

НАУЧНОЕ ОБЩЕСТВО
ФАКУЛЬТЕТА МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ

СЕРИЯ
«КЛАССИКИ ЗАПАДНОЙ ГУМАНИСТИКИ»
ВЫПУСК 1

ПРОБЛЕМЫ НАЦИЙ И НАЦИОНАЛИЗМА В РАБОТАХ ЭРНЕСТА ГЕЛЛНЕРА

Составитель
М.В. Кирчанов

Воронеж
<http://ejournals.pp.net.ua>
2009

УДК 32 (091)
ББК 66.1 (0) / 66.3 (0)
П 781

Электронная публикация
<http://ejournals.pp.net.ua>

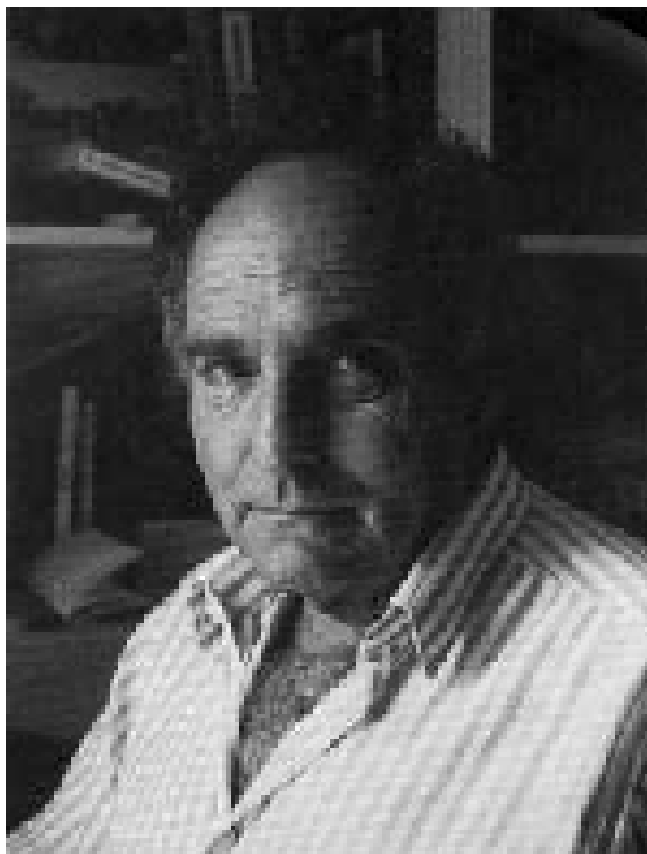
П 781 Проблемы наций и национализма в работах Эрнеста Геллнера / сост. М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2009. – 149 с.

Настоящая электронная публикация не является коммерческим проектом.

Издание предназначено для студентов, изучающих дисциплины «Теории национализма в политических науках», «Модернизационные процессы на Востоке», «Модернизационные процессы в Юго-Восточной Азии», «Модернизационные процессы в Западном полушарии», «Национализм и проблемы регионализации».

Для студентов-региноведов, международников, политологов и социологов.

© <http://ejournals.pp.net.ua> 2009
© М.В. Кирчанов (послесловие, составление), 2009



Ernest Gellner

9 декабря 1925 года – 5 ноября 1995 года

СОДЕРЖАНИЕ

Эрнест Геллнер

СОЦИАЛЬНАЯ ЭНТРОПИЯ И РАВЕНСТВО В ИНДУСТРИАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ	5
--	---

Эрнест Геллнер

МАРКСИСТСКАЯ КНИГА БЫТИЯ	44
--------------------------	----

Эрнест Геллнер

ПОСТТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ В ИСЛАМЕ: БЕГА И ТОРГОВЛЯ, ГОЛОСА ИЗБИРАТЕЛЕЙ И АРАХИС	82
--	----

Максим Кирчанов

ПРОБЛЕМЫ НАЦИЙ, НАЦИОНАЛИЗМА И ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В РАБОТАХ ЭРНЕСТА ГЕЛЛНЕРА	114
--	-----

СОЦИАЛЬНАЯ ЭНТРОПИЯ И РАВЕНСТВО В ИНДУСТРИАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ*

Переход от аграрного общества к индустриальному обладает неким энтропическим свойством перехода от структуры к систематизированной беспорядочности. Аграрное общество с его относительно устоявшимся разделением труда, четким делением на региональные, родственные, профессиональные и сословные группы имеет ярко выраженную социальную структуру. Ее элементы упорядочены, а не распределены произвольно. Его субкультуры подчеркивают и подкрепляют это структурное деление, и оно не затрудняет функционирования всего общества, создавая или подчеркивая культурные различия внутри него. Напротив, общество, не находя такого рода культурные различия оскорбительными, считает их проявление и выражение вполне уместным и достойным. Их признание и является, по существу, соблюдением норм морали, этикета. Совсем не так устроено индустриальное общество. Его территориальные и рабочие единицы создаются *ad hoc*, их состав подвижен, легко восполняется и, как правило, они не требуют и не добиваются сдерживания в определенных границах или выделения своих членов. Короче говоря, старые структуры утрачиваются и в значительной мере заменяются внутренне не упорядоченной и подвижной общностью, в которой не так много исходных субструктур (разумеется, в сравнении с предшествующим аграрным

* Источник: Геллнер Э. Нации и национализм // [http://www.gumer.info/bibliotek Buks/Polit/gelln/06.php](http://www.gumer.info/bibliotek/Buks/Polit/gelln/06.php) Публикуется в сокращении

обществом). Очень мало остается для сколь либо эффективной жесткой организации на любом уровне между отдельной личностью и обществом в целом. Это всеобщее и цельное политическое сообщество, таким образом, приобретает совершенно новое и очень существенное значение, будучи привязано (что редко бывало в прошлом) как к государственным, так и к культурным границам. Теперь первостепенную значимость приобретает нация — как из-за разрушения более мелких социальных группировок, так и благодаря широко возросшему значению общей письменной культуры. Государство неизбежно вынуждено брать на себя управление и поддерживать громадную социальную инфраструктуру, причем затрачиваемые на это средства составляют почти половину всего дохода общества. Система образования становится весьма существенной его частью, а поддержанию культурно-языковой среды отводится центральная роль в образовании. Гражданам остается только существовать в соответствии с идеями и действовать внутри этой среды, которая совпадает с территорией государства, его образовательными и культурными учреждениями и нуждается в защите, поддержке и заботе.

Роль культуры больше не сводится к выделению и обозначению структурных различий внутри общества (даже если некоторые из них сохраняются и если, как случается, возникает ряд новых). Напротив, если культурные различия оказывают влияние на различия в положении членов общества и усугубляют их, это рассматривается как нечто постыдное и указывает на изъяны в системе образования. Задача, стоящая перед такой системой, сводится к воспитанию достойных, преданных и образованных членов общества, которые займут внутри него посты независимо от

частичной принадлежности к каким-либо подгруппам внутри этого общества. И если случайно или по чьей-либо воле какая-то часть системы образования окажется несостоятельной или действительно приведет к внутренним культурным различиям и, таким образом, допустит или вызовет дискриминацию, это рассматривается как нечто недозволенное.

Все сказанное является лишь повторением нашей общей теории возникновения национализма и новой оценки роли культуры в мобильном, образованном, анонимном, индустриальном обществе. Но здесь на первый план выступает одна существенная деталь: подчеркивается необходимость кажущейся беспорядочности, энтропической мобильности и распределения индивидов в подобном обществе. Внутри него, несмотря на частичное исчезновение подгрупп и ослабление их морального авторитета, между людьми по-прежнему сохраняется множество различий. Людей можно охарактеризовать как высоких или низкорослых, худых или толстых, блондинов или брюнетов; найти множество других отличий. Несомненно, число признаков, с помощью которых можно оценивать людей, беспредельно. Однако большая их часть не представляет никакого интереса. Исключение составляют лишь признаки, существенные в социальном и политическом отношении. И это именно те признаки, которые я бы решил назвать «антиэнтропическими» (противоэнтропическими). Так, классификация становится устойчивой к энтропии, если она основывается на признаке, имеющем явную тенденцию не распределяться равномерно по всему обществу, даже по прошествии определенного времени с момента возникновения индустриального порядка. В таком случае сдерживания энтропии те, кто обладает характер-

ными чертами, о которых мы упомянули выше, будут склонны концентрироваться в той или иной части общества. Допустим, в обществе имеется определенное количество индивидуумов с синим цветом кожи, случайно им доставшимся по наследству. Допустим также, что, несмотря на временной отрезок, охватывающий жизнь нескольких поколений, считая с момента утверждения новой структуры, а также официального признания и укрепления политики *la carrière ouverte aux talents*, большинство синеккожих настойчиво старается занять свое место либо в верхних, либо в низших слоях данного общества. Другими словами, синеккожие либо претендуют на слишком большие привилегии в данном обществе, либо практически полностью их лишаются. Следовательно, синий цвет кожи в данной ситуации окажется признаком, препятствующим социальной энтропии.

Отметим, кстати, что всегда возможно найти или изобрести черты, которые в любое время могут сдерживать энтропию. Возможность ввести в обиход понятие, применимое к той или иной группе людей, существует всегда. Но возникающие вследствие этого противоэнтропические свойства, заключенные в этом понятии, будут представлять интерес только в том случае, если они естественны для данного общества и распространены в нем, а не вымышлены специально, с определенной целью. Так, неравномерное их распределение среди более широких слоев общества может повлечь за собой осложнения. Дальнейшие выводы напрашиваются сами собой: сдерживающие энтропию признаки оказываются серьезной проблемой для индустриального общества. Совершенно противоположное можно сказать об аграрном обществе. Отнюдь не считая сдерживающие энтропию признаки чем-то зазор-

ным, общество такого типа обычно изобретало их, особенно если полагало, что природа обделила его этим достоянием.

Такому обществу было выгодно, чтобы одни категории людей считались по происхождению правителями, а другие — рабами, причем, чтобы заставить людей принять подобное положение вещей и внутренне с ним смириться, применялись карательные и идеологические меры. Общество выискивало малопривлекательные врожденные или приобретенные человеческие свойства, специально с целью сдерживания энтропии.

У племенных народов, исповедующих ислам, те, кто составляет религиозную верхушку, иногда считаются узаконенными потомками Пророка; статус кочевых племен Центральной Азии нередко определяется тем, восходят ли они к роду Чингисхана; европейские аристократы часто причисляют себя к потомкам особой этнической группы завоевателей.

В индустриальных обществах сдерживание энтропии ведет к разладу, а иногда влечет за собой поистине непреодолимые осложнения. Чем же отличается подобный разлад от тех противоречий, которые возникают вследствие культурных различий, а также проблем коммуникации, имевших место на ранней стадии развития индустриального общества и обсуждавшихся в предыдущей главе.

Оба эти феномена в определенном отношении близки друг другу и в чем-то совпадают. Но не менее важны и имеющиеся между ними различия. Неравный доступ к языку и культуре более развитого в политическом и экономическом отношении центра и удерживание коренных жителей в рамках местных культур, что часто возбуждает в них и в их лидерах культурный и политический национализм, безуслов-

но, являются своего рода сопротивлением энтропии. Рабочим-мигрантам, не владеющим даже диалектным вариантом основного государственного языка, которым пользуются чиновники и предприниматели, именно по этой причине будет изначально отведено место внизу социальной иерархии. Из-за этого у них будет меньше возможностей покончить с несправедливостью, касающейся не только их самих, но и их детей. С другой стороны, когда их язык (или скорее нормативный, упрощенный вариант одного из его диалектов) станет языком системы образования, государственных учреждений и делового общения получившего независимость национального государства, именно эти неудобства исчезнут, а культурные особенности больше не будут препятствовать энтропии.

Важно также отметить, что в нашем воображаемом случае они бы смогли преодолеть трудности и путем ассимиляции со старым господствующим языком и господствующей культурой, и именно этот путь в действительности оказался более предпочтительным для многих. Нет оснований считать, что тех, кто пошел по такому пути оказалось меньше, чем сделавших националистический выбор. На самом деле многим пришлось пройти и тот, и другой путь либо последовательно, либо одновременно. К примеру, многие стали националистами во имя культуры, не являвшейся для них родной по их происхождению, то есть вначале ассимилировавшись, а затем вступив в политическую борьбу во имя обретения их новой культурой полного статуса «высокой культуры», находящейся под защитой государства.

Но что решительным образом отличает такое положение от других видов сдерживания энтропии, так это следующая особенность: если проблема

сводится лишь к коммуникативному барьеру (правда, обычно он сочетается с общим положением и экономической отсталостью), то, значит, есть два уже упоминавшихся способа исправить положение: успешный национализм, или ассимиляция, или сочетание того и другого. Но существуют такие формы сопротивления энтропии, имеющие социальные последствия, которые не поддаются устранению при помощи ликвидации коммуникативной недостаточности. Например, когда второй путь — ассимиляция при помощи образования — исключен или когда причиной является не только существование коммуникативного барьера. Или если первый путь (а именно успешный ирредентизм) также будет прегражден из-за баланса политических сил, ситуация станет угрожающей и будет продолжать нагнетаться.

Невозможность общения, ситуация, в которую попадают мигранты — носители чужой культуры в индустриализующейся области, — это также форма сдерживания энтропии (хотя часто она легко преодолевается при жизни одного поколения). Правда, последнее происходит не всегда, и не все формы сдерживания энтропии сводятся к невозможности общения. Те же формы сдерживания энтропии, которые возникают не из-за невозможности общения и не поддаются устранению путем ассимиляции с доминирующим сообществом или путем создания новых независимых сообществ на основе родной для мигрантов культурной среды, могут вести к более трагическим результатам. Эта проблема легко может превратиться в одну из главных угроз для индустриального общества, и решения ей пока не найдено.

Вернемся к придуманной нами ситуации — в обществе имеется подгруппа лиц с синей пигментацией, и представим себе, что по какой-либо причине эта популяция сосредоточена внизу социальной лестницы. Индустриальные общества предоставляют своим гражданам очень широкий спектр социальных позиций, причем одни из них имеют явные преимущества перед другими. В то же время для таких обществ характерным является равенство в том смысле, что система возможных социальных позиций образует своего рода континуум, непрерывное множество (практически не имеющее внутренних барьеров и разрывов), а также в том, что, согласно широко распространенному мнению — пусть несколько преувеличенному, но не лишенному доли истины, — социальное продвижение возможно и вверх, и вниз и какие-либо жесткие социальные барьеры на пути движения в такой системе являются незаконными. Во всяком случае, индустриальное общество по сравнению с большинством аграрных обществ удивительно эгалитарно, и в развитом индустриальном обществе происходит отчетливое слияние различных стилей жизни и значительное уменьшение социальной дистанции. Но в нашем гипотетическом случае, когда синяя популяция сконцентрирована в социальных низах, сочетание двух обстоятельств — легкой узнаваемости (синий цвет очень привлекает к себе внимание) с неравномерным сдерживающим энтропию распределением этой категории людей (синих) в обществе — влечет за собой самые неблагоприятные последствия.

Можно смело сказать, что различные народности часто наделены от природы различными способностями. Утверждать, что все таланты распре-

лены среди человечества поровну, — это все равно, что представить себе землю совершенно плоской. В то же время, когда вопрос касается применения способностей, социальные факторы оказываются, несомненно, куда важнее, чем врожденные дарования. Некоторые народы, чьи имена в последние столетия связывались с высшими достижениями цивилизации, были отсталыми дикарями за несколько поколений до этого. Сомнительно, чтобы их генетический аппарат серьезно изменился за короткий период, понадобившийся им, чтобы уйти от варварства и приобрести всемирно-историческое значение; и это только подтверждает нашу мысль. Данная проблема вовсе не заслуживает того, чтобы уделять ей слишком много внимания, поскольку очевидно, что по уровню способностей представители одной этнической или расовой группы отличаются между собой гораздо больше, чем в среднем эти группы друг от друга.

Все это позволяет сделать очень важный вывод. В нашем случае синие сконцентрированы внизу и даже можно допустить, что в среднем их способности будут ниже по сравнению с другими группами, распределяющимися в обществе более произвольно. Неизвестно, действуют ли здесь генетические или социальные факторы. Лишь одно можно утверждать наверняка: среди синей популяции будет много людей более способных, лучше приспособленных к любым видам полезной деятельности, чем значительное число представителей других групп основного, несинего населения.

Что же произойдет далее в той ситуации, которую мы описали? Сочетание синего цвета кожи и низкого положения в обществе вызовет антагонизм, предубеждение против синих. Если те, кто находится

внизу, оказались там каким-то образом случайно, а не из-за цвета своей кожи, то предубеждение по отношению к ним не может основываться на каком-либо специфическом признаке, так как их низкое положение не связано именно с этим признаком *ex hypothesi*. Но если многие из находящихся внизу окажутся синекожими, то предвзятое отношение к ним, проявляющееся со стороны тех, кто находится немного выше и опасается притеснений, неизбежно будет основываться на синем цвете их кожи. Именно несиние группы, расположенные внизу социальной лестницы, будут испытывать особую неприязнь к синим, и, обладая всего одним маленьким драгоценным достоинством, предметом своей гордости, они будут с особым упорством подчеркивать это свое единственное жалкое отличие — несиний цвет кожи.

Тем не менее очень многие из синих будут пробиваться наверх, вопреки предвзятому к ним отношению. Концентрация синих внизу будет лишь статистической, и многие из них (даже если их окажется меньшинство среди синей субпопуляции) с помощью напряженного труда, благодаря способностям или везению поднимутся наверх и добьются более высокого положения. Что же произойдет с ними? Мы приняли как условие, что синий цвет кожи не поддается устранению. Таким образом, путь синих наверх будет мучительным и потребует колоссального напряжения. Каковы бы ни были их личные достоинства, для их случайных, несиних знакомых и всех, с кем им доведется встретиться (а для мобильного, сложного индустриального общества многочисленные и часто спонтанные контакты не только типичны, но имеют существенное значение), они по-прежнему будут оставаться «грязными, ленивыми, бедными и невежественными синими», так как

именно эти качества ассоциируются с самой низкой ступенью социальной лестницы.

Следовательно, положение пытающегося подняться наверх синего будет немногим лучше положения рабочего-мигранта из Руритании, о котором шла речь в нашем предыдущем примере. Но все же одно бесспорное различие нельзя сбросить со счетов — принадлежность к руританской культуре можно скрыть, синий цвет кожи — нельзя. Мы также установили, что у руританцев имелась исконная территория, то есть такая область, «Руританская отчизна», где большинство населения составляли крестьяне, говорящие на одном из руританских диалектов. Итак, у руританцев было два выхода: или ассимиляция с языком и культурой Мегаломании, или образование процветающей независимой Руритании, где их местный диалект приобрел бы статус официального и литературного языка. Каждая из двух возможностей с успехом использовалась разными людьми и в разных условиях. Согласно нашей гипотезе, первый из этих двух вариантов не подходит для синих. Что бы они ни делали, их пресловутая синяя кожа останется при них. Более того, культура Мегаломании является старой, и ее давние, устоявшиеся представления о себе исключают синий цвет кожи.

Что сказать о втором варианте — установлении национальной независимости? Как показывает исторический и современный опыт, народы, чье положение сходно с положением наших воображаемых синих, могут иметь, а могут и не иметь собственной территории. В первом случае у них есть хотя бы одна из двух возможностей, доступных руританцам, и если она осуществима в политическом и военном отношении, то они могут ею воспользоваться. Если

наши воображаемые синие все-таки не имеют в своем распоряжении исконной территории, на которой они могут реально надеяться основать независимое Государство Синих; или, напротив, если у них есть территория, но эта их Синяя Родина по той или иной причине слишком скудна и непривлекательна, чтобы стать надежным прибежищем для синих, разбросанных по другим регионам, то их дела совсем плохи.

В такого рода ситуации серьезные социологические препятствия, не поддающиеся устранению законным и мирным путем, или посредством ирредентизма и политической активности, преграждают путь к культурной однородности и социальной энтропии, которые в развитом индустриальном обществе являются не просто нормой, но — как представляется — и условием его бесконфликтного функционирования. Если подобное сдерживание энтропии происходит систематически, оно может превратиться в одну из самых страшных опасностей, грозящих индустриальному обществу. Однако если для синих народностей отрезаны оба пути — и постепенная ассимиляция, и независимость, — другие народности могут с успехом воспользоваться обеими возможностями. В федеральном государстве народы, вроде наших вымышленных руританцев, могут иметь автономную Руританию, где руританский язык является государственным и одновременно благодаря небольшой культурной дистанции между их культурой и другими культурами федерального государства, а также отсутствию внешних отличий у ассимилированных руританцев, они могут плавно, беспрепятственно, энтропическим путем влиться в более широкое общество. Я полагаю, дело самих руританцев решать, стоит ли это двойное

преимущество цены, которую приходится платить за него; учитывая что Руританский кантон или автономная федеральная республика не будут полностью независимыми. Иногда те, кто оказался в ситуациях, сходных с описанной, остаются внутри более обширного федерального государства добровольно; в других случаях их силой лишают возможности выбора. В первом случае примером может служить Квебек, во втором — Иболенд в Нигерии.

Таким образом, возникает вопрос: какие же существующие в реальном мире признаки напоминают «синеву» из нашего вымышленного примера? Генетические признаки — это один из примеров подобной «синевы», но всего лишь один, тогда как другие примеры — не генетические, — по меньшей мере столь же существенны. Следует также добавить, что далеко не каждый передающийся по наследству признак может способствовать расслоению общества. Рыжеволосых детей иногда дразнят в детстве, в то время как рыжеволосых женщин часто считают наиболее привлекательными. Более того, известно, что в некоторых этнических группах заметно большая доля рыжеволосых людей, однако ни сам по себе этот факт, ни связанные с ним народные поверья никогда не считались причиной конфликтов или социальных проблем.

Отчасти это можно объяснить, используя введенный ранее термин, тем, что рыжий цвет волос является классическим энтропическим признаком несмотря на якобы возможные этнические связи. Физическим признакам в том случае, когда они являются генетическими, но не имеют прочных исторических или географических ассоциаций, свойственна энтропическая направленность. Поэтому если от них в некоторой степени и зависит наличие или отсутствие

социальных преимуществ, то они обычно остаются социально не отмеченными. Противоположным образом лишь в Руанде и Бурунди такой показатель, как рост, очень своеобразно соотнесен с этнической принадлежностью и политическим статусом как фактически, так и идеологически в связи с тем, что завоеватели-скотоводы превосходили ростом местных земледельцев, а те и другие оказались выше пигмеев. В большинстве других обществ такое соотношение слишком непрочное, чтобы иметь социальную значимость. Учащиеся Итонского колледжа оказываются в среднем чуть выше остальных школьников, но никому не придет в голову относить стоящих в карауле высоких гвардейцев к высшему классу.

Физические или передающиеся генетически признаки — это лишь один из возможных видов «синевы». Есть ли другие? Крайне существенным и необычайно интересным является то обстоятельство, что некоторые глубоко укоренившиеся в нас религиозно-культурные навыки столь сильны и устойчивы, что порой могут по значению не уступать признакам, заложенным в нашей генетической конституции. Язык и формальные основы религиозных вероучений оказываются не столь глубоко заложенными в нашу культуру, и их легче сменить. Но для некоторых народов тот набор внутренних и неотъемлемых ценностей и установок, которые в аграрный век обычно неотделимы от религии (независимо от того, воплощены ли они в официальной теологической доктрине), часто оказывается настолько жизнеспособным, что продолжает действовать как яркий маркирующий знак. Например в те времена, когда Алжир был официально признан частью Франции, ассимиляции алжирских рабочих-мигрантов не мешали ни-

какие физические или генетические различия между, скажем, кабилами и крестьянами юга Франции. Непреодолимая пропасть, разделявшая два народа и препятствовавшая ассимилятивному растворению, была культурной, а не физической. Глубочайшие причины конфликта в Ольстере ни в коем случае не сводятся к коммуникативной пропасти между двумя общинами, они скорее связаны с приверженностью к одной из враждующих местных культур, которая является столь стойкой, что сопоставима лишь с физическими признаками, хотя в действительности имеет чисто социальное происхождение. Террористические организации, чьи теории или, скорее, лозунги являются какой-то рыхлой формой современного революционного марксизма, на самом деле пополняют свои ряды исключительно за счет сообществ, некогда четко выделенных своей религиозной верой и до сих пор определяемых культурой, глубоко связанной с данной верой.

Потрясающее и необычайно показательное событие произошло недавно в Югославии. Бывшее мусульманское население Боснии, прилагая напряженнейшие усилия, добилось наконец-то права называть себя «мусульманами», заполняя графу «национальность» во время переписи. Это не означало, что эти люди оставались правоверными, соблюдавшими все религиозные обряды мусульманами, и тем более не означало, что они причисляли себя к одной национальности с другими мусульманами или бывшими мусульманами Югославии, например албанцами из Косово. Они являются носителями сербохорватского языка, славянами по происхождению, но с мусульманским культурным наследием. Что они хотели подчеркнуть, так это нежелание относить себя ни к сербам, ни к хорватам

(несмотря на общий с сербами и хорватами язык), поскольку это подразумевало принадлежность в прошлом соответственно либо к православным, либо к католикам. Понятие «югослав», с их точки зрения, было слишком абстрактным, обобщенным и невыразительным.

Они предпочли назвать себя «мусульманами» (и наконец-то получили на это официальное разрешение), подразумевая при этом боснийцев — славян-мусульман, ощущающих себя единой этнической группой, пусть и не отличающейся лингвистически от сербов и хорватов, хотя отличающее их вероисповедание в настоящее время ими утрачено. Судья Оливер Уэнделл Холме однажды заметил, что для того, чтобы считаться джентльменом, не обязательно знать латынь и греческий — важно их забыть...

