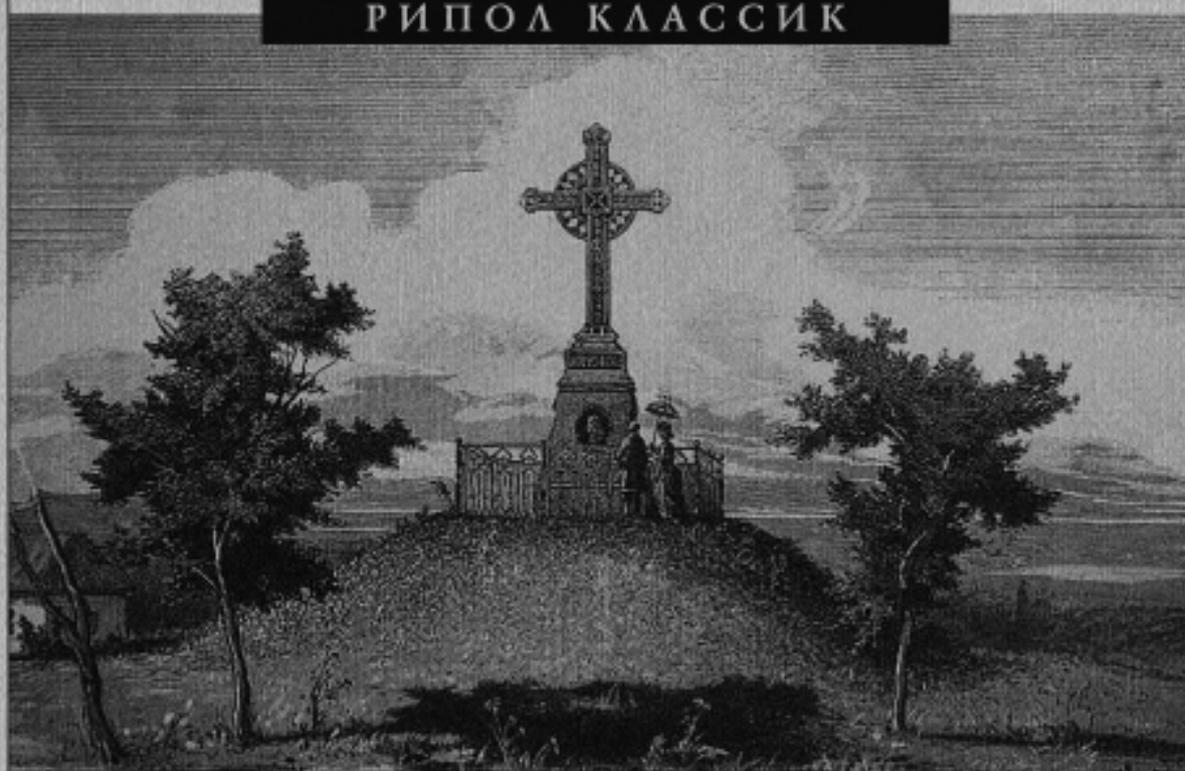


А. Тесля

● Русские беседы:

соперник
«Большой русской нации»

РИПОЛ КЛАССИК



РУССКИЕ БЕСЕДЫ

Русские беседы

Андрей Тесля

**Русские беседы: соперник
«Большой русской нации»**

«РИПОЛ Классик»

2018

УДК 122/129
ББК 87.3(2)

Тесля А. А.

Русские беседы: соперник «Большой русской нации» /
А. А. Тесля — «РИПОЛ Классик», 2018 — (Русские беседы)

ISBN 978-5-386-10794-9

Русский XIX век значим для нас сегодняшних по меньшей мере тем, что именно в это время – в спорах и беседах, во взаимном понимании или непонимании – выработался тот общественный язык и та система образов и представлений, которыми мы, вольно или невольно, к счастью или во вред себе, продолжаем пользоваться по сей день. Серия очерков и заметок, представленная в этой книге, раскрывает некоторые из ключевых сюжетов русской интеллектуальной истории того времени, связанных с вопросом о месте и назначении России – то есть о ее возможном будущем, мыслимом через прошлое. XIX век справедливо называют веком «национализмов» – и Российская империя является частью этого общеевропейского процесса. В книге собраны очерки, посвященные, с одной стороны, теоретическим вопросам модерного национализма, с другой – истории формирования и развития украинского национального движения в XIX – начале XX века. Последнее является тем более интересным и значимым с исторической точки зрения, что позволяет увидеть сложность процессов нациестроительства на пересечении ряда имперских пространств, конкуренции между различными национальными проектами и их взаимодействия и противостояния с имперским целым. Автор сборника – ведущий специалист по русской общественной мысли XIX века, старший научный сотрудник Academia Kantiana Института гуманитарных наук Б ФУ им. Канта (Калининград), кандидат философских наук Андрей Александрович Тесля.

УДК 122/129
ББК 87.3(2)

ISBN 978-5-386-10794-9

© Тесля А. А., 2018
© РИПОЛ Классик, 2018

Содержание

Предисловие	7
Вместо введения	8
1. Об отсутствующем	8
2. Двенадцать тезисов о «русском мире» в позапрошлом веке	10
1. Позднесредневековый «мир» вписывает в универсальную рамку	10
2. «Синописис» фиксирует появление «Руси» как нового объекта политической лояльности – этно-династическое единство	10
3. «Мир» тождественен особому порядку, тем самым вводя множественность порядков	10
4. Новые [культурные] «миры» предстают способом иерархического упорядочивания единого «мира»	10
5. Старая и новая логика «миров» выступает как переход от иерархии к обоснованию через противоположность	11
6. «Мир» выступает «несовершенным», но наиболее близким из наличного приближением к совершенству	11
7. В рамках новой логики, напротив, «отличие», «противопоставление» другому автономизируются, обретают самостоятельную ценность	11
8. Функция «мира» – выход за границы существующего политического порядка	12
9. Двойное прямое значение «мира»: (1) империя в наступлении и (2) империя в отступлении	12
10. Для Российской империи XIX века концепт «русского мира» непривлекателен	13
11. Проективную роль для Российской империи играет скорее «Славянский мир»	13
12. «Русский мир» выступает чаще как контримперский, проект построения иного порядка (в том числе «иного имперского»)	13
Часть 1	14
3. «Речи к немецкой нации» Фихте: нация, народ и язык	14
4. «Государство национальностей» и теория национализма Отто Бауэра	22
Кадрирование: две теоретических рамки	24
Деполитизация/политизация «национального»	27
«Нация» как исторический феномен	29
5. Национализм: консервативная критика[12]	35
6. «Нация»: об истории и современности понятия[13]	38
7. О дружбе, или О нации[14]	42
Конец ознакомительного фрагмента.	50

Андрей Тесля
Русские беседы: соперник
«Большой русской нации»

Рецензент – главный редактор журнала «Полития», профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», доктор политических наук С. И. Каспэ

© Тесля А. А., 2018

© Издание, оформление. ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик», 2018

Предисловие

XIX век зачастую называют «веком наций», хотя точнее было бы говорить о «веке национализмов»: преобладающими политическими телами в это время как в Европе, так и особенно наглядно за ее пределами были империи – национальных государств в собственном смысле было немного, и число их не слишком значительно увеличилось к концу века по сравнению с его началом. Но вместе с тем за это столетие ситуация радикально изменилась в своих основаниях – так что уже в XX веке мы можем наблюдать множество национальных государств или государств, стремящихся (в той или иной степени, прикладывая разные усилия с разным эффектом) стать таковыми. XIX век видел два масштабных примера образования государств, реализующих национальные проекты, – Итальянское королевство (1859–1870) и Германский рейх (1860–1871). В остальных случаях национальные движения, более или менее активные, были значительной, но отнюдь не преобладающей силой: на исходе столетия и в начале нового многие наблюдатели сомневались, что путь образования национальных государств может стать преобладающим – на нем стояло слишком много препятствий, начиная с привычных порядков и традиционных имперских иерархий, судьба которых в новом мире не представлялась однозначной, и вплоть до сложившихся связей – политических, экономических, культурных и т. д., не укладывавшихся в пределы каких-либо воображаемых гомогенных национальных сообществ. Вопрос, который обсуждался все чаще, был отнюдь не о выборе по модели «либо/либо», а о том, как совместить национальные запросы с существующими порядками, о способах взаимодействия и сосуществования с национализмами – поскольку во второй половине XIX в. для всех было очевидно, что национальные движения уже превратились или, в других регионах, способны к превращению во влиятельную силу: ее невозможно было игнорировать, ее невозможно было подавить – стало быть, единственным вариантом оставалось взаимодействие. Национализмов всегда много – на одну и ту же территорию, на одних и тех же людей претендуют различные национальные проекты, разные национализмы взывают к лояльности той нации, существование которой они провозглашают. В этом смысле важно осознавать, что каждый победивший национальный проект не только несет в себе историю своего восхождения, но и те проекты, что оказались оставлены, будучи неспособны вовлечь достаточное число интеллектуалов, мобилизовать массы, – редко исчезают без остатка: между нами всегда есть «спящие национализмы» – модели сборки политических сообществ, которые не актуализированы в данный момент, но остаются способны при определенных условиях, в ситуации распада существующего политического порядка, стать привлекательными альтернативами.

Сборник, который вы держите в руках, состоит из двух основных частей – в первой, относительно небольшой по объему, собраны статьи последних лет, посвященные различным более или менее теоретическим аспектам истории национализмов. Вторая, основная часть сборника, построенная по хронологическому принципу, объединяет статьи, посвященные ранней истории современного украинского национализма. Интерес последней темы, помимо, увы, непосредственной политической актуальности, которую она имеет в последние годы, состоит в том, что позволяет увидеть, как формируется, довольно типическим для Восточной Европы образом, национальное движение – в переплетении разнообразных социальных и интеллектуальных воздействий, с политической повесткой, которая во многом закрыта или, по крайней мере, лишена определенности для большинства его участников. Важно то, что «национализм» – это всегда определенный язык, способ промышлять и проговаривать ситуацию – и ранняя история национализма тем в особенности и интересна, что позволяет наблюдать, как этот конкретный язык складывается, как вырабатывается система понятий и образов, которые в дальнейшем не будут детерминировать, разумеется, его историю, но будут определять диапазон возможностей – в том числе возможностей политического действия.

Вместо введения

1. Об отсутствующем

«Русский мир», с которым или за который сражаются (преимущественно виртуально), о (возрождении которого много говорят – одни опасаясь, другие желая, третьи с иронией, – крайне интересная фигура речи, которая заменила хорошо известный по втор, пол. XIX – нач. XX в. «славянский мир».

И в том и в другом случае – это обозначение некоей реальности, значение которой преимущественно в будущем: нынешнее состояние значимо лишь в той мере, в какой оно позволяет обосновать образ грядущего, отстоять реальность своих надежд или сомнений. Путешественники XIX в., объезжавшие Балканы или назначавшие randevu во Львове-Лемберге, подхватывали любой намек на «славянскую взаимность» и отбрасывали ему противоречащее – не заблуждаясь, ничуть, не искажая фактов, а интерпретируя, – что делаем мы всегда, поскольку любой факт существует лишь в определенной системе: для них эти черты «славянского возрождения» обладали значением в перспективе будущего, как ростки новой реальности, тогда как «иное» трактовалось как препятствия, стоящие на его пути: то, что способно погубить эту перспективу или замедлить движение, исказить его смысл и т. д.

«Славянский мир» выступал для многих как перспектива роста Российской империи – ее ресурс, ее зона влияния, ее «историческое призвание». Для других он был альтернативой – надеждой на юго-славянскую федерацию, на «славянскую Австрию» и т. п., нечто способное стать альтернативой выбору между «германским миром» и «русским», между тем, чтобы потерять надежду на «национальное возрождение» или, ради последнего, вступить в союз с «северной деспотией». В этом случае «славянский мир» оказывался способом ускользнуть от необходимости выбирать между национальной самостоятельностью и свободой.

«Русский мир» возник катастрофически быстро – когда кто в 1989, кто в 1990, кто в 1991 внезапно осознал, что он «русский» и при этом больше не живет в России – не живет не в силу собственного выбора, а по обстоятельствам – он/она не выбирали этого, они жили в одном государстве, которое, хотя и со своими сложностями в отношениях, в конце концов определило себя как преемника Российской империи.

«Государство» и «мир» больше не совпадали. Разумеется, можно сказать, что они не совпадали и ранее, но ранее это несовпадение было легко игнорировать, оно проявлялось эпизодически. Равно как в исторический опыт не входил опыт «русского мира» в Харбине или Шанхае 1920—1930-х годов, русские кварталы Софии и Праги. А в тех случаях, когда этот опыт оказывался в границах сознания, он определялся – и, что особенно важно, не только во взгляде «изнутри советских границ», но и в рамках само-описаний, по крайней мере тех, которые были слышнее всего – как ненормальное состояние, беда или трагедия – в зависимости от того, какой финал предполагался: безысходной катастрофы или конечного примирения-покаяния-возвращения.

Однако у всех этих разговоров о «Русском мире», то разгорающихся с начала 90-х, то почти сходящих на нет, было несколько особенностей. Во-первых, почти не слышны были голоса самого «Русского мира» – о нем говорили преимущественно те, кто остался в совпадении «русского» и «государственного», где неполнота – это скорее неполнота государства. Во-вторых, этому «Русскому миру» не хватало именно «русскости» – там, где он манифестировал себя, он проявлялся скорее как остаток «советского», возможность видеть ту самую «новую историческую общность», по поводу которой в свое время столько иронизировали, – «советский народ». Если Союз с течением времени вполне сжился со своим статусом наследника

Российской империи, то произошло и обратное – «советский народ» стал другим вариантом «имперской нации», той «большой русской нации», проект которой революция 1917 г. разбила на «русских» (бывших «великоруссов»), «украинцев» (бывших «малоруссов») и «белорусов» (бывших «белоруссов»).

