770–1850) – 499
Вос, Джордж де – 463, 542
Вулканеску – 721
Вулф, Ерік – 498
Вулф, Кен – 491

Г

Гаєк, Фрідріх А. фон (1899–1992) – 814, 815
Гайзенберґ, Вернер (1901–1976) – німецький фізик-теоретик, один із творців квантової механіки – 595
Гайне, Генріх (1797–1856) – 239
Гайнман, Едуард – 344
Гакслі, Джуліан Сорелл (1887–1975) – англійський біолог, філософ – 552
Галль, Олександр – 756
Гальфрід Монмутський (бл. 1100–1154/1155) – англійський історик, автор «Історії бритів», єпископ у Сент-Асафе (Північний Велс) – 220

Ганді, Раджив (1944–1991) – 772
Ганнібал (247/246–183 до н. е.) – 177, 256
Гатчінсон, Джон – 468, 654
Геґель, Ґеорґ Вільгельм Фрідріх (1770–1831) – 232, 288, 296, 335, 336, 339, 344, 413, 434, 612, 614, 616, 796
Гейз, Карлтон Дж. (1882–1964) – 213, 218, 220, 270, 340, 580, 667, 677, 685
Гейзінґа, Йоган (1872–1945) – 213, 530
Гендельмен, Дон – 469, 470
Генріх V Ланкастер (1387–1422) – король Англії в 1413–1422 рр. – 637
Герберт, Сідней – 530
Гердер, Йоган Ґотфрід – 37, 134, 213, 221, 224, 243, 245, 250, 252, 265, 274–278, 319, 589, 633, 635–638, 646, 647, 654, 655, 657, 668, 676, 719
Геродіан (бл. 170–після 240) – 450
Геродот (між 490 і 480–бл. 425 до н. е.) – 450
Герц, Фредерік – 538, 716
Гесс, Рудольф (1894–1987) – 224
Гефдінґ, Гаральд (1843–1931) – данський філософ-ідеаліст – 409
Гітлер, Адольф (1889–1945) – 251, 343, 421, 422, 442, 444–446, 676, 773, 794
Гічинс, Кейт – 705
Глоба, Надія – 625
Гоббс, Томас (1588–1679) – 39, 442, 567, 635
Гобсбаум, Ерік Дж. – 338, 577, 710, 711, 771
Гоголь, Микола (1809–1852) – 168, 190, 191
Голл – 537
Гомер (VIII ст. до н. е.) – 450
Гомулка, Владислав (1905–1982) – польський партійний і державний діяч, ідеолог «польського шляху до соціалізму» – 726
Гонінґман, Джон Дж. – 542
Горбачов, Михайло (нар. 1931) – 775, 776
Горовіц, Доналд – професор права та політичних наук Duke University – 471, 474
Горті Міклош (1868–1957) – фашистський диктатор Угорщини у 1920–1944 рр. – 444
Григорій VII (Гільдебранд із Тоскани), папа римський (бл. 1020/25–1185) – 73
Григорій Турський (бл. 540–бл. 594) – 109, 286
Грох, Мирослав – 780, 811, 815
Грушевський, Михайло – 180, 351, 367–369, 391, 392, 656, 659, 660
Гуґо Капет (940–996) – король Франції (987–996) з династії Капетингів – 109, 286
Гумбольдт, Вільгельм фон (1767–1835) – 93, 594, 719
Гус, Ян (1371–1415) – 85
Гьосле, Віторіо – 612
Ґ'юз, Еверет – 453
Ґ'юм, Девід (1711–1776) – 251

Ґ

Ґелнер, Ернест – 292, 326–329, 568, 607, 660–662, 712, 808–815
Ґершенкрон, Александр – 342, 343
Ґерт, Г. – 541
Ґете, Йоган Вольфганг (1749–1832) – 134, 221, 224, 265
Ґірц, Кліфорд Джеймс – професор антропології Чікаґського університету – 472
Ґлейзер, Нейтен – професор Гарвардського університету – 458
Ґобіно, Жозеф Артюр де (1816–1882) – 683
Ґодвін, Вільям (1756–1836) – англійський письменник – 714
Ґоланч, Віктор – 666, 667
Ґолль, Шарль де (1890–1970) – 795
Ґрімм (брати) – 255
Ґрінфелд, Лія – 688

Д

Д'Адзельо, Массімо (1798–1866) – іта-

Наукове видання

НАЦІОНАЛІЗМ
антологія

Підписано до друку 12. 07. 2000 р. Формат 70×100 1/16
Папір офсетний. Друк офсетний.
Зам.
Тираж 1000 прим.

«Смолоскип»
03118, м. Київ, пров. Балакірєва, 1
Тел. і факс: 265-97-50
Державний реєстраційний номер 0250 від 26. 07. 99.

Жовківська друкарня видавництва
Отців Василіян «Місіонер»,
м. Жовква Львівської обл.,
вул. Василіянська, 8.
Зам. № 446

НАЦІОНАЛІЗМ: Антологія/Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 2000. – 872 с.

Н35

ISBN 966-7332-35-7

Ця книжка є першою в Україні антологією, присвяченою проблемам нації та націоналізму. Вона продовжує серію видань під назвою «Політичні ідеології». До збірника увійшли уривки з творів, окремі дослідження й статті провідних європейських мислителів і політичних діячів та дослідників націоналізму XIX–XX століть.

Структура антології відтворює основні питання, що постають перед дослідниками націоналізму (інтелектуальні джерела, проблема етнічності, нація як концепт та цінність, типологія націоналізму та його перспективи).

Збірник буде цікавим як для професійних істориків і політологів, так і для читачів, що цікавляться проблемами моделей суспільного розвитку, історією політичних ідеологій.

Н $\frac{0301020000\text{-}004}{00}$ 00 Без оголош. **ББК 66.1(0)я43**

Націоналізм
є політичною силою,
яка визначала особливості
європейської та світової
історії протягом останніх
двох століть значно
більшою мірою,
ніж ідеї свободи
та парламентської демократії
чи ідеї комунізму.

Петер АЛЬТЕР

Націоналізм – це велетенська
і непереборна сила,
яка надто яскраво
почала проявлятися
з XIX віку. Під її могучим
натиском ламаються, здається,
непереможні кайдани,
розпадаються великі імперії
і з'являються
до історичною життя
нові народи, що до одного часу
покірно несли
свої рабські обов'язки
проти чужинців-переможців.
Націоналізм єднав,
координував сили,
гнав до боротьби,
запаляв фанатизмом
приневолені нації
в їх боротьбі
за свободу.

Микола МІХНОВСЬКИЙ