С одной стороны, как в случае с языком или культурными различиями, аграрный мир часто даже перенасыщен религиями. Их было слишком много. Их число значительно превышало число этнических групп и национальных государств, которые в состоянии вместить в себя современный мир. Поэтому всем им и не удалось сохраниться (даже видоизменившись, в качестве этнических единиц), сколь бы прочными они ни были. Более того, так же как и языки, многие из них оказались не такими уж жизнестойкими. Только высшие религии, подкрепленные письменной традицией и особым слоем служителей, иногда, но отнюдь не во всех случаях становятся в индустриальном мире основой новой групповой идентификации, осуществляя переход, если можно так выразиться, от культуры-религии к культуре-государству. Таким образом, в аграрном мире высокая культура сосуществует с низкими культурами и нуждается в церкви (или по крайней мере в группе

профессиональных служителей), которые бы поддерживали ее существование. В индустриальном обществе преобладают высокие культуры, но они нуждаются в государстве, а не в церкви, причем в государстве нуждается каждая из них в отдельности. Это одно из объяснений происхождения эпохи национализма.

Высокие культуры имеют тенденцию становиться основой новой национальности (как было в Алжире), где в преддверии национализма религия отделяла достаточно четко все непривилегированные классы от привилегированных даже или в особенности тогда, когда непривилегированные не имели никаких других общих отличительных характеристик (таких, как язык или общая история). По мнению Фархата Аббаса, одного из первых виднейших вождей национального движения в Алжире, алжирской нации не существовало до начала национального пробуждения в этом столетии. Существовало обширное исламское сообщество и целый ряд более мелких сообществ, но ничего общего с теми жителями, что заселяют сегодняшнюю национальную территорию. В такой ситуации действительно рождается новая нация, которая может быть определена как общность, включающая всех приверженцев определенной веры на определенной территории. (В наши дни в случае с палестинцами язык, культура и общие беды, а не общая религия служат причиной подобной кристаллизации.) Для того чтобы играть диакритическую, определяющую нацию роль, религия должна фактически полностью видоизмениться, как это и случилось в Алжире: в XIX веке алжирский ислам с его преклонением перед божественным посредничеством, преследуя практические цели, вбирал в себя сельские верования и культы святых. В XX

веке ислам отменил все это, отождествившись с реформированным Письменным законом, отрицающим какое бы то ни было посредничество между человеком и Богом. С помощью культов выделялись племена и очерчивались их границы, с помощью письменного учения могло осуществиться и осуществилось выделение нации.

Вернемся еще раз к нашему основному положению. Индустриализация порождает мобильное и культурно однородное общество, которое стремится к равноправию и провозглашает этот принцип, чего никогда не было в прежде стабильных, стратифицированных, догматических и абсолютистских аграрных обществах. И в то же время на ранних стадиях развития индустриального общества в нем возникает резкое, болезненное и очень заметное неравенство, усугубляемое конфликтами, связанными с тем, что занимающие менее выгодное положение в этот период могут оказаться не только относительно, но и абсолютно обездоленными. В этой ситуации — надежды на равенство и реального неравенства, обездоленности, желанной, но еще не достигнутой культурной однородности — внутренняя политическая напряженность становится очень сильной и выходит на поверхность, особенно если имеет в своем распоряжении подходящие символы, очевидные диакритические знаки для того, чтобы отделить управляющих от управляемых, привилегированных от непривилегированных.

Соответственно для этой цели могут использоваться язык, генетические признаки («расизм») или только культура. Крайне существенным оказывается то обстоятельство, что для обществ в процессе индустриализации вопрос коммуникативной системы и, следовательно, культуры приобретает новое и

беспрецедентное значение. Значение коммуникативной системы возрастает из-за многообразия, взаимозависимости и подвижности производственной жизни, которая требует куда более многогранной, сложной, точной информации разнообразного содержания, чем когда-либо ранее.

Среди культур именно культуры, связанные с высокой (письменной) религией, чаще всего берут на себя роль выразителей недовольства. Местные народные верования и местные культуры, как и мелкие диалекты, вряд ли могут предъявлять такие претензии. Во время начального периода индустриализации низкие культуры, разумеется, подвергаются попыткам превратить их в диакритические знаки обездоленных и используются для того, чтобы выделить и объединить их, если они подают надежды в политическом отношении и, главное, представляют собой большое, сосредоточенное более или менее компактно на одной территории население. На этой начальной стадии контраст между привилегированными и непривилегированными становится не единственным: на него накладывается контраст между теми, кому обеспечен легкий доступ к новому образу жизни и необходимому для этого образованию, и теми, для кого этот доступ затруднен (легкостью или затрудненностью общения), между носителями высокой и низкой культуры.

Этот тип переходного поколения представляет собой некое ненадежное образование, для которого решающим оказывается недостаток коммуникации, поскольку он подчеркивает и выявляет объективные различия. Позже благодаря общему развитию коммуникативные барьеры и неравенство сглаживаются, и, когда общий индустриальный образ жизни вынуждает людей общаться, преодолевая языковые

различия, наиболее существенными становятся скорее устойчивые неравномерно распределенные признаки («сдерживающие энтропию»), независимо от того, являются они генетическими или связаны с культурной традицией. На этой стадии преобразование бывших, низких культур в новые, высокие с тем, чтобы превратить их в знамя, вокруг которого могла бы сплотиться большая категория обездоленных, прежде не имевших возможности объединиться, уже не столь вероятно. Период жесточайшей нищеты, неорганизованности, полуголодного существования, полнейшего отчуждения низшего слоя завершен. Волнения теперь реже возникают по каким-либо объективно невыносимым причинам, так как лишения становятся, если можно так выразиться, «относительными», а их причины коренятся прежде всего в неравномерном распределении в обществе некоторых отчетливо видимых и обычно замечаемых всеми признаков.

Различие между двумя стадиями — ранней и поздней — можно объяснить следующим образом. На ранней стадии существует чудовищная разница между возможностями обеспеченных людей и голодающих бедняков; между теми, кто способен легко плыть по новому морю индустриализации, и теми, кто лишь мучительно учится этому. Даже в этом случае — вопреки утверждениям марксизма — конфликты редко обостряются или непомерно разрастаются, пока привилегированным и всем прочим не удастся отделиться друг от друга в культурном и «этническом» отношении. Но если такого рода отделение возможно, тогда, вообще говоря, рождается новая нация (или нации), и она может сплотиться как вокруг высокой, так и вокруг прежней, низкой культуры. Если высокая культура не является доступной и

пригодной к немедленному употреблению или уже подхвачена соперничающей группой, тогда имеющаяся низкая культура преобразуется в высокую. Это эпоха зарождения (или якобы «возрождения») наций и преобразования низких культур в новейшие письменные высокие.

Следующая стадия имеет отличия. Это уже не та ситуация, когда резкое, имеющее объективные причины социальное недовольство или острое социальное неравенство пользуются любым поводом, любыми доступными старыми культурными различиями, если могут создать новую преграду, а иногда и новую границу. Теперь только настоящая преграда для мобильности и равенства, особенно если она тормозит свободное определение, создает такую новую границу. Эта разница весьма существенна.

Существует ряд особых случаев, заслуживающих отдельного разговора. Исламская цивилизация аграрной эпохи наглядно проиллюстрировала наш тезис о том, что аграрные общества не стремятся использовать культуру для определения политических единиц; другими словами, у них нет необходимости становиться националистическими. Свободное сословие улемов — ученых, богословов и толкователей законов, — являвшееся опорой и нравственным ориентиром всего традиционного мусульманского мира, было трансполитическим и трансэтническим, а не привязанным к определенному государству или к одной «нации» (особенно после того, как распался средневековый халифат с его монополистическими притязаниями обеспечить уникальную политическую крышу всему исламскому сообществу). С другой стороны, народный ислам культов и божественного посредничества был субэтническим и субполитическим (по крайней мере в случае крупных единиц,

напоминавших исторические и «национальные» государства), способствуя укреплению обороны и поддерживая самоуправление этих единиц (племен). Таким образом, ислам был внутренне разделен на высокую и низкую культуры, разумеется взаимодействующие и находящиеся в теснейшей взаимосвязи, но и периодически вступавшие в конфликт, особенно когда «воспоминания» возрождали якобы истинный дух высокой культуры и объединяли соплеменников в интересах борьбы за чистоту происхождения и политическое процветание. Но подобные перемены, хотя и происходили достаточно часто, не производили глубоких коренных изменений. Менялись действующие лица, а не принцип общественного устройства.

С приближением рождающейся в муках модернизации все меняется. Мы пришли к заключению, что наряду с другими изменениями это означает замену разнообразных местных низких культур стандартизированными, формализованными, систематизированными, имеющими письменность высокими культурами. Но ход истории идеально подготовил исламское общество к такому развитию. Внутри него сосуществовали высокая и низкая культуры. Обе имели одно название, не всегда были легко различимы и часто, намеренно объединяясь и смешиваясь, были связаны друг с другом. И та и другая могли быть и были способом чистосердечного и пылкого приобщения к исламу (предположительно не имевшему себе равных) как к последней, абсолютной, бескомпромиссной требующей полнейшей отдачи степени откровения. Ислам не имел церкви, но церковь, которой он не имел, была не догматичной. В современном мире низкий, или народный, вариант ислама может признаваться или не признаваться

как искаженный, если попросту не вымышленный и навязанный чужеземным врагом-колонизатором, в то время как высокий вариант становится культурой, вокруг которой может выкристаллизоваться новый национализм. Легче всего это сделать той лингвистической группе, чей язык близок к языку божественного откровения. Столь же возможно это в случаях, когда вся нация исповедует ислам, но окружена соседями-немусульманами (сомалийцы, малайцы); или когда все население, подвергающееся дискриминации, хотя и не однородно лингвистически, но является целиком мусульманским и при этом противопоставлено находящимся у власти привилегированным немусульманам (Алжир); или если нация, обычно причисляющая себя к одному из ответвлений ислама, выражает свой протест против секуляризации и прозападной ориентации правящего класса и против не мусульман-иностранцев (Иран).

Своеобразие ислама может стать еще нагляднее, если мы вновь возвратимся к нашей основной теме. Аграрная эпоха развития человечества — это период, когда читать умеют лишь некоторые, в то время как большинство не умеет. В индустриальную эпоху все умеют и все вынуждены читать. В аграрную эпоху письменная высокая культура сосуществует с бесписьменными, низкими народными культурами. В переходный период между двумя эпохами некоторые в прошлом низкие культуры становятся новыми высокими культурами, и иногда новая высокая культура может быть создана или воссоздана при посредничестве политической власти и с помощью культурного строительства, основывающегося на элементах, заимствованных из далекого прошлого и собранны воедино с тем, чтобы получить в итоге нечто совершенно новое, как, например, в Израиле.

Однако высокие культуры, пережившие переходный период, перестают быть достоянием и отличительной особенностью одного лишь духовенства или двора, а становятся достоянием и эмблемой «нации» и одновременно переживают другое любопытное преобразование. Когда их носителями были двор, придворный слой или духовенство, их отличала трансэтническая или даже трансполитическая направленность и они с легкостью перемещались в соответствии с интересами данного двора или данного духовенства. С другой стороны, они были подвержены сильному влиянию обычно жесткой, догматической теологии и свода доктрин, определявшихся данным духовенством и узаконенных данным двором.

Типичное для письменной идеологии аграрной эпохи представление о содержании данной доктрины как о единственно возможном усиливалось тем, что оно объявлялось не просто истиной (ну и что из того?), а именно нормой истины. В то же время все еретики и неверные, осмелившиеся всего лишь выразить сомнения в непререкаемости истины, яростно проклинались и обвинялись в моральном падении, в «порочности на земле», как гласит расхожая фраза в смертных приговорах нынешнего возрожденного аграрно-религиозного режима, господствующего сейчас в Иране. Эти идеологии подобны крепостям — *Eine feste Burg ist mein Gott* , — в стенах которых находятся все запасы воды, и потому врагам до них не добраться. Им принадлежит не просто монополия на истину (вполне обычное явление), но, самое главное, на самые ее источники и критерии. Колодцы находятся внутри укреплений, и это решает все, так как враг не может до них добраться. В аграрную эпоху это в полной мере удовле-

творяло эти идеологии и даже давало им большие преимущества, поскольку их противники — нежизнеспособные народные религии — в лучшем случае были равносильны им, а как правило, даже уступали им в силе и изощренности. Индустриальная эпоха основывается на развитии экономики, в свою очередь зависящем от развития знаний, утвержденном (и в значительной степени укрепленном) картезианством и эмпиризмом. Их задача заключалась в деабсолютизации всех вещественных представлений о мире и подчинении всех, без исключения, понятий беспристрастному изучению с помощью таких критериев, как «опыт» и «свет разума», и находящихся вне пределов и границ какой-либо из систем верований. Это подрывало их абсолютистские претензии, поскольку вынуждало обращаться к судье, находящемуся вне сферы их влияния. Факт становится королем или по меньшей мере делателем королей. Источники истины теперь располагаются на нейтральной территории, и никто не имеет права претендовать на них.

Это, во всяком случае, чисто интеллектуальная, теоретическая сторона той сложной истории, за ходом которой здесь трудно проследить и из-за которой абсолютистские высокие культуры аграрной эпохи вынуждены скрывать свой абсолютизм и допускать, чтобы источники истины оказались под общественным и нейтральным контролем. Короче говоря, высокие культуры ценой секуляризации становятся языком всех наций на данной территории, а не только языком церкви. Они скрывают свой абсолютизм и претензии на абсолютное знание и больше не привязаны к определенной доктрине. Испания, где удерживался в течение поразительно долгого срока националистический режим, использовавший

абсолютистские притязания католицизма в своих целях для создания образа нации, представляла один из самых поздних примеров такого рода. При первых робких шагах франкистской либерализации идея легализации публичных протестантских богослужений была отклонена как несовместимая с испанским национальным единством и самоопределением. Абсолютная доктрина для всех и высокая культура для некоторых становятся абсолютной культурой для всех и доктриной для некоторых. Церковь вынуждена подчиниться требованию повсеместного распространения, если она хочет захватить все общество. Великая Традиция вынуждена отказаться от своей прежней узаконенной доктрины, если ей суждено стать всеобщей и универсальной культурой.

То, что когда-то было языком для некоторых и предписывалось в качестве обязательной веры всем, теперь становится обязательным языком для всех и несерьезной, расплывчатой и «воскресной» верой для некоторых. Это общая судьба всех высоких культур, если они переживают эту стадию перехода. В классическом случае Северо-Западной Европы можно сказать, что процесс прошел даже две стадии: Реформацию, сделавшую общение с Богом доступным для каждого и объединившую народный язык и язык литургии, и Просвещение, секуляризировавшее новое духовенство и новый национальный язык, более не привязанный к определенной доктрине или классу.

Любопытно было бы представить, что случилось бы в Западной Европе, если бы индустриализация и все то, что с ней связано, начались в эпоху позднего средневековья, до развития народных литератур и появления того, чему было суждено стать основой различных национальных высоких культур.

Перспектива развития была, безусловно, у церковного латинского или романского национализма, особенно в сравнении с местными национализмами, которые вырабатывались, подвергая секуляризации уже не трансполитическую церковную высокую культуру, а скорее полущерковную, полупридворную. Если бы все это случилось ранее, то панроманский национализм получил бы такую же поддержку, как панславизм, столь серьезно воспринятый в девятнадцатом столетии, или панарабский национализм в двадцатом, также основанные на общей церковной высокой культуре, сосуществующей с огромным числом разновидностей на низком, или народном, уровне.

Претерпевая множество одновременных преобразований, именно в таком состоянии находится ислам. Наиболее протестантский из всех великих монотеизмов, он постоянно подвергается реформации (ислам можно было бы назвать перманентной Реформацией). Одна из множества его последовательных самореформаций, по существу, совпала с зарождением современного арабского национализма и может быть лишь с большим трудом отделена от него. Образование нации и победа реформистского движения представляются частями одного и того же процесса. Распад прочных старых и родовых местных структур, чьи жуткие призраки могут порой сохраняться как некие общие рамки новой централизованной политической структуры, идет рука об руку с ликвидацией культов святых, поддерживавших в прошлом мелкие общинные организации, и с их заменой реформированной индивидуалистической унитаристской теологией, оставляющей верующего один на один с Богом и с обширным, анонимным, не нуждающимся в посред-

ничестве обществом, которое, по существу, и является идеалом националистических устремлений.

Другие высокие культуры осуществляют переход ценой отказа от приверженности прежней доктрине. Содержание доктрин, которых они длительное время придерживались, демонстрирует столь очевидную абсурдность и беспомощность в эпоху эпистемологических (опирающихся на факты) учений, что их прежние достоинства превращаются в недостатки. Их охотно и с радостью скрывают или превращают в «символические» знаки, указывающие на связь с прошлым, на то, что история сообщества уходит в глубь времен, последовательно игнорируя при этом формальное содержание учений.

Это не относится к исламу. В аграрную эпоху ислам был двуликим Янусом. Одно его лицо было обращено к религиозно и социально разнородным сельским жителям и группам, другое было повернуто в сторону более требовательных, знающих, грамотных городских ученых. Более того, догма, ставшая для последних обязательной, была упрощенной, экономной и унитаристской настолько, что могла стать относительно приемлемой даже в новое время, когда причудливый груз, перевезенный ее соперниками на северное побережье Средиземноморья, оказался практически неприемлемым и должен подвергаться незаметному и бесшумному устранению. В таком проводимом исподволь устранении не было никакой надобности к югу от Средиземноморья — или, если быть точнее, оно уже было осуществлено открыто, с шумом во имя освобождения истинной веры от диких, деревенских, если вообще не привнесенных извне, предрассудков и искажений. Янус утратил одно из своих лиц. Так, в мусульманском мире, и особенно в его арабской

части (включая нации, считающиеся «арабскими» и рассматривающие себя как «истинных», нормативных мусульман данной области), национализм, строящийся на едином анонимном территориальном сообществе, принимает доктрины, бывшие ранее достоянием духовного слоя, с гордостью и без колебаний. Идеалы улема (мусульманского духовенства) становятся более реальными, по крайней мере внутри различных территорий государственных наций, чем во времена родовой раздробленности.

Изящность доктрины, простота, ограниченность, строгая унитарность, отсутствие перегруженности интеллектуальными излишествами помогли исламу лучше сохраниться в современном мире, чем другим религиям с более усложненными учениями. Но тогда возникает вопрос, отчего такая аграрная идеология, как конфуцианство, не сохранилась еще лучше. Ведь это вероучение было теснее связано с соблюдением нравственных устоев, порядка и иерархии и еще меньше концентрировалось на теологической или космологической догме.

Возможно, однако, что строгая и последовательная унитарность более действенна, чем безразличие к доктрине в соединении с требованиями морали. Нравственные устои и политические принципы агрограмотных обществ по современным меркам слишком неоднозначны. Именно поэтому конфуцианство, во всяком случае под тем же названием и в том же воплощении, не смогло стать приемлемым для современного общества.

Напротив, подчеркнуто чистая унитарность ислама вместе с неизбежной двусмысленностью его конкретных моральных и политических предписаний помогает в ситуации, когда одна и та же религия может одновременно узаконить традиционалист-

скую власть в Саудовской Аравии или Северной Нигерии и радикалистские режимы Южного Йемена, Ливии или Алжира.

Политические заклинатели имеют возможность вырабатывать свой жаргон, основываясь на строгой теологии, в то время как они занимаются подтасовкой политических принципов по своему усмотрению, стараясь привлекать как можно меньше внимания. Унитарность с ее порой болезненным отречением от веры в духовное посредничество не разрешает сознанию верующих поддаться интеллектуальным преобразованиям, превратившим религию, которая некогда имела дело с наследованием верблюдов, в веру, предписывающую или запрещающую в зависимости от обстоятельств национализацию нефтяных богатств.

Если ислам уникален в том, что он позволяет распространить великую доиндустриальную духовную традицию на все общество и сделать ее религией нового образа жизни, то национализм многих африканских государств к югу от Сахары интересен как раз тем, что иллюстрирует другую крайность. Он не развивает и не создает местных высоких культур (что часто является затруднительным ввиду отсутствия местной письменной традиции) и не преобразует бывшую народную культуру в новую, письменную, политически узаконенную, как это часто бывало с национализмом европейским. Вместо этого он насаждает чужую, европейскую высокую культуру. Страны Тропической Африки, несомненно, являются лучшим опытным полем для апробирования применения неограниченной власти к принципу национализма, требующему слияния этнических и политических границ. Практически все без исключения политические границы африканских го-

сударств к югу от Сахары находятся в противоречии с этим принципом. Черная Африка унаследовала от колониального периода целую сеть политических границ, проведенных совершенно без учета и, как правило, без малейшего знания местных культурных или этнических рубежей.

Одной из самых примечательных и удивительных особенностей послеколониальной истории Африки является едва ли не полное отсутствие националистических ирредентистских попыток исправить такое положение. Усилия, направленные на прекращение использования европейских языков в качестве государственных или приближение межгосударственных границ к этническим, предпринимались нерешительно и крайне редко. В чем здесь причина и почему национализм не заявил о себе в Черной Африке?

Мы уже предположили ранее, что существует дихотомия между «ранним» национализмом с недостаточно развитой коммуникативной системой (когда у перемещенного бывшего сельского населения возникают дополнительные трудности из-за невключенности в новую доминирующую культуру) и «поздним» национализмом, вызванным другими, некоммуникативными причинами. С точки зрения этого существенного различия африканский национализм в целом принадлежит к последнему, сдерживающему энтропию, типу. У его истоков мы не находим рабочих-мигрантов, наталкивающих у фабричных ворот на грубое обращение мастера, говорящего на другом языке. Те, с кем мы встречаемся здесь, — это интеллектуалы, способные свободно общаться, но с точки зрения реальной власти относящиеся к категории, лишенной прав по одному определенному признаку — цвету кожи. Их объединяют

общие лишения, а не общая культура. Явления, связанные с другими типами раннего национализма, в том числе и с недостаточно развитой коммуникативной системой, встречаются тоже и иногда имеют существенное значение. Основой национального конфликта в ЮАР служит именно положение африканского промышленного пролетариата, к примеру роль городских низов в возвышении Нкрумы была совершенно очевидной.

Типичной для Африки оказалась следующая ситуация, сложившаяся под влиянием европейского господства: установление эффективной администрации, контролирование политических единиц и поддержание мира в крупных, выделившихся стабильных районах. Такое вмешательство было нагляднейшим примером крайней степени сдерживания энтропии. Правители и некоторые другие были белыми, а все остальные — черными. Трудно представить себе пример более простой и наглядный. Едва ли существовала политическая система со столь доступным и столь понятным ведущим принципом. В традиционном аграрном мире такой принцип мог быть преимуществом из-за неопределенности положения, неясности в распределении власти и всего, что сопутствовало этому. Это служило неплохой поддержкой стабильности и жизнеспособности системы. Такой принцип не был чужд и Африке, и некоторые местные политические структуры использовали его в разных вариантах. Завоеватели-аристократы азанде имели этнически отличающихся от них подданных, а аристократия фулани управляла многими городами-государствами Северной Нигерии.

Но подобный аграрный порядок уже нельзя было считать традиционным. Европейцы в Африке хотя и

высказывали порой свое уважение к местным обычаям и признавали их влияние, должны были установить ориентированный на рынок, торговлю, образование («цивилизацию») и соответственно — индустриальный тип общества. Но по причинам, которые мы уже обсудили и потому не будем повторять, индустриальным обществам или обществам в процессе индустриализации глубоко чужды сдерживающие энтропию установления. Выше мы приводили ярчайший и нагляднейший пример этого! Это случай совсем не похожий на наш более ранний пример с категорией синих, сосредоточенных в низших слоях общества, или на европейский ирредентистский национализм. Здесь налицо совсем другое — небольшое число белых управляет большим, иногда огромным числом черных. Национализм, вызванный этим, был просто соединением всех черных, небелых, живущих на данной исторически-случайной территории, объединенных посредством нового административного механизма.

После завоевания независимости в борьбе за управление отвоеванными государствами противники обычно опирались на ту или иную традиционную, существовавшую ранее этническую группу. Тем более поразительным фактом остается неизменность этнически не обусловленных границ, произвольно намеченных колонизаторами, и продолжающееся использование колониального языка в сфере образования и управления. Пожалуй, было бы преждевременно решать, смогут ли со временем эти общества достигнуть внутренней однородности, мобильности и сделать общедоступным образование, продолжая пользоваться колониальным языком, или в какой-то момент они предпримут попытку самопреобразования, заключающуюся в мо-

дернизации, приспособлении и использовании одного из местных языков. Такой процесс начался, например, в Алжире и заключался в его исключительно болезненной «арабизации», которая на практике означала привязывание чужого литературного языка к местным арабским и берберским диалектам. В Черной Африке возвращение к местным языкам сдерживается не только удобством использования чужих языков с их учебниками и налаженными международными контактами, длительным использованием его правящей элитой и местной языковой раздробленностью, распространенной значительно больше, чем в Европе. Существен и тот факт, что выбор одного из местных конкурирующих языков был бы воспринят как вызов теми, для кого он не является родным, а они, как правило, составляют большинство, часто сильно преобладающее.