Проблема в том, что за пределами этих обломков «советского» «Русский мир» оказался практически неуловим. Можно сколь угодно долго говорить о достижениях русской культуры и искусства, перебирая всем известные или, если угодно, малоизвестные имена, говорить о мировом значении русской литературы и роли русского авангарда, а можно о пермской деревянной скульптуре, можно вспоминать о Толстом и Достоевском, а можно анализировать Сергея Дурьлина и Николая Стрхова. Все это верно, только из этого никоим образом не вытекает желание принадлежать к «Русскому миру», он не становится от этого привлекательнее или реальнее. Ведь то, что называют «миром», к чему принадлежат или желают принадлежать, – это способы проживания жизни, быт. На этом именно уровне «Русский мир» оказывается отсутствующим – его практически невозможно увидеть, к нему сложно принадлежать при всем желании, поскольку формы, которые он может предложить и которые предъясняются вовне, – формы музейные или фальшивые, как крепкие профессионалы, исполняющие «русские народные песни».

Иными словами, здесь нет образа жизни – и нет образа целого, – который был бы привлекателен для многих. Им невозможно соблазнить, им невозможно увлечь, поскольку есть «фактическая жизнь», то, как «живется», так, как «сложилось», – лишенная мечты, которую можно опознать на бытовом, повседневном уровне: не башен Кремля и не орудийного салюта, а устройства жизни, не экстремального, а обыденного.

Правда, остается еще сила – но она может или соблазнять, или пугать. Впрочем, если говорить о наших реалиях, то в большинстве случаев Россия достаточно сильна именно для того, чтобы напугать окружающих, побуждая идти на все, ища защиты от нее, – и слишком слаба, чтобы привлекать кого бы то ни было, если только у него еще есть выбор. Слишком слабая, чтобы увлечь, – и достаточно сильная, чтобы оттолкнуть. «Русский мир» в своей реальности работает как угроза, не принося ничего тем, кто к нему принадлежит, и последовательно сокращаясь, по мере того как выстраиваются новые образы и реалии, а он так и остается лишь указанием на пустое место, которое могло бы быть чем-то заполнено: место, оставленное советским, как постиндустриальный пейзаж.

Над казаками или над паломниками, выстаивающими многочасовые очереди, чтобы поклониться святыне, или над участниками крестных ходов в новостройках можно издеваться и долго изощрять свое остроумие. Что не отменит одного – все эти практики пытаются создать бытовое измерение тому, что обозначается как «Русский мир».

2. Двенадцать тезисов о «русском мире» в позапрошлом веке

1. Позднесредневековый «мир» вписывает в универсальную рамку

Позднесредневековая концепция «отечества» двойственна – это ближнее, локальное пространство (от «северщины» до «тутошних») и принадлежности к «большому отечеству» («христиане», «крестьяне», «крещеный народ»). В этой оптике утверждается «мировой центр» и принадлежность к нему: к «Святой Руси», «русской/русько! земле», православному царству. При этом «Святая Русь» не совпадает ни с одним политическим субъектом – последние претендуют выразить таковое, приближаются/ удаляются от него.

2. «Синописис» фиксирует появление «Руси» как нового объекта политической лояльности – этно-династическое единство

«Синописис» (1674) фиксирует важный переход – появление нового объекта лояльности (подобный переход фиксируется в польском случае полутора столетиями ранее, XVI–XVII вв.): «Русь» здесь оказывается и династическим достоянием (характерно, что «Синописис» игнорирует смену династии, непосредственно объединяя Рюриковичей и Романовых вслед за московской политикой «дедичного» обладания, утверждаемого с конца 1610-х годов), и одновременно – единым целым, некоей реальной общностью, которая и является наследственным достоянием. «Русь» здесь увязывается с Московским царством: чуть ранее происходит характерная конкретизация царского титула – на смену сакральному «Царь всея Руси» после Переяславской рады приходит политически притязательный и одновременно уточненный титул «... Государь, Царь и Великий князь всея Великия и Малыя и Белья России Самодержец».

3. «Мир» тождественен особому порядку, тем самым вводя множественность порядков

Особый «мир» (романский, германский и т. д.) – это новое вписывание в мир, в рамках пред- и собственно романтического поворота, начиная с Гердера (1770-е), сменяющее и взаимодействующее с религиозным порядком, который предполагает единство и единственность мира. Вместо прежних групп в рамках сакральной общности («христианского мира») утверждается множественность «миров», что было бы парадоксально, если бы доводилось до предела в подобном виде, поскольку каждый из «миров» предполагает наличие своего *potos* а, своего порядка/смысла (и тем самым вводилась бы несоизмеримость порядков, что прозвучит вполне отчетливо только по еле 1918 г.).

4. Новые [культурные] «миры» предстают способом иерархического упорядочивания единого «мира»

Диалектика «единого» и «многого» работает через иерархическое упорядочивание: «славянский», «русский» или «германский мир» – «миры» в относительном смысле – «мир» здесь синонимичен здешнему, поюстороннему центру «Божьего Мира»: он ближе всего к осуществлению последнего, точнее/полнее выражает его, находит – по сравнению с другими, предше-

ствующими, новое, более совершенное слово, образ, действие. Например, у Мицкевича «славянский мир» явится меньшим, беднейшим, отверженным среди народов Христианского Мира (Pax Christiana), и Польша станет Христом среди народов, поругаемая, распятая, похороненная, но не умершая, чье возрождение станет возрождением Христианского Мира, славянские народы, последние среди народов Христианского Мира, станут первыми, призванными на пир, явив христианский способ сосуществования народов, воплотив то, что для других оставалось только неясным мечтанием, «идеалом» в смысле противоположности «реальности», того, что надлежит отбросить, но вместе с чем отбрасывалось само христианство, «слишком хорошее для этого мира». Аналогично у московских славянофилов уже русскому народу была предназначена участь быть носителем христианских идеалов общежития, воплощая в своей безгосударственности стремление к высшей, внутренней свободе (отвергая соблазн свободы внешней).

5. Старая и новая логика «миров» выступает как переход от иерархии к обоснованию через противоположность

Новые «миры» – в движении с середины XIX к началу XX века – выходят из этой логики иерархии, утверждаясь в своей «отличности»: обоснованием их существования становится наличие «другого», обладающего несомненной фактичностью. Здесь заметно, как на смену логике религиозной приходит логика политического: если в первом случае ключевым является соотношение со всеобщим («Христианским миром» – наличным, «православным», «католическим» – или иным, истинным, чаемым, миром «Третьего Завета»), то теперь основную роль играет размежевание с другим: реальность «славянского» мира задается его отличием от «германского», не предполагая обязательного включения того и другого в некую высшую общность.

6. «Мир» выступает «несовершенным», но наиболее близким из наличного приближением к совершенству

Прежняя логика оставалась в платоновской традиции, выстраивая иерархию сущего, причем так, что каждая следующая ступень (логически) включает предыдущую, восходя к Благу/Богу. Отсюда отличие (и недостаток) иного – в его неполноте, не в том, что он утверждает, а в том, что это утверждение одностороннее – и именно в этой односторонности ложным (наиболее известный образчик такого рода рассуждения в отечественной традиции: «Критика отвлеченных начал» Вл. Соловьева). Ход к новому и одновременное сохранение памяти о прежнем – «Россия и Европа» Данилевского, где каждый «культурноисторический тип» автономен, чтобы тем не менее завершиться в «славянском», «четырёхсоставном», образе высшего совершенства, идеале человеческого общежития (и в то же время – идеале эксклюзивном, поскольку инкорпорирование в него иных возможно лишь в логике господства).

7. В рамках новой логики, напротив, «отличие», «противопоставление» другому автономизируются, обретают самостоятельную ценность

Новая логика не предполагает обязательного инкорпорирования иной реальности – тем самым новые «миры» утверждаются уже именно в качестве миров: «иное» в этой перспективе утверждается именно в своей инаковости, противостоянии обладающему позитивной ценностью – восстанавливая бинарное размежевание на свет/тьму, добро/зло, истину/ложь, но теперь уже в плане имманентности (делая необязательным трансцендентализм прежней логики –

утверждение трансцендентного основания возможно, но не обязательно, работает как отсылка к прежней схеме, позволяя задействовать и ее ресурсы, не принимая на себя соответствующих обязательств). Позитивное в данном случае отождествляется с реальностью «мира», а негатив – ситуативен (что делает достаточно подвижными характеристики позитивного, поскольку таковые есть то, что отличает от «иного»: иерархия подвижна, так как конституирована не характеристиками центра, а обозначением его «топоса» – этот объект позитивен, независимо от того, как именно он будет описан).

При этом ресурсы прежнего разграничения используются в новом, с измененным основанием: поляк теперь католик, потому что он поляк, «русская вера» истинна, поскольку она русская, а не потому Русь является Святой, что хранит истинную веру.

8. Функция «мира» – выход за границы существующего политического порядка

«Мир» – проективен («католический мир», «германский мир», «русский мир», «славянский мир»). Он выходит за границы существующих политических общностей и предполагает конверсию языковой/культурной/религиозной общности – в политическую, наделение новым значением: политическую мобилизацию того, что ранее не обладало функцией политического разграничения (принадлежности/непринадлежности к этому «миру»).

В этом отношении всякий разговор о «мире» имеет политическую составляющую – вопрос не в ней, а в возможности осуществить политическую мобилизацию на этом основании.

9. Двойное прямое значение «мира»: (1) империя в наступлении и (2) империя в отступлении

В первом случае «мир» – это пространство экспансии, воображаемое «свое-чужое». Во втором – это то, что осталось «имперским» за пределами границы империи.

Имперская граница по определению временна – так как в принципе империя предполагает единый космический порядок, а порядок – иерархию, от центра к периферии.

Перед нами – концентрическая схема восхождения/удаления, где центр в конечном счете сводится до «точки», не имеющей объема, но имеющей координаты. Утверждение, что нечто, обладающее «объемом», относится к центру, соотносительно – делаемое либо по направлению «к себе» (через утверждение, что нечто тождественно в данном отношении с иным, уже причисленным к центру), либо «от», из периферии, через утверждение своей непринадлежности, т. е. является высказыванием, направленным на изменение положения вещей (причисление к центру или образование иного центра, изменение иерархии, а поскольку империя едина, то изменение иерархии возможно через декларирование ложности существующего порядка, например: «Москва не является центром Святой Руси», «истинная Русь» – это нечто иное).

В логике империи указание на «мир» – это указание на ближнюю сферу (утраченного или желаемого), не противопоставление порядка, а выделение области реальности, которую можно идентифицировать как упорядоченную или подлежащую упорядочиванию в ближайшей перспективе: если угодно, как область (пространственную или нет), где происходящее расценивается как «имеющее значение», «внутреннее/ наше дело», то, что не может быть проигнорировано. Зазор же, существующий между «внутренним» и «внешним», – образует «свое внешнее».

10. Для Российской империи XIX века концепт «русского мира» непривлекателен

Политически он практически не имеет перспектив – единственная предоставляемая им возможность: включение Галиции. Понятно, что цена этого вопроса – несопоставимо велика, предполагает перекраивание всей карты Центральной и Восточной Европы: соответственно, «галицийский вопрос» (и «русский мир» в этой ипостаси) не имеет самостоятельного значения, допуская куда более широкие рамки обсуждения.

11. Проективную роль для Российской империи играет скорее «Славянский мир»

Этому благоприятствует и множественность наполнений «Славянского мира» – разные ипостаси «панславизма», идеи «славянской взаимности». Российская империя имеет возможность использовать идею «Славянского мира» для утверждения своей первенствующей роли – с различным политическим наполнением, от планов «Славянской монархии» до образования Славянской федерации. Множественность интерпретаций делает его достаточно свободным в обращении – в зависимости от конкретной ситуации «Славянский мир» может отступать до зоны «неразличения» или, напротив, актуализироваться, легко сочетаясь с принципом, например, «христианского/православного мира» на Балканах или «антигерманской» идентификации.

12. «Русский мир» выступает чаще как контримперский, проект построения иного порядка (в том числе «иного имперского»)

Напротив, к концепту «русского мира» обращаются оппоненты существующего порядка: Кулиш, консерваторы, оппозиционно настроенные к имперскому правительству и издающие в Петербурге в 1870-е одноименную газету и т. д. «Русский мир» здесь функционирует как указание на несоответствие «имперского» и «русского», на плюрализацию «русскости», не сводимой к «России», но образующей целый «мир», т. е. множественность вариантов «русскости», способов быть «русским». Подобно тому как «Славянский мир» включает множество «славянских народностей», так и «Русский мир» включает по меньшей мере две – северную и южную (Костомаров, 1860), для Кулиша «русский мир» дает возможность быть «русским патриотом» и утверждать, что если ранее, при слиянии «южного русского племени» с «северным» в одно государство первое много дало ему (1857), то теперь речь должна идти о новой роли этого племени, Киеву, а не Москве должно стать центром возрожденного славянства – т. е. «мир» здесь используется для того, чтобы пересмотреть утверждение о единственности центра этого мира, предложить иное видение империи: федеральное, дуальное (южной и северной) или триальное (велико-, малороссов и поляков, где малороссам отводится особая роль – примирителя в славянской распре), областническое и т. д.

Если «Славянский мир» собирает единство там, где ранее пролегли границы – конфессиональные (католики, протестанты, православные), племенные (чехи, сербы, хорваты, болгары, великоруссы, поляки и т. д.), то «Русский мир» синхронно подчеркивает множественность, создает различия там, где ранее представало единство, – вместо «Руси», которую утверждают в ее тождественности «России». И тем самым оказывается больше «России» – не обязательно пространственно, но, коли осмелиться на рискованную аналогию, – логически содержательнее (учитывая закон обратного соотношения объема и содержания понятия).

Часть 1

О понятии «нации» и истории национализма

3. «Речи к немецкой нации» Фихте: нация, народ и язык

«Пусть другие при Реформации преследовали земные цели, они никогда бы не победили бы, если бы во главе ее не стоял предводитель, воодушевленный вечным, то, что он, никогда не забывавший о деле спасения всех бессмертных души, с полной убежденностью бесстрашно выступал против всех сил ада, – это естественно и не чудо. Это лишь свидетельство немецкой серьезности и души»
(Фихте, 2009: 152).

Роль Фихте в формировании националистического видения, не ограничивающегося влиянием на складывание немецкого национализма, но распространившегося далеко за его пределы – путем как прямого, так и (в еще большей мере) опосредованного воздействия – общепризнанна (см., напр.: Гайдено, 1979, Малахов, 2010: 126–127). Однако из всей совокупности больших текстов, созданных Фихте, лишь в одном он непосредственно и целенаправленно говорит о нации и национальном действии – в знаменитых «Речах к немецкой нации». Причем, что особенно любопытно, хотя данные речи являются, по заявлению самого автора, продолжением «Основных черт современной эпохи» (Фихте, 1993), между ними – водораздел, заключающийся в совершенно ином видении конкретных целей и задач времени – появлении нового понимания «нации», которое вызывает переинтерпретацию предшествующей историко-философской конструкции – за счет введения нового субъекта. Л. Гринфельд пишет: «...развитие национального сознания в Германии происходило исключительно быстро. До 1806 г. об этом сознании вообще говорить не приходится, а к 1815 г. оно уже созрело...» (Гринфельд, 2008: 263). Разумеется, в этих словах есть изрядная доля преувеличения, и сама работа Гринфельд демонстрирует, насколько подобная формулировка неточна, но одновременно она фиксирует то обстоятельство, как быстро данный феномен возник для взгляда внешнего наблюдателя – те элементы (что социальные, что интеллектуальные), которые ранее пребывали каждый в своей собственной «нише», за несколько лет срослись в узнаваемый комплекс, получивший собственное имя и став самостоятельной частью реальности. Ставя своей целью рассмотреть функционирование понятий «нации» и «народа» в «Речах...» Фихте и значение его философии языка в формировании одного из наиболее известных и влиятельных вариантов националистического учения, мы полагаем необходимым начать с биографического контекста, в рамках которого оно формировалось.

Биографический и исторический контекст. С самого начала своей академической деятельности Фихте видел себя не только в роли преподавателя, обучающего студентов, но и как «морального воспитателя», обращающегося как можно к более широкой аудитории: с молодых лет мечтавший стать проповедником, он в университетскую деятельность принес тот же пафос. В первом же семестре, проведенном им в Иене, он, помимо читаемого курса наукоучения, выступал по пятницам (с шести до семи вечера) с публичными лекциями «Мораль для ученых», а в следующем семестре, «чтобы другие академические лекции не препятствовали никому из студентов их посещать, выбрал для них воскресный час и нарочно такой, который не совпадал ни с академическим, ни с общественным богослужением» (Фишер, 2004: 164)¹.

¹ Выбранный день вызвал жалобу со стороны йенской консистории о нарушении указа о «дне субботнем», разбирательство

Оказавшись после скандальной отставки с поста профессора Йенского университета (в результате известного «спора об атеизме») в Берлине, в кругу ранних романтиков – в первую очередь Фр. Шлегеля и Фр. Шлеймахера², Фихте также не ограничивается чтением в частном кругу лекций о наукоучении, а с 1804 читает в частном порядке популярные лекции: «Об основных чертах современной эпохи» (1804/05)³, «Наставления к блаженной жизни» (1806) и «Речи к немецкой нации» (1807/08). О том значении, которое придавал данным выступлениям сам Фихте, говорит тот факт, что при назначении его в Эрлангенский университет им было официально оговорено право проводить в Эрлангене лишь лето, на зиму возвращаясь в Берлин (*Яковенко, 2004: 117*): «он должен был читать летом в Эрлангене, а зимой в Берлине. Таким образом, сначала его время делилось между Берлином и Эрлангеном, а его деятельность между академическими и неакадемическими лекциями» (*Фишер, 2004: 195*). Уже один из ранних слушателей Фихте, Фоберг, в 1796 г. писал: «Он говорит не красиво, но слова его значительны и вески. Его принципы строги и мало смягчены гуманностью. Если его подзадо- ривают, он становится ужасен. Его дух – беспокойный дух, он жаждет случая много сделать в мире. Поэтому его публичная лекция шумна, как гроза, разражающаяся вспышками пламени и ударами грома, он возвышает душу он хочет создать не только хороших, но и великих людей, его взор грозен, его поступь смела, он хочет руководить с помощью своей философии духом века, его фантазия не блестяща, но энергична и мощна, его образы не пленительны, но смелы и велики» (цит. по: *Фишер, 2004: 129*), а один из основных исследователей философии и биографов Фихте, Куно Фишер, давая общую характеристику своему персонажу, писал: «Каждая лекция была для него не отправлением служебных обязанностей, а выполнением миссии, которая должна была, подобно подвигу, оказывать свое влияние вечно: он не только преподавал философию, он проповедовал ее, в течение лекции его кафедра была то амвоном, то ораторской трибуной» (*Фишер, 2004: 129*). С тем большим основанием можно это сказать о его публичных лекциях, чьи цели были не осложнены задачами научного изучения, а должны были действовать на слушателей непосредственно, преобразуя их.

Отметим, что стремление к проповеди в жизни Фихте несколько раз становилось – именно в решающие моменты – непосредственным намерением (правда, ни разу не реализованным). Весной 1813 года, когда Прусский двор, после длительных колебаний, решится объявить войну Наполеону и присоединиться к России, Фихте записывает в дневнике (1–2 апреля): «В настоящее время и для ближайшей цели нести людям высшее разумение, погрузить воителей в Бога» (цит. по: *Фишер, 2004: 206*) – и обращается при содействии Николовиуса с просьбой принять его в качестве религиозного оратора (проповедником он не мог быть, не имея посвящения в сей сан) в королевской квартире, намереваясь сопровождать войска, однако не получает на это соизволения – и тогда записывается в ландштурм (*Фишер, 2004: 206, Яковенко, 2004: 136–138*).

Аналогичным образом поступил Фихте и почти семью годами ранее, в начале франко-прусской войны 1806–1807 гг. обратившись с просьбой разрешить ему отправиться в войска в качестве религиозного оратора. В эти дни он писал, набрасывая обращение к воинам: «Если оратор вынужден удовольствоваться словом, если он не может биться в ваших рядах, чтобы засвидетельствовать истинность своих основоположений, смело пренебрегая опасностью и смертью, сражаясь на самых опасных местах, действуя, то вина в этом ложится един-

дошло до герцога, решившего спор в пользу Фихте (*Фишер, 2004: 165–166, Яковенко, 2004: 79–81*).

² С первым из них Фихте в то время был настолько близок, что планировал поселиться совместно, семьями, и создать некую «общину», что звучало особенно скандально на фоне того, что Шлегель в это время открыто жил с Доротеей Фейт, дочерью Моисея Мендельсона, описав эти отношения в «Люцинде», о которой Фихте отзывался довольно благосклонно (*Фишер, 2004: 191–192, Тайм, 2007: 455–459, 481–482*).

³ Среди слушателей Фихте был, в частности, Клеменс Меттерних, в то время австрийский посланник при прусском дворе (*Фишер, 2004: 195*).

ственно на его эпоху, которая разъединила призвание ученого и призвание воина. <... > Но раз теперь он может только говорить, он хочет метать гром и молнию. И он хочет это делать не в безопасности и укрывшись, нет, во время этих речей он будет высказывать относящиеся сюда истины со всею ясностью, с какою он их постигает, со всею той силой, на которую он способен, и от своего собственного имени – все истины, которые перед судом врага заслуживают смерти. <... > И ему тем более позволительно обращаться к вам с речью, так как истинная потребность побуждает его искать со своими мыслями своего рода убежища от обычной атмосферы в вашем обществе, в вашем образе. Ибо нужно сознаться – и это совершенно очевидно, – немецкая нация по собственной вине, от ответственности за которую немногие индивидуумы имели бы право считать себя свободными, накликала на себя такую судьбу, которая вложила ныне оружие в ваши руки, и, к несчастью, заслужила то, осуществление чего, будем надеяться, отвратят ваши победы. Дряблость, трусость, неспособность приносить жертвы, отважно ставить на карту свое состояние и жизнь за честь, предпочтение терпеть и согласие медленно быть ввергаемыми все глубже и глубже в бездну позора вместо того, чтобы разом воспрянуть до бесповоротного решения все поставить на карту: вот та преданность праху земли, которая считает всякое возвышение над этим экзальтацией и также находит его смешным. <... > К вашим душам не должно получать доступа расслабленное нравоучение, жалкая софистика, лучшие и сильнейшие представители нравоучения должны, по меньшей мере, постараться не допустить ее до вас. Вам открывается теперь случай увериться ясно в этом вашем ценном свойстве. До битвы и по отношению к войне: не колебаться и только хотеть войны, а твердо и отчетливо учитывать все ее последствия. В битве: хранить при смятении присутствие духа в груди и даже в минуту смерти иметь на уме победу, отечество, вечное. Такого случая не имеет никто другой в такой мере, как вы, потому вам можно позавидовать. Но одним только этим примером вы будете воздействовать также и на других, также и другой части нации, которая была мертва и в забвении, дадите вновь чувство и силу. На вас обращает с надеждой свой взор друг человечества и немцев. На вас обращаются его надежды, которые лежали во прахе» (цит. по- Яковенко, 2004: 120, 121–122).

На свое прошение Фихте получил от тайного советника кабинета Бейме ответ (от 20 сентября): «Ваша мысль, дорогой мой Фихте, делает Вам честь. Король велит Вас благодарить за Ваше предложение. Быть может, впоследствии Вы и дадите ему осуществление. Но *сначала должен сказать свое слово король со своими войсками. Потом красноречие сможет усугубить преимущество победы* (выд. нами. – А. Т.)» (цит. по: Яковенко, 2004: 122). Здесь ярко проявилась разница позиций – правительства, действующего в рамках «ancien regime», где «народ» – это объект управления, и радикальной позиции Фихте, стремящегося мобилизовать народ. По преданию, Фридрих Великий во время Семилетней войны отказал жителям Берлина, обратившихся к нему с предложением собрать народное ополчение для защиты города, предпочтя сдать его русской армии, сказав: «Сейчас они готовы вооружиться ради меня, а против кого они вздумают вооружиться в следующий раз?» Фихте не только говорит в рамках нового, национального демократического понимания (что со всей отчетливостью зазвучит год спустя, в «Речах к немецкой нации»), но и поступает соответствующим образом: покидает Берлин после поражения при Иене, не желая оставаться в городе под властью иноземцев, и возвращается только после заключения мирного договора. Обратим внимание на нетипичность подобного поведения – вспомним, как Гегелю вступление французской армии доставило исключительно житейские неудобства, но не вызвало патриотического пыла – главной заботой его была сохранность только что законченной рукописи «Феноменологии духа». Национальное движение началось под воздействием двойного поражения – сначала Австрии (в 1805), приведшего к образованию Рейнского союза, а затем Пруссии (в 1806), вынужденной отказаться от планов по созданию Северо-Германского союза и сохранившей некоторый остаток независимости лишь благодаря союзу с Российской империей. Первые значительные националистические

выступления относятся к 1808–1809 гг. (Данн, 2003: 65–67), и в этом смысле реакция Фихте особенно показательна, он переживает ситуацию как «национальный вызов» одним из первых, мыслит саму войну 1806 г. как национальную – и этим, помимо прочего, объясняется значение его «Речей»: в тот момент, когда состояние общей растерянности, разочарования в просвещенческих ценностях и одновременно беспомощности того порядка, который ранее был государственным и социальным, оказывается всеобщим, Фихте один из немногих, кто готов предложить новое видение, дать позитивный ответ на происходящее.

«*Речи к немецкой нации*». Дильтей писал: «самая катастрофа [т. е. падение Пруссии. – А. Т.] пробудила в мужах идеализма чувство государства» (цит. по: Хьюбнер 2001: 152) – Фихте ощутил это чувство раньше других и заговорил языком, в котором время опознало себя. Власти не препятствовали ему, поскольку отчасти сочувствовали этим новым воззрениям, отчасти оказывались готовы поддержать все, что давало надежду на выживание в новых условиях (ситуация скоро изменится: через десять лет после смерти Фихте его речи нельзя будет переиздать в Берлине и они смогут быть выпущены вторым изданием в 1824 г. только в Лейпциге, под куда более либеральными цензурными правилами саксонского королевства).

Он читал в переполненной круглой зале Берлинской академии, обращаясь к «немцам», не к подданным короля Пруссии, не к бывшим подданным только что прекратившей свое существование Священной Римской империи германской нации, но к новой общности – той, которая должна была возникнуть в том числе и под воздействием этих речей:

«Я говорю просто для немцев, просто о немцах, не признавая, но откладывая в сторону и отбрасывая все разделяющие различия, которые были созданы для единой нации злосчастными событиями в течение столетий... дух мой усматривает вокруг себя образованную часть всей немецкой нации, изо всех земель, над которыми она простерлась, рассматривает, обдумывает наше общее положение и обстоятельства и жаждет, чтобы часть живой силы, с которой, быть может, вас охватят эти речи, сохранилась и в немногом отпечатке, который один будет доступен глазу не присутствующих здесь, чтобы она дышала из него и в любом краю воспламеняла немецкие души к решению и действию... поскольку я говорю о немцах вообще, я буду высказывать кое-что, что к нам ближайшим образом не относится, как все же относящееся к нам, а кое-что непосредственно относящееся только к нам – как относящееся ко всем немцам. *В духе, истечением которого являются эти речи, я усматриваю насквозь сращенное единство, в котором ни один из членов не считает судьбу другого чужой и которое должно и обязано возникнуть, если только мы не должны совершенно исчезнуть, – я вижу это единство уже возникшим, завершённым и присутствующим в настоящем* (выд. нами. – А. Т.)» (Фихте, 2009: 53–54).