По этим причинам африканские этнические группы, которые были связаны с письменными высокими культурами посредством принятия мировых религий, ислама или христианства, оказались лучше приспособленными для успешного развития национализма. Лучшие примеры того, что можно назвать классическим национализмом дает нам Африканский Рог — регион, где борьба между двумя этими вероучениями продолжалась, традиционно не принося решающей победы ни одному, ни другому. Известно, что буры отличались от своих врагов банту, когда и те и другие входили с разных сторон в Южную Африку, только тем, что у них имелось Писание, колесо и ружье. На Африканском Роге и у амхара, и у сомалийцев было и ружье, и Писание (не одно Писание, а противопоставленные друг другу разные его варианты), а колесо равно не волновало ни тех, ни других. Каждая из этих этнических

групп получала поддержку, используя именно эти два предмета культурного обихода, поскольку через них осуществлялась связь с другими членами более обширных религиозных цивилизаций, периодически ими пользовавшимися и готовыми пополнять им их запасы. И сомалийцам, и амхара именно эти предметы помогли в образовании государства. Сомалийцы создали несколько типично мусульманских формаций, основанных на городской торговле и сельских племенных связях, объединенных кем-либо из религиозных персонажей. Амхара создали в Эфиопии единственный поистине убедительный образец африканского феодализма, непрочную империю с местными правителями, связанными с единой национальной церковью.

Благодаря ружью и Писанию с их централизаторскими возможностями две эти этнические группы стали главенствующими в политической истории обширного региона, хотя ни одна из них не была численно доминирующей. Другие этнические группы, лишенные подобных преимуществ, в частности оромо (обычно более известные как галла), не могли соперничать с ними.

В семидесятые годы нашего столетия, когда сомалийцы одержали временный успех, вторгшись в Эфиопию, им было удобно и выгодно выдавать оромо за еще несформировавшееся этническое сообщество, представляющее собой некое доэтническое сырье, ожидающее превращения либо в амхара, либо в сомалийцев путем изменения политической судьбы или с помощью религиозного обращения. Это как бы оправдывало смысл их «сомализации», если таковая пошла бы успешно. Оромо представлялись некой огромной популяцией из Адамов и Евы, которые, еще не отведав этнического

яблока, были прикрыты лишь рудиментарным фиговым листком социальной организации на основе возрастных классов. При условии объединения с государством амхара их вожди должны были стать официальными чиновниками, а следовательно, христианами и амхара, но попав в сферу влияния сомалийцев они бы были приобщены к исламу именем культов великих местных святых, что соответственно означало бы начало сомализации. Как известно, Сомали потерпело в этой войне поражение, но поддержка сопротивления господству амхара на Африканском Роге во многом связана с оживлением различных национально-освободительных движений, возникавших внутри самой Эфиопской империи, включая и движение оромо, которые, будучи наиболее многочисленной группой, имели здесь и наибольшее влияние. Поэтому едва ли нам когда-либо удастся вновь услышать, что они представляют собой докультурное, доэтническое сырье.

Если тюрьма народов когда-либо существовала, то ею была именно империя амхара. В 1974 году после низвержения старого императора новые правители повели себя так, как и положено новым правителям, то есть немедленно признали равенство всех этнических групп и дали им право самим решать свою судьбу. Эти вызывающие восхищение свободолобивые устремления весьма скоро стали сопровождаться систематическим истреблением интеллектуалов из среды неамхарских народов — политика, удивительно разумная с точки зрения торможения оппозиционных националистических движений в империи.

Оба эти жесточайших и на данный момент доминирующих вида национализма иллюстрируют преимущество доступности старой высокой культу-

ры — в прошлом, неопределимого достоинства для формирования государства, но и сейчас остающегося необходимым условием придания политического смысла этничности. В каждом из этих случаев соответствующая этническая группа занимает свою территорию и исповедует свою религию, что в большой мере способствует самоопределению.

Интересно также, что сомалийцы являются примером (как и курды) смешения старой племенной и общественной структуры с новым анонимным национализмом, основывающимся на общей культуре. Сильное и устойчивое ощущение связи с родовыми клятвами, несмотря на их официальное осуждение и запрет, играет весьма существенную роль в понимании их внутренней политики. Это, как мне кажется, не противоречит нашей общей теории, утверждающей, что принадлежность современного человека к общей письменной культуре («национальности») есть следствие разрушения старых структур, некогда охранявших индивидуальность, достоинство и материальную независимость каждой человеческой личности, тогда как теперь для того, чтобы обладать этими качествами, она нуждается в образовании. У сомалийцев есть общая культура, которая, обретая свое собственное государство (что и происходит в действительности), сможет обеспечить каждому сомалийцу место в государственном учреждении. Перспективы и личное положение каждого сомалийца в таком государстве, основанном на собственной культуре, будут значительно лучше, чем в соседнем государстве с другой культурой. В то же время многие сомалийцы продолжают оставаться скотоводами, соблюдая интересы, нашедшие отражение в старом скотоводческом праве, и поддерживают взаимовыгодные связи со своими со-

родичами, связи, которые не порвались окончательно в перипетиях политической жизни.

Подвести итог всему вышесказанному можно следующим образом: в большинстве случаев призыв к новой, обретенной с помощью образования этнической принадлежности имеет свои «за» и «против» — притягательность новых возможностей занятости и боязнь разрушения старых, обеспечивающих безопасность, родовых группировок. Случай сомалийцев не единственный, хотя и особенно показательный. Устойчивость скотоводства и определенные виды трудовой миграции или торговых связей могут быть причиной выживания большого родового образования в современном мире. Когда это происходит, мы можем наблюдать противопоставление племенной преданности структуре и национальной преданности культуре (и письменной культуре в том числе). Но едва ли можно представить себе, чтобы современный мир мог возникнуть повсеместно, удерживая устойчивые социальные миниобразования. Все великие истории о том, как проходило успешное экономическое развитие, связаны с обществами, где богатство и власть указывали человечеству путь к новому образу жизни; и эти истории должны были быть и были совсем иного рода.

Общий переход к современной стадии развития осуществлялся путем разрушения многочисленных мелких местных образований и их замены мобильными, анонимными, письменными, самоопределившимися культурами. Это необходимое условие, лежащее в основе закономерности и распространности национализма, но в то же время оно не противоречит случайному смешению двух типов преданности или использованию по возможности родовых связей для своеобразного, паразитического

и частичного приспособления к новому порядку. Управление современной промышленностью может быть патерналистским или зависеть от семейных связей на самом верху иерархии, но такая промышленность не может образовывать свои производственные единицы на основе родственных или территориальных принципов, как это делало родовое общество.

Различия между культурно-опосредованным национализмом и структурно-опосредованным племенным строем нарисованы здесь мною, разумеется, с целью простого анализа различий между двумя объективно различными типами организации. Их нельзя смешивать с релятивистским или чисто эмоциональным противопоставлением моего национализма твоему трайбализму. Это был бы тот самый язык восхваления или порицания, с помощью которого ведут борьбу соперничающие друг с другом потенциальные национализмы и на котором слова «Я — патриот, ты — националист, а он — трайбалист» остаются таковыми, независимо от того, кем они будут произнесены.

МАРКСИСТСКАЯ КНИГА БЫТИЯ *

Исторически зарождение марксизма примерно на полтора десятилетия опередило возникновение дарвинизма. Этот промежуток не очень-то велик в масштабах мировой истории. И тем не менее представляется, что во «всемирно-историческое расписание» в этом месте вкралась какая-то погрешность. Все было бы не в пример более гладко и последовательно, если бы дарвинизм появился на свет не позже, а раньше, чем марксизм. Ведь теория дарвинизма может быть построена в окончательном виде и без марксизма. Между тем без дарвинизма марксистская концепция не может «свести концы с концами» (это заметил и сам Маркс после выхода в свет книги Дарвина). Материализм исходит из того, что человек — часть природы, а не высшее по отношению к природе существо, как полагает теология. Но если это так, то каким же образом человек возник из природы? И почему в таком случае закономерности человеческого общества представляют нечто большее, чем особые варианты биологических закономерностей?

Отцы-основатели марксизма изначально были приверженцами не просто естественнонаучного подхода (натурализма, но и эволюционизма в широком смысле этого слова — не только в биологии). Их мышление в основе своей носило гераклитовский характер и было пронизано ощущением, что «изменение есть закон всех вещей» и, более того,

* Источник: Геллнер Э. Марксистская книга бытия // http://scepsis.ru/library/id_457.html

что глобальный ход изменений имеет некое общее направление. В рамках этой картины мира неизбежно встает вопрос о происхождении человечества. Хотя, как убедительно показал Хайнц Лубас, Аристотель для Маркса был не просто классиком, а источником непосредственного влияния[1], основоположники марксизма навряд ли могли согласиться с аристотелевским учением о неизменности видов. Несомненно, если бы в 1840-е годы Маркс и Энгельс уже имели в своем распоряжении дарвинизм и антропологическую теорию становления человека, они обнаружили бы связь между этими научными достижениями и своей первоначальной концепцией.

Однако на деле авторы «Коммунистического манифеста» установили эту связь не сразу. Очевидно, что их мысли сначала были сосредоточены на истории, а не на биологии и антропологии. Со временем положение изменилось: «основоположники» стали черпать свое вдохновение не только у Гегеля, но и у Моргана[2]. Одно из важнейших положений «Манифеста» состоит в том, что вся история есть история борьбы классов. В одном из позднейших изданий книги (уже после смерти Маркса) Энгельс сделал весьма существенную оговорку к этому тезису — к словам «вся история» он добавил: «то есть вся писаная история».

Имелось в виду, что существует и неписаная история, охватывающая период до возникновения письменности, объектом которой являются такие общества, где нет классов и классовой борьбы, а значит, и их неизбежных спутников — социального принуждения и государства. Таким образом, Энгельс признал реальность «первобытного коммунизма» как первой стадии человечества, для которой характерно отсутствие классов и антагонистических

общественных противоречий. В советской марксистской литературе эта стадия еще с 1920—1930-х годов обозначается как «первобытное общество». На мой взгляд, этот термин лучше всего переводится на английский как «**primordial community**». Сами советские ученые предпочитают такой английский эквивалент, как «**primitive society**» (букв. «примитивное общество»). Я склонен предполагать, что тут просматривается некое пренебрежительное отношение к обществам, лишенным определенных атрибутов, таких, как централизация, грамотность и мощная технология, причем игнорируются позитивные особенности этих обществ. При переводе термина «первобытное общество» как «**primitive society**» упускается из виду, что эта социологическая категория имеет важный теоретический смысл: она характеризует такой общественный организм, который в своей жизнедеятельности обходится без принуждения, собственности и классов. Если термин «**primitive communism**» («первобытный коммунизм») сам по себе подразумевает некую теорию, то понятие «**primordial community**» («первобытное общество») весьма уместно подчеркивает, что речь идет не об умозрительной концепции, а о реальности. К тому же при таком (английском) словоупотреблении удастся избежать негативного оттенка, присущего прилагательному «**primitive**».

Понятие «первобытного коммунизма», точнее говоря, «первобытного коммунализма» не следует считать случайным наростом на марксизме, не имеющим смысловой нагрузки. «Первобытный коммунализм» рассматривается как исходная линия (**baseline**) человеческой истории, и эта категория необходима для целостности марксистской социально-исторической концепции. Когда я говорю об

«исходной линии», я имею в виду не только хронологическую изначальность «первобытного коммунизма», а, что гораздо важнее, нравственный и теоретический смысл этого понятия. Оно обозначает точку отсчета не только в историческом, но и в нормативном отношении. Благодаря ему сущность истории раскрывается в самом ее начале. Оно указывает на необходимость не только объяснения ряда явлений, но и изменений, точнее, исправлений. Это понятие дает основу для присущего именно марксизму морально-философского оправдания человека, который якобы призван не выполнять навязанное извне обязательство (долг), а реализовать глубинный потенциал человеческой личности, временно искаженный неестественным общественным устройством[3].

Первоначальный коммунизм, характерный для первобытного общества, открывает нам «родовую сущность» человека. Мы видим, каким может быть человеческое общество и каким оно в самом деле было когда-то: свободным от неравенства по отношению к средствам производства, а значит, свободным от классового деления и классового господства. Последующее развитие принесло с собой чудовищное искажение нашей подлинной человеческой сущности, само-отчуждение человека. Со временем, когда этот фундаментальный общественный порок будет устранен, наша истинная сущность сможет вновь возродиться и утвердиться.

Многие знакомы с Марксом по трудам Карла Поппера[4]. В попперовской интерпретации марксистское учение устраняет навязанное извне этическое обязательство, поскольку выводит нормы социального поведения (*social legitimacy*) из неизбежности определенного будущего состояния общества.

Таким образом, нравственное обоснование тех или иных действий превращается в разновидность исторического предсказания, а значит, не выдерживает критики, как и любая попытка пророчества. Однако следует признать такое понимание марксизма упрощенным. Ведь марксистское предсказание будущего основано на реконструкции прошлого, т. е. на том, что на ранних этапах истории существовало бесклассовое, свободное и гармоничное общество.

Именно таким (и только таким!) образом можно показать, что коммунистические общественные отношения составляют реальный идеал человечества. В марксизме в принципе нет места никакому долженствованию, никакому навязанному обязательству; моральное принуждение столь же чуждо марксистскому учению, как и принуждение политическое. Различие между бытием и долженствованием будет преодолено человечеством лишь тогда, когда оно перейдет из предыстории в эру подлинной истории. Впрочем, человечество уже знало это состояние на заре своего исторического развития. Кант считал, что такое преодоление категории «долг», слияние понятий «я есмь» и «я должен» дано лишь ангелам; марксизм утверждает, что это доступно человеку на Земле — вот только до и после периода классовой истории, которую в нравственном отношении можно рассматривать как предысторию. Истинная история начнется не раньше, чем прекратится наше отчуждение от самих себя.

В связи с этим привлекают внимание труды советских исследователей первобытного общества[5]. Очевидно, все значение понятия «первобытный коммунизм» ясно осознается в противостоянии между марксистскими и немарксистскими исследова-

ниями. Это понятие также имеет прямое отношение к практике, поскольку многие этнические общности все еще находятся (или еще недавно находились) на различных этапах разложения первобытного коммунизма. Поэтому данная категория часто используется при анализе конкретных исторических ситуаций. Наше будущее мы видим в наших истоках, которые от нас не так уж далеки. Они все еще различимы «на горизонте», и их влияние ощутимо в социальных структурах современности или недавнего прошлого.

Но самое главное, историческая реальность первобытного общества с его первобытным коммунизмом необходима как доказательство осуществимости коммунистических общественных отношений без классов и государства. Если бы такой социальный порядок реально никогда не существовал, это вызвало бы серьезные трудности для марксистского прогноза, предусматривающего возрождение этого порядка на высшем уровне общественного развития. Можно было бы сомневаться не только в возможности коммунистических общественных отношений, но и в необходимости стремления к ним. Призыв к построению коммунизма носил бы для человечества характер отвлеченного нравственного предписания, к тому же не подкрепленного никаким видимым авторитетом. Если заявляется, что коммунизм есть освобождение человека, реализация его «родовой сущности», то такое заявление нуждается в некотором обосновании. Роль концепции первобытного коммунизма как раз и заключается в том, что она подтверждает возможность коммунизма, иными словами — возможность искупить «грехопадение» человечества. Поэтому не удиви-

тельно, что советские теоретики твердо отстаивают реальность первобытного коммунизма.

Таким образом, этот тезис вовсе не является пустой формальностью. Высказывается уверенность, что существует коренное различие между доклассовыми и классовыми обществами (как утверждают советские исследователи первобытного общества, термины «первобытное общество» и «доклассовое общество» являются синонимами) и что возникновение классов — достаточно определенное и доступное для датировки событие в истории человеческих обществ. Эта идея глубоко пронизывает мышление советских антропологов {Имеется в виду антропология в широком (западном) смысле слова — Примеч. перев.}, в том числе и тех, кто не находится целиком под влиянием марксизма. Такой подход заметно отличается от общепринятого на Западе предположения, что неравенство вполне может быть изначально присуще человеческому обществу и что такие процессы, как политическая централизация, могли только усилить и структурировать неравенство, а не ввести его в качестве инновации. При этом имеется в виду, что не существует принципиальной грани между «дурным поведением» («hastiness») в сообществах гоминид и в мире людей. Марксизм, напротив, утверждает, что эксплуатация и агрессия — это не извечные явления, а зародились они только на определенном этапе исторического развития. Марксисты считают, что в истории действительно имело место некое «изгнание из Эдема» в виде появления неравенства по отношению к средствам производства, и что именно это историческое новшество стало причиной возникновения государства, а не наоборот.

Но здесь появляется ряд трудностей, которые связаны с тем, что марксизм зародился еще до того,

как на сцене возник дарвинизм. Распространение дарвинизма привело к тому, что мы не можем не представлять себе некоторой преемственности между сообществами приматов и человеческим обществом. Мы кое-что знаем о жизни приматов и хотя готовы признать, что у них нет ничего похожего на государство, но вовсе не склонны находить у них образцы равенства и коллективизма. Их отношения никак не могут быть нравственным идеалом для людей. Да, формально говоря, они свободны от собственности и социального расслоения. Но разве при скудности их ресурсов они свободны от неравенства и насилия? Немногие из нас признали бы подобное утверждение. Мы не имеем оснований предполагать, что эти пороки отсутствовали на ранних этапах развития человечества. Хотя мы не обладаем полной и достоверной информацией о жизни первых человеческих обществ, у нас нет никаких причин представлять их в идиллическом свете.

В целом проблему можно сформулировать довольно просто. В принципе существуют только две возможности. Первая состоит в том, что нормативная сущность человека (если такое понятие вообще имеет право на существование), предположительно проявившаяся в первобытном коммунизме, унаследована людьми от их человекообразных предков и является их общим достоянием. Заметим, что нечто подобное этому положению можно найти в прагматизме – едва ли не самой влиятельной философской системе из тех, что выросли на почве дарвинизма. Прагматизм утверждает, что нормативно правильное когнитивное поведение человека присуще, хотя и в упрощенной форме, всем живым организмам. Однако марксизм по ряду причин (и вовсе не в первую очередь потому, что он возник до

дарвинизма) не может принять прагматический подход и выдвинуть на первый план то, что объединяет нас со всеми живыми существами. Прагматизм, развивавшийся преимущественно в Америке, придавал основное значение таким категориям, как познание, открытие и инновация, принимая общественное устройство за нечто данное. Естественно, сторонники этой философской системы с легкостью приписывали те же самые основные категории интеллектуальной деятельности и людям, и их непосредственным (и даже более отдаленным) предкам. Действительно, присущие человеку когнитивные принципы — адаптация, метод проб и ошибок — возникли одновременно с самой жизнью и одинаково характерны для всех живых организмов.

Но было бы неверно утверждать, что все живые организмы равным образом дают нам пример коммунистических общественных отношений. Подобие же таких отношений, наблюдаемое у ряда живых существ (например, у так называемых общественных насекомых), отнюдь не может нас вдохновить. Те особенности, которые прагматизм считает характерными для всех организмов, а именно адаптация и постепенное продвижение посредством проб и ошибок, — слишком неспецифичны. Что же касается философии коммунизма, то она придает основное значение формам общественного устройства и отличается большей дифференцированностью и четкостью, так что ее не столь легко применить ко всему живому. Впрочем, если бы такая возможность и появилась, это навряд ли повысило бы притягательность коммунистического учения. Большинство из нас готово признать общность между людьми и животными в области когнитивных принципов (особенно если последние сводятся к методу

проб и ошибок), но уж никак не в моральной сфере. К тому же принятие такой гипотезы поставило бы нас перед запутанной проблемой: почему нечто, присущее всем живым существам, внезапно и таинственно исчезло из человеческой истории приблизительно на десять тысячелетий? Грехопадение человечества выглядело бы еще более необъяснимым.

Таким образом, приходится признать, что должно было произойти определенное событие первостепенного значения, наделившее человечество его особой родовой сущностью, и что это событие стало одним из элементов самого процесса возникновения человеческого рода. К сожалению, основоположники марксизма не оставили никакой теории, которая объяснила бы этот важнейший момент развития. Вероятно, они занимались в первую очередь историей, а не биологией и принимали существование человечества как нечто само собой разумеющееся, да и объективно они не могли ставить перед собой эту проблему в 1840-е годы, еще до появления дарвиновского учения. Так или иначе на том месте, где должна была бы находиться марксистская Книга Бытия, зияет пустота.

Что же делать? Попытка ответа на этот вопрос содержится в трудах советских антропологов. Нам предлагается описание того, что должно было произойти в процессе возникновения человечества, причем это описание само по себе вполне правдоподобно и должным образом учитывает достижения дарвинизма. В результате появляется возможность сохранить марксистскую теорию первобытного общества без сомнительного допущения о существовании образцового социального устройства у наших человекообразных предков. Та нормативная сущность человечества, которая проявилась на первой

стадии его истории (хотя и на низком уровне развития технологии), не могла быть унаследована от биологических предшественников человека. Эти нормативные и присущие исключительно человеку особенности должны были возникнуть только в процессе «антропогенеза», т. е. появления человечества в собственном смысле слова. В раннем марксизме отсутствовала какая-либо теория образования человечества, в частности, такого человечества, которое необходимо для марксистской эсхатологии. Теперь этот пробел ликвидируется.

Ситуация примерно такова, как если бы по какой-то случайности Ветхий Завет попал в средневековую Европу в усеченном виде — без Книги Бытия. Вероятно, в таком случае Ватикан назначил бы комиссию во главе с каким-нибудь уважаемым кардиналом, которая была бы обязана восполнить недостающую часть Писания. Нечто подобное по существу было проделано Институтом этнографии Академии наук СССР, который выделил группу весьма одаренных ученых, чтобы выпустить в свет серию из трех книг, посвященную первобытному коммунизму. Продолжая эту аналогию, можно с основанием предположить, что весь план был предложен самим «уважаемым кардиналом», который пожелал дать ответственное задание своим секретарям, чтобы те проявили свои таланты и получили более широкую известность. Итак, Книга Бытия должна была быть написана!

Основной автор соответствующего раздела рассматриваемой книги — Юрий Семенов — один из наиболее эрудированных историков антропологии и других общественных наук. Он весьма полно и точно осведомлен об антропологических исследованиях на Западе и к тому же обладает замечатель-

ным даром сжатого и беспристрастного изложения научных идей. Эти качества проявились, например, в его блестящей статье о дискуссии между формалистами и субстантивистами в западной экономической антропологии. Но труды Семенова выходят далеко за рамки анализа тех или иных научных направлений. Он показал себя и как самостоятельный теоретик, причем творчески мыслящий, изобретательный и оригинальный. Будучи приверженцем марксизма, он быстро воспринимает проблемы, пронизывающие теоретическую структуру этого учения, и выдвигает идеи, важные для развития этих проблем.

Так, Семенову принадлежит остроумная попытка снять известное возражение против марксистского тезиса об универсальной последовательности общественно-экономических формаций, заключающееся в том, что любое конкретное общество почти никогда (или даже вообще никогда) не проходит через все предписанные марксистским учением стадии социально-экономического развития[6]. Впрочем, западным антропологам может показаться, что Семенов и некоторые его коллеги проводят лишь умозрительные исторические реконструкции, которые, как они не без гордости отмечают, представляют для них пройденный этап[7].

Здесь не место рассуждать об относительном значении теории и наблюдения в антропологии. Достаточно сказать, что теории могут и должны формулироваться еще до накопления исчерпывающих фактических материалов. В конечном счете ценность теории определяется тем, способна ли она вызвать новые вопросы, которые со временем приведут нас к открытию новых существенных данных. Хотя выдвинутая Семеновым концепция носит пока

умозрительный характер и недостаточно подкреплена фактами, она, безусловно, заслуживает рассмотрения — благодаря и своим собственным достоинствам, и той своеобразной роли, которую она играет в общей теоретической структуре советской марксистской антропологии.

Семенов начинает с того, что отвергает теорию, согласно которой главным фактором в возникновении человечества являлась охота. Охота на крупных животных предполагает наличие кооперации, что, согласно этой теории, и объясняет характерный для первых людей коллективизм. Следует добавить, что таким же образом можно интерпретировать происхождение языка и развитие умственных способностей. Однако Семенов отбрасывает подобный подход, отмечая, что охота весьма широко распространена в животном мире, а возникновение человека есть событие уникальное. По его мнению, подлинное фундаментальное отличие ранних людей от их непосредственных предков (предлюдей) заключается в производственной деятельности. Вполне закономерно, что марксистская теория видит истоки сущности человека не в охоте, а в производстве орудий труда.

Попытка подробно показать, каким образом производство орудий порождает специфические качества человека, приводит Семенова к проблеме естественного отбора и его форм. Он приводит разграничение между индивидуальным и групповым отбором, причем уделяет особое внимание групповому отбору, объекты которого составляют не отдельные особи, а коллективы. Наиболее важный тезис Семенова состоит в следующем: производство орудий (в том числе и оружия) само по себе не является формой приспособления к окружающей

среде. Адаптивное поведение состоит исключительно в применении орудий для добывания пищи. Поэтому те особи, которые были морфологически лучше приспособлены для производства орудий, во все не получали в силу одного этого преимуществ с точки зрения естественного отбора. Предрасположенность к производству еще не дает преимуществ в эволюции ни особям, ни коллективам; такие преимущества появляются лишь при определенных дополнительных условиях.

Семенов также подчеркивает, что хотя гоминиды и могут передавать информацию внегенетическим путем (посредством подражания), они не обладают культурой в подлинном смысле слова, поскольку у них нет механизма закрепления, «фиксирования» накопленного видового опыта. Он утверждает, что единственным внегенетическим способом межпоколенной трансмиссии были сами орудия. Таким образом, в определенном смысле материализм применим к гоминидам в большей степени, чем к человечеству. Для гоминид орудия и представляли собой культуру, в то время как в человеческом обществе при всем значении орудий, безусловно, играли свою роль нематериальная культура и семантическая трансмиссия, на базе которых возможно воспроизводство орудий.