Уже в самом начале общность, к которой адресованы речи, описывается двойственно – как то, что должно возникнуть, и то, что должно быть сохранено: «...средство спасения... состоит в образовании совершенно новой самости, существовавшей прежде, пожалуй, только как исключение у отдельных лиц, но никогда как всеобщая и национальная самость, и в воспитании нации, чья прошлая жизнь угасла и стала приложением к чужой жизни, которая или будет принадлежать исключительно только ей, или, если она должна будет от нее распространяться и на другие, при любом делении останется целой и не потерпит ущерба, одним словом: то, что я предлагаю в качестве средства сохранения существования немецкой нации, есть полное изменение воспитания» (Фихте, 2009: 63). – В этом тексте можно наблюдать характерное движение понятия «нации»: «нация» существует, но она малочисленна, ограничена и слаба, вследствие чего не способна достигнуть стоящих перед ней целей, здесь «нация» понимается

в традиционном для предшествующей европейской традиции смысле как «группа людей, претендующих представлять или избирать представителей для конкретной территории на соборах, сессиях или сословных собраниях» (Кедури, 2010: 25). Французская революция начнется с утверждения, что «нацией» должен быть весь «народ», т. е., как разъяснял Сийес,

«Что такое нация? Корпус членов, живущих под одним общим законом и представленных одним и тем же законодательством» (цит. по: Кедури, 2010: 25).

Иными словами, народ, заключенный в границах одного политического тела («живущий под одним общим законом»), должен быть «представлен» – и подобная «представленность» делает его «нацией». Однако в ситуации Германии нет никакого общего «политического тела» – и «нация» здесь переопределяется Фихте как то, что «представляет само себя», сообщество, принадлежащее к «образованию» (т. е. отсылающая к «республике словесности») – и этой «нации» надлежит распространиться до пределов «народа» посредством воспитания: «...это таким образом ограниченное образование до сих пор было достоянием только очень незначительного меньшинства, именно потому называвшегося образованными сословиями, огромное же большинство, на котором покоится общественное существование, народ, оставалось совершенно без попечения искусства воспитания и предоставлено слепому случаю. Мы намерены посредством нового воспитания образовать немцев к новой общности, которая во всех своих частях будет подвижна и оживлена одним и тем же **единым** настроением, и если бы мы при этом намеревались опять отделить образованное сословие, которое одушевлялось бы вновь развитым побуждением нравственного одобрения, от необразованного, то это последнее отпало бы от нас и было бы для нас потеряно, так как надежда и страх, посредством которых только и можно было бы на него воздействовать, служат уже не нам, но против нас. Нам поэтому не остается ничего иного, кроме как *распространить новое образование на все без исключения, что есть немецкого, так что оно будет не образованием какого-нибудь особого сословия, но образованием нации просто как таковой и без всякого изъятия каких-либо ее отдельных частей, в котором, собственно, в воспитании ко внутреннему удовлетворению правым полностью снимается и исчезает всякое различие сословий, которое в других ветвях воспитания может продолжаться сохраняться, и, таким образом, у нас возникнет ни в коем случае не народное воспитание, но собственное немецкое национальное воспитание* (выд. нами. – А. Т.)» (Фихте, 2009: 65–66). Отсюда и само заглавие речей – «к немецкой нации» – и центральная проблема «воспитания», предстающая в двух планах:

– во-первых, существующая «нация» должна само-воспитать/перевоспитать себя, чтобы оказаться способной стать воспитателем «народа»: «Речь моя обращает это предложение в первую очередь к образованным сословиям Германии, поскольку именно с их стороны можно надеяться на понимание, и призывает главным образом их стать авторами этого нового творения и тем самым, с одной стороны, примирить мир со своей прежней деятельностью, с другой – заслужить продолжение своего существования в будущем» (Фихте, 2009: 68),

– во-вторых, «народ» надлежит воспитать таким образом, чтобы он смог в результате этого стать «нацией», что возможно за счет принадлежности самой «нации» к «народу», получающей от последнего источник своей власти и вынужденной воспитывать себя и воспитывать народ, дабы сохраниться – поскольку, если эта задача не будет решена, «нацией» станут другие: «В ходе этих речей мы увидим, что до сих пор всякое развитие человечности в немецкой нации исходило от народа, что всегда сначала в нем проявлялись великие национальные обстоятельства и он заботился о них и содействовал им, что, таким образом, сейчас впервые образованным сословиям представляется возможность вмешаться в развитие нации и что если они действительно воспользуются ею, то и это произойдет впервые. Мы увидим, что эти сословия не могут рассчитывать, на сколь продолжительное время в их власти будет стать во главе дей-

ствий, поскольку народ уже почти готов к ним и созрел до того, чтобы быть ведомым людьми из народа, так что спустя короткое время он и без всякого нашего содействия сможет сам себе помочь, из чего для нас просто-напросто последует то, что потомки нынешних образованных станут народом, а из нынешнего народа произойдет другое, еще более образованное сословие» (Фихте, 2009: 68).

Поскольку у той общности, которой надлежит возникнуть, нет государственной границы, нет правовой реальности, то ее основание определяется через вне-политическое, которое переопределяется затем в качестве политического – таковым становится язык (см. обсуждение проблематики языка и национальной идентичности: Джозеф, 2005) и вопрос о языке становится вопросом о границах политического тела. В заключительных положениях своих публичных чтений Фихте так сформулирует свой основной тезис (даем соответствующие фрагменты в переводе Б.Н. Чичерина начала 1870-х годов):

«Говорящие одним языком уже прежде всякого человеческого искусства соединены, самую природою соединены множеством невидимых связей, они понимают друг друга и способны все яснее себя понимать, они должны состоять вместе и составлять единое и нераздельное целое. Такой союз не может воспринять и смешать с собою народность иного происхождения и языка, не производя в себе самом замешательства, по крайней мере на первых порах, и не нарушая насильственным образом равномерный ход своего развития. Из этой внутренней, самую духовную природою человека положенной границы вытекает уже внешнее ограничение места жительства, как последствие первой... *везде, где встречается особый язык, есть и особый народ, который имеет право самостоятельно устраивать свои дела и управляться сам собою* (выд. нами. – А. т.)» (цит. по: Чичерин, 2008: 635—636).

Но сама по себе языковая общность представляется недостаточным основанием для преобразования ее в общность национальную – и потому, отталкиваясь от философии языка, созданной Гаманом и Гердером (см.: Гайм, 2011: 227–231, 249–250 и далее, Гердер, 2007), Фихте формулирует оригинальное учение о двух родах языка, из которого вытекает особый статус «немецкого языка» (и соответствующей народной общности) и особая историческая судьба немецкого народа: «Различие между судьбами немцев и других племен, происходящих от того же корня, в первую очередь и непосредственно подлежащее рассмотрению, состоит в том, что первые остались в первоначальных местах проживания коренного народа, последние же переселились, первые сохранили и развили изначальный язык коренного народа, последние приняли чужой язык, постепенно преобразовав его на свой лад» (Фихте, 2009: 110). И если «первое из указанных изменений, перемена родины, совершенно незначительно», то «изменение языка, значительнее, и, как я считаю, оно ведет к совершенной противоположности немцев и других народов германского происхождения, при этом я сразу хочу подчеркнуть, что речь идет не об особенностях того языка, который был сохранен одним племенем, и не об особенностях того, который был принят другими, но лишь о том, что первое сохранило собственный, второе приняло чужой, речь идет не о происхождении тех, кто продолжал говорить на первоначальном языке, а о том, что на этом языке не переставали говорить, при том что в гораздо большей степени язык образует людей, чем люди образуют язык» (Фихте, 2009: 111–112).

Фихте вводит подразделение народов, говорящих на «собственном» и на «не собственном» языке, которое в дальнейшем заменяется терминологически на «живые» и «мертвые языки», как равноценный синоним которых используются термины «живые...» и «мертвые народы» (см.: Фихте, 2009: 137–139). Живой язык исторически изменчив, но «язык всегда остается тем же самым языком. Хотя потомки после нескольких столетий не понимают преж-

него языка своих предков, потому что для них исчезли переходы, однако все же с самого начала сохраняется незаметный в настоящем непрерывный переход без скачков, делающийся заметным добавлением новых переходов и проявляющийся как скачок. Никогда не наступал момент, когда бы современники переставали понимать друг друга, поскольку их вечный посредник и переводчик – сказывающаяся из них всех естественная сила – всегда был и сохранялся» (Фихте, 2009: 114), поскольку при всех изменениях они не прерывают связь с изначальным символизмом языка: «Для всех, кто только хочет мыслить, закрепленный в языке символ ясен, для всех, кто только действительно мыслит, он жив и возбуждает их жизнь» (Фихте, 2009: 118). Это отличие присутствует именно и только на символическом уровне – в отношении «сверхчувственного», поскольку применительно к обозначению чувственных предметов любой язык оказывается достаточен, функционируя на уровне знаков, – и потому исторический разрыв, отсутствие преемственности (т. е. ситуация, характерная для «мертвого» языка) здесь не проявляется, но поскольку для выражения сверхчувственного используются образы, заимствованные из сферы чувственного, становясь символами, то отказ от своего языка обрывает генетическую связь, символы становятся простыми знаками: «... полностью противоположное всему вышесказанному получается тогда, когда народ, устраняя свой собственный язык, принимает чужой, уже достаточно развитый для обозначения сверхчувственного, и при этом не так, чтобы он совершенно свободно передал себя влиянию этого чужого языка и оставался бы безмолвным до тех пор, пока не вошел бы в круг созерцаний этого чужого языка, но так, что народ навязывает языку свой собственный круг созерцаний и ему с момента, когда это случается, приходится развиваться в этом кругу созерцаний. *В отношении чувственной части языка это событие не имеет последствий... В отношении же сверхчувственной части языка это изменение, напротив, обладало бы важнейшими последствиями* (выд. нами. – А. Т.). Для первых его обладателей он, правда, образуется вышеописанным образом, но для позднейших его завоевателей символ сравнивается с созерцанием, которое они либо давно уже оставили позади, либо на тот момент вообще не имели, а может быть, даже и не могли иметь. Самое большее, что они могут при этом сделать, – это получить объяснение символа и его духовного значения, посредством чего они получают плоскую и мертвую историю чужого образования, но никоим образом не собственное образование и, соответственно, образы, которые для них и не ясны непосредственно, и не возбуждают жизнь, но должны казаться полностью произвольными, как и чувственная часть языка. Для них теперь, со вступлением голой истории как просветительницы, язык во всем круге своей символики мертв, завершен, а его постоянное течение дальше прервано, и хотя они могут продолжать живо развивать этот язык на свой манер, исходя из этого круга и насколько это возможно с этого исходного пункта, но первая составная часть остается все же перегородкой, которая совершенно разделяет первоначало языка как естественной силы из жизни и возвращение действующего языка в жизнь. Такой язык хотя на поверхности и может приводиться в движение ветром жизни и потому казаться живым, но в глубине его – мертвая составляющая: он, получая новый круг созерцаний и теряя старый, лишается живых корней» (Фихте, 2009: 119–120). «Сверхчувственная часть» в мертвом языке «становится раздробленным собранием произвольных и больше совершенно непроясняемых знаков и таких же произвольных понятий, которые можно только выучить, и ничего более» (Фихте, 2009: 125).

Эту противоположность Фихте накладывает (с некоторыми оговорками, см.: Фихте, 2009: 128–129) на немецкий и романские народы – где, предсказуемым образом, немецкий народ оказывается обладателем «живого» языка в отличие от народов романских, в силу смешения разных языков, ни один из которых не стал цельным ядром последующего развития, ставших обладателями языков «мертвых». Предсказуемое наделение первых положительными чертами (и вторых – их противоположностью) сопровождается введением важнейшего тезиса: *«у нации первого рода народ восприимчив, а создатели образования такой нации пробуют свои открытия на народе и хотят иметь влияние на него, в нации второго рода, напротив, образо-*

ванные сословия отделяют себя от народа и считают последний не более чем слепым орудием своих планов (выд. нами. – А. Т)» (стр. 127–128). – Из этого же выводятся два ключевых «проистекающих из основного различия явлений»: «духовное образование или влияет на жизнь, или нет, и... что между образованными сословиями и народом или существует стена, или нет» (Фихте, 2009: 140) – иными словами, «нация» здесь интерпретируется как имеющая возможность расширяться до «народа» в целом по существу, а не только формальным образом.

Заключение. Один из крупнейших исследователей национализма, Эли Кедури, полагал, что «в философии Фихте... полное самоопределение индивида потребовало национального самоопределения» (Кедури, 2010: 127). Основное возражение против интерпретации, предложенной Э. Кедури, то, что до 1806–1807 гг. Фихте не нуждался в рамках своей философии истории и философии права в концепте «нации» (в том его понимании, что заключается в «Речах к немецкой нации»), равно как обойдется без него и Гегель, с чем согласен и сам Кедури (Кедури, 2010: 42). Другими словами, Кедури демонстрирует логику, с помощью которой из кантианской философии можно вывести «нацию» в понимании Фихте и последующих авторов, т. е. как политического субъекта, через претворение в «нацию» «народа», но это остается *возможной логикой*. Фихте сможет без особого труда проинтерпретировать свое учение о государстве, которое в его поздней философии, по справедливому замечанию Б.Н. Чичерина, оказывается тождественным «церкви» (Чичерин, 2008: 629, см.: Фихте, 1997), в качестве учения о национальном государстве, где последнее станет сообществом воспитуемых и воспитывающихся в самоотречении от себя ради высшей истины, однако то, что данное сообщество будет определено через языковые границы и «эссенциализировано», понимаясь эксклюзивным образом, но если в самом движении политической мысли Фихте от индивидуализма ранних работ к довольно специфическому холизму поздних можно увидеть следствие разработки и изменения общих принципов наукоучения, то националистическая доктрина оказывается историческим «казусом» (в буквальном смысле слова) применительно к философии Фихте, т. е. тем, что надлежит объяснять из ситуации философствования, а не внутренней логики идеи (тогда как последняя объяснит конкретную конструкцию националистического учения, созданного Фихте). Из фихтевского учения о праве и морали (при всех модификациях, которые оно претерпело за двадцать лет интеллектуальной карьеры Фихте) вытекало учение о «нации», в идеале долженствующей быть тождественной «народу» – и предполагающем, соответственно, исключение из числа «народа» тех, кто не способен войти в идеальную «нацию» (см.: Чичерин, 2008, Фихте, 2006). Однако именно невозможность, в отличие от первоначального видения Фихте (Фихте, 1993), образовать «нацию» в этом понимании чисто политическими средствами привела к необходимости утвердить неполитическое основание, «нацию в становлении» как культурную общность. Сформулированная им в итоге национально-демократическая доктрина оказалась неприемлемой для прусских властей, как только непосредственная и крайняя угроза государству миновала, поскольку революционное ее содержание, заключающееся в апелляции к народному суверенитету и к формированию новой, политической «нации», предполагало, как заявлял сам Фихте, радикальное изменение порядка вещей, революцию более существенную, чем революция Французская: переворот религиозный, где «народом избранным» оказывалась «немецкая нация», к которой он обращался, цитируя пророка Иезекииля и призывая: «Пусть составные части нашей высшей духовной жизни иссохли, и именно потому связи нашего национального единства разорваны и в полном беспорядке разбросаны повсюду так же, как кости в речи пророка, пусть грозы, ливни и палящее солнце многих столетий отмыли и иссушили их, но живительное дыхание духовного мира не перестало еще веять. Оно охватит останки нашего помертвевшего национального тела и воссоединит их, чтобы даровать им великолепную новую и преображенную жизнь» (Фихте, 2009: 107–108).

4. «Государство национальностей» и теория национализма Отто Бауэра

«Национальный вопрос» в XIX веке вызвал много страстей, но на удивление мало теоретических размышлений. Бенедикт Андерсон два десятилетия назад задавался вопросом: «Если сегодня нам кажется, что в мировой политике двух последних веков национализм сыграл грандиозную роль, то почему столь многие плодотворные мыслители современности – Маркс, Ницше, Вебер, Дюркгейм, Беньямин, Фрейд, Леви-Стросс, Кейнс, Грамши, Фуко – так мало что сказали о нем?» (Андерсон, 2002[1996]: 7) – и далее констатировал:

«В течение долгого столетнего периода консервативного мира в Европе (1815–1914) национализм вызывал теоретическую озабоченность лишь у немногих людей и только по случаю, но эти случаи имели весьма поучительное значение» (там же: 8).

Общеизвестно, что большинство современных наиболее обсуждаемых теоретических и теоретикоисторических подходов к пониманию национализма опираются на марксистскую и, шире, социалистическую традицию. Это вполне предсказуемо, поскольку «национализм» не только и не столько бросал вызов социалистическим схемам интерпретации социальных движений, но и оказывался существенным политическим вызовом, взламывающим привычную логику политического размежевания. Классовое противостояние видимо отменялось национальной солидарностью, и, напротив, там, где должна была бы существовать классовая солидарность на почве общности интересов (как, например, между немецкими и чешскими рабочими, противостоящими буржуазии), обнаруживался национальный конфликт. Если для представителей националистической мысли национализм был «естественным» движением истории, а для консерваторов – возмущением существующего порядка, то для марксистской и близких к ней направлений мысли это был серьезный теоретический вызов, намечающий линии политического размежевания, по крайней мере на первый взгляд противоречащие тем, которые должны были наблюдаться согласно теории.

Другим теоретическим вызовом для этого круга мысли были «периферийные» феномены – если интеллектуальные схемы вырабатывались применительно к Западной Европе или к Германии, то, обращаясь к Югу или Востоку Европейского пространства (особенно если смотреть на него не извне, а изнутри), можно было наблюдать процессы, которые требовали включения в существующую концепцию, т. е. те, для которых не было готовых или легко представимых объяснений. Не случайно в ту эпоху, о которой писал Б. Андерсон, наиболее интересные и оказавшиеся востребованными уже значительно позже, с 1980-х годов, теории национализма сформировались именно в этом регионе – назовем, в частности, М.П. Драгоманова или теоретиков еврейского национального вопроса, вынужденных осмысливать саму возможность «нации без территории» (см., напр.: Френкель, 2008 [1984]).

Задача статьи – не столько историческая реконструкция, сколько теоретическое рассмотрение классической работы по теории национализма – «Национального вопроса и социал-демократии» Отто Бауэра (5.IX.1881 – 5.VII.1938), проанализировать теоретическую конструкцию, предложенную Бауэром, – в контексте значительно более поздних, но генетически с ним связанных «модернистских» (по терминологии Э. Смита) концепций национализма (Смит: 2004[1998]: гл. 1–6).

Однако прежде всего позволим себе напомнить исторический контекст появления работы Бауэра. Этот труд создается как теоретическое обоснование новой партийной политики австрийской социал-демократии в национальном вопросе, на фоне дебатов, начавшихся в 1897 г. и приведших к формированию теории «экстерриториальной национальной автоно-

мии». В данном отношении текст Бауэра продуктивно читать «с конца», поскольку именно в последних главах (*Бауэр, 1909 [1907]: та. VII*) содержится «нерв» его работы, то, что делает рассмотрение национального вопроса неотложным. Интерес Бауэра далек от собственно теоретического – с этим сопряжена и некоторая сумбурность изложения, поскольку «Национальный вопрос...» создается в связи с текущей партийной политикой, именно для разрешения затруднений в выработке которой и потребно столь серьезное теоретическое построение: это вопрос о будущем австрийской социал-демократии, о том, может ли она сохраниться как единая партия или же ей предстоит распад на отдельные национальные социал-демократические партии – и как возможно в новых условиях в пределах Цислейтании единое профсоюзное движение, поскольку экономические задачи все чаще представляются отступающими перед напором национальных требований и устремлений.

Иными словами, «национальный вопрос» все более активно проникает в те области, которые ранее казались надежно закрыты от него – национальная политика перестает быть исключительно проблемой «буржуазных партий», а оказывается внутренним делом социал-демократии. Развернутый оригинальный ответ на эти новые вопросы со стороны «австромарксизма» дал Карл Реннер, под псевдонимом в 1899 и 1902 гг. опубликовавший две работы (см.: *Шпрингер [Реннер], 2010 [1902]*), в которых последовательно формулировал принцип «экстерриториальной национальной автономии» как альтернативу принципу «[территориального] национального самоопределения», неприменимость которого в австрийских условиях была по меньшей мере для значительного числа национальных движений очевидна. Характеризуя позицию Реннера в конце 1890-х – начале 1900-х, УМ. Джонстон писал:

«...Реннер объявил себя приверженцем федералистской схемы, предложенной венгерским евреем врачом Адольфом Фишгофом (1816–1893). Национальный вопрос безуспешно пытались решать, опираясь на мудрость Эммерсдорфа, пронизанную духом венгерского утопизма, с оглядкой на швейцарские методы решения межнациональных споров. Задача заключалась в том, чтобы найти средний путь, устраивавший и партию „старочехов“, которыми руководил Ригер, и либеральное министерство Ауершперга. Программа Реннера предвосхитила программу, одобренную социал-демократами на конференции в Брно в сентябре 1899 г. Реннер призывал разделить империю на национальные округа, каждый из которых содержал бы на собранные им самим налоги штаты школ и культурных учреждений. По его мысли, каждый гражданин должен был иметь право выбирать принадлежность к какой-либо нации... Тогда как в многонациональных областях национальные меньшинства должны были защищать имперский парламент, сохраняя контроль над иностранными, военными и налоговыми делами. При этом немецкий язык становился не государственным языком, а языком – посредником» (*Джонстон, 2004 [1972]: 156*).

Труд Бауэра должен был стать теоретическим обоснованием политической позиции австрийской социал-демократии, юридически сформулированной Карлом Реннером, – эту функцию он исторически выполнил, но значение его вышло далеко за пределы партийной политики и перипетий австрийской государственной жизни начала XX века. История, казалось, пошла по пути, совершенно отличному от того, который обсуждался Реннером и Бауэром – вместо «государства наций» и «австрийской федерации» декларация В. Вильсона 1917 г. и Версальский и Сен-Жерменский договоры 1919 г. обозначили торжество национальных государств. Однако в последние десятилетия XX века оптика венских теоретиков оказалась вновь

востребованной, как мы попытаемся показать, не только благодаря их теоретической последовательности, но иногда и вопреки ей.

Кадрирование: две теоретических рамки

Предсказуемым образом Отто Бауэр утверждает, что только социализм явится единственным реальным осуществлением национального принципа, однако для нас важна логика подобного заявления – оно основывается на разведении вслед за Фихте понятий «народа» и «нации» (см.: Тесля, 2014), которые могут наконец совпасть при социализме, как совпадали они во времена первобытно-общинного строя, т. е. история замкнется в кольцо и подобно тому, как строй будущего будет диалектическим возвращением к коммунизму доисторического времени, так и в плане национальном то разделение, которое в классовую эпоху существует между «народом» и «нацией», окажется снятым на новом витке исторического развития. Однако независимо от телеологизма «Коммунистического манифеста...» 1848 г. это рассуждение опирается на логику вовлечения все новых индивидов в культурное пространство, ранее принадлежавшее лишь высшим классам, т. е. на смену пространственно и классово сегментированной культуре приходит универсальная (в данных пространственных границах) культура:

«Только демократический социализм в состоянии будет вовлечь все население в круг национальной культурной общности...»

Только социализм создаст действительно национальное воспитание. Это – то воспитание, о котором мечтал *Иоганн Готлиб Фихте*⁴: элементы своего образования оно „сделает отнюдь не собственностью, как до сих пор, а личной составной частью воспитанника“ оно, таким образом, *в каждом детище нации будет проявлять путем передачи национальной культуры его истинный национальный характер.*

А на основе национального воспитания вырастет и национальная культура» (Бауэр, 1909 [1907]: 105, 106).

Напряжение, которое существует в логике Бауэра, отчетливо проявляется в его стремлении теоретически апроприировать учение о нации Руссо. Прежде всего, Бауэр совершенно справедливо отмечает несовместимость, существующую между воззрениями Руссо и либеральной политической мыслью (см., напр.: Новгородцев, 1996 [1909]: *та.* 1), покоящейся на двуедином принципе автономии субъекта и частной собственности:

«...право частной собственности на орудия труда... означает, что нация отказалась от возможности самой определять свои судьбы, доверивши их воле отдельных единиц. Эти же единицы решают не судьбы нации, а свою собственную судьбу...» (Бауэр, 1909 [1907]: 108).

Если требование «национального государства» присуще буржуазной эпохе, то одновременно она оказывается неспособной его реализовать вполне – а именно из состава «нации» оказывается исключенным большинство тех, кто одновременно включается в состав «народа». Исключается как прямо (посредством, например, избирательного имущественного ценза), так и косвенно – через невозможность или затрудненность доступа к «национальному сообществу», которое является культурной общностью. Национальная культура объявляется основанием нации, «английский – язык Шекспира», «немецкий – язык Гете и Шиллера», как глядят общеизвестные штампы, но английские рабочие или немецкие крестьяне в лучшем случае лишь слышали эти имена, мало что им говорящие. Подлинное единство нации может осуществить только социализм, он «носит в себе и гарантию *единства нации*. Общенемецкий язык,

⁴ Здесь и далее все выделения в цитатах, кроме специально отмеченных, принадлежат авторам цитируемых фрагментов.

этот, так сказать, входной билет к нашим культурным ценностям, которым массы все еще не овладели, он сделает родным языком немецких масс, судьбы нации он сделает фактором, определяющим характер каждого ее члена, призванного направлять ее волю, *культурные ценности нации он сделает собственностью каждого немца, а каждого немца, вследствие этого, – созданием наших духовных ценностей*» (там же: П2—113).

Тем самым в логике Бауэра обнаруживается фундаментальное затруднение, порожаемое тем обстоятельством, что эксплицитное понимание «нации» опирается на националистические концепции, в конечном счете восходя к фихтеанской модели. Нация здесь понимается как единство политической воли, единый субъект политического действия, который оформляется государством, но не обязан совпадать с ним – напротив, он требует соответствующей политической формы. Нация действует через посредство государства – в нем она обретает себя и, следовательно, всякое не-государственное состояние означает несовершенство, недостаточность нации. В этих рамках Бауэр определяет нацию через «национальный характер», который в свою очередь проявляется через «волю» (Бауэр, 1909 [1907]: 113), соответственно, например⁵ «национальная культура» – это ТО, что производит «нацию», поскольку через усвоение «культурных ценностей нации» индивид делается ее членом – разделяя и производя ее волю. Именно поэтому язык, к удивлению К. Каутского⁵, не служит для Бауэра ясным критерием нации – он может оказаться таковым, но отнюдь не обязательно таковым окажется: единая нация стремится к тому чтобы создать единый язык, но наличие языковой общности не делает само собой говорящих на одном языке принадлежащими к одной нации.