Здесь мы имеем дело с интересной, смелой, точно сформулированной и в принципе верифицируемой материалистической и антикультуралистской антропологической теорией. Утверждается, что в процессе образования человечества не существовало культурно-символической трансмиссии, а единственным негенетическим носителем информации передаваемой от поколения к поколению, были сами конкретные орудия. Вся негенетическая

трансмиссия была воплощена в орудиях; всякое подражание, не закрепленное в тех или иных орудиях, не могло быть устойчивым. Отсюда напрашивается интересный вывод: межпоколенная трансмиссия навыков посредством реально существующего материального инвентаря исторически предшествовала трансмиссии на основе эфемерной символической деятельности (т. е. культуры).

Теперь мы подходим к решающему моменту в рассуждениях Семенова: каким образом появилось на свет человеческое общество с глубоко усвоенными коммунистическими нормами? Заметим, что этот процесс порождает еще больше вопросов, поскольку Семенов не наделяет предлюдей никакими коллективистскими добродетелями, хотя бы и в зачаточной форме. Это были, по всей очевидности, «некультурные» существа, хотя и с первыми навыками орудийной деятельности. В социальном и нравственном отношении их никак нельзя считать прямыми предшественниками людей. Напротив, как мы вскоре увидим, поведение предлюдей было глубоко противоположно тем ценностям, которые и являются определяющими для человечества. Наши предки не могут служить нам примером. Напротив, они скорее воплощают собой то, чего мы всячески стремимся избежать, в том числе и худшие особенности современных форм социального устройства — эгоизм и неравенство.

Семенов вполне ясно и определенно высказывается относительно дурных «общественных нравов» предлюдей: «В коллективах предлюдей всегда существовали довольно жесткие системы доминирования». Сущность этого иерархического доминирования во многом сводилась к неравенству в распределении мяса. Только жесткая иерархия, господ-

ствовавшая в стадах предлюдей, придавала этим стадам необходимую прочность и сплоченность, считает ученый, подчеркивая, что сообщества предлюдей характеризовались неравенством и угнетением. Более того, это диктовалось объективной необходимостью. «Дурные нравы» были условием выживания. Для выживания требовалась сплоченность, а сплоченность достигалась только посредством доминирования.

Но тогда каким же образом произошла необходимая трансформация к коллективизму? Каковы бы ни были ее причины, можно сказать, что в течение палеолита человечество испытало величайшую моральную революцию. Это был своего рода Октябрь — случившийся на самой заре истории, растянувшийся на длительный период и еще не воспетый поэтами. Последующую историю человечества можно рассматривать как необъяснимую и лишь со временем преодоленную реакцию на ту далекую от нас, но основополагающую по характеру и внушающую нам глубокое сочувствие революцию.

Но все же, как это случилось? В качестве главной движущей силы этого процесса выдвигается естественный отбор. Между прочим, из этого следует, что первоначальная марксистская концепция, сформулированная «основоположниками» в 1840-е годы, объективно не могла базироваться на своей собственной Книге Бытия. Возможность рассказать о происхождении человека и общества появилась только спустя некоторое время — лишь после того, как Чарльз Дарвин решил выпустить в свет свою книгу.

Семенов придает большое значение групповому отбору, способствовавшему выживанию тех стад, где подчиненные особи обладали правом на равный доступ к мясу, обрекавшему на вымирание

те стада, в которых подчиненные особи почти не имели доступа к мясу. Необходимая связь между выживанием стада и равным (или почти равным) для всех особей доступом к мясу устанавливается следующим образом. Высокий ранг особи в стаде предлюдей определяется в первую очередь физической силой, а вовсе не способностью к производству орудий. Отсюда вытекает (и здесь Семенов делает свой важнейший вывод), что существовал лишь единственный способ обеспечить выживание и процветание индивидов, особо одаренных в сфере орудийной деятельности: в стаде должен был господствовать порядок, обеспечивающий равный доступ к мясу для всех — как сильных, так и слабых. Такое уравнилельное распределение было единственным спасением для тех производителей орудий, кто не отличался физической силой (а таких было большинство). Очевидно, не могло существовать механизма, который бы непосредственно создавал благоприятные условия для производителей орудий. Обеспечить развитие орудийной деятельности можно было только косвенным путем — введя жесткое равенство в потреблении, которое ставило производителей орудий если и не в лучшее, то по крайней мере не в худшее положение, чем всех остальных. Таков, по мнению Семенова, и был реальный ход событий.

Приведенное выше объяснение возникновения человеческого общества на началах равенства и коллективизма можно на первый взгляд упрекнуть в биологизаторстве и, хуже того, в социальном прагматизме или чем-нибудь подобном. Расистская интерпретация исключается, поскольку, как подчеркивает Семенов, ликвидация посредством естественного отбора недостаточно эгалитарных стад не оз-

начала их поголовного вымирания. По его мнению, они могли присоединиться к другим стадам или образовывать новые. Сохраняя некоторые сообщества и уничтожая другие, естественный отбор заставлял любого сделать вывод, что если одни члены стада лишают других доступа к мясу, это несет опасность всему сообществу и каждой особи в отдельности. Объектом отбора были не отдельные индивиды и их генетические особенности, а коллективы с их этосом (укладом). Отбор давал преимущество тем группам, для которых законом было равное распределение мяса между всеми особями. Таким образом, человечество училось равенству и коллективизму на собственной шкуре, и вызывает удивление, что впоследствии эти уроки были забыты. Так или иначе естественный отбор, одновременно породивший человечество и коммунизм, действовал по отношению не к отдельным особям с их генетически наследуемыми признаками, а к социально закрепленным типам этоса. Социальная межпоколенная трансмиссия культуры могла появиться не раньше, чем возник коммуналистический этос. Эти два явления можно рассматривать как определяющие признаки раннего человечества. По-своему забавно, что в этом пункте Семенов фактически не расходится во взглядах с Фридрихом Хайеком — апостолом западного экономического (и не только экономического) либерализма. Последний пишет: «{Чтобы построить} цивилизацию, которая составляет основу жизни современного человечества, {людям} пришлось расстаться со многими эмоциями, уместными в условиях примитивных общин... Социализм есть результат возрождения этих первобытных инстинктов...»[8].

По сути дела, Хайек полностью принимает концепцию первобытного коммунизма как характеристику прошлого, хотя, разумеется, он далек от того, чтобы представлять это понятие образцом для современности. Его взгляд на происхождение и функции первобытного коммунизма во многом близок к семеновскому; но Хайек не желает возвращения человечества к этому состоянию и весьма удовлетворен тем, что люди давно отошли от своего раннего коммуналистического опыта. Между тем марксизм ставит перед нами цель возродить коммуналистический опыт в новых условиях и высвободить человеческую сущность, скованную многовековыми мучительными ограничениями.

Но даже если Семенов и вправду избегает крайностей биологизма (мы увидим, что это ему действительно удастся), все же может показаться, что его концепция отводит социальному подчиненную роль по сравнению с биологическим. В ней понятие естественного отбора (первоначально неизвестное основоположникам марксизма) привлекается, чтобы восполнить очевидный крупный пробел в их теории. Но при этом угрозе подвергается целостность всей концепции. Марксизм имеет собственную теорию общественного развития, в основе которой вовсе не лежит естественный групповой отбор социальных единиц. Если даже теория, выдвигающая на первый план групповой отбор, и обладает некоторыми привлекательными чертами, она все же не является марксистской. Имея в виду указанное противоречие, Семенов усиленно подчеркивает качественный разрыв между первоначальным становлением человечества и процессами, направляющими его последующее развитие. При этом групповому

отбору придается определяющее значение только на первой стадии.

Постулирование такого разрыва снимает опасность подчинения социальных закономерностей биологическим. Однако тут возникает риск впасть в идеализм. Принципиальная грань между биологическим и социальным характеризуется Семеновым прежде всего как появление сознания и воли. Именно через их посредство осуществляется новый коллективный императив равного распределения. Но если утверждается, что только этот морально-интеллектуальный элемент создает новую человеческую и социальную сущность помимо прежней, биологической; если говорится, что сознание и воля выделили человечество из мира природы,— разве мы не сталкиваемся здесь с определенной формой идеализма?

Семенов ясно осознает эту опасность и принимает действенные меры, чтобы избежать ее. Он утверждает, что сознание и воля не могли определять производственные отношения, а напротив, определялись ими. Система общественных отношений, с его точки зрения, всегда выступала в качестве объективного источника сознания и воли людей как социальных существ, как социальной материи. В принципе, говорит Семенов, эффективная реализация общих производственных потребностей требовала проявления новой формы отражения действительности, не имевшей аналогов в природе, которой стало человеческое сознание, возникшее с тем, чтобы отражать нематериальное, неосязаемое, невидимое. Иначе говоря, сознание появилось в мире для того, чтобы отражать новый вид реальности — общественную реальность {Выделено «Скепсисом»}. Сознание необходимо не для адаптации к природе,

а для восприятия социальных условий и усвоения социальных требований. Это интересная теория, кстати, имеющая параллели на Западе. Итак, «приличия», требуемые материализмом, соблюдены. Хотя сознание и воля сыграли важную роль в выделении человека из биологического мира, эти факторы носили вторичный характер. В рассуждениях Семенова можно заметить некий логический круг, угрожающий стать порочным. Это следствие особенностей принятой автором философской системы отсчета. Необходимость избежать уклона в идеализм не позволяет рассматривать сознание и волю как главные, первичные факторы в переходе от стада предлюдей к человеческому обществу. Первичная причина этого перехода отыскивается в полном соответствии с требованиями ортодоксального марксизма, в объективных производственных отношениях и потребностях. Но при этом возникает существенный вопрос: каким образом эти объективные потребности воздействуют на отдельных особей и их коллективы? Тут угрожающе поднимает голову «гидра» телеологии: получается, что нечто возникает исключительно в силу своей «объективной необходимости». Как же требования, исходящие от производственного базиса, отзываются и учитываются в общественной надстройке? С этой проблемой марксизм встречается и в истолковании позднейших этапов истории.

Однако в своей теории Семенов весьма тщательно и удачно избегает такой телеологической интерпретации. Но это ему удастся только благодаря привлечению в качестве объяснения сложного варианта естественного отбора. В целом роль идеи естественного отбора в развитии научной мысли состоит главным образом в том, что она позволяет объ-

яснить конструкцию, не прибегая к понятию о «конструкторе» или «конструкторах». В данном случае ход рассуждения выглядят так: эволюционное преимущество получают те коллективы, в которых обеспечивается равный доступ к мясу для всех особей. Это открывает простор производителям орудий, которые были бы обречены на гибель в условиях досоциального палеолитического «старого порядка»[9]. Эгалитарные коммунистические коллективы, преуспевающие благодаря своим производителям орудий, со временем вытесняют коллективы, характеризующиеся доминированием и неравенством, где мясо безжалостно отбирается у производителей орудий, что ведет к роковым последствиям не только для злополучных новаторов производства, но и для этих коллективов в целом[10].

Избежав телеологической опасности с помощью естественного отбора, Семенов теперь оказывается перед двойной задачей. Во-первых, ему необходимо ограничить роль естественного отбора на последующих этапах истории. Во-вторых, он должен объяснить, почему этос, присущий ранним приверженцам коллективизма и равенства и принесший им такой успех, столь ощутимо выветрился впоследствии. Если только естественный отбор мог сделать нас людьми (и одновременно коммуналистами), то почему же мы остаемся людьми без естественного отбора? А если этот фактор продолжает действовать, то разве можно утверждать, что мы перешли из мира биологического в мир социальный? И почему эгалитарно-коллективистский императив с течением времени утратил свою силу?

С зарождением производственной деятельности среди поздних предлюдей возник принципиально новый эволюционный императив, действовавший на

групповом уровне. Этот императив заключался в «ликвидации доминирования». Однако именно доминирование было важнейшим, и по сути единственным механизмом, который обеспечивал внутреннюю устойчивость и внешнюю безопасность предчеловеческих стад. Только с помощью доминирования коллективы предлюдей могли выживать в борьбе за существование. Если бы зарождающиеся коллективы людей оставались сугубо биологическими сообществами, то даже ослабление доминирования, не говоря уже о его ликвидации, приводило бы к утрате такими коллективами единства, устойчивости, а значит, и жизнеспособности. В таком случае, отмечает Семенов, эти коллективы не могли бы даже приспосабливаться к окружающей среде, а уж тем более не были бы в состоянии развивать недавно возникшую производственную деятельность.

Можно сказать, что на самом раннем этапе своей истории человечество столкнулось с суровой дилеммой. Чтобы обеспечить развитие производственной (орудийной) деятельности, оно было вынуждено отвергнуть систему доминирования. Между тем та же самая система доминирования была жизненно необходима для выживания, для поддержания групповой сплоченности, без которой нельзя было обходиться в жестоком враждебном мире. Возможно, для того, чтобы удержаться на уровне биологического выживания, без которого не могло начаться социальное развитие человечества на основе производственной деятельности, необходимо было до поры до времени сохранять некоторые пережитки доминирования. Кто знает, быть может, в те времена некоторые утверждали, что нельзя построить новый порядок в одном отдельно взятом стаде, что сначала нужно обратить в новую веру все стада

и лишь тогда можно будет установить коллективистский строй повсюду. А может быть, были и другие, смело провозглашавшие возможность эгалитарного производства орудий в одном стаде? Увы, история об этом умалчивает.

По реконструкции Семенова вполне можно заключить, что он вовсе не считает, что все коллективы шли одним и тем же путем. По его мнению, действительно было возможно эгалитарное производство орудий в одном стаде (во всяком случае, в некоторых стадах, а не во всех одновременно). Более того, новый порядок мог сталкиваться со старым в пределах одного и того же стада (коллектива). Соответственно представляется вероятным, что коллективы, усваивавшие новый эгалитарный этос и отказывавшиеся от доминирования в своей среде, должны были все же временно сохранять некоторые элементы доминирования — хотя бы для поддержания внутренней сплоченности в процессе этого перехода и для защиты от агрессии со стороны более «реакционных» коллективов, в которых иерархическое доминирование полностью сохраняло свою силу. Относительно эгалитарные коллективы представляли собой авангард раннего человечества. Их главная задача состояла в том, чтобы беречь и развивать свой новый эгалитарно-коллективистский уклад, которому со временем предстояло стать общечеловеческим достоянием. В то же время эти передовые коллективы не должны были слишком спешить с устранением пережитков доминирования в своей среде. Эти пережитки были обречены на окончательное исчезновение только после победы нового уклада в мировом масштабе. В течение переходного периода частичное сохранение доминирования обеспе-

чивало защиту «прогрессивных» коллективов от «реакционных».

Семенов развертывает перед нами картину внутреннего развития этого эгалитарного авангарда зарождающегося человечества. Эта часть его теории изложена захватывающе, с блеском и страстью, что позволяет поставить ее рядом с великими поэтическими и философскими притчами о происхождении человеческого рода. Семенов выступает здесь не только как ученый, но и как моралист, причем в его подходе явно чувствуются отзвуки идей Руссо и Дюркгейма (хотя ни тот ни другой явно не упоминаются). Сознание и воля рассматриваются как определяющие черты человечества, знаменующие собой выход за пределы природно-биологических закономерностей и появление во Вселенной новой реальности — социальной. В некотором смысле воля исторически предшествует сознанию. На первоначальной стадии своего развития, считает Семенов, общественное сознание в узком смысле слова практически проявлялось исключительно в виде общественной воли, которая в свою очередь в сущности сводилась к одной-единственной норме: любому члену ранней первобытной общины запрещалось лишать любого другого доступа к мясу. Таким образом, возникновение общественного сознания в узком смысле этого слова было не чем иным, как проявлением этого запрета. Итак, происхождение воли и сознания тесно связано с нашей потребностью делиться друг с другом. Важнейшим, основополагающим элементом нового этоса был категорический запрет на право личной собственности.

Этот запрет носил форму табу. Запрет типа табу представлял в качестве такой нормы поведения, которая как бы была навязана обществу какой-то

внешней силой, с которой нельзя было не считаться. Первые нормы поведения должны были иметь именно такой характер, поскольку они возникали как средство нейтрализации той опасности, которую представлял зоологический индивидуализм для зарождающегося общества. Здесь (особенно в первой фразе) можно ясно различить влияние Дюркгейма. Первоначально люди не осознавали своих поступков — потребность в новых отношениях сначала воспринималась только как опасность прежних отношений, как необходимость отказаться от них.

Впрочем, Семенов придает дюркгеймовской идее марксистское звучание. По его версии, объективная необходимость, ощущавшаяся первыми людьми как внутренний импульс, представляет собой не что иное, как потребность в новых производственных отношениях. Именно производственные отношения, а не просто «общество» диктовали нашим предкам свою волю — на пока недоступном для них языке, но с внушающей почтительный страх силой.

В лице Семенова мы имеем дело не только с марксистским Дюркгеймом, но и с марксистским Руссо. Во всех обществах, считает Семенов, собственность выступает как отношение воли. В классовом обществе волевые отношения регулируются правом и предстают в виде правовых норм. В доклассовых обществах волевые отношения собственности регулируются моралью и предстают в виде моральных норм. В данном случае речь идет о зарождающихся волевых отношениях собственности, регулировавшихся зарождающейся коллективной волей протообщества — протоморалью. С самого своего возникновения, говорит ученый, общественная воля была качественно отлична от индивидуальных волей и не сводима к их сумме. Общественная

воля возникла как воля зарождающегося социально-го организма, т. е. как объединенная воля всех членов протообщества. Хотя Семенов пользуется термином «общественная воля», а не «общая воля», идейная связь между ним и Руссо очевидна; однако в его интерпретации воля порождается необходимостью определенных экономических отношений, а именно, как не раз повторяет Семенов, первостепенным императивом равного и беспрепятственного доступа к мясу. Без этого, по его мнению, общество производителей орудий не могло бы нормально развиваться. Этот элемент семеновской теории придает ей материалистический характер, поскольку роль важнейшего фактора отводится экономической необходимости. В то же время введение естественного отбора предохраняет теорию от телеологизма. Наконец, утверждая, что общественная необходимость опосредуется волей в форме осознанного запрета, Семенов проводит грань между природой и обществом и избегает биологизма. Возникновение человечества связывается им не с запретом на инцест, а с запретом на зоологический индивидуализм. Понятие воли позволяет избежать биологизма; биология предохраняет от телеологии: выдвижение на первый план биологической необходимости устраняет идеалистическую опасность, таящуюся в таких понятиях, как воля и сознание. Таким образом, перед нами прочная, завершенная и компактная конструкция.

Маркс рассматривал свое учение как преодоление философии — отныне человеку предстояло осуществлять себя на практике, а не в теоретических фантазиях в духе немецких мыслителей. Такие понятия, как «родовая сущность» человека, обнаруживаемая на заре общественного развития и жду-

щая своего вторичного высвобождения, должны были избавить нас от необходимости обосновывать свою мораль и общественное устройство старым и весьма сомнительным способом — ссылаясь на некий внешний авторитет. Философия расценивалась Марксом всего лишь как самый поздний по времени и, возможно, самый бессмысленный вариант такого способа оправдания человека и общества. Преодолев социальное отчуждение, человек может и должен стать единственным авторитетом для самого себя. Но возникает вопрос: какой человек здесь имеется в виду? После Дарвина мы уже не можем безоговорочно принимать концепцию родовой (видовой) сущности человека, похожую на идею неизменности видов в новом обличье. Как же объяснить формирование того человеческого типа, который нам представляется идеальным? Как возродить столь необходимое понятие родовой человеческой сущности? Семенов предлагает нам свой ответ на этот важнейший вопрос, который по существу не ставился его предшественниками.

Не лишено иронии, что в трудах этого эрудированного, творчески, ясно и последовательно мыслящего советского ученого обнаруживаются отзвуки тех самых идей, на которые опиралась западная политическая философия и социология в своих попытках разобраться в проблеме происхождения социальных структур и обязательств. До сих пор марксисты странным образом уходили от настоятельно возникающих перед ними вопросов, как зародился первобытный коммунизм, что поддерживало его существование и чем объясняется его нормативное значение. Семенов пытается ответить на эти вопросы, и мы видим, что при этом он, хоть и неявно, об-

ращается к некоторым весьма известным концепциям буржуазной философии.

Итак, человек эпохи первобытного коммунизма не есть нечто коренящееся в самом себе. Он не представляет собой некую основополагающую моральную и социально-онтологическую данность, хотя именно к такому выводу могла бы привести концепция родовой сущности человека. Становление человеческого общества — это исторический процесс, обусловленный определенными факторами, уже знакомыми нам по тем теориям происхождения общества, которые выдвигались буржуазными мыслителями. Тут и естественный отбор, и общая воля, называемая каждому индивиду и несводимая к сумме индивидуальных волей, и коллективные представления, посредством которых распространяются и обретают силу социальные императивы... Словом, вновь напоминают о себе Дарвин, Руссо и Дюркгейм[11].

Антропологи давно знают, что исторические теории нередко аллегорически отображают проблемы современности и предлагают пути решения этих проблем. Семеновская теория происхождения человечества (как и другие выдвинутые Семеновым концепции, особенно его творческий пересмотр теории общественных формаций) представляет собой на редкость точное отражение той модели осознания социально-исторической реальности, которая сейчас должна быть присуща советскому человеку — лояльному к системе, но мыслящему. Человечество находится на пороге новой эры, в которой будет достигнуто изобилие благодаря качественному скачку в развитии средств производства. Однако полное использование новых экономических возможностей требует перехода к новой об-

ественной организации, характеризующейся гораздо большей степенью социального равенства. Только при этом условии смогут полностью расцвести таланты тех, кто создает новые средства производства, — ведь эти люди часто не имеют шансов на успех в обществе, пронизанном конкуренцией, эгоизмом и доминированием. Новый этос противоречит существующим нормам. Поначалу он воспринимается как нечто непонятное и навязываемое извне; более того, новые принципы мешают отстаиванию индивидуально-групповых интересов в ожесточенных общественных конфликтах. Однако с течением времени те общества, в которых предоставляются благоприятные условия творчески одаренным людям, получают решающее преимущество над обществами, где люди вынуждены тратить свою энергию на внутренние и внешние столкновения, где нормой является не равноправное сотрудничество, а основанное на конкуренции доминирование. Только после этого новые эгалитарные общества смогут окончательно распрощаться с пережитками доминирования в своей среде. В настоящее время такой прогноз общественного развития выглядит гораздо более правдоподобным, чем некогда модное среди марксистов апокалиптическое пророчество, обрекающее капитализм на саморазрушительный взрыв в результате обострения внутренних противоречий.

Весьма важно, что эта концепция объясняет и оправдывает любые временные недостатки формирующегося общественного строя. А то, что в этой новой социальной системе сохраняются элементы доминирования — этому не стоит удивляться. В прошлом доминирование всегда было важнейшим необходимым средством поддержания социальной

сплоченности, которая только и могла обеспечить устойчивое существование любой общественной группы. Вплоть до окончательного установления нового интегрирующего механизма, основанного на всеобщем усвоении социальных ценностей, трудно полностью устранить остатки старого «связующего материала», более того, эти остатки, за неимением лучшего, выполняют важную функцию в обществе.

Новая система встречает со стороны людей недовольство, а то и полное непонимание — это тоже вполне естественно. Семенов ясно утверждает, что на первых порах люди формирующегося первобытного общества воспринимают свой моральный уклад в первую очередь как необходимость преодоления прежде присущих им внутренних импульсов. Мораль первоначально является в непривлекательной форме запрета.

Пока прогрессивные носители нового этоса вынуждены бороться с остающимися приверженцами старого, им, увы, приходится частично сохранять свои прежние «нехорошие» навыки, иначе они были бы обречены на поражения в навязанных им столкновениях.

Мне не известно, намеревался ли Семенов специально провести параллели между положением человека в эпоху палеолитического коммунизма и в современном социалистическом обществе. Так или иначе, эти параллели очевидны для любого внимательного читателя. Можно добавить, что наиболее уязвимые места в семеновской концепции отражают некоторые объективные противоречия, присущие обществу, которое живет «под знаменем марксизма».

Как уже не раз отмечалось, советское общество глубоко проникнуто духом морализаторства. В этом

смысле оно больше похоже не на современный Запад, а на викторианскую Англию. Разумеется, тому есть свои социологические причины. Однако в Советском Союзе господствует идеология материализма, и не всегда понятно, как при материалистическом взгляде на сущность человека можно провозглашать необходимость морали. Как мы видели, Семенов по-своему разрешает это противоречие. Он утверждает, что коммуналистический уклад, присущий формирующемуся первобытному обществу и обеспечивавший ему конечное преимущество над неэгалитарными предчеловеческими коллективами, реализуется через внутреннее побуждение индивидов, через их зарождающееся социальное самосознание. Новый этос вступает в конфликт со старыми импульсами, хотя до поры до времени и не устраняет их окончательно. Но этот внутренний «категорический императив» по сути есть не более чем отражение объективно необходимых производственных отношений, за которыми сохраняется роль первостепенного фактора. Таким образом, в полном соответствии с материализмом источником этики является конкретная земная производственная необходимость, а не некий заоблачный авторитет.

Критики марксизма считают это учение утопией — как политической, так и моральной. Разумеется, эти два аспекта тесно взаимосвязаны. Когда истинная родовая сущность человека сможет свободно проявиться, не будучи искажена влиянием собственности с ее атрибутами — классовым расслоением и политическим принуждением, тогда и только тогда государство и все остальные формы господства человека над человеком станут излишними и исчезнут. То же относится и к морали, если считать ее систе-

мой норм, навязываемых человеку извне. В свое время Кант считал, что только ангелы, а не люди могут быть свободны от противоположности между бытием и долженствованием. Для Маркса же эта противоположность, подобно политическому угнетению, ограничена эпохой предыстории. С наступлением подлинной истории долг и действие сольются воедино[12]. И тут мы подходим к крайне важному уязвимому месту в марксистском учении. Обратит внимание на это место помогает проделанный Семеновым великолепный анализ проблемы возникновения первобытного общества, а значит, и «родовой сущности» человека.

Вообще говоря, Маркс был страстным противником любых идей о неизменной сущности. Марксизм энергично разоблачает тенденцию абсолютизации данного социального порядка, которая проявляется в любом обществе и фактически служит основой самых разных теоретических построений. Подчеркивается, что эти построения отражают интересы господствующих в данном обществе классов и не имеют никакого права претендовать на объективность. Что ж, социология уже давно успешно пользуется этим марксистским подходом, Но оказывается, что марксизм, отвергающий всякие «абсолютные сущности», в то же время признает «родовую сущность» человека, и эта подлинная, всеобщая и по природе своей обязывающая или скорее освобождающая и насыщающая сущность составляет важнейший элемент марксистского учения! Откуда же она взялась? Мы только можем сказать, что она изначально проявилась при первобытном коммунизме, подверглась отчуждению в классовом обществе и должна возродиться с наступлением коммунистической эпохи.

Маркс и Энгельс не обращали особого внимания на эту теоретическую тонкость. Во всяком случае, первоначально формулируя основы своего учения, они не заинтересовались философскими проблемами, возникавшими при наделении человеческого родавой сущностью. Очевидно, их опьянило открытие преходящего характера исторически складывающихся систем ценностей — эта идея присутствовала и в немецком романтизме. Их занимало разоблачение «немецкой идеологии» и анализ того, что за ней стояло.

Итак, «основоположники» не испытывали никакого беспокойства из-за того, что в их теории идея исторической изменчивости и разнообразия человеческих обществ сочеталась с понятием о неизменной абсолютной сущности человека. Причина такой беззаботности заключалась в том, что Маркс и Энгельс сформулировал принцип своего учения еще до Дарвина. Дарвинизм со всей очевидностью утверждает невозможность неприкосновенной родовой сущности человека. Поскольку виды изменчивы, ни один из них не может иметь неизменной сущности. С философской точки зрения, дарвинизм представляет собой биологический номинализм. Что бы ни говорилось о сущностях вообще, дарвинизм исключает всякое понятие о сущности биологических видов, утверждая их принципиальную изменчивость. Однако идея родовой сущности человека, проявившейся в первобытном коммунизме, представляется необходимым элементом марксистской эсхатологии. Концепции первобытного общества, в котором родовая человеческая сущность могла выразить себя, заботливо поддерживается советскими антропологами.

Марксизм весьма гордится тем, что рассматривает человека как совокупность присущих ему общественных отношений, а не как проявление некоей абстрактной сущности, задаваемой той или иной социальной идеологией. Но разоблачая все и всяческие предписания, сам марксизм постулирует родовую сущность человека и приписывает этому понятию нормативное значение. Это понятие — основной источник морального содержания и авторитета марксизма. Вместе с тем марксистское учение стремится дать последовательно материалистическую картину мира, отвергая всякий дуализм и любые ссылки на иллюзорные потусторонние авторитеты, которые разоблачаются как отражение вполне земных классовых интересов. Нельзя не заметить глубокого, возможно, непреодолимого противоречия между этим материализмом (натурализмом) и понятием о сущности человека, которая проявляется в первобытном обществе и рассматривается как нормативный критерий.

Это противоречие которое могло остаться в тени, в период формирования марксизма (1840-е годы), стало очевидным после появления дарвинского эволюционизма, который отвергает идею неизменности видов и провозглашает их всеобщую изменчивость. Вообще говоря, взаимоотношения между дарвинизмом и марксизмом неоднозначны. С одной стороны, дарвинизм в определенном смысле дополнил марксизм, обеспечив новую, не метафизическую, а естественнонаучную основу для марксистского учения о развитии. По мнению Лешека Колаковского, историзм Гегеля сыграл важную роль в формировании марксизма, обосновав эволюционный взгляд на историю[13]. Если до Дарвина марксистская идея развития опиралась только из геге-

левскую метафизику, то теперь она могла найти опору в биологии, что, конечно, было предпочтительно для материалистов. Но вместе с тем дарвиновское учение оказалось для марксизма «даром да-найцев», поскольку оно подрывало понятие сущности человека. Не удивительно, что отношение Маркса к Дарвину было несколько противоречивым, тем более что дарвинизм по-своему оправдывал рыночную конкуренцию и разделение труда[14]. Все это делало Дарвина ненадежным союзником даже при самом одобрительном отношении к дарвиновскому натурализму.

Если мы под влиянием дарвинизма твердо признаем, что каждый вид подвержен изменениям и не может иметь никакой определенной сущности, нам придется столкнуться с вопросом: каким образом человечество обретает ту или иную «сущность», тот или иной основополагающий комплекс качеств? Важное достоинство рассматриваемой работы Семенова состоит в том, что он не только не уклоняется от этой проблемы, но ставит и решает ее четко и энергично. Истинная природа человека, наша «родовая сущность», уже не может рассматриваться как нечто само собой разумеющееся или заданное извне. После Дарвина многие пытались отыскать новую, биологическую сущность человека, ее находили то в агрессии, то в территориальном императиве, то в запрете инцеста, то в сохранении генофонда, то в смене адаптивных стратегий. Как видно, выбор гипотез широк, и любое предположение относительно истинной сущности человека теперь нуждается в весомых аргументах и доказательствах.

Теория Семенова ясна и логична. Справедлива ли она — это другой вопрос. В свое время критики идеи «общественного договора» иронически спра-

шивали: что если какой-нибудь археолог обнаружит свиток с подлинным текстом «договора» и окажется, что какие-то положения этого документа несовместимы с нашим нынешним политическим устройством? Следует ли нам на этом основании немедленно отказаться от повиновения властям?

Выдвинув свою теорию, Семенов объективно сталкивается с подобным же вопросом. По его мнению, сущность человека, проявившаяся в первобытном коммунизме, сохраняет свое нормативное значение. Но ирония ситуации в том, что как раз благодаря предпринятому Семеновым блестящему и глубокому исследованию само понятие человеческой сущности стало элементом научной гипотезы. Эта гипотеза отвечает всем требованиям науки, но все же ее судьба неизбежно зависит от новых данных археологии и этнографии. Я думаю, что и сам Семенов не стал бы оспаривать умозрительный в лучшем смысле слова характер своей концепции. Но что произойдет, если его остроумная теория будет опровергнута новыми данными? Если будет показано, что возникновением человека с присущей ему орудийной деятельностью шло совсем иным путем, не требуя коллективизма и равенства, выраженных в осознанном императиве равного распределения мяса? Вдруг факты подтвердят, что иерархия и доминирование, столь характерные для предчеловеческих стад, никогда и не прерывались что никакого промежуточного периода первобытного коммунизма на самом деле не было? Что тогда? Может быть, такие аргументы археологии и этнографии побудят нас немедленно отказаться от социалистического общественного строя, который уже не будет иметь оправдания в теории происхождения человека?

1. Lubasz H. *The Aristotelian Dimension in Marx* // *The Times Higher Education Supplement* 1 4 1977; Scott M. *Essentialism in the Thought of Karl Marx* La Salle; Illinois, 1985.
2. Никифоров В. Н. *Восток и всемирная история* М., 1975.
3. Lukes S. *Marxism and Morality*. Oxford, 1985.
4. Popper K. *The Open Society and its Enemies*. L., 1945; *The Poverty of Historicism*. L., 1957.
5. *Первобытное общество*. М., 1975; *Становление классов и государства* М., 1976; *Первобытная периферия классовых обществ*. М., 1978; *Этнос о доклассовом и раннеклассовом обществе* М., 1982.
6. *Soviet and Western Anthropology* / Gellner E. L., 1980.
7. Plotkin V, Howe J. E. *The Unknown Tradition: Continuity and Innovation in the Soviet Ethnography* // *Dialectical Anthropology* 1935. p. 259.
8. Hayek F *The Three Sources of Human Values*. L., 1978.
9. *Презначия работи Семенова критикувалих в советской литературе за "скриван телеологизм".* См. Токарев С. А. *Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи* // *Охотники, собиратели, рыболовы* Л., 1972. Особ. С. 269. Речь шла о книге Семенов Ю. И *Как возникло человечество* М., 1966.
10. Lockwood D. *The Weakest Link in the Chain? Some Comments on the Marxist Theory of Action* // *The Sociology of Work*. N. Y., 1981. V. 1.
11. *Soviet and Western Anthropology*.
12. Lukes S. *Marxism and Morality*. Oxford. 1985.
13. Kolakowski L. *Main Currents of Marxism*. V. II *The Golden Age* L., 1978
14. McLellan D. *Karl Marx. His Life and Thought* L., 1973. P. 423.

**ПОСТТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ В ИСЛАМЕ:
БЕГА И ТОРГОВЛЯ, ГОЛОСА ИЗБИРАТЕЛЕЙ И АРАХИС***

Востоковеды чувствуют себя как дома, читая тексты. Антропологи чувствуют себя как дома в деревнях. Это естественным образом приводит к тому, что первые склонны рассматривать ислам сверху, а вторые снизу. Я помню, как один антрополог, специализирующийся по мусульманской стране, рассказал мне о своей первой встрече с пожилым выдающимся исламоведом. Старый ученый заметил, что Коран в разных частях мусульманского мира интерпретируется по-разному. Молодой антрополог ответил, что это вполне очевидно. “Как — очевидно? — злобно вскинулся пожилой исламовед. — На то, чтобы установить это, ушли годы кропотливых исследований!”

Из этой истории можно вывести различные моральные выводы, но один из них состоит в том, что разнообразие мусульманской цивилизации сейчас — твердо установленный факт, подробно документированный как кабинетными учеными, так и полевыми исследователями, и не требующий дальнейшей документации. В свое время он, несомненно, значительно откорректировал упрощенческий взгляд, предполагавший, что, поскольку мусульманская жизнь — это воплощение одной Книги и содержащихся в ней предписаний, мусульманская цивилизация однородна. С этой точкой зрения больше не нужно бороться. Пришло время заново утвердить те-

* Источник: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/6/hell-pr.html> Пер. с англ. Яны Токаревой.

зис об однородности не столько как тезис, сколько как проблему, поскольку, несмотря на всю неоспоримую разность, замечательно то, насколько мусульманские общества похожи друг на друга. Их традиционные политические системы, к примеру, значительно более однообразны, чем системы христианского мира до нового времени. Создается впечатление, что, по меньшей мере в основной части мусульманских сообществ, в основном исламском блоке от Центральной Азии до Атлантического побережья Африки, разыгрывается одна и та же ограниченная колода карт. Разыгрывается разными игроками, но колода остается той же самой. Эта однородность, в той мере, в которой она существует, тем более озадачивает, что в самой доктрине отсутствует Церковь, то есть верховный авторитет по вопросам веры и морали. Нет никакой очевидной силы, которая могла бы навязать эту однородность.

Стоит попытаться кратко определить некоторые основные карты в этой колоде, прежде чем перейти к некоторым любопытным примерам того, что может произойти, когда эти карты раздаются в современном контексте.

Элементы, входящие в то, что можно назвать исламским социальным синдромом, подразделяются на две основные группы: экологическую/технологическую и идеологическую. Все это относится к традиционному контексту, вольно и упрощенно определенному (возможно, в обход некоторых принципиальных вопросов) как условия, предшествующие столкновению ислама с современным западным миром.

Экология и техника: мусульманские сообщества от гор Гиндукуша и до Атлантики характеризовал симбиоз городских, достаточно образованных, цен-

трально-управляемых, ориентированных на торговлю сообществ с племенными. Племена можно определить как сельские сообщества, полностью или частично избегающие контроля центрального правительства, внутри которых поддержание порядка — в той мере, в которой он есть, предоставлено по большей части взаимодействию местных групп, обычно определяемых в терминах родства. Самой поразительной характеристикой мусульманской цивилизации является количественная и политическая значимость племенных сообществ. Конечно, подобные сообщества были известны и маргинальным областям христианского мира и индуизма, но они были гораздо менее значимы. Этот факт вплоть до наших дней находит отражение в распространенном западном стереотипном восприятии мусульманина как преданного племени фанатика в турбанах и верхом на верблюде — это, так сказать, картина в духе Т.Э. Лоуренса [1], Северо-Западной Границы [2] или Бо Жеста [3]. Разумеется, этот образ резко противоречит исламу, как он видится изнутри: как городскую веру, которую лишь с трудом можно практиковать в неграмотной среде в пустыне или в горах.

Эту характеристику можно перефразировать в терминах технического и институционального оснащения мусульманских сообществ. Они предполагали грамотность, городскую жизнь, торговлю на больших пространствах и центральную власть. Но они также предполагали или были вынуждены смириться с тем фактом, что центральная власть и города не могут эффективно контролировать отдаленные племенные поселения, хотя в то же время в экономическом и религиозном плане они составляют с ними одно сообщество. Все это говорит о та-

кой численности населения, проживающего в удаленных горных и пустынных районах, которая была достаточной для того, чтобы создавать угрозу. Центральная власть не обладает адекватными техническими и организационными ресурсами для эффективного подчинения племенных сообществ; в то же время общая экология этих сообществ такова, что они нуждаются в городских рынках и специалистах и поддерживают непрерывный контакт с городами. (Пользуясь терминами Платона, можно сказать, что племенные сообщества похожи скорее на “самодовольный”, чем на самодостаточный город, и таким образом автаркия для них невозможна. Как отметил Ибн Халдун — и это звучит удивительно для западного уха, — экономически именно племена нуждаются в городах, а не города в племенах.) Эта экономическая необходимость усиливается тем, что можно назвать моральной экологией: представители родовых сообществ идентифицируются с религией, которая, предполагая грамотность, в конечном счете должна иметь городскую базу. Эти факторы приводят к характерному, исполненному насилия симбиозу племен и базирующегося в городе правительства.

Каковы идеологические карты, разыгрываемые исламом? Вот ключевые из них: имеется в распоряжении вера, основанная на священном писании, законченная доктрина (так сказать, окончательное издание), где нет места дальнейшим добавлениям или новым пророкам; также нет основания для возникновения автономной инстанции Церкви и, следовательно, для религиозной дифференциации; и, в-третьих, нет необходимости различать церковь и государство, Богово и кесарево, поскольку ислам зарождался как религия удачливых завоевателей, ко-

которые вскоре сами стали государством. Таковы основные данные, как они определились, когда ислам, так сказать, утрясаясь до устойчивой формы в первые века своего существования.

Ислам трансэтничен и транссоциален: он не приравнивает веру к верованиям какого-либо одного сообщества (даже всей совокупности верующих). Но транссоциальная истина, которая может судить социальные, — это Книга плюс Традиция, записанное Откровение, а не институция. Таким образом, Ислам по своей природе явно не привязан ни к одному политическому учреждению или власти. Но в то же время эта природа исторически не подкреплена со стороны какой-либо традиции противостояния государства и церкви. На раннем этапе мусульманское сообщество было одновременно церковью и государством, и поэтому эта дифференциация так и не получила развития, как это происходит с верой, оформляющейся задолго до того, как она захватывает государство. Шииты, организация которых произошла ранее того, как они захватили государство, и которые организовались именно с этой целью, разработали теорию, не столько затрагивающую вопрос о том, что Божье, а что кесарево, сколько касающуюся допустимости говорить кесарю то, что он желает слышать, держа правду при себе.

Последствием всего этого стало то, что транссоциальный стандарт, который оценивает социальное, — это Книга, а не Церковь. Такой стандарт может быть социально воплощен либо в сообществе грамотных толкователей Книги, либо в таком духовном лидерстве, которое возникает стихийно, вопреки отсутствию ясных правил его признания.

Такова обстановка, таковы правила игры за власть, ограничивающие возможные политические и доктринальные ходы. Каковы были возможности в рамках таким образом заданных ограничений? Доминирующие понятия, на которых может быть основана политическая легитимация, таковы: Общественное согласие — Книга — Организация, лидерство, родословная.

Таковы три центральные идеи, расположенные вдоль всего религиозного спектра. Книга, в целом, является базой, общей для всех: лишь немногие экстремисты зашли настолько далеко, что поставили ее авторитет под вопрос в пользу либо духовного лидерства (справа), либо общественного согласия (слева). Хотя такие крайние отклонения имеют место как слева, так и справа, и в особенности справа, они остаются сравнительно редки. В этом смысле, крайнее отклонение влево позволило бы общественному согласию преобладать над Книгой, крайнее же отклонение вправо обожествовало бы какого-нибудь индивидуума и позволило ему возвыситься над книгой (такие случаи известны). “Левое” и “правое” здесь определены как эгалитаризм с одной стороны, противостоящий иерархии и наследственному неравенству с другой. Напряжение между этими двумя полюсами присуще исламу: эгалитарный элемент неотъемлемо свойствен универсалистским элементам веры, относящимся к священному писанию, отрицающим духовенство и рассчитанным на новообращенных. Элемент неравенства содержится в большой и сложной организации, и неравенство артикулируется в терминах родства вследствие того факта, что общества, входящие в состав исламского мира, были и остаются обществами, ориентированными на родство. Традиционно

историки приводят две достаточно противоречивых теории происхождения этого конфликта: одна из них заключается в том, что импульс к неравенству пошел от ранних завоевателей и их желания сохранить свои привилегии перед завоеванными и позже обращенными, вторая гласит, что эгалитаризм коренится в арабских племенных традициях, тогда как неравенство происходит от монархического наследия персидских прозелитов.

Однако в настоящем контексте происхождение не должно нас заботить. Что нас непосредственно затрагивает, так это то, что ситуации присуще напряжение. На практике экстремизм встречается реже, чем умеренно левая или правая позиция, которые являются сплавом культа Книги либо с культом общества, либо с культом лидерства (и следовательно, иерархии и организации).

Интересно, что напряжение и конфликт могут разыгрываться двумя различными способами, которые я буду называть “неограниченным” и “ограниченным”. Хронологически неограниченный способ предшествует ограниченному. Причина такой последовательности кажется простой. Неограниченный способ разыгрывать конфликт — результат ранней ситуации, когда еще явно не существовало никаких границ, никаких пределов и, следовательно, протагонисты легко становились на сравнительно крайние, предельные позиции. Не было никаких отметок, указывающих на опасность и призывающих к осторожности. С другой стороны, ограниченный стиль — следствие определенной зрелости, возникновения известных и признанных ограничений, которые протагонисты уважают, и которые им нелегко нарушить. Вначале им было трудно не нарушать их, потому что границы были еще не определены. Поз-

же, когда границы стали широко известны и уважаемы, средний участник религиозно-политической игры — а подавляющее большинство участников, разумеется, довольно обыкновенные, заурядные люди — едва ли отважился бы оказаться еретиком, нарушив эти границы. Религия, основанная на священном писании, верящая в то, что откровение, содержащееся в нем, завершено, имеет естественную склонность к разграничению возможных ходов в игре.

Если говорить о конкретных исторических событиях, в ранние годы ислама, в результате утраты эгалитарной и иерархической карт происходила кристаллизация, соответственно, хариджитской и шиитской еретических сект. В нормальных обстоятельствах ни одна из этих тенденций не обязательно становится экстремистской и не доводит до крайности культ личности либо принцип общественного согласия (хотя в шиизме тенденция обожествления личности присутствовала и временами проявляется). В норме оба принципа сочетаются с признанием Книги и Традиций.

Но для раннего периода характерно, что, из-за отсутствия принятых и известных правил игры, эти две тенденции воплотились именно в сектах — еретических с точки зрения основного сообщества и друг друга. Если мы правы, утверждая, что напряжение между эгалитарным и организационным принципами имманентно присуще природе ислама, как оно проявляло себя в последующие века?

По существу, люди научились держать его в рамках: возникали отчетливые границы и благодаря их отчетливости было легче следить за их соблюдением. Напряжение, которое первоначально возникло как напряжение между двумя ересями, находя-

щимися на противоположных концах спектра, хариджитами и шиитами, на более поздней стадии переросло в напряжение между улама и суфиями в лоне суннитского сообщества. Говоря социологически, суфий — приверженец лидерства, культа личности, не доходящий до крайностей: его лидер знает, как остаться в границах ортодоксального вероучения. Член корпорации улама — последователь традиции, которая нашла компромисс между суверенитетом сообщества и суверенитетом Книги посредством выделения в обществе несвященного цеха писцов-адвокатов-теологов — хранителей и интерпретаторов социальной нормы, которые, однако, не претендуют на глубокую или наследственную дифференциацию духовного статуса.

Все это, хотя, несомненно, и спорно, все же не оригинально. Однако нам было необходимо еще раз сформулировать тот метод, с помощью которого традиционная система до наступления нового времени создавала определенный ассортимент религиозно-политических отношений или стилей социальной легитимации. Как я указал, существовали два спектра — один шире, другой уже, оба они возникли из одного и того же изначального напряжения между эгалитарной верой и социальными требованиями, связанными с неравенством, но один из этих спектров “выходил за рамки” и артикулировался в терминах соперничающих ересей, а другому удалось остаться в пределах нормы. Насколько я могу видеть, основной причиной того, почему одно и то же напряжение иногда вырывалось за границы нормы, а иногда оставалось в ее рамках, послужило четкое установление этих границ, а оно, в свою очередь, было вопросом возраста и зрелости. Движения, которые на ранних порах ислама претендовали бы на

полный захват всего сообщества, и, следовательно, стали бы явными ересями, позже, когда сообщество как целое казалось слишком стабильным и твердо установившимся, чтобы был возможен такой захват, в основном довольствовались более скромными требованиями в рамках веры.

Существуют разнообразные общепринятые теории о корнях суфийского движения в рамках ислама: влияние мистических традиций, идущих от христианства, доисламская ближневосточная мысль, местные верования, реакция на сухость схоластического ислама, реакция на иностранное вторжение. Несомненно, в каждой из этих теорий есть серьезная доля истины. Но наиболее важным фактором, по крайней мере, с социологической точки зрения, представляется неизбежное требование религиозной организации и лидерства. Формальный ислам способен дать это лишь в ограниченной степени: когда государство сильно, как в случае с Османской империей, организация может достигаться за счет связи религиозной организации с политической властью; кроме того, ислам порождает правовые “школы”, корпорации писцов-учителей-юристов, которые сверх того могут обеспечить лишь лидерство определенного рода. Из-за своей многочисленности, они больше пригодны для ратификации, чем для учреждения чего-то нового; из-за того, что они ученые, их вес ощутим лишь в той среде, где их уважают и где они процветают. Но если мы заново рассмотрим экологический и военный баланс мусульманских обществ, тип симбиоза города и племенных сообществ, мы увидим, что мусульманский мир не везде обеспечивает среду, где почитаются правовые школы и где их члены считаются адекватными носителями лидерства. Не всегда мусульманский

мир благоволит и к сильному государству. Суфизм обеспечивает теорию, терминологию и технику лидерства, значительно более рассчитанного на широкое использование в родовом поселении, деревне или городе под управлением какого-то правительства или при анархии, но в отличие от шиизма, это лидерство, как правило, не выходит за границы ортодоксального ислама. Суфизм — своего рода реформация наоборот. Он создает квази-церковь.

Все это относится к традиционному обществу. Особенно интересны два хорошо документированных примера приспособления старых исламских движений к современным условиям. Оба этих примера взяты из “правой” части спектра, из числа организационно сложных движений, поддерживающих неравенство. Одно из них — шиизм, второе — суфизм. Иными словами, одно из них старше и принципиально действует вне ограничений, второе же претендует на то, чтобы остаться в рамках ортодоксального суннитского “лона”. Оба движения в современном мире имели заметный успех, и в обоих случаях этот успех в высочайшей степени парадоксален: ведь, вообще говоря, условия современного мира благоприятствуют грамотности, трезвости, рациональности, формальному равенству, и все это можно найти в умеренном “левом” крыле исламского религиозного спектра. Современный мир не благоприятствует суфизму, а шиизм, хотя он и не сдавал своих позиций, в конечном счете не стал активной политической силой и его характерные отличительные черты не проявились в достаточной степени. Можно заподозрить, что внутри него произошел молчаливый поворот влево.

Перед нами два сравнительно экстремальных движения, ни одно из которых особенно не приспособ-

соблено к якобы рациональному, производственно ориентированному и эгалитарному духу современного мира. Обоим, стоит заметить, была уготована печальная участь в условиях колониального духа наживы или последующего культа экономического развития. Ни у того, ни у другого не было поводов приветствовать современный мир, напротив, у них были все основания бояться его. Любое сходство между исторически конкретными шиитами и суфиями и пуританами-предпринимателями из популярной социологической теории — не просто случайно, а прямо-таки невероятно. Однако, как ни странно, оба этих движения не только прославились тем, насколько успешно они приспособились к современности — они обязаны этим успехом, прежде всего, великолепным экономическим результатам. Этот парадокс заслуживает рассмотрения.

В пределах шиитской части мусульманского спектра (другими словами, того сегмента ислама, который обращен скорее к культу личности, чем к согласию, достигнутому при посредничестве ученых) существовали дальнейшие внутренние разделения и разногласия. Исмаилиты тяготели к экстремизму. Бернард Льюис пишет о шиизме в целом: “Повторяющаяся черта — культ святых [...] вера в то, что они обладают чудодейственной силой [...] В числе приписываемых им [шиитам] верований — способность к перевоплощению, обожествление имамов [...] и либертинизм — полный отказ от законов и ограничений” [4]. Ожидание чудес и отказ от всяческих законов — законопослушных предпринимателей из такого теста не делают!

В рамках этой общей традиции исмаилитов нельзя отнести к умеренным: “Имам централен для исмаилитской системы вероучения и организации,

верности и поступков [...] Имамы [...] вдохновлялись свыше и были непогрешимы, в каком-то смысле они сами были божественными [...] Имам как таковой был источником знаний и авторитета в области скрытых эзотерических истин [...] и приказаний, требовавших полного и безусловного подчинения” [5].