Таким образом, «нация» в данном понимании определяется не только как политический феномен, но и как основание «политического»: именно принадлежность к нации определяет границу «друг»/ «враг», «свой»/«чужой», пролагая границу между вопросами «внутренней политики» и «внешней», определяя иерархию вопросов и конфликтов, когда перед лицом внешней угрозы внутренние разногласия должны отойти в тень, когда апелляция к национальным интересам и национальным целям разделяется всем сообществом, и, следовательно, всякий конфликт в этих рамках происходит за право определять понимание, за право истолковывать, что именно и каким образом в данный момент является интересом или целью данной нации.

Явным и для самого Бауэра образом⁶ эта рамка отсылает к «национализму» 1-й половины XIX в., в то время как на нее накладывается другая теоретическая рамка, определяющая и противоречия, и долговременную продуктивность работы Бауэра. Старая рамка отсылает к национализму «исторических наций», как их, вслед за Энгельсом, именует Бауэр, т. е. обладающих полной классовой структурой, разработанной исторической традицией, оформившимся литературным языком и т. д. В рамках этого национализма, выражаемого Мадзини⁷ в знаменитой формуле «каждой нации – государство, и только одно государство каждой нации» «исторические нации» должны были образовать национально однородные государства, постепенно ассимилировав или как-то иначе избавившись от инородных элементов⁸. *Единство нации непо-*

⁵ «Не совсем понятно, почему Бауэр отказывается признать... самой могучей из тех различных скреп, что сплавляют нацию, то именно, что напрашивается само собой: язык» (Каутский, 1918 [1908]: 24–25).

⁶ См., напр., эксплицитную ссылку на Фихте в приведенной выше цитате.

⁷ См. показательные отзывы о последнем, принадлежащие лорду Актону, писавшему о трех «разрушительных учениях», отрицающих законность «существующего порядка»: «Имеются три основные теории... оспаривающие современное распределение власти, собственности и территории и нападающих, собственно, на аристократию, средний класс и верховную власть. Это теории равенства, коммунизма и национальной независимости... Первую провозгласил Руссо, вторую Бабеф, третью Мадзини...» (Актон, 2002 [1862]: 28).

⁸ «Желая уничтожить враждебное ей, не отвечающее ее потребностям традиционное государство и заменить его новым, революционная буржуазия противопоставляет враждебной ей внешней силе государства постоянную внутреннюю общность нации: требованием ее становится, таким образом, то, чтобы сама эта внутренняя общность стала носительницей внешней силы, внешняя сила – охранительницей внутренней общности. В этом – источник принципа национальности» (Бауэр, 1909 [1907]: 194).

средственно связано с руссоистской логикой народного суверенитета – «общая воля» по определению принадлежит одному субъекту («народу»), который в своей политической ипостаси является «нацией»: допустить множественность «наций» в пределах одного политического образования или, что, собственно говоря, тождественно, допустить, что некто, входящий в то же политическое сообщество, будучи гражданином, не является членом нации – противоречие в определении, это означает, что никакого единого политического сообщества в этом случае не существует, так как невозможна «общая воля», а лишь эмпирически нам данная «воля всех» (всех тех, кто по каким-либо критериям обладает правом участия). Если народ обладает суверенитетом, то он должен быть нацией, в противном случае это означает, что либо его права узурпированы, либо он не является и народом, т. е. перед нами совокупность лиц, а не общность. Делая ставку не на «национальное возрождение» как политическое действие, а на социализм, который даст возможность «национальному возрождению» вполне реализовать свои цели, Бауэр пишет:

«Общество возвратит себе право влиять на характер нации, определять ее судьбы, будущая история народа будет созданием ее собственной сознательной воли. Такая нация будущего будет в состоянии сделать то, чего никогда не сумела и не сумеет сделать нация в производящем товары обществе: сама себя воспитывать, сама ковать свое счастье, сама и сознательно направлять развитие своего характера. Лишь социализм даст нации полную автономию, истинное самоопределение, освободит ее от воздействия бессознательных, от нее не зависящих, стихийных сил» (*там же*: 109, ср.: 112)

Но это видение «Европы наций» сделалось явно проблематичным после 1848 г., когда «исторические нации» обнаружили постепенное «пробуждение» «наций неисторических», особенно явное в столкновении позиций Франкфуртского сейма и Славянского съезда в Праге (см., напр.: *Фалькович, ред., 2001: та. IV–VI*).

Если до 1848 г. можно было вполне резонно сочетать «национализм» и «интернационализм» как принципы либеральной и демократической политики, а национализм противостоял, согласно лорду Актону, «верховой власти», означая требование народного суверенитета (т. е. «народа», оформленного в «нацию»), то после 1848 г. становилось все более очевидно, что конфликты между «нациями», обретшими или еще только стремящимися к обретению государственной независимости, не являются во многих, и активно увеличивающихся количественно, случаях лишь пограничными. Национальные проекты оказываются все чаще конкурирующими за одних и тех же людей и за одну и ту же территорию – и встречающимися все больше трудностей в представлении гомогенного, в том числе пространственно единого «национального тела».

С особенной ясностью эта ситуация обнаружилась в Австрийской (с 1867 г. – Австро-Венгерской) и Российской империях – там, где существующее политическое тело со всей очевидностью не могло быть помыслено целиком преобразованным в «национальное тело»: наличная государственная рамка оказалась неспособна быть конвертирована в национальную – и тем самым возникало:

– во-первых, долгосрочное разграничение между «государственным» и «национальным телом», либо не подлежащее снятию, либо, по крайней мере, не подлежащее таковому в любой обозримой перспективе,

– во-вторых, сложность, а по мере оформления национальных движений «неисторических наций» – невозможность на основе «наций» подразделения на большие территориальные блоки, более или менее «национально однородные».

Во втором аспекте речь шла не только о том, что всякая попытка выделить собственную «национальную территорию» приводила бы автоматически к оставлению на «чужой» крупных

меньшинств своей нации, но и о характерном для Центральной и в особенности для Восточной Европы ситуации «нации-класса», «нации-сословия», т. е. когда определенные социальные позиции были связаны с этноконфессиональными группами (которые затем, в условиях национальных движений XIX в., преобразовывались в национальные).

В этой связи вполне понятно, как отмечал еще Х. Житецкий, что именно в периферийных империях (Российской и Австро-Венгерской) возникли серьезные теоретически новаторские подходы к «национальному вопросу»: в лице М.П. Драгоманова и О. Бауэра (*Житецкий, 1909: VIII–IX*): национализм à la Мадзини оказывался неприменим к ситуации, когда задача построения «национального государства» выглядела если не нереализуемой, то в процессе реализации связанной с непропорционально большими издержками.

Отсюда используемое Бауэром противопоставление «национального государства» (образцами которого служат Франция и Германия) и «государства национальностей» (т. е. Австрии и России), и поскольку в центре внимания находится последнее, то оно, в обратной перспективе, демонстрирует, что и «национальное государство» на практике никак не может достигнуть реализации собственного идеала. Между «нацией» и принадлежностью к ней, с одной стороны, и «государством» как политической формой – с другой, и в ситуации национального государства постоянно существует зазор: если государство необходимо является территориальным образованием, т. е. пространственно определено, то нация по меньшей мере не так «прикреплена» к территории – одна и та же территория может оказываться включенной в «национальную территорию» нескольких наций, но территориальное верховенство государства неделимо.

Из этой же логики вытекает невозможность отождествить национальные интересы с государственными, И, соответственно, «национальное» утрачивает свою роль основания «политического»: в новой логике нет автоматического утверждения первенства национального, а сама «нация» перестает быть субъектом «общей воли» (что не означает ее автоматического отождествления с «волей всех», но открывает возможность мыслить «нацию» преимущественно как «объект» или как некую культурную, социальную и т. п. характеристику определенных совокупностей индивидов).

Деполитизация/политизация «национального»

В силу ранее сказанного «нация» и «национальное» перестает быть «политическим по определению»: национальные вопросы могут иметь политическое или не иметь такового, и, соответственно, для Бауэра, ставящего вопрос, как возможно сохранить империю, не допустить ее распада на национальные государства (поскольку издержки подобного распада слишком велики, а преимущества по меньшей мере весьма сомнительны) и как сохранить единство австрийской социал-демократии, единство профсоюзного движения – основным является поиск средств и возможностей деполитизации «национального», т. е. поиск средств и способов, позволяющих удовлетворить «национальные стремления» разных групп так, чтобы сохранить возможность политического единства.

Решение, предлагаемое Реннером и развиваемое Бауэром, предполагает возвращение на новом витке к политике, предшествующей соглашению 1867 г. Поскольку немцы не могут далее сохранять господство в Австрии (Цислейтании) и после 1867 г. оказались вынуждены идти на те или иные уступки чехам в землях короны св. Вацлава и полякам в Галиции, одновременно сдерживая местные притязания в пределах «исторических земель», опираясь на «неисторические нации», в свою очередь заинтересованные в поддержке центрального правительства в противостоянии с местными господствующими нациями, то принцип «экстерриториальной национальной автономии», с одной стороны призван если не ликвидировать, то серьезно ослабить территориальные споры, а с другой – привлекателен для «неисторических

наций», таких как русины или словены и для итальянцев, которые хотя и являются нацией «исторической», однако после 1859 и 1866 гг., когда большая часть земель, населенных итальянцами, отошла к новообразованному Итальянскому королевству, стали слишком малочисленны и слабы дабы иметь возможность серьезным образом влиять на внутреннюю политику Австрии и использовать ее для достижения национальных предпочтений.

Тем самым для немцев в пределах Австрии Реннер и Бауэр предлагают поступиться тем, что те удержать в любом случае не в силах, при этом, разделяя административную сферу на «национальное» и «территориальное», концепция фактически возвращает к пониманию сферы государственного как нейтрального (в национальном отношении) – политическая борьба вновь должна стать борьбой не национальных партий, а партий, выражающих общие интересы классов в стране, что станет возможно, поскольку «государство» «уйдет» из сферы национального – и тем самым, отказавшись от этой сферы, минимизирует борьбу за нее на общегосударственном уровне (именно потому, что там не будет соответствующего субъекта решения).

Вместе с тем, нейтрализуя «национальный вопрос» в Цислейтании, это же решение позволит радикально политизировать его уже на уровне империи в целом, т. е. восстановить вновь политическое единство, поставленное под вопрос соглашением 1867 г. А именно если в Транслейтании, а точнее именно в Венгрии (Хорватии в свою очередь была предоставлена значительная степень автономии), активно проводилась политика построения национального венгерского государства, затрудненная тем, что венгры составляли меньшинство и, следовательно, политика «мадьяризации» наталкивалась на существенные затруднения, особенно на общем фоне роста национальных движений (когда словацкое поддерживалось чешским, а румынское и сербское получали значительную поддержку уже за счет одного факта существования независимых сербского и румынского государств), то для Вены проведение принципа «экстерриториальной национальной автономии» давало, по мысли Бауэра, возможность опереться на все силы, недовольные венгерской национальной политикой и пересмотреть соглашение 1867 г., проводя демократическую политику недемократическими средствами, т. е., используя язык эпохи, осуществлять «цезаристское» правление (*там же*: § 25).

Иначе говоря, политику деполитизации «национального» Бауэр мыслит фактором дополнительной политизации там, где существующие противоречия легко укладываются в национальную рамку: активная националистическая и нациестроительная политика Будапешта создала все условия для того, чтобы превратить «национальный вопрос» в центр политического противостояния внутри Венгрии и, следовательно, стать ресурсом для центрального правительства в его стремлении к укреплению политического единства империи. Национальные конфликты, которые вызывают перманентные кризисы в Цислейтании, могут стать основой для объединения империи (Цислейтании и Транслейтании) в том случае, когда центральное правительство выступит «игроком» в «национальном вопросе» теперь уже не на путях привычного «*divide et impera*»⁹, когда неравновесность позиций участников и обладание каждого из них особым статусом (логика «прав-привилегий») должна быть заменена политикой универсального урегулирования, т. е. исходя из принципа гражданского равенства, когда возникающее фактическое неравенство наций будет являться производным от соответствующих индивидуальных выборов каждого конкретного гражданина, то его право определять свою «национальную принадлежность» оказывается теперь производным от его статуса «гражданина», а не как в логике национализма Мадзини гражданский статус выступал производным от принадлежности к нации.

⁹ Данная политика стала невозможной в новых условиях по причинам роста числа и масштаба конфликтов и противоречий – издержки на балансировку и поиск компромиссов теперь уже, по мысли Бауэра, превышают получаемые выгоды, иначе говоря – транзакционные издержки стали слишком велики.

«Нация» как исторический феномен

Как мы уже отмечали, четыре фактора обусловили необычную для своего времени теоретическую продуктивность Бауэра в исследовании «национального вопроса»:

– во-первых, совмещение двух теоретических рамок – если пользоваться устаревшим, но все еще показательным противопоставлением Ганса Кона, то национализма «Западного» и «Восточного». Данное совмещение, не до конца осмысленное Бауэром, не давало ему возможности создать стройную концепцию национализма, вынуждая использовать само понятие «нации» во множестве значений – от политической до культурной общности, говорить о нации как о вечном феномене и при этом с изменчивым содержанием. Но оно же создавало продуктивное напряжение в связи со вторым фактором —

– конкретной исторической и политической ситуацией, осмысляемой Бауэром, когда понятная ему логика национальных движений вела к образованию национальных государств и в то же время со стороны большинства самих представителей этих формирующихся или уже сформировавшихся наций не было не только воли, но и интереса к распаду Австрийской империи. Национальные движения и сообщества людей, которые себя с ними в той или иной степени соотносили, не только действовали в рамках империи, но и стремились занять в имперских порядках более выгодное по сравнению с текущим положение или сохранить существующее, оградить его от угрозы со стороны других групп. То есть для подавляющего большинства этих движений речь шла о соперничестве при сохранении общей имперской рамки, при этом соперничество одновременно объективно и субъективно побуждало их ставить империю «под вопрос», получая или сохраняя в результате определенные преференции в обмен на подтверждение лояльности —

– в третьих, в отличие от французских или, например, северо-германских аналитиков, Бауэр находился в ситуации, когда мог одновременно наблюдать целый ряд национальных движений разной степени идеологической зрелости, наличия или отсутствия массовой поддержки и, что особенно важно, благодаря сложности политического ландшафта Австрии видеть, что «национальный вопрос» значим или не значим для конкретных групп и слоев населения не по признаку «объективного приписывания» к той или иной «нации», а в зависимости от совершенно иных факторов. Так, «венский „филистер“ – „хороший австрияк“, и он не хочет, чтобы его Австрию национальный спор разорвал на куски», «венское мещанство» «в борьбе против евреев, за христианскую школу и христианский брак, в борьбе за принудительные товарищества и ремесленные свидетельства... мало заботится о распре национальных партий» (*там же*: 410) – венский мещанин может осознавать себя, например, немцем, но для него противопоставление «немецкого» и «чешского» не будет политическим вопросом или будет таким куда в меньшей степени, чем вопрос об учреждении таможенной границы с Венгрией. И если отсутствие или слабую политизированность «национального вопроса» в политическом смысле для тирольского крестьянина можно объяснить его «малой развитостью», «слабостью» его «национального самосознания», т. е. выстроить привычную схему «национального возрождения» и роста (само) сознания не выйдет, поскольку как не обладающих или обладающих в недостаточной степени национальным самосознанием придется аттестовать одновременно и тирольского крестьянина, и обитателя Леопольдштадта,

– четвертым фактором, несомненно влиявшим на выработку Бауэром понимания «национального вопроса», было его происхождение – из семьи «состоятельных еврейских выходцев из Богемии, владельцев мануфактуры» *Джонстон, 2004 [1972]: 150*), он и в своей жизни и в жизни своего круга наблюдал самые разнообразные аспекты национальной идентификации и самоидентификации, для себя твердо выбрав путь ассимиляции, что привело к весьма специфическому в русле его собственных теоретических воззрений принципиальному отказу

признавать за евреями национальный статус и утверждению ассимиляции как единственного существующего исторического пути, где логика частного выбора и логика истории абсолютно совпадали (Бауэр, 1909 [1907]: 380–398, см.: *Житецкий, 1909: XXXIX–LIV*)¹⁰.

В рамках марксистской логики «нация» для Бауэра предстает как исторический феномен – и в то же время как надисторическая сущность, поскольку он выделяет три формы нации, которые можно грубо схематизировать как (1) доклассовая, (2) классовая и (3) социалистическая. Если в «доклассовую нацию», в эпоху «родового коммунизма», входит все множество лиц, составляющих «племя» или «род», и эта общность «естественна», то нацию классовую «связывает уже не кровное и культурное единство масс, а культурное единство одних только господствующих классов, командующих этими массами и живущих их трудом. Только они и их социальные спутники связываются в общность половыми и всякого рода культурными сношениями: так образуют нацию средневековое рыцарство или класс образованных в Новое время. Широкие массы же, трудом которых нация существует, – крестьяне, ремесленники, пролетарии – составляют лишь низший слой, фон нации» (*там же*: 124).

Проблематика «естественного» и «искусственного» применительно к нации обсуждается Бауэром наиболее подробно при анализе взглядов Гердера. Последний, в интерпретации Бауэра, противопоставляет нацию и государство как «естественное» и «искусственное», а требование национального государства вытекает из того обстоятельства, «что государство, как продукт человеческой воли, должно приспособиться к природе, ей следовать... Природа – это неизменное, данное, государство – изменчивое, подвижное, поэтому государство должно приспособляться к требованиям природы. Нация же – это естественное явление, произведение природы. Поэтому государство должно приспособиться к нации, государство должно всю нацию, и притом одну только нацию¹¹, объединить политически» (*там же*: 191). Данное противопоставление первоначально Бауэром историзируется как выражение борьбы буржуазии революционной эпохи «с государством, со всем старым правопорядком»: отжившее, устаревшее, но претендующее на сохранение тем самым предстает как неестественное, т. е. искусственное, а требование соответствовать новым условиям, условиям буржуазного общества, означает «соответствовать природе вещей», подобно тому как капиталистический порядок отождествляет себя с порядком «естественным», порождением «невидимой руки рынка», всякое отклонение от которого является произвольным, искусственным, т. е. нарушающим должный ход вещей:

«Буржуазия относится к государству как к искусственному продукту, потому что она хочет его пересоздать, – к нации как к произведению природы, потому что она остается после того, как существующее государство распадается» (*там же*: 193–194).

До тех пор, пока в политической и культурной жизни принимает участие лишь незначительное меньшинство, принадлежность господствующих к «своей» или «чужой» нации не имеет принципиального значения для низших классов, напротив, принадлежность к низшим или высшим определяется как раз наличием культурной границы, господствующий по определению принадлежит к иной культуре. Наиболее ярко представляет логику Бауэра краткий фрагмент, посвященный Австрии как «немецкому государству»:

«... с точки зрения мирового исторического развития, объединение Богемии и наследственных земель в немецкое государство представляет собой не более как *переходный момент* – ситуацию возникающего, но еще не закончившего свое развитие современного государства. Австрия

¹⁰ По еврейскому вопросу Бауэр, впрочем, лишь присоединился к более ранней по времени формированию позиции Реннера (*Джонстон, 2004 [1972]: 156*).

¹¹ Аллюзия на процитированный выше широко известный лозунг Дж. Мадзини.

стала немецким государством в тот момент, когда современное государство окончательно сразило сословное дуалистическое государство, но Австрия лишь до тех пор оставалась немецким государством, пока класс дворян-помещиков хотя и лишился своей сословной организации, но сохранил предоставленную ему государством власть над крестьянами, до тех пор, пока масса населения лишена была возможности дальнейшего развития своей национальной культуры, политически же подчинена была государству не непосредственно, а только через помещика, была медиатизирована, до тех пор, пока государство не создало еще всеобщего подданства, подчиняющего ему непосредственно каждого гражданина в отдельности. *Австрия была немецким государством на определенной стадии своего развития из феодального государства, покоящегося на феодальном поместье и системе ленных отношений, в государство современное, зиждущееся на капиталистическом товарном производстве.* Австрия была немецким государством, пока она находилась еще на переходной стадии развития в современное государство. Если немецко-национальные писатели жалуются на то, что Австрия теперь перестала быть немецким государством, то этим они обнаруживают столь же мало исторического понимания, как и сторонники чешского государственного права, это значит, что они жалуются на исторический прогресс, на то, что ныне и массы стали принимать участие в культурной жизни, что ныне и массы из подданных помещика превратились в граждан государства» (*там же*: 222–223).

Тем самым определение «исторических» и «неисторических наций» проходит по линии разграничения «современного капитализма»: «историческими» являются те нации, которые до этой эпохи обладали своими привилегированными классами, которые, собственно, и выступали «нацией», и процесс национального формирования оказывается для них процессом расширения этой национальной общности – включения в национальное целое, усвоения национальной культуры, права участия в национальной жизни тех слоев, которые ранее были его лишены. Для «неисторических наций», напротив, это процесс образования соответствующих классов, формирования национальной культуры, структурно сходной с одновременной им культурой «исторических наций». Данный процесс запускается благодаря тому, что, с одной стороны, «в буржуазии поработенной нации пробуждается стремление к самостоятельности, она становится руководительницей национальной борьбы, ибо она же должна получить господство в имеющем быть завоеванным национальном государстве» (*там же*: 181), а с другой стороны, эта буржуазия получает поддержку со стороны низших классов, поскольку «в том и состоит великое значение инационального господства, что оно делает наглядным, непосредственно видимым, а потому невыносимым всякое угнетение, всякую эксплуатацию, которые надо понять, уразуметь в национальном государстве» (*там же*: 182).

При этом Бауэр отмечает, что местная аристократия способна играть роль важного фактора «национального возрождения» и в том случае, когда ранее была вроде бы вполне успешно ассимилирована и включена в господствующее имперское сословие. Подобное возможно в том случае, когда развивающееся полицейское, с формирующим бюрократическим управлением государство начинает наступление на местные привилегии и автономии, т. е. переходит от режима косвенного к прямому управлению. В этих условиях ставка на «местное», союз с формирующимся национальным движением для части местной аристократии служит попыткой отстоять свое положение перед лицом центра (или, в случае, если это не получится, обрести новое влияние теперь уже *contra* центр). Анализируя ситуацию в Чехии в конце XVIII – первые десятилетия XIX в., Бауэр пишет:

«Абсолютизм отнял у старых сословий последние остатки их политического значения... Но если аристократия и простила бы абсолютизму уменьшение сословных прав и „жозефинскую“ церковную политику, то она никогда не могла ему простить его вмешательства в сферу своих экономических отношений – того, что императорские чиновники и комиссары принимали жалобы крестьян, что государство запретило „изгнание крестьян“ что оно уменьшило их барщинные обязанности и повинности, предоставило им свободу передвижения и право свободного выбора профессии, изменило податные законы в невыгодном для помещиков направлении. Тогда-то богемская аристократия вспомнила борьбу чешской знати до 1620 г., и так как эта борьба облекалась в форму национальной борьбы против немецкого государства, то и она попыталась воспламенить национальную борьбу против своего ненавистного социального врага. Разумеется, с падением старых богемских сословий отношения резко изменились, и негодующие господа должны были довольствоваться весьма невинными демонстрациями. Так, при Иосифе II богемская аристократия, по сообщению графа Каспара Штернберга, выражала свое недовольство тем, что в передних залах императорского дворца пользовалась исключительно чешским языком, хотя и плохо им владела» (*там же*: 299).

Местная аристократическая фронда в таком виде привычна и в большинстве случаев не представляет особой опасности для центрального правительства, однако ситуация меняется, когда аристократическая фронда получает возможность не обязательно даже вступить в союз с формирующимся национальным движением, а использовать сам факт его существования как угрозу, адресованную имперскому правительству:

«Заметнее становятся симпатии аристократии к чехам в первой половине XIX в., знаменующей начало новой культурной жизни чешской нации. Может быть, покровительство молодым чешским писателям было со стороны того или другого аристократа лишь простым капризом... Но все же кое-кто из богемских аристократов замечает уже, что культурное движение нации приобретает политическое значение. Некоторых из знатных господ сблизило с молодым движением влияние гуманитарных и национальных идей той эпохи. Другие из них помогали движению из ненависти к немецкой буржуазии и бюрократии. Скоро аристократия перестает считать себя немецкой, ей кажется уже, что она стоит над обеими нациями, в качестве их прирожденного третейского судьи. В 1845 г. Йозеф Маттиас, граф фон Тун, пишет, что он „с полным сознанием“ может сказать о себе, „что он ни чех, ни немец, а богемец“, на что один чех ему отвечает, что и это признание представляет уже большой шаг вперед, так как всего несколько лет тому назад ни один богемский аристократ не задумался бы над тем, чтобы назвать себя немцем» (*там же*: 300).

В чешском случае этот союз оказывается весьма плодотворен для обеих сторон, поскольку позволяет после 1860 г. «старочехам» (Палацкому и Редигеру) апеллировать уже не к демократической логике «национального пробуждения», но сослаться на легитимистский принцип «исторических земель» и претендовать на автономию королевства как на признание исторических прав.

Предвосхищая и отчасти служа источником последующих известных рассуждений Э. Геллнера (*Гел-Айер, 1991 [1988]: та. 5*) и Э. Хобсбаума (*Хобсбаум, 1998 [1992]: 188 и сл.*), Бауэр описывает экономические мотивы национального движения для разных групп, начиная

с вполне прозрачного стремления к вытеснению инациональных конкурентов для промышленников и торговцев, образованию национального внутреннего рынка, доступ или исключение из которого они могут контролировать, вплоть до заинтересованности местной интеллигенции в национальном движении:

«Чешская интеллигенция издавна уже учится немецкому языку, немецкие же интеллигенты, все еще презирающие язык, бывший когда-то лишь языком угнетенных классов, редко когда знают чешский язык. Это обстоятельство закрывает немецким чиновникам и адвокатам доступ в чешскую область с ее чешским служебным языком. Если же знание чешского языка требуется и в немецких областях, как это было после распоряжения Бадени о языках, то чешская конкуренция грозит немецкому чиновнику даже там, где он чувствует себя дома. Борясь за сохранение исключительного господства немецкого языка в судах и учреждениях, немецкая интеллигенция борется против конкуренции своих чешских коллег. То же значение имеет для нее и школьный вопрос. В немецкую среднюю и высшую школы значительно затруднен был бы доступ сыновьям чешской мелкой буржуазии и крестьянства. Борьба против чешских школ – это все та же борьба немецких интеллигентов против славянской конкуренции. И борьба эта становится тем ожесточеннее, чем больше немецкая интеллигенция чувствует конкуренцию других наций» (там же: 307).