Это — серьезные требования. Их смысл для политической теории очевиден: “Для людей подумать об избрании имама [...] — богохульство. Его указывает Бог [...] имамы — совершенные, безгрешные существа. Иمامу нужно подчиняться безоговорочно [...]” [6].

Смысл этих требований для политической практики еще более очевиден. Если вы верите, что вы или ваш Вождь “непогрешимый [...] исполнитель слова Божьего”, в вашем распоряжении оказывается прекрасная возможность для легитимации революции против существующих правителей, не столь замечательно компетентных. Таким образом, с точки зрения этих правителей, вы не просто еретик, вы еще и весьма опасная политическая угроза. И поскольку вы создаете такую опасность для других, ваши шансы на выживание должны быть соответственно малы.

Так оно и было. Не удивительно, что многие роды претендентов на звание имама были жестоко истреблены и пресеклись (в отличие от тех многочисленных родов, которые также заявляют, что произошли от Пророка, но не предъявляют непомерных политических и теологических претензий и численность которых в мусульманском мире до сих пор экспоненциально умножается). Различные подгруппы шиитов придерживаются различных верований касательно исчезновения имама: некоторые полагают, что последний известный имам на земле все еще живет инкогнито и появится вновь, другие считают, что

имам воплощается в новом человеке в каждом последующем поколении, но пребывает в тайне. Но судьбе было угодно, чтобы, по крайней мере, один из этих родов уцелел, или считается, что уцелел, и представителем его являлся не некто скрытый или трансцендентный, но живой конкретный человек. В то же время теологические требования, выдвигаемые от его имени, не уменьшаются.

Секта, видимо, по исторической случайности выжившая и сохранившая конкретного, физически осязаемого имама, — Шиа Имами Исмаилия, — которая, благодаря деятельности недавних Ага-ханов, ее лидеров, хорошо известна и вошла в английский (а теперь, возможно, и международный) фольклор. Современная история движения начинается в 1840 году, когда “первый Ага-хан [...] бежал из Персии после неудачного восстания против престола” [7]. В этом нет ничего необычного или интересного — в мусульманской истории это происходит часто. Лидер, наделенный религиозной харизмой и некоторой племенной поддержкой, пытается бросить вызов центральной власти. Как правило, подобные попытки проваливаются. Если лидеру не везет, его отрубленная голова выставляется у городских ворот для демонстрации неэффективности его харизмы. Если ему везет, ему удастся бежать. Этому повезло: он скрылся в Британской Индии. Там он сослужил какую-то ценную службу британским властям, и ему была назначена пенсия и дан титул Ага-хана. Со временем он осел среди некоторых своих последователей, живших в Бомбее.

Но не все шло хорошо. По крайней мере, не так хорошо, как можно было бы ожидать, если помнить о тех абсолютных и тотальных утверждениях, которые делали о своем имаме члены секты. Если он дейст-

вительно был исполнителем слова Божьего, непогрешимым и в каком-то смысле божественным, его последователи вели себя таким образом, который нельзя назвать иначе как нечестивым. Они отказывались платить десятину и вынудили безгрешного призвать их к суду — не к последнему суду, но к Высокому суду правосудия в Бомбее. Более того, в тяжбе против своего собственного живого имама они приводили очень интересные аргументы в защиту принятой у них практики использования суннитских, а не шиитских чиновников для руководства церемониями свадеб и похорон: эта практика началась в дни такийи, официально санкционированного шиитского двоемыслия перед лицом враждебного непросвещенного правительства, и им представлялось, что они могут продолжать эту практику и дальше, хотя кесарь был уже не враждебен, а нейтрален.

Спор остался неразрешенным и суд продолжился в 1866 году. Оппоненты Ага-хана из числа его предполагаемых последователей заняли позицию, по сути, нешиитскую, согласно которой суверенитет и, в частности, контроль над коммунальными фондами, переходил к общине, а не к ее божественному лидеру. Разумеется, в рамках Британской колониальной империи религиозный суверенитет больше не мог означать светской власти, но он по-прежнему мог означать власть финансовую. Решение теперь оставалось за британским судьей.

Его решение стало важнейшим событием в современной истории исмаилитства. С точки зрения теологии шиа исмаили, его решение было безукоризненно, и результатом его стала полная передача коммунальной собственности имаму без попечительской ответственности. Если учитывать исмаилитскую теологию, меньшего он сделать не мог. Был ли

судья Арноулд так же силен в социологии, как в теологии — это вопрос, который мы можем не рассматривать.

Богатство, которое теперь имелось в распоряжении имама благодаря шиитской теологии и британским законам, дало тогдашнему Ага-хану средства, чтобы жить в роскошном индийском стиле, дававшем ему и его наследникам доступ к британским правителям. Третий Ага-хан в 1897 году побывал в Европе и отобедал у королевы Виктории. Ему удавалось поддерживать статус своего рода члена британского правящего класса и международной аристократии, а также статус божественного воплощения в своей собственной секте. История его и его потомков известна из мировой прессы. Удивительно, что ее социологическая мораль так редко разъясняется, хотя ее нетрудно распознать.

Шиитская теология близка “правому” крылу ислама, выходит ли это крыло за рамки ортодоксии или остается в них (как в случае с суфиями). Выдвигая на первый план личность (негласно — за счет Книги, и гласно — за счет общества), она едва не обожествляет человека, а порой действительно обожествляет. Но важно, что, при “нормальных” условиях функционирования в традиционном мусульманском мире, непомерные требования подчинения сбалансированы социальной реальностью власти. Требования абсолютного и тотального подчинения (хоть и без приближения к божественному статусу) выдвигаются даже мелкими суфийскими шейхами. Но “нормальное” религиозное движение в рамках ислама состоит из разбросанных поселений, сельских и городских, физически отдаленных друг от друга и действующих в частично анархической обстановке. Правительство может быть враж-

дебным и, в любом случае, путешествия опасны и тяжелы. При таких обстоятельствах, что бы ни гласила теология, действенный контроль лидера над его последователями и местными религиозными объединениями неизбежно ненадежен и шаток. Действенный контроль, если он вообще есть, осуществляется местными представителями лидера. Сам лидер может сохранять свое лидерство и надеяться получить какую-то десятину лишь в том случае, если ему удастся срамливать различных местных лидеров друг против друга; если для них выгода от престижа связи с ним больше, чем затрата от большего или меньшего подчинения его власти. Конечно, он может попытаться захватить политическую власть, чтобы усилить свою позицию. Для этой конкретной цели он будет больше дорожить поддержкой своих племенных сторонников, чем городских последователей. Городские приверженцы могут приходить с паломничеством и платить десятину, но чтобы достичь престола, нужна поддержка сплоченной родовой группы, как подчеркивал Ибн Халдун.

Слабость тогдашнего Ага-хана перед лицом его городских последователей как нельзя более отчетливо проявилась в их готовности привлечь его к суду. Так же явно обнаружился тот факт, что их городское существование толкало их в направлении теологической умеренности и суннитской ортодоксии, с которой они в открытую заигрывали. Все это столь же типично, как попытка бунта против правителя Персии.

Но теперь начинает действовать совершенно новый набор обстоятельственных факторов: Британская Индия была эффективно централизованным государством, в котором решения суда надлежащим образом проводились в жизнь. Так что когда

судья Арноулд решил дело в пользу Ага-хана, это был не пустой вердикт, не простая прелюдия к бесконечной дальнейшей тяжбе. Напротив, он разрешил конфликт. Более того, в рамках Pax Britannica исмаилиты — торговцы в Бомбее, которых можно было облагать большим налогом, так сказать, с большим десятинным потенциалом, были значительно более ценными сторонниками, чем обитатели родовых поселений, пасущие свои стада где-то в горах Персии. Если бы удача улыбнулась ему, эти племена однажды могли бы возвести своего имама на престол, но теперь этот престол был вне досягаемости, а с точки зрения сбора десятины эти обитатели далеких поселений представляли, вероятно, если не чистый убыток, то, по крайней мере, не слишком значительную прибыль. Бомбейские торговцы — дело другое. Никто никогда не смог бы добраться до престола с их помощью, но десятина — совсем другой вопрос.

Однако до того момента санкцию на выплату этой десятины давала только теология. Вердикт судьи Арноулда добавил к ней существующее коммунальное богатство, и, таким образом, средства для такого стиля жизни, который давал лидеру доступ к верховным правителям Британии. И здесь мы становимся свидетелями кристаллизации новой социальной формы.

Предположительно, после судебного решения бомбейские торговцы-исмаилиты мало что могли сделать, чтобы вернуть обратно свое наличное коммунальное имущество, переданное теперь Ага-хану без требования подотчетности. Судя по всему, они должны были разбежаться в разные стороны. Но они этого не сделали, по крайней мере, значительная их часть этого не сделала. Должно быть, в какой-то мо-

мент для них проявилась реальность новой ситуации, что обратило их к более благочестивому и почтительному отношению, как бы они его для себя ни артикулировали (если вообще артикулировали).

Они были торговым сообществом в хорошо управляемом государстве, и у их божественного имама был доступ не только к Богу, но также и к очень далеким и не вполне понятным британским правителям. Любой мало-мальски святой мог претендовать на привилегированный доступ к Богу, но Лорд Дафферин, британский генерал-губернатор, был более эксклюзивен в плане доступности. При эффективно централизованном колониальном режиме, таком, как в Британской Индии, где бесчисленные сообщества состязались в рамках очень сложно организованного общества, настоящий прямой контакт с правителями был невероятно ценен. Так, очевидно, бомбейские исмаилиты преодолели свои эгалитарные, ортодоксальные, суннитские симпатии и вернулись к теологии, которая в свое время выработала превознесение божественности человека в столь несхожем, чуть ли не анархическом контексте (оно задумывалось как своего рода компенсация для анархии и отсутствия дисциплины). Теперь не было необходимости компенсировать хаос, поскольку его не было: Британская Индия хорошо управлялась. Так что преувеличенные требования, действительно проводимые в жизнь судами, давали коммунальным лидерам финансовые и социальные средства для чего-то совсем другого — а именно, для встреч с правителями на лошадиных бегах и за игрой в поло. И это был не просто вопрос обычного светского легкомыслия. Кто мог лучше защищать общину и помогать ей, чем человек, разго-

варивающий с правителями и имеющий доступ к центрам власти и информации?

Это замечательное сочетание идеологии, выработанной при одних обстоятельствах (и малоэффективной в этих обстоятельствах, хотя, возможно, это и был лучший из доступных вариантов), с совершенно другими и непредвиденными обстоятельствами — настоящий социологический ключ к разгадке знакомой истории. Несомненно, замечательные женщины — персидские, британские или из международной элиты, — на которых женились следующие имамы и которые занимались делами движения, оказали большую помощь. Успех был бы невозможен без индивидуальных способностей и энергии. Но настоящий ключ к разгадке таится в другом месте. У исмаилитов ничего не получилось бы, если бы по исторической случайности у них в распоряжении не было живого и явного, а не сокрытого и трансцендентного имама. Тот факт, что среди их рядовых членов имелось городское торговое население, так же, как и деревенское население иранских нагорий, был не случаен. У большинства движений — такие же разнородные последователи. Но у исмаилитов при новом порядке центр тяжести секты сместился к городской части последователей.

Теология “правого крыла” в отношении исламского спектра продолжала оставаться бесценной. “Левая” община, требующая согласия, достижимого при посредстве цеха ученых, делает реформу, а тем более радикальную и стремительную реформу, весьма сложной или невозможной. Некоторые из ученых всегда будут видеть в любых переменах еретические нововведения, и если вы пытаетесь протолкнуть какую-то реформу, община разорвется на части во внутреннем конфликте. Но когда лидер

чрезвычайно влиятелен и почти божествен, когда средоточием веры становится личность лидера, а не Книга или общественное согласие, реформа оказывается сравнительно простой, в том случае, если лидер склоняется в том же направлении. Социальные контакты Ага-ханов помогали им улавливать направление ветра перемен. Кто поставит под сомнение нововведения лидера? Тогда у нас появляются предпосылки для своего рода чисто духовного сталинизма, обеспечивающего драматическое развитие, возможное благодаря сосредоточению лидерства в одном центре. В этом случае сталинизм действительно мог быть духовным и применять средства, отличные от физического принуждения: у торгового населения, действующего при централизованном колониальном режиме, были все основания следовать за лидером, который мог посредством своих политических контактов сделать для них так много, и который имел на это идеологическую легитимацию. Их не нужно было заставлять. Если Париж стоит мессы, то торговые возможности Британской империи, разумеется, вполне стоили шиитских принципов воплощения, наследования и божественного лидерства, тем более, когда вы и без того уже номинально преданы им. Так оно и было. Исмаилиты процветали, проявляя предпринимательские достоинства и идеологию, практически представляющую собой противоположность парадигме Вебера.

С завершением колониализма ситуация снова в корне изменилась. Мелкие торговые сообщества, теперь еще более рассеянные и представляющие меньшинство благодаря самому своему торговому успеху, больше не могли полагаться на протекцию лидера, ранее контактировавшего с бывшими колониальными правителями. Напротив, как меньшинст-

во, причем богатое меньшинство, они оказались естественными мишенями для экономического и социального национализма. Любопытной чертой кризиса в Уганде в 1972 году [8] стал тот факт, что нынешний Ага-хан, сочетающий божественность с официальным постом специального уполномоченного ООН по беженцам, не стал открыто и видимо защищать своих последователей. Но на замечательный успех движения в предшествующую эпоху указывает то, что к нынешнему моменту оно так хорошо укоренилось, что, похоже, сможет многое отстоять даже в этих, значительно менее благоприятных обстоятельствах.

Муриды Сенегала недавно стали предметом блестящего исследования [9]. Они тоже, подобно исмаилитам, прославились благодаря своеобразному “экономическому чуду”. Они не так известны, как исмаилиты, но все же слава об их экономических подвигах стала частью фольклора африканистов, а религиозно-авторитарный способ, которым они, видимо, достигают этого процветания, вызывает негодование международного левого движения. Власть, которой они, как представляется, обладают, чтобы заставить крестьян культивировать новую товарную культуру в тяжелых обстоятельствах, возделывать новые земли за весьма скудное материальное вознаграждение, также должна вызывать зависть у специалистов по экономическому развитию. Эти мусульманские святые, кажется, преуспели там, где Британский арахисовый проект [10] потерпел такое громкое поражение. Как им это удастся? Как в случае с исмаилитами, широко распространен упрощенный ответ: они убеждают своих последователей в том, что те попадут в рай, если будут работать, как чернокожие, выращивая арахис, и их доверчивые

последователи делают, как им было сказано, тем самым давая своим “феодално-религиозным” лидерам возможность жить в роскоши. Если бы все было так просто!

Последователи муридского религиозного братства набираются по большей части из одной этнической группы — уолофов. У уолофов была сильная государственная организация на той территории, которая теперь стала Республикой Сенегал. Их общество было резко стратифицировано: средний слой крестьянства, верхний слой монархов, двора и военного класса и нижний или, скажем, неопределенный слой рабов или слуг. Этот последний класс обычно характеризуется в литературе как низы, но представляется возможным, что, как у военных или административных служащих из числа рабов в некоторых средневосточных государствах, их положение могло значительно разниться. Как бы то ни было, именно высший класс и класс рабов сильнее всех пострадали, когда в 1886 году французы уничтожили государство Кайор.

До французского завоевания уолофы были уже сильно, но еще не полностью исламизированы. Распространение ислама в обществах Черной Африки приобретало разнообразные формы: исламских чиновников могли ввозить в качестве административных технических помощников правительству, или они могли оправдывать оппозицию правительству. Ислам могли привозить кочевники или торговцы [11]. Среди уолофов ислам, похоже, притягивал те классы, которые возмущались притеснением со стороны военной аристократии. Однако, несмотря на это, очевидно, между правителем и мусульманскими религиозными лидерами существовали теплые отношения.

У Амаду Бамбы, человека, которому было суждено основать это братство, ко времени битвы при Деккиле в 1886 году, когда французы окончательно уничтожили местное государство, была лишь горстка учеников. После нескольких лет странствий, двух ссылок и религиозного откровения около 1891 года его движение (формально являясь ответвлением и частью великого братства кадирия) к 1912 году, когда установились хорошие отношения с французскими властями, насчитывало уже 70 000 последователей. Оно продолжало расти и стало одной из главных экономических, социальных и политических сил в современном Сенегале.

Как это было достигнуто? Ведь любой может заявить, что у него есть ключ к спасению, и в Западной Африке нет недостатка в амбициозных проповедниках и чудотворцах. Какая последовательность обстоятельств, какая особая кристаллизация объясняет этот замечательный успех?

В прекрасной работе Донала Круза О'Брайена содержится ответ, превосходно обоснованный документами. Французы полностью уничтожили старое местное государство и социальную иерархию, которую оно поддерживало. В то же время, их завоевание увеличивало возможности торговли товарными культурами: они поощряли их разведение и, разумеется, колониальное налогообложение само по себе создает потребность в наличном доходе. В стране уолофов оказалось социально смещенное население, утратившее те роли, которые оно играло при старом порядке. Заново воссоздать старый порядок было невозможно: лидеры, которых терпели (или создали) французы, были мелюзгой, не сравнимой со старыми правителями. Как это происходит со смещенным населением во многих частях

света, религия предлагала наиболее очевидную альтернативную форму организации. Наиболее легко достижимым образцом лидерства было суфийское религиозное братство.

На территории уолофов было население, лишенное своей традиционной организации, но за ее пределами лежали невозделанные и недоиспользованные земли, хорошо приспособленные для выращивания арахиса, находящиеся в сравнительно спорном владении овцеводов фулани. Очевидным решением для уолофов, лишившихся своих корней, было бы освоить эти новые земли, преуспеть с помощью новой и востребованной товарной культуры, способствовать процветанию новых железных дорог и наслаждаться административной поддержкой этого экономического предприятия. Но все было не так просто. В одиночку уолофский поселенец-сквоттер на территории фулани вскоре был бы ими атакован и уничтожен. Даже если бы он смог им сопротивляться, что маловероятно, он, скорее всего, не знал бы, как успешно выращивать арахис. Бывший аристократ или раб из государства уолофов мог не обладать ни необходимым умением, ни сельскохозяйственным оборудованием. Для того, чтобы могли соединиться потребность в рабочей силе и физическая возможность удовлетворить эту потребность, нужна была какая-то организация, которая смогла бы собрать их воедино.

В этом главная разгадка успеха муридов. У них был легко понятный — потому что знакомый — тип организации, и это была такая организация, которая могла легко расширяться, если имелись в наличии потенциальные новые члены. Свободная иерархия шейха и последователей с расстановкой лидеров в пирамидальном федеративном порядке на му-

сульманских землях знакома и легко воспроизводима. Но, разумеется, это преимущество было и у других религиозных орденов. Потребовалась специальная уловка, в этом случае одновременно идеологическая и организационная, чтобы приспособить это религиозное братство для конкретной задачи, для которой оно было предназначено.

Одним из первых новообращенных при основании движения был Шейх Ибра Фалл, уолофский аристократ, сильная личность без малейшей склонности к учености и с любопытной, прямо-таки уникальной любовью к физическому труду. Он не был склонен к ученой и/или мистической инициации, которая является привычным приемом суфийских религиозных лидеров. Именно он начал и организовал испытание работой, которое оказалось ключевым нововведением в структуре этого братства.

Нет ничего фундаментально нового в том, что приверженцы религиозного лидера добровольно осуществляют тяжелую физическую работу, либо взамен, либо в дополнение к выплате добровольных пожертвований. Возделывать поле живого святого или помогать ему строить дом — обычное дело, к примеру, в Северной Африке. Оригинальными были систематическая организация и распространение этого принципа высокородным помощником лидера, которому удалось как-то перенаправить тот энтузиазм, который его класс когда-то ощущал по отношению к своему статусу и к войне, в положительное русло рабочей этики. По всей видимости, неверно, что муриды полагали, что работа может замещать молитву, но они придавали необычайно большое значение работе, как форме подчинения лидеру. Это подчинение, в теории тотальное, является общей чертой этих религиозных орденов или

братств. Характерно требование, чтобы последователь был в руках шейха, как мертвое тело в руках тех, кто его обмывает. Иначе не произойдет мистического просветления. Ново здесь то, что от подчиненного “тела” требовали и поощряли не ученость и мистические упражнения, а неоплачиваемый или малооплачиваемый труд по посадке арахиса.

Но не только за счет “рабочей этики” была достигнута замечательная человеческая и социальная трансформация. Действовали также и более мирская мотивация, и более конкретные обстоятельства. Население было оторвано от корней. Оно знало, что земля доступна, стоит ее только захватить, и что выгодную товарную культуру можно было выращивать и, научившись этому, продавать. Так сказать, религиозные кибуцы, где так самозабвенно трудились послушники, у которых на уме, казалось, не было ничего, кроме духовного спасения, были на самом деле сельскохозяйственными учебными центрами, и адепты не давали никаких клятв на всю жизнь, но спустя несколько лет службы могли рассчитывать на вознаграждение в форме индивидуального участка земли. Более того, семья, один из представителей которой находился в муридском сельскохозяйственном трудовом поселении, тем самым оказывалась связана с мощным движением и системой протекции. В то же время, у организованного кибуца, защищенного религиозной аурой и мощным, широко разветвленным, хорошо организованным религиозным орденом с большими связями, находящимся в фаворе у администрации (которая могла рассчитывать на экономическое развитие посредством его деятельности), было несравненно больше шансов захватить землю фулани и привести ее к процвета-

нию, чем когда-либо могло быть у индивидуальных скваттеров.

Здесь перед нами нечто очень похожее на сионистское движение, где религиозное братство играет роль Еврейского агентства, а фулани — роль арабов. Отдельные еврейские поселения в Палестине без организации едва ли смогли бы противостоять арабской оппозиции. Более того, в сложных и поначалу совершенно неблагоприятных обстоятельствах они едва ли смогли бы превратить нацию неземледельцев в земледельцев. Сионизму повезло в том, что в лице социализма он располагал идеологией, которая уже независимо от него распространилась в умонастроениях Европы девятнадцатого-двадцатого веков. Популистские составляющие этой идеологии превозносили коллективную работу на земле без индивидуального вознаграждения и тем самым подкрепляли ту трансформацию, которая в любом случае должна была произойти с людьми, чтобы новое заселение евреями израильской земли стало реальностью. (Без подобной идеологии это новое заселение напоминало бы те европейские поселения в Африке, которые оказались либо вытесненными, как в Алжире, либо вынуждены пойти на отвратительные крайние меры кастового общества, как в Южной Африке.) Муриды не могли воспользоваться таким обобщенным социализмом; им повезло, что в их ряды с энтузиазмом вступил второстепенный лидер, плохо приспособленный для нормальных суфийских занятий, но обладавший замечательной склонностью к труду и прекрасными организационными способностями.

Стоит отметить, что в определенном смысле муридизм — это сионизм наоборот. У уолофов некогда было государство, а муридизм вместо этого дал

им религиозную организацию, тогда как восточно-европейские евреи имели религиозную организацию и сменили ее на секулярное государство. Евреи были профессионально специализированы, и сионизм разнообразил эту специализацию; у уолофов было государство с разнообразной стратификацией и движение муридов (хотя создало свое собственное руководство) превратило это разнообразное население в более однородный круг людей, выращивающих арахис.

Бесполезно пытаться объяснить успех ордена, просто обращаясь к авторитарным традициям суфизма. Во-первых, бесчисленные другие ордена имеют такие же авторитарные традиции. Во-вторых, культ подчинения очень обманчив. В суфизме это эквивалент тенденции к обожествлению лидера, которую можно найти в шиитском исламе. Ни в том, ни в другом случае эту тенденцию не стоит принимать по номиналу. Учение о дисциплине настолько преувеличено именно потому, что организация, как правило, крайне слаба. Идеологический избыток тщетно пытается компенсировать организационную слабость. Типичный суфийский орден — это свободная и рассредоточенная федерация священных центров, где меньшие центры уравнивают потери, неизбежно вытекающие из подчинения, преимуществами, приобретаемыми за счет распространения престижа от какого-нибудь знаменитого центра. Санкции центральной власти слабы. Муриды, однако, обладали необычными стимулами и возможностями сделать подчинение более значительным, и у них были особые доктринальные и организационные черты, которые позволили совместить мотивацию и возможности.

Их возможности не ограничились заселением земли и масштабным разведением арахиса. Сенегал стал одной из первых французских заморских территорий, которые были вовлечены во французскую избирательную политику. Муриды имели (и использовали) возможность торговать вразнос голосами так же, как и арахисом. С приближением независимости и борьбой за власть в первые годы независимости голоса были особенно ценны. Таким образом, организация походила не только на Еврейское агентство, но и на американскую Демократическую партию. Не только иммигранты нуждаются в защите и помощи и расплачиваются за нее у избирательных урн. Колониальная дислокация сделала уолофов переселенцами на своей собственной земле.

Как и в случае с исмаилитами, благоприятные обстоятельства не могли длиться вечно. Новые земли под арахис были ограничены. Ученики-послушники перерастают свой изначальный статус и должны быть вознаграждены. Когда в новом африканском государстве происходит кристаллизация власти, выборы перестают восприниматься всерьез, и голоса становятся менее ценными. Недавние исследования показывают, что экономическая привлекательность арахиса значительно уменьшилась. И все же, мощная организация, единожды учрежденная, имеет собственную инерцию и ее слава и достижения прошлого ценны сами по себе. Пока еще слишком рано говорить о судьбе движения в постколониальных условиях. У него есть резервы и оно может употребить их с благоприятным результатом.

Таковы два удивительных случая “посттрадиционных” социальных форм. Оба парадоксальны, чтобы не сказать “пикантны”. В обоих случаях

счастлирое стечение обстоятельств дало возможность определенному набору организационных и идеологических элементов, унаследованных от традиции, где они были лишь незначительными отклонениями от стандартного паттерна, оказать существенное влияние в новых обстоятельствах. Шиизм — малообещающий кандидат на роль протестантской этики, но последователи Ага-хана прославились как предприниматели, и представляется маловероятным, что без своей шиитской веры они оказались бы столь же удачливы. Суфизм не похож на социализм, и, по-видимому, мало подходит для идеологического оснащения при формировании сельскохозяйственных кибуцев, но в своей муридской форме он стал именно этим. Он был необходим для этого необыкновенного достижения. В обоих случаях объяснение произошедшего одной лишь верой и ее назиданиями вопиюще недостаточно, но и там, и там вера сыграла решающую роль.

1) *Thomas Edward Lawrence (1888—1935)* — британский арабист, разведчик, офицер и дипломат, автор книги “Семь столпов мудрости”. Благодаря последней, а также фильму “Лоуренс Аравийский”, стал легендарной фигурой, полумифическим героем Арабского восстания против Османской империи. (Примеч. ред.)

2) *North West Frontier* — провинция Британской Индии (1901—1947) на территории нынешнего Пакистана. С XIX века в этой области шли почти постоянные сражения между британскими войсками и мусульманскими обитателями соседних горных районов. В романтизированном виде эти столкновения были отражены в фильме *North West Frontier* (США, 1959). (Примеч. ред.)

3) *Beau Geste* — роман британского писателя Кристофера Рена (*Christopher Wren*) и имя его главного героя. В 1939 по роману был снят голливудский фильм с Гарри Купером о трех братьях-англичанах, служащих в Сахаре во французском Иностранном легионе. (Примеч. ред.)

4) *Lewis B. The Assassins. London, 1967, 1979. P. 24.*

5) *Ibid. P. 27.*

6) *Morris H.S. The Indians in Uganda. London, 1968. P. 67.* Мои сведения об исмаилитах во многом почерпнуты из этой замечательной книги.

7) *Ibid. P. 68.*

- 8) В 1972 году военный диктатор Уганды Иди Амин изгнал из страны 70 000 граждан азиатского происхождения и раздал их предприятия и владения своим соратникам. (Примеч. ред.)
- 9) Cruise O'Brien D. B. *The Mourides of Senegal*. Oxford, 1970.
- 10) Британский эквивалент хрущевской кукурузы. Неудачная попытка конца 1940 годов создать огромные арахисовые плантации на территории Танганьики (нынешней Танзании), чтобы покрыть спрос на растительное масло в Великобритании. (Примеч. ред.)
- 11) Lewis I.M. (ed.). *Islam in Tropical Africa*. Oxford, 1966.

ПРОБЛЕМЫ НАЦИЙ, НАЦИОНАЛИЗМА И ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В РАБОТАХ ЭРНЕСТА ГЕЛЛНЕРА

Британский социолог Эрнэст Геллнер (Ernest Gellner, 1925 – 1995) был крупнейшим представителем и теоретиком социокультурного модернизма. Ряд исследований он посвятил проблемам национализма, важнейшее из них – «Нации и национализм». Первое английское издание вышло в 1983 году. Следует сказать и несколько слов о самом Э. Геллнере.

Эрнэст Геллнер родился в 1925 году в Париже в семье чешских эмигрантов. Центральноевропейские корни оказали значительное влияние на формирование круга его научных интересов, что позволяло ему неофициально и, шутя называть себя «хранителем габсбургского исторического наследия»¹. С 1944 по 1945 год Э. Геллнер участвовал в войне, находясь на службе в британской армии. После войны Э. Геллнер поступает в Оксфордский Университет, где и остается преподавать по его окончании. Позднее Э. Геллнер переходит в Лондонскую школу экономики, где в 1962 году становится профессором. В 1984 году Э. Геллнер возглавляет кафедру социальной антропологии в Кэмбридже. За период своей научной деятельности Э. Геллнер написал и опубликовал более десяти научных книг², часть из которых

¹ Крупник И.И. Об авторе этой книги, нациях и национализме (вместо послесловия) / И.И. Крупник // Геллнер Э. Нации и национализм / Э. Геллнер. – М., 1991. – С. 305.

² Gellner E. *Words and Things* / E. Gellner. – L., 1979; Gellner E. *Nations and Nationalism* / E. Gellner. – L., 1983; Gellner E. *Plough, Sword and Book* / E. Gellner. – Chicago, 1988; Gellner E. *State*

переведена на русский язык³. В своей научной и издательской деятельности Геллнер проявлял устойчивый интерес к двум великим историческим зонам – Центральной и Восточной Европе (давали знать чешские корни) и Востоку (интерес, пронесенный от университетской скамьи на протяжении всей жизни).

Под национализмом Э. Геллнер понимал «...политический принцип, суть которого состоит в том, что политическая и национальная единица должны совпадать...»⁴. Несколько расширяя и конкретизируя эту дефиницию Э. Геллнер писал, что «...национализм является следствием новой формы социальной организации, которая опирается на полностью обобществленные, централизованно воспроизводящиеся высокие культуры, каждая из которых защищена своим государством...»⁵. Кроме этого, Геллнер указывал на то, что национализм представляет собой «...соединение государства с национальной культурой...»⁶. Эрнест Геллнер, полемизируя с примордиалистами, полагал, что «...вопреки убеждению людей и даже специалистов национа-

and Society in the Soviet Thought / E. Gellner. – Oxford, 1988; Gellner E. Culture, Identity and Politics / E. Gellner. – Cambridge, 1988; Gellner E. Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals / E. Gellner. – L., 1994.

³ Геллнер Э. Нации и национализм / Э. Геллнер. – М., 1991; Геллнер Э. Разум и культура. Историческая роль рациональности и рационализма / Э. Геллнер. – М., 2002; Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса / Э. Геллнер // Нации и национализм. – М., 2002. – С. 146 – 200; Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники / Э. Геллнер. – М., 2004.

⁴ Геллнер Э. Нации и национализм / Э. Геллнер. – М., 1991. – С. 23.

⁵ Геллнер Э. Нации и национализм. – С. 112.

⁶ Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса. – С. 146.

лизм не имеет глубоких корней в человеческом сознании, которое оставалось неизменным на протяжении многих тысячелетий существования человечества и не стало не лучше не хуже за сравнительно короткий, совсем недавно наступивший, век национализма...»⁷.

Принимая национализм как продукт современной истории, Геллнер отрицал и изначальность наций, полагая, что «...мы не должны руководствоваться мифом... нации не даны нам от природы... они не являются политической версией теории биологических видов...»⁸. В такой ситуации понимание самого феномена национализма у Геллнера в корне отличается от примордиалистских концепций: «...национализм – это не пробуждение и самоутверждение мифических, якобы естественных и заранее заданных сообществ...использующих...историческое и прочее наследие донационалистического мира...»⁹.

В теоретических исследованиях Э. Геллнера присутствует дихотомия «национализм / нации» и эти два явления анализируются им в неразрывной связи. В такой ситуации возникает вопрос о том, какой из феноменов первичен – нация или национализм. Анализируя динамику развития, как наций, так и национализма, Э. Геллнер полагал, что первичен национализм, который усилиями своих носителей, националистов, создает нации. Комментируя эту ситуацию, Э. Геллнер писал, что «...именно национализм порождает нации, а не наоборот... национализм использует существовавшее ранее множество культур или культурное разнообразие, хотя он ис-

⁷ Геллнер Э. *Нации и национализм*. – С. 87.

⁸ Там же. – С. 114.

⁹ Там же. – С. 115.

пользует его очень выборочно, и чаще всего трансформируя...»¹⁰.

В этом контексте становится очевидным еще одно измерение национализма. Национализм может выступать и выступает в качестве мощного канала политической и культурной модернизации и трансформации ценностей и институтов, которые сложились в эпоху, предшествующую его существованию. Комментируя это креативную функцию национализма, Э. Геллнер писал, что «...мертвые языки могут быть возрождены, традиции изобретены, совершенно мифическая изначальная чистота восстановлена...»¹¹.

Но такой мощный потенциал национализма, направленный в ряде случаев на восстановление того, что, как казалось предыдущим поколениям, было безвозвратно утрачено, согласно Э. Геллнеру, вовсе не означает того, что «...национализм является случайным, искусственным, идеологическим измышлением, которого могло бы и не быть, если бы эти европейские мыслители не состряпали его и не впрыснули в кровь доселе нормально функционирующих политических сообществ...»¹². Геллнер признавал, что определение национализма, предложенное им в первой половине 1980-х годов, базировалось на двух принципах – на неизбежном наличии, как нации, так и государства¹³.

Анализируя сложный феномен национализма, Э. Геллнер указывал на то, что следует разделять националистические чувства, с одной стороны, и националистические движения, как их политические

¹⁰ Там же. – С. 127.

¹¹ Там же. – С. 127.

¹² Геллнер Э. Нации и национализм. – С. 127.

¹³ Там же. – С. 27.

проявления, с другой. По мысли Э. Геллнера, националистические чувства могут быть двоякого характера: во-первых, это могут быть чувства раздражения в связи с игнорированием самого принципа национализма – совпадения национальной и политической единицы. Во-вторых, это могут быть, наоборот, позитивные чувства, вызванные реализацией этого важнейшего националистического принципа на практике. Под националистическими движениями, в свою очередь Э. Геллнер понимал движения, которые в своей деятельности и практике руководствуются националистическими чувствами. Анализируя национализм, как политическое явление, Э. Геллнер указывал и на то, что определение, которое он предложил, нигде не было реализовано полностью, в чистом виде.

Геллнер указывал и на объективные сложности, которые не дают националистам одной нации объединить всех своих соотечественников в рамках одного государства. Этому могут способствовать и то, что представители одной нации проживают в различных государствах. С другой стороны, среди представителей определенной группы могут проживать представители другой, что объективно исключает построение «чистого» и гомогенного национального государства¹⁴. Геллнер полагал, что националисты могли смириться с этими проблемами. По его мнению, национализм сталкивался с более опасным и серьезным вызовом, чем отсутствие территории компактного проживания и / или соседство с представителями другой, совершенно чуждой, нации.

Такую ситуацию Геллнер определял как чрезвычайно неприятную и болезненную для национали-

¹⁴ Там же. – С. 23.

стов. Геллнер полагал, что таким нарушением национального принципа могла стать ситуация при которой в рамках одной территории этническое большинство управлялась представителями другой этнической группы, чужой нации. Такая ситуация могла стать результатом «...присоединения национальной территории к большому государству или результатом доминирования чужеродной группы...»¹⁵. В такой ситуации Геллнер указывает на возможность сформулировать более четкое определение национализма. Иными словами, национализм – «это теория политической законности, которая состоит в том, что этнические границы не должны пересекаться с политическими»¹⁶.

Для Э. Геллнера нации и национализм / национализмы были постоянно развивающимися и изменяющимися феноменами. Поэтому, он полагал, что современный мир обречен на то, чтобы быть заложником процессов развития и активизации национализма, национальных возрождений и попыток одних наций заявить о своих правах на самоопределение («...на земле существует огромное количество потенциальных наций...»¹⁷) при желании других подавить подобные попытки национального освобождения. Примечательно, что в данном случае обе гипотетические нации, потенциально вовлеченные в конфликт, будут руководствоваться одним и тем же принципом – национализмом.

В концепции, предложенной Э. Геллнером, современное государство было той единственной и монопольной сферой, где разворачивался и развивался национализм. Геллнер полагал, что некоторые

¹⁵ Там же. – С. 24.

¹⁶ Геллнер Э. Нации и национализм. – С. 24.

¹⁷ Там же. – С. 26.

элементы национализма не могут существовать и в таких обществах, которые невозможно определить как государство в западном, европейско-американском, понимании: «...когда нет ни государства, ни правительства, то принцип национализма сам собой отпадает...»¹⁸. В этой концепции важно то, что государство является гарантом возникновения национализма – точнее: не сам факт существования государственности, а особенности политики, которая может привести к возникновению национализма. Геллнер попытался доказать, что национализм неизбежно возникнет в том случае, если государство становилось «...слишком ощутимым...»¹⁹.

В такой ситуации националистический принцип возникал постепенно: доаграрные сообщества не знали ни национализма, ни государства; аграрные общества знали государство, но не знали национализм; индустриальные – знали и то, и другое. Такая трехэтапная хронология, по мнению Э. Геллнера, имела универсальный характер, но, с другой стороны, он полагал, что не все общества, прошедшие через два первых этапа в своей истории, в третьем неизбежно обречены на то, чтобы испытать на себе силу воздействия национализма, если не своего, то хотя бы чужого. Государство сможет узнать, что такое национализм только в том случае, если возникнет нация. Хотя Геллнер допускал и отклонения от этого общего правила: «... государство возникло без помощи нации, некоторые нации, безусловно, сложились без благословения своего государства...»²⁰.

В такой ситуации анализ феномена национализма будет неполным, точнее – просто невозмож-

¹⁸ Там же. – С. 30.

¹⁹ Там же. – С. 30.

²⁰ Там же. – С. 34.

ным, без анализа нации как системообразующей категории. Под нацией Э. Геллнер понимал сообщество, представители которого не только имели общую культуру, но и признавали сам факт своей принадлежности к той или иной нации. Для Э. Геллнера нации возникали в результате развития отдельных человеческих сообществ: «...нации делает человек, нации – это продукт человеческих убеждений, пристрастий и склонностей...»²¹. Примечательно, что Геллнер не сводил процесс формирования наций исключительно к внешней, социально-экономической, стороне, что было характерно, например, для советского обществоведения. По его мнению, в формировании современных наций очень значительную роль сыграл фактор культуры.

Культура стала той категорией, которая сыграла ведущую роль в постепенной трансформации традиционных аграрных сообществ. Важнейшим достижением культуры на уровне аграрного общества, по мнению Э. Геллнера, было изобретение письменности, что позволило создать, с одной стороны, класс грамотных людей, а, с другой, дало возможность записывать, сохранять, транслировать и видоизменять информацию. Именно появление письменности дало возможность начать постепенную модернизацию общества, что на раннем этапе выразилось именно в распространении грамотности: «...поначалу никто не умел читать, затем читать научились немногие и, в конце концов, читать стали все...»²².

Но само появление письменности не означало мощного культурного рывка вперед. Для аграрных обществ (под которым Э. Геллнер понимал

²¹ Геллнер Э. *Нации и национализм*. – С. 35.

²² Там же. – С. 37.

«...общество, основанное на сельском хозяйстве... для которого характерно довольно стабильная технология...»²³) была характерна строго иерархическая культура, которая сдерживала прогрессивные изменения, способствуя тому, что элементы статики преобладали над элементами динамики. Геллнер полагал, что аграрные общества, терзаемые, в первую очередь, социальными противоречиями не смогли сформировать свою идентичность по причине внутренней расколотости. Поэтому, различные социальные группы, которые уже сформировались и существовали на этапе аграрного общества, были заняты, в первую очередь, выяснением отношений между собой, а не выработкой общей культуры и тем более ее более сложной формы – идентичности.

Комментируя подобную ситуацию, Э. Геллнер писал, что «...как для правящего класса, так и различных слоев аграрного общества гораздо существеннее подчеркивание культурной дифференциации, нежели общности...»²⁴. Геллнер показывал, что и сама специфика существования и функционирования традиционных аграрных обществ влияла на то, что на данном этапе не могла возникнуть ни единая культура, ни идентичность. Это было вызвано тем, что в аграрном обществе отдельные производящие сообщества жили, как правило, в сельской местности в условиях изолированности друг от друга. Замкнутость одних сообществ и их отдаленность от других создавали условия для постепенной фрагментации такого традиционного аграрного общества.

²³ Геллнер Э. *Пришествие национализма. Мифы нации и класса.* – С. 147.

²⁴ Геллнер Э. *Нации и национализм.* – С. 41.

В связи с этим Э. Геллнер писал: «маленькие крестьянские общины живут очень изолированно... даже если население данной области имеет общий языковой корень, а это не всегда так, нечто вроде культурного сдвига очень быстро приводит к диалектным и другим различиям... никто или почти никто не заинтересован в сохранении культурного единства на этом социальном уровне...»²⁵. Такие общины обладали своей особой идентичностью, комментируя особенности которой, Геллнер писал, что «...мировоззрение, на котором зиждется это общество не предполагает интенсивного познания и освоения природы... оно предполагает устойчивое сотрудничество между природой и обществом, в ходе которого природа не только доставляет обществу скромное, хотя и постоянное продовольствие, но одновременно санкционирует, оправдывает общественное устройство, служит его отражением...»²⁶.

Кроме этого, изучая подобные традиционные сообщества, которые уже стали достоянием истории, исследователь национализма сталкивается с рядом серьезных проблем. Рано или поздно он придет все-таки к выводу, что, с одной стороны, «...локальная культура почти неощутима...»²⁷. В то же время эта локальность значительно усложняет изучение тех условий, в которых мог формироваться или не формироваться национализм: «...замкнутая община обычно пользуется языком, имеющим смысл лишь в определенном контексте...но дере-

²⁵ Геллнер Э. *Нации и национализм*. – С. 41 – 42.

²⁶ Геллнер Э. *Пришествие национализма. Мифы нации и класса*. – С. 147.

²⁷ Геллнер Э. *Нации и национализм*. – С. 44.

венский говор не претендует ни на нормативность, ни на политическую значимость...»²⁸.

Именно благодаря этому появление национализма в аграрном традиционном обществе неизбежно будет откладываться на неопределенно долгий срок. С другой стороны, национализм не возникает на этом этапе в силу объективной специфики развития культуры, которая не является единой для высшего общества и для непосредственных производителей. Резкое расхождение различных уровней культуры проявляется, в частности, в развитии языка. Это, по словам Э. Геллнера, проявляется в том, что «...очень сильна тенденция церковных языков к расхождению с разговорными, как будто уже сама грамотность не создала достаточного барьера между духовенством и мирянами, и эту пропасть следует еще углубить, не только переведя язык в мудреные письмена, но и сделав его непонятным для слуха...»²⁹.

Основное препятствие для возникновения национализма на этапе аграрного общества состоит не в специфике развития культуры, а в том, что в аграрном государстве нет возможности для «...проведения политических границ в соответствии с культурными...»³⁰. И если бы на данном этапе, по словам Э. Геллнера, «...национализм был бы изобретен... вероятность его бы распространения была бы минимальной...»³¹. Национализм был обречен на то, чтобы оказаться на периферии – стать уделом небольшого числа грамотных людей. На данном этапе «высокая культура» пребывала в зачаточном

²⁸ Там же. – С. 44.

²⁹ Там же. – С. 43.

³⁰ Там же. – С. 42 – 43.

³¹ Геллнер Э. Нации и национализм. – С. 43.

состоянии или была очень слабо развитой и выраженной. Иными словами, до того момента, когда, по выражению Э. Геллнера, «...каждая высокая культура хочет иметь государство и предпочтительнее свое собственное...»³², оставалось еще очень долго.

С другой стороны, не все носители письменного и относительно литературного языка могли бы с пониманием отнестись к изобретенному национализму и стать националистами. Носители письменной культуры, средневековые европейские католические священники и монахи или мусульманские улемы Востока – никто из них в своем регионе не мог стать националистами в силу своей внутренней замкнутости и немногочисленности³³. Но частично и от политической воли представителей этого привилегированного слоя зависел будущий триумф и почти повсеместный успех национализма. В Европе он просматривается не так четко как на мусульманском Востоке.

В отличие от Европы, по мнению Э. Геллнера, исламские общества средневекового Востока не знали такой жесткой социальной иерархии и стратификации и именно «...этот скрытый эгалитаризм играет очень существенную роль в успешном приспособлении ислама к современному миру...»³⁴. Вероятно, на том этапе общество не обладало готовностью к национализму и не имело в нем потребности. Национализм не мог возникнуть и в силу того, что в таком обществе, как правило, сосуществовало несколько культур. Комментируя эту особенность традиционного аграрного общества, Э. Геллнер писал: «...условия мира, порождающего мно-

³² Там же. – С. 118.

³³ Там же. – С. 49.

³⁴ Там же. – С. 53.

жество культур, обычно не благоприятствуют тому, что можно назвать культурным империализмом...»³⁵.

В этом контексте интересна попытка Э. Геллнера описывать и анализировать национализм без интеллектуальной привязки к исключительно Европе и к только Европе. Геллнер полагал, что исторические условия и политические предпосылки для успешного и динамичного развития национализма существовали и в настоящее время существуют и за пределами Европы, более того – условия для развития национализма существуют и в европейских внутренних перифериях, которые некоторым представителям европейского интеллектуального сообщества кажутся чуждыми и совершенно неевропейскими. В данном случае речь идет о двух исламских анклавах на территории Европы – Боснии и Албании.

Если Эрнест Геллнер не ограничивал сферу влияния и распространения национализма в Европе исключительно Западной, Восточной и Центральной, то небезынтересно ответить на вопрос: «Как формируется национализм не только во внутренних европейских исламских перифериях, но и в других мусульманских государствах вообще?». Анализируя условия возникновения национализма в Европе, Геллнер писал про сосуществование двух культур – «высокой» и «низкой». Именно триумф первой в контексте модернизации и стал важнейшим стимулом для развития национализма. По мнению Геллнера, для исламского мира была характерна такая же ситуация: «...ислам был внутренне разделен на высокую и низкую культуры, взаимопроникающие и находящиеся в тесной взаимосвязи...»³⁶.

³⁵ Там же. – С. 45.

³⁶ Геллнер Э. *Нации и национализм*. – С. 167.

В 1994 году Э. Геллнер развил свои предположения в отношении ислама в контексте модернизации и развития национализма в своей последней книге «Условия свободы». Геллнер попытался показать, что для ислама, как и для христианства, характерен значительный модернизационный импульс и, поэтому, в возникновении и развитии национализмов в исламских обществах и государствах нет ничего удивительного. Конкретизируя эту идею Геллнер писал, что «...функционирование ислама в традиционном обществе можно описать как длящуюся и постоянно возобновляемую Реформацию, в каждом цикле которой пуританский импульс религиозного возрождения оборачивается усилением прямо противоположных социальных требований и движений...»³⁷.

Вернемся к культурному фактору, о котором мы писали выше. Под «культурным империализмом» Э. Геллнер предлагал понимать «...попытку той или иной культуры занять главенствующее положение и заполнить собой всю политическую единицу...»³⁸. Само аграрное общество, как полагал Э. Геллнер, исключало возможности для того, чтобы «...культуры стремились к монохромной односторонности и политической экспансии и господству...»³⁹. Культуры неизбежно начнут делать это, но уже на этапе индустриального общества и только после появления национализма. В период же, когда доминирует аграрный тип общества, по мнению Э. Геллнера, не могли возникнуть условия для возникновения национализма, что было вызвано целым рядом факторов.

Во-первых, на этом этапе государства в значительной степени отличались друг от друга как терри-

³⁷ Геллнер Э. Условия свободы. – С. 30.

³⁸ Геллнер Э. Нации и национализм. – С. 45.

³⁹ Там же. – С. 47.

ториально, так и политически. Во-вторых, степень политического участия представителей различных социальных групп в разных регионах могла быть различной. В-третьих, традиционное аграрное общество могло не знать и политической гомогенности: иными словами, сильная центральная власть вполне могла сосуществовать с «местными полуавтономными общинами»⁴⁰. Именно эти три фактора, по мысли Э. Геллнера, и делали невозможным появление национализма.

Кроме этого на этапе существования аграрного общества само понятие «нация» и складываемое в него значение не способствовали формированию и развитию национализма. Сам термин «нация» на том этапе еще не получил того широкого и массового распространения, которое он обрел в век национализма. В аграрном обществе термин «нация» ассоциировался скорее с носителями «высокой» культуры, а не с массами, которые его присвоили в период новой и новейшей истории. Эрнест Геллнер полагал, что в аграрном обществе категория «нация» обозначала «...размытое целое, включающее, главным образом, представителей так называемого свободного дворянства, живущего на определенной территории и готового участвовать в политической жизни, нежели всю совокупность носителей культуры...»⁴¹.

Но и сами носители народной и традиционной культуры не могли образовать нацию в силу того, что различия между отдельными локальными сообществами были очевидны и границы между ними не размылись. Кроме этого, сами носители высокой куль-

⁴⁰ Там же. – С. 47.

⁴¹ Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса. – С. 153.

туры, «нация», например, Речи Посполитой не была гомогенной. Она (польская политическая нация, если таковая тогда и реально существовала) не знала ни этнического, ни языкового, ни религиозного однообразия. В состав польской элиты могли входить и католики и православные, которые необязательно говорили по-польски. Они могли быть носителями украинского или белорусского языка. Не исключено, что в состав шляхты, этого польского аналога нации, могли входить и носители литовского языка.

Как видим, Э. Геллнер полагал, что на этапе аграрного общества культура является значительным и иногда политически значимым и определяющим факторов в жизни и функционирования того или иного локального или более крупного территориального сообщества. Отличительной чертой подобной «высокой» культуры было то, что она имела крайне ограниченную сферу влияния и распространения. На этапе перехода от аграрного общества к индустриальному роль и значение культуры могут существенно измениться, стать совершенно другими: «...при переходе от аграрного общества к индустриальному культура перестает быть средством, которое задает позиции в обществе и привязывает к ним индивидов... вместо этого она очерчивает новую социальную целостность...»⁴². Таким образом, культура обретает новую важную функции консолидации сообщества или общества. Такая консолидация в итоге ведет к вытеснению ряда старых стереотипов, на смену которым приходят новые, формирующие идентичность.

Анализируя феномен традиционных обществ, следует принимать во внимание и тот вариант социализации, который был для них характерен. В связи

⁴²Там же. – С. 151 – 152.