Реальное двуязычие здесь оказывается конкурентным преимуществом интеллектуалов, не принадлежащих к «господствующей» нации, в силу этого они могут действовать и на общем имперском интеллектуальном рынке и в то же время обладают своим, закрытым от конкурентов, рынком. Продолжая пример с чешскими интеллектуалами, они одинаково владеют немецким и чешским, в отличие от своих немецких коллег, не имеющих достаточной мотивации для того, чтобы овладеть чешским, поскольку владение им не дает в большинстве случаев доступа к каким-либо уникальным интеллектуальным ресурсам, имеющим цену в глазах значимых других, а чешский интеллектуальный рынок сам по себе достаточно мал, чтобы тратить свои ресурсы на вхождение в него. Поскольку «малых [в культурном смысле] наций» несколько и каждая из них обладает весьма небольшим интеллектуальным рынком, то тратить ресурсы представителю господствующей нации на овладение языком и прочими культурными навыками, которые были бы достаточны для вхождения на эти рынки, не рационально (рынков много, они невелики, входные барьеры значительны, норма прибыли ничтожна), тогда как интеллектуал, принадлежащий к малой нации, одновременно может действовать на обоих рынках – при этом свой, закрытый от внешней конкуренции, к тому же облегчает приобретение высокого культурного статуса в своей нации («знаменитым словенским журналистом» стать проще, чем «знаменитым немецким»), который, отметим попутно, затем можно использовать для укрепления своих позиций уже в общеимперском культурном пространстве. Аналогичное рассуждение применимо и, например, к чиновничьим должностям, если для замещения их в определенной национальной территории предъявляется обязательное требование владения не только общегосударственным, но и местным языком, что отсекает конкурентов из центра и других провинций, в то же время оставляя открытой возможность карьеры в центральной администрации.

Прежняя Австрия могла существовать на дихотомии «национальных движений» и, условно говоря, «имперской нации», в качестве каковой выступали немцы, чьи интересы совпадали с интересами империи, в отличие от всех других наций, имевших свои собственные, местные интересы. Принципиальная новизна текущей ситуации, согласно Бауэру, заключается в том, что немцы постепенно перестают быть «имперской нацией», причем именно вследствие

подъема национальных движений: они утрачивают контроль над империей и, следовательно, теперь ее политика не обязательно совпадает с их интересами:

«Государство не может не считаться с тем фактом, что нации пробудились к исторической жизни, оно вынуждено удовлетворить по крайней мере их самые неотложные культурные потребности. Таким образом, *вся политическая история последнего времени представляется немецкому мелкому буржуа как непрерывное умаление немецкой национальной мощи. Чем меньше Австрия делается немецким государством по характеру своего управления, тем меньше немецкая мелкая буржуазия считает австрийские государственные интересы интересами своего народа) тем больше и немцы превращаются в такую же национальную партию, как и все остальные* [выд. нами. – А. г.]: если раньше немецкая буржуазия и бюрократия защищали государство (в котором они господствовали) против натиска мелкой буржуазии других наций, то теперь и немецкая мелкая буржуазия образует национальные партии, которые, не заботясь о потребностях государства, сталкиваются с национальными партиями других наций на одинаковой почве борьбы за власть» (*там же*: 311).

Но вместе с тем, если ни для одного из сообществ их интересы не совпадают более с интересами империи, подавляющее большинство из них заинтересовано в империи – как общем рынке, общем правовом пространстве, общей политической власти, не дающей другим сообществам чрезмерно усилиться и предпринять действия, радикально ухудшающие положение данного сообщества. Непосредственно «в существовании Австрии заинтересованы целые нации. К нациям, не имеющим больших национальных частей за пределами монархии, принадлежат 5,9 млн чехов и 1,2 млн словенцев в Австрии, 8,7 млн мадьяров, 2 млн словаков и 1,7 млн хорватов в Венгрии. Этим нациям нечего ожидать от распада монархии. Остальные нации – немцы, поляки, русины, сербы, румыны, итальянцы – могут рассчитывать на присоединение к своим единоплеменникам за границами монархии, но для тех 19,5 млн этой надежды не существует. Для них еще теперь остается в силе та мысль политическая, которую Палацкий назвал государственной идеей Австрии. Как самостоятельные государства они были бы слишком слабы, чтобы оградить в должной мере свое национальное существование и материальные интересы, во всяком другом государственном организме они были бы слабее, чем в многонациональной Австрии, в которой ни одна нация не может господствовать над другой, они поэтому нуждаются в существовании Австрии» (*там же*: 462).

Отсюда принципиальный вывод, демонстрирующий проницательность Бауэра: «Не польский и не русинский вопрос разорвут Австрию, а, наоборот, польский и украинский вопрос получают свое разрешение в том случае, если Австрия будет разорвана переворотами, которые могут быть вызваны *капиталистической завоевательной политикой*» (*там же*: 479). Австрия, подчеркивал Бауэр, сложное образование, противоречащее логике национальных движений, но одновременно именно структура этого образования в исторической динамике их производит и поддерживает: национальное здесь не противостоит имперскому, а является его историческим двойником в эпоху современного капитализма.

5. Национализм: консервативная критика¹²

Работу Эли Кедури принято относить к «историческому этапу исследований национализма», т. е. к тому времени, когда национализм находился преимущественно в ведении историков – таких как Ганс Кон или Карлтон Хейс. И следовательно, принадлежит к числу текстов, ссылки на которые помещаются в историографических разделах, когда мы освещаем работы давних предшественников, тех, кого необходимо упомянуть с уважением, но даже непосредственно знакомиться с их трудами уже не настоятельно требуется – достаточно ограничиться общим обзором, поскольку все ценное давно воспринято и стало «общим местом», утратившим своего автора, а прочее лишь отсылает к оставленному этапу исследований.

Впрочем, в гуманитарии подобная ситуация редка – сколь бы мы ни старались воспроизвести подобную «историческую» логику, от предшественников к «современному состоянию исследований», считая наиболее значимыми работы последних лет, на практике старые работы не обязательно оказываются в одной из двух категорий: (1) классиков – не читаемых по той причине, что они классики, и (2) не-классиков, не читаемых по причине того, что их незачем читать, раз они не классики.

Однако старые книги содержат ходы мысли, отброшенные или недостаточно оцененные последующими исследователями, причем это нередко трудно поставить последним в упрек, поскольку другие вопросы, другие направления исследования показались или оказались на тот момент перспективнее, но при этом, не будучи критически отвергнуты вместе с другими тезисами, испытавшими подобную судьбу, они выпали из поля внимания, не оспоренные, а скорее попросту оставленные.

«История идей», к каковому направлению принадлежит работа Кедури согласно его собственному определению, давно не в почете в гуманитарии – и к тому есть серьезные основания методологического и общетеоретического свойства, начиная от размытости методологических критериев, ведущих в лучшем случае к импрессионизму, и вплоть до критики подобных исследований как проявлений «идеалистической» позиции (в дурном смысле слова – приближающемуся к тому карикатурному изображению «идеализма», что знаком по типовым работам «диаматчиков»). От многих черт, вызывавших острую критику «истории идей», не свободна и работа Кедури, причем ее переходный характер сказывается и в показательных противоречиях: с одной стороны, речь идет об автономной логике идей, с другой – само первоначальное возникновение такого идейного комплекса, который дальше будет «разматываться», объясняется социологически, национализм выступает как «интеллектуальное изобретение», а его дальнейшее распространение во многом связывается со случайными обстоятельствами, но само изобретение оказывается тесно вплетено в немецкую ситуацию начала XIX в., иными словами, социологическое объяснение носит «пульсирующий» характер, привлекаясь время от времени – и игнорируясь в других случаях, сам же «национализм» предстает как некая сущность, которая транслируется от одной группы интеллектуалов к другой, разворачивается по внутренней логике (имея некое – судя по тексту, можно предполагать, что, на взгляд Кедури, довольно ограниченное – число базовых вариантов) и, спускаясь от интеллектуалов вниз, в виде пропаганды, принимается массами (которые оказываются действующими в рамках той же логики идеи).

Равным образом крайне сомнительна нигде не проговариваемая посылка, утверждающая наличие некой единой идеи «национализма», чью генеалогию можно построить (и которую Кедури связывает с Кантом, разумеется никоим образом не утверждая, что последний является националистом, однако полагая, что «идея самоопределения, находящаяся в эпицен-

¹² [Рец.:] Кедури Э. Национализм / Пер. с англ. А.А. Новохатько. – СПб.: АлетейЯ, 2010. – 136 с.

тре кантовской этической мысли, стала основным понятием в нравственном и политическом дискурсе его последователей, в значительной степени Фихте. В философии Фихте... полное самоопределение индивида потребовало национального самоопределения. Здесь не обманчивое сходство в словах, неверно полагать, что эти понятия никак не связаны друг с другом. Мы имеем дело с концептуальным сходством, даже родством, и кантовским последователям это было предельно ясно» – стр. 127). Но если мы обращаемся к истории центрально- и восточноевропейских национальных движений XIX – начала XX в., то в их идеологических построениях мы находим как раз те элементы, логическую и динамическую схему, сводящую, основную, концептуальную часть которых воедино реконструирует Кедури, демонстрирующий, что развертывание этих положений имело свою стройную внутреннюю логику, восходящую к фундаментальным философским предпосылкам. Разумеется, как отмечает и сам автор, нет никакой внутренней необходимости в самих идеях, чтобы была актуализирована именно эта, а не какая-либо иная из линий развертывания базовых положений, так, он сам обращает внимание на принадлежность не только взглядов Гердера, но и Фихте той традиции размышлений о «великой цепи бытия», которая была описана Лавджоем, но до определенного момента рассуждения об «элементах», включенных в «цепь» и «гармонический принцип» ее понимания (предложенный Лейбницем), не имели приложения к вопросам народов и государств.

Национализм для Кедури выступает как угроза преимущественно потому что затемняет базовый аристотелевский вопрос – о том, как устроить «благое правление», – вопросом о том, как добиться «своего правления», одновременно получая ресурс через то, что большинство общества, воспринимающее себя как «нацию», способно воспринимать «национальное правительство» в качестве «своего», не разделяя и не принадлежа к этой власти. Правление, которое Кедури интерпретируется консервативным образом, в рамках понимания, предложенного Оушкотом, как власть какой-то группы, всегда незначительного меньшинства, оценивается с точки зрения «благого» или «дурного», тогда как национализм ставит цель достигнуть «своего» правления, хотя бы и «дурного», поскольку страдания, причиняемые такой властью, будут страданиями «от своих»: власть теперь отсылает в качестве своего основания к «нации», но «нация» не является чем-то данным и очевидным – в результате конфликты по поводу устройства/переустройства, ограничения/разграничения нации оказываются неизбежными, а сама власть постоянно поставлена под вопрос обладания «мандатом» нации, т. е. от той неясности и неопределенности, которая постигает «старые режимы», утратившие сакральные основания легитимности, не удастся избавиться – раз национальное тело упорно оказывается нетождественным государственным границам. Иными словами, отмечает Кедури, критикуя национализм с консервативной точки зрения, он не отвечает на фундаментальный вопрос, разрушая существующие правления и не предлагая взамен их лучшего, вынуждая вместо имеющей конкретные контуры проблемы должного правления задаваться вопросом о «своем» правлении, который имеет лишь один удовлетворяющий ответ: при условии полностью единой нации, тогда как всякая реализация национализма будет не только не полной (что можно сказать о приближении к любому идеалу), но и конфликтной – поскольку движение к гомогенизации будет выделять в качестве не соответствующих идеалу «национального тела» все новые и новые позиции.

Определяя, что послужило движущей силой национализмов, Кедури пишет: «Говоря простым языком, речь идет о желании жить вместе тесной и единой общиной. Такая потребность обычно удовлетворяется в семье, в соседских отношениях, в религиозной общине. За последние полтора столетия эти институты по всему миру насильственно претерпели социальные и интеллектуальные изменения, и не случайно национализм принял самые радикальные формы там, где эти институты не оказали должного сопротивления и где они были мало подготовлены противостоять мощной атаке, которой оказались подвергнуты» (стр. 95) – эта идея окажется в основании работы Лии Гринфельд, выводящей национализм из аномии, как

способ справиться с ситуацией. Но для Кедури (и здесь он последовательный консерватор) такой ответ, который дает национализм, неудовлетворителен, поскольку создает лишь видимость удовлетворения потребности, «эмоциональный протез» – вместо реальной общины конструирует воображаемую общность, к которой анонимный индивид может принадлежать, а для этого разрушает те еще существующие «общины», из которых состоит национализирующееся общество: на смену немецким бюргерам, чешским крестьянам, космополитичным аристократам, еврейским торговцам вразнос, из которых состоит, например, Богемия и каждый из которых не осознает себя «немцем» или «чехом» или осознает лишь в наименьшей степени (и преимущественно в языковом плане), а мыслит себя как, например, «католика», «пражанина», «члена церковного братства св. Варфоломея», «записанного в цех жестянщиков», «подданного императора Австрии» – приходит единая «чешскость» или «немецкость», где идентичность с «чешскостью» должна не только осознаваться индивидом, но и ставиться выше любой другой. Однако, отмечает Кедури в 1984, полемизируя с Геллнером, хотя национализм и связан с модернизацией, он не «запрограммированный ответ» – и эта мысль, как представляется, не заслуживает быть отвергнутой с порога: «национализм» потому воспринимается как «естественное течение событий», поскольку он уже есть, изобретен – и принимается как «готовое изобретение», «имеющийся ответ», который передается интеллектуалами по цепочке в разных странах Европы и Азии постольку, поскольку он уже «готов» и необходимо давать ответ на аналогичные действия соседей (самый простой из которых – «зеркальная реакция»). Таким образом, вроде бы давно отошедшие в прошлое размышления Кедури оказываются выходящими на современную проблематику «трансфера идей и понятий», которые в свою очередь определяют видение ситуации и действия в ней и по отношению к ней.

6. «Нация»: об истории и современности понятия¹³

Сказать кратко о сложном, как известно, гораздо труднее, чем посвятить тому же предмету обширное исследование. Это требует и выверенности мысли, и точности языка, поскольку каждая лишняя деталь, сама по себе интересная и ценная, способна изменить общий баланс, поставить ненужный акцент, который не будет смягчен иными подробностями.