с этим Э. Геллнер писал, что «...огромное большинство населения принадлежало к самовоспроизводящимся сообществам, которые фактически обучали свою молодежь на практике, между делом, без отрыва от своего повседневного труда, почти или совсем не полагаясь на каких-либо учителей...»⁴³. Начало индустриальной эпохи ознаменовало и значительные изменения в таком канале социализации, как образование: «...раньше образование было домашним делом, и человека воспитывали деревня или клан, это время ушло и ушло навсегда...и воспроизводство людей вне тесных локальных социальных групп является теперь нормой...»⁴⁴.

Такая ограниченная и в значительной степени обычная, традиционная и повседневная модель социализации гарантировало одно – постоянное воспроизводство общества, защищая его от новых веяний, которые могли казаться вредными и опасными. Такой консерватизм традиционного общества надежно застраховал его от появления национализма. Кроме этого, по мнению Э. Геллнера, в аграрном обществе с его иерархической структурой национализм неизбежно стал бы принципиально новым явлением. С другой стороны, в подобных обществах крайне слабо развит механизм принятия нового.

Появление нового в политической или / и религиозной сферах могло стать результатом сознательной политики насаждения этого нового сверху. Но и в такой ситуации попытка сделать одну культуру доминирующей (без чего само появление национализма было бы невозможно или маловероятно) могло и не привести к позитивным результатам: «...при аграрном строе пытаться насадить на всех уровнях

⁴³ Геллнер Э. *Нации и национализм*. – С. 79.

⁴⁴ Геллнер Э. *Нации и национализм*. – С. 94.

однородную культуру с заданными нормами, закреплёнными на письме, было бы пустой затеей...»⁴⁵. Развивая эту мысль Э. Геллнер, писал, что «...социальная организация аграрного общества не способствовала утверждению националистического принципа, слиянию политических границ с культурными...»⁴⁶.

Эта «затея» может обрести не только конкретные формы, но и результаты, на этапе индустриального общества, когда традиционные связи разорваны, а «...высокая культура пронизывает все общество...именно в этом кроется секрет национализма...»⁴⁷. Развивая эту идею Э. Геллнер писал, что «...национализм своими корнями очень глубоко уходит в своеобразные структурные требования индустриального общества...»⁴⁸. Но, с другой стороны, возникновение национализма стало результатом той же исторической и сложно объяснимой случайности, которая привела к разрушению несколько столетий существовавшего и казавшегося незыблемым порядка и появлению нового, капиталистического, общества.

Исторический триумф национализма на Земле, по крайней мере – в Европе, совпал с победным шествием «высокой культуры». В связи с этим, Э. Геллнер писал, что «...распространение высоких культур (стандартизированных, опирающихся на письменность и экзотизацию коммуникативных систем) стало процессом, быстро набирающим обороты во всем мире...»⁴⁹. Именно поэтому, в но-

⁴⁵ Там же. – С. 55.

⁴⁶ Там же. – С. 96.

⁴⁷ Там же. – С. 56.

⁴⁸ Там же. – С. 88.

⁴⁹ Там же. – С. 125.

вом обществе постепенно наступает триумф новой культуры, которая в итоге и конструирует такой тип идентичности, которая делает возможным появление и дальнейшее существование национализма.

Нечто подобное исследователи могут наблюдать и в мусульманских обществах, которые так же испытывали на себе противоречия «высокой» и «низкой» культур. На момент восстановления политической независимости исламские страны могли в разрешении этой проблемы пойти двумя путями. По мнению Э. Геллнера, с одной стороны, они могли начать модернизацию в форме вестернизации, или, с другой стороны, впасть в воспевание и идеализацию собственного прошлого. Комментируя дилемму восточного исламского националистического выбора, Э. Геллнер писал, что «...обычно в таких обществах всеми силами стремятся избавиться от унижительного ярлыка “отсталости”...после дискредитации старого режима и связанной с ним высокой культуры перед ними открываются два пути: либо копировать иноземные образцы... либо идеализировать местные народные традиции, усматривая в них глубокие внутренние ценности...»⁵⁰.

Но особенность мусульманского выбора в данной непростой ситуации состояла в другом. Мусульманские интеллектуалы отказались и от первого и от второго вариантов. Местные восточные интеллектуальные сообщества «...идеализацию своей народной культуры оставили иностранцам, которые окружили жизнь кочевых племен романтическим ореолом в духе Лоурэнса Аравийского...». В этой ситуации перед восточными интеллектуалами открылась возможность конструирования и утверждения новой идентичности, взяв за основу подлинно

⁵⁰ Геллнер Э. *Условия свободы*. – С. 33.

местные (а не придуманные европейскими путешественниками, писателями и интеллектуалами) традиции⁵¹.

Если в раннем, доиндустриальном обществе, у истоков социальной системы стояло абстрактное насилие, воплощенное в далеко неабстрактном палаче, то «...у основания современного общества стоит не палач, а профессор... не гильотина, а государственная докторская степень является основным инструментом и символом современной государственной власти...монополия на законное образование сейчас важнее, чем монополия на законное насилие...»⁵². В новом обществе существенные изменения претерпел язык. Если в традиционном аграрном обществе существовали «...не совсем целые, но иерархически связанные субмиры...»⁵³, а языки различных социальных групп образовывали отдельные системы, то индустриальное общество разрушает эту замкнутость, что ведет к унификации языкового дискурса.

Наряду с унификацией языкового дискурса (по словам Э. Геллнера, «...язык становится обязательным и господствующим...»⁵⁴) в рамках индустриального общества возникает феномен социальной мобильности, которая не была известна в традиционном обществе. Культурная унификация в сочетании со значительной социальной мобильностью самым радикальным образом перекроили политический и культурный облик Европы. И именно в этом новом мире с его новой системой координат и ценностей нашлось место для национализма. Такая

⁵¹ Геллнер Э. Условие свободы. – С. 34.

⁵² Геллнер Э. Нации и национализм. – С. 87.

⁵³ Там же. – С. 61.

⁵⁴ Там же. – С. 85.

ситуация стала возможной уже в силу того, что «...век перехода к индустриальному обществу неизбежно становится веком национализма...»⁵⁵.

На этом этапе, по мнению Э. Геллнера, для национализма присущ некий универсализм и он легко вписывается в различные политические культуры, иногда сам их конструирует. Национализм, действительно, «...обычно без труда одерживает победу над другими современными идеологиями...»⁵⁶. В концепции Э. Геллнера национализм тесно соседствовал с «высокой культуры». Эти два явления предстают как глубоко взаимно связанные и переплетенные. «Высокая культура», точнее – ее носители сыграли немалую, если не решающую роль, в становлении современных национализмов.

В этой ситуации примечательно то, что большинство современных националистов, националистических идеологов, оперируют вовсе не категориями высокой культуры. Разве украинские националисты часто ссылаются на тексты Тараса Шевченко, Ивана Франко, Лэси Украинки (тех исторических персоналий, которые усилиями их предшественников составили пантеон украинской «высокой» национальной культуры), разве русские националисты оперируют цитатами из Льва Толстого и Ивана Тургенева (по мнению некоторых исследователей, два последних имели некоторые проблемы с русским языком и предпочитали писать на французском) – нет обычные массовые националисты никакого интереса к этой «элитарной» стороне национальной культуры не проявляют. Подобная тенденция (правда, в западных европейских национализмах) была отмечена уже Э. Геллнером, писавшим, что «...национализм

⁵⁵ Геллнер Э. *Нации и национализм*. – С. 97.

⁵⁶ Там же. – С. 103.

обычно борется от имени псевдонародной культуры, он берет символику из здоровой, простой, трудовой жизни крестьян, народа...»⁵⁷.

В первой половине 1980-х годов Э. Геллнер в своем ныне хрестоматийном и классическом исследовании, посвященном национализму, попытался смоделировать процесс развития национализма на примере двух несуществующих в реальности сообществ – руританцев и мегаломанцев. Исходные условия этой социологической и политологической задачи таковы⁵⁸:

1) руританцы были сельским населением, которое использовали в повседневной жизни родственные диалекты; мегаломанцы – жителями центральных районов империи; на языке руританцев говорили только они сами, а язык мегаломанцев вообще принадлежал к другой языковой группе; значительная часть руританских крестьян принадлежала к церкви, где служба велась на языке другой группы – соответственно, многие священники говорили на языке, который не был понятен для руританских крестьян; мелкие торговцы, которые обслуживали сельскую местность, принадлежали так же к другой этнической и языковой группе; руританское население в вере этих торговцев «испытывало глубокое отвращение»;

2) в XIX веке руританские территории оставались отсталой аграрной окраиной и периферией; руританское население имело трагическую историю, о чем пело в «народных плачах»; часть руританских юношей получала образование, становясь журналистами, священниками и профессорами; руританские интеллигенты получали поддержку от ака-

⁵⁷ Там же. – С. 130.

⁵⁸ Там же. – С. 132 – 133.

демических институций в других странах, которые были заинтересованы в изучении языка и традиций сельского руританского населения; постепенно деревенские школьные учителя начали целенаправленно эти народные песни записывать и изучать;

3) часть руританских юношей призывалась в армию и оседала в городах, что создавала поле деятельности для руританской интеллигенции; не следует забывать и о том, что иноязычные угнетатели так жестоко угнетали бедных руританских крестьян, что те в XVIII веке подняли восстание, которое возглавил «знаменитый руританский бунтовщик К.»; сначала его подвиги сберегались только в памяти народа, но потом он стал героем нескольких исторических романов, а еще позднее – и двух фильмов;

4) в итоге на территории, где жило руританское население, после напряженных политических событий была провозглашена Народная Социалистическая Республика Руритания.

История любого национализма может пойти двумя путями, о которых писал Э. Геллнер. Национализм может вообще не получить развития, и в такой ситуации большинство крестьян, носителей народной и традиционной культуры, которая могла бы стать основой для создания современной идентичности, будет ассимилировано. С другой стороны, национализм может развиваться в мощное и сильное политическое течение, которое стремилось к последовательной институционализации – организационной и политической. В связи с этим, Э. Геллнер писал, что «...мы установили, что у руританцев была исконная территория, то есть такая область, “Руританская отчизна”, где большинство населения составляли крестьяне, говорившие на одном из руританских диалектов... у руританцев было два выхода: или асси-

миляция с языком и культурой Мегаломании, или образование процветающей независимой Руритании, где бы местный диалект приобрел бы статус официального и литературного языка...»⁵⁹.

Сценарий, созданный воображением Э. Геллнера для несуществующей Руритании, не является игрой исключительно его воображения. Геллнер писал, что «...в случае с нашей Руританией национализм объясняется тем, что экономически и политически отсталое население было способно выделиться в культурном отношении и оказаться перед националистическим выбором...»⁶⁰. Аналогичные процессы в действительности имели место на территории Центральной и Восточной Европы. Нам не трудно провести параллели с реальными историческими событиями и политическими процессами в Румынии, Венгрии, Словакии, Германии, Австрии и Чехии. Это подчеркивает то, что в большинстве регионов развитие национализма шло одними и теми же путями – от аграрного традиционного крестьянского сообщества к современной нации.

Если в своей книге «Нации и национализм» Э. Геллнер предложил именно этот сценарий развития национализма, то в статье «Пришествие национализма» (1993)⁶¹ автор несколько модифицирует свой концепт, указывая на то, что любой национализм на протяжении своего существования может пройти через пять этапов. Первый этап – это своеобразная отправная точка, когда «...существует мир, в котором этническое начало еще не выражено со всей очевидностью и почти полностью отсутствуют полити-

⁵⁹ Геллнер Э. Нации и национализм. – С. 153.

⁶⁰ Там же. – С. 229.

⁶¹ Gellner E. *The Coming of Nationalism* / E. Gellner // *Storia d'Europa*. – 1993. – Vol. 1.

ческие идеи, так или иначе связывающие его с легитимностью политической власти...»⁶². С другой стороны, Геллнер предостерегает от излишнего упрощения такого общества. Оно уже было не таким простым, как может показаться современному читателю, который пережил свою социализацию в совершенно другом, пост(индустриальном)информационном, обществе. Общество Европы накануне возникновения национализма представляло собой динамично развивающееся общество, в рамках которого «...наблюдался неуклонный экономический рост, шли необратимые политические и идеологические изменения, большого размаха достигла урбанизация...»⁶³.

На втором этапе мы наблюдаем сохранение старых политических границ и институтов, но уже начинается националистическая агитация⁶⁴. На данном этапе в рамках отдельных сообществ происходят значительные изменения, связанные с отказом от целого комплекса старых стереотипов. Старый мир начинает восприниматься как архаика, от которой не только можно, но и нужно отказаться. Именно тогда возникает идея о том, что каждой культуре будет соответствовать ее политическая организация, то есть государство. Политические элиты того времени располагали уже значительным арсеналом для реализации своих целей: они понимали, что представителей других сообществ можно убивать, выселять, можно попытаться их ассимилировать, навязав

⁶² Геллнер Э. *Пришествие национализма. Мифы нации и класса*. – С. 161.

⁶³ Там же. – С. 163.

⁶⁴ Там же. – С. 162.

им другие язык и культуру⁶⁵. В крайнем случае, элиты могли попытаться изменить политические границы, если три вышеупомянутых метода, в силу тех или иных обстоятельств, нельзя было применить на практике.

На третьем этапе происходит «...распад многонациональных империй, а вместе с ними и всех привычных форм династического и религиозного оправдания власти...»⁶⁶. На смену принципу империй приходит националистический принцип. Это была эпоха интересного политического эксперимента, когда «...государство должно было странным образом выражать и представлять интересы всей нации, а не всей совокупности своих граждан...». Поэтому, интересы одних наций признавались в то время, как интересы и националистические aspirations других или не были замечены или были признаны вредными и даже опасными. Комментируя эту ситуацию, Э. Геллнер вынужден был констатировать, что «...в ситуации этнического разнообразия, характерного для Восточной Европы, бесспорная и справедливая политическая карта была просто невозможна...»⁶⁷.

Четвертый этап, пожалуй, самый неприятный из пяти периодов, предложенных Геллнером – на данном этапе возможна милитаризация национализма и он обретает свои наиболее уродливые проявления – массовые убийства, ассимиляционистские кампании, геноцид⁶⁸. На этом этапе националистические элиты отказываются от того, что Геллнер называл «мягким методом достижения гомогенности», от ас-

⁶⁵ Там же. – С. 166 – 167.

⁶⁶ Там же. – С. 162.

⁶⁷ Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса. – С. 168 – 169.

⁶⁸ Там же. – С. 162.

симиляции, делая выбор в пользу более радикального инструментария «в устрашающих масштабах»⁶⁹. В этой ситуации, по мнению Э. Геллнера, страшно не то, что подобная политика привела к холокосту евреев и массовыми убийствам польского, русского, украинского и белорусского населения. Геллнер видел опасность в том, что мир, который сложился после военной катастрофы 1939 – 1945 годов, современному обывателю нравится куда больше, чем тот, который существовал до второй мировой войны.

Как не цинично это звучит, но Э. Геллнер полагал, что без ужасов второй мировой войны, не был бы построен современный мир: «...массовые убийства и принудительные переселения позволили привести в порядок этническую карту Восточной Европы, хотя и не полностью... уничтожению подверглись прежде всего народности, которые никак не вписывались в картину будущей Европы, воплощавшую националистический идеал: соцветие гомогенных сообществ, радостно исповедующих каждое свою культуру и озабоченных в первую очередь процветанием именно своей культуры...»⁷⁰. Трудно судить как евреи, почти уничтоженные в Европе в период холокоста, не могли вписаться в будущую Европу. Наблюдая проникновение в Европу (как культурную общность) носителей неевропейских традиций (в первую очередь, турки в Германии), можно предположить, что в современной единой Европе нашлось место и для европейских евреев – довоенные евреи были в большей степени европейцами, чем сегодняшние турки.

На последнем, пятом, этапе общество уже насытилось крайностями своего собственного нацио-

⁶⁹ Там же. – С. 170.

⁷⁰ Там же. – С. 170.

налистического опыта и стремится изжить крайности национализма⁷¹. Националистический идеал тех, кто начал войны, сыграл с ними недобрую шутку: «...те, кто поддерживал романтический культ агрессии и национальной общины, потерпели поражение – по иронии судьбы, в той самой инстанции, которую они считали высшим и окончательным судом, – на поле брани...»⁷². На смену геноциду националисты взяли на вооружение универсальный метод – выбор. Эрнест Геллнер, в связи с этим, приводил абстрактный и отвлеченный пример, за которым легко просматривается несколько реальных исторических процессов в Восточной и Центральной Европе между завершением второй мировой войны и крушением коммунизма. Носитель языка и культуры А мог со своими родственниками и друзьями говорить на языке А, но на работе и в государственных учреждениях он повсеместно контактировал с носителями языка В. В такой ситуации у него оставался лишь выбор: ассимилироваться или стать националистом⁷³.

Такой выбор стоял перед украинской, белорусской, молдавской, латышской, литовской и другими национальными интеллигенциями в Советском Союзе, перед словаками в Чехословакии, перед хорватами, боснийскими мусульманами и албанцами в Югославии, перед венграми в Румынии... Примечательно то, что выбор в пользу ассимиляции делали маргиналы, которые не могли реализовать свои возможности в рамках того сообщества, к которому они принадлежали по факту рождения. Нередко такая добровольная ассимиляция преследовала цели

⁷¹ Там же. – С. 162.

⁷² Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса. – С. 174.

⁷³ Там же. – С. 176.

карьерного роста и служебного продвижения. С другой стороны, сложно объяснить, почему их ассимилированные потомки в обществе, в пользу которого сделали выбор их родители, по-прежнему (например, ассимилированные латыши в современной Российской Федерации) остаются политическими маргиналами.

Эрнест Геллнер полагал, что в процессе своего существования национализм никогда безраздельно не доминировал в мире, а, наоборот, сталкивался с различными конкурентами, вызовы которых нередко носили конструктивный характер. Иными словами, другие течения, кроме национализма, оспаривали его универсальность. Как бы ни была велика роль традиционных оппонентов национализма, коммунизма и религиозного фундаментализма, наиболее серьезные, опасные и конструктивные вызовы против национализма исходят от... другого национализма, если не явного, то потенциального. Периферийный национализм, который нередко противостоит признанному национализму центра, нередко возникает не из-за противостояния центра и периферии, а в силу особенностей политики центра в отношении периферийных районов. Комментируя эту особенность в процессе возникновения и становления национализма, Э. Геллнер писал, что «...неравный доступ к языку и культуре более развитого в политическом и экономическом отношении центра и удержание коренных жителей в рамках местных культур... возбуждает в их лидерах культурный и политический национализм...»⁷⁴.

Поэтому, в 1983 году Э. Геллнер поставил вопрос, который в условиях существования двух сверхдержав, политической мощи США и внешней не-

⁷⁴ Геллнер Э. *Нации и национализм*. – С. 147.

зыблемости СССР казался риторическим и перманентно безответным: «Неужели за каждым национализмом стоят еще десять, ожидающие своей очереди?»⁷⁵. Отвечая на этот вопрос, Э. Геллнер высказал предположение, что т.н. новые национализмы неизбежно окажутся слабее старых. Это он был склонен мотивировать тем, что такие потенциально националистические сообщества в своей истории так же прошли через аграрный этап. Но в силу того, что на более раннем этапе эти территории были периферийными или не такими развитыми, как центральные, то в то время, когда центр переживает националистическое возрождение, они продолжают вести в значительной степени традиционный образ жизни, «не активизируя свой националистический потенциал и даже не пытаясь этого сделать»⁷⁶.

Начавшиеся в 1990-е годы военные конфликты на Балканах и на постсоветском пространстве показали, что Эрнэст Геллнер был не совсем прав – новые национализмы оказались не менее агрессивными, влиятельными и мощными средствами политической и национальной мобилизации масс. Кто бы в 1983 году мог подумать о силе и мощи двух внутренних периферийных национализмов – боснийского на Балканах и чеченского на Северном Кавказе. Однако сочетание политической воли местных национальных элит с националистическим чувством масс, изрядно сдобренных религиозным фанатизмом и фундаментализмом привело не просто к институционализации национализма, но к военному конфликту. В Чечне этот мобилизационный потенциал национализма пока «сработал» дважды.

⁷⁵ Геллнер Э. *Нации и национализм*. – С. 106.

⁷⁶ Там же. – С. 107.

В первой половине 1980-х годов Эрнэст Геллнер не мог предсказать распад Советского Союза и, как результат, своеобразный националистический ренессанс на просторах Центральной и Восточной Европы и Центральной Азии. В 1994 году, в период работы над своей последней книгой, Геллнер был вынужден обратиться к крушению коммунизма как неотъемлемому фактору в новейшей истории национализма. Геллнер признал, что в свое время «...марксизм сыграл чрезвычайно важную, хотя несколько странную роль в мировой истории...». Конфронтация между национализмом и марксизмом (особенно – в его коммунистической форме) состояла в том, что коммунисты поставили под сомнение не только роль национализма, но и существование самих наций. Эрнэст Геллнер, комментируя эти мессианские устремления и aspirations, которые, по его мнению, были присущи коммунизму, писал, что «...марксизм стал первой откровенно светской системой убеждений, возведенной в ранг мировой религии, ставшей государственной идеологией во многих, часто весьма влиятельных, странах, в том числе в сверхдержавах...»⁷⁷. Однако, вероятно, эти амбиции и не позволили марксизму трансформироваться из одного из социально-экономических экспериментов XX столетия в успешный политический проект. С другой стороны, поставив под сомнение сам факт существования наций, марксизм начал отрицать одни из системообразующих элементов общества.

Иными словами, крах европейского коммунизма стал не результатом происков конспирологических кругов на западе (как пытаются доказать националисты в ряде постсоветских стран – причем,

⁷⁷ Геллнер Э. *Условия свободы*. – С. 41.

для этих националистов характерно удивительное сочетание националистических лозунгов с явно коммунистическими настроениями), которые нередко оказывали помощь и поддерживали местных националистов, находившихся в оппозиции лево-ориентированным режимам. Внутренние противоречия подточили древо мировой социалистической системы, которая казалась незыблемой и ее оппонентам и ее адептам. Национализм, вероятно, и был среди этих внутренних противоречий, но не ему принадлежит заслуга победы над марксизмом, что понимал и Э. Геллнер. Более того, крах марксизма показал ограниченность националистического вызова, который оказался продуктивным фактически только в Европе. На Востоке же (в первую очередь – в Китае и в Северной Корее) национализм в настоящее время пребывает среди политических аутсайдеров.

То, что в одних регионах национализм развивается как мирное, преимущественно – культурное или языковое движение, а в других приводит к началу вооруженных конфликтов, доказывает, что национализм является далеко не единым и не целостным феноменом. В такой ситуации, появляется проблема типологии национализмов, или, по словам Э. Геллнера, «разнообразие националистического опыта»⁷⁸. В этом контексте Эрнест Геллнер подчеркивает, что уже его предшественники попытались свести типологию национализмов к дихотомии, разделив национализм на два больших типа – западный и восточный. В то время как западные национализмы оперировали категориями «высокой культуры»⁷⁹, нередко действуя именно в ее интересах, то восточные

⁷⁸ Геллнер Э. *Нации и национализм*. – С. 206.

⁷⁹ Там же. – С. 209 – 211.

национализмы вообще действовали во имя и ради культур, которым еще предстояло возникнуть, институционализироваться в определенные формы. Геллнер, в целом, принимал эту классификацию, добавляя третий, промежуточный, тип национализма – национализм диаспоры.

Несмотря на то, что Э. Геллнер в ограниченном виде принимал деление национализма на западный и восточный, он не был склонен преувеличивать существовавшие между ними различия и расхождения. В то время, как на Западе «...за Западе национализм возникает в результате того, что высокая культура – культура грамотного меньшинства распространяется до границ всего сообщества и становится отличительным признаком принадлежности к нему каждого члена...», для Востока была характерна в значительной степени аналогичная ситуация: «...то же самое происходит и в исламе, только здесь это находит выражение в фундаментализме, чем национализме, хотя порой эти два течения объединяют свои усилия...»⁸⁰. В такой ситуации исламский фундаментализм может взять на себя функции, которые в Европе в свое время выполнил политический национализм: «...исламский фундаментализм – это пуританское движение – способен сыграть в точности ту же роль, которую в Европе сыграл национализм – представить новую идентичность...»⁸¹.

Иными словами, Геллнер предостерегал от того, чтобы видеть в фундаментализме исключительно отрицательное и антизападное течение. По его мнению, фундаментализм таит в себе немалый модернизационный потенциал. В свое время пуритане были первыми английскими националистами, а евро-

⁸⁰ Геллнер Э. Условия свободы. – С. 32.

⁸¹ Геллнер Э. Условия свободы. – С. 34.

пейские национализмы достаточно долго сохраняли свою активность, периодически перекраивая карту Европы. К середине 1990-х годов, как полагал Э. Геллнер, лучшие годы для национализма остались в прошлом. Геллнер высказывал мнение, что европейская политическая культура, которая в свое время и породила национализм, отказывается от этого плода странной любви политического рационализма и религиозного фанатизма. В одной из последних работ Э. Геллнер был вынужден признать, что европейцы уже не хотят быть ни националистами, ни даже социалистами. В 1993 году, в статье «Пришествие национализма»⁸², Геллнер констатировал, что Европе не нужен ни социалистический, ни националистический миф.

⁸² Gellner E. *The Coming of Nationalism* / E. Gellner // *Storia d'Europa*. – 1993. – Vol. 1.

НАУЧНОЕ ОБЩЕСТВО
ФАКУЛЬТЕТА МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ

СЕРИЯ
«КЛАССИКИ ЗАПАДНОЙ ГУМАНИСТИКИ»
ВЫПУСК 1

ПРОБЛЕМЫ НАЦИЙ И
НАЦИОНАЛИЗМА В РАБОТАХ ЭРНЕСТА ГЕЛЛНЕРА

Составитель
М.В. Кирчанов

Воронеж
<http://ejournals.pp.net.ua>
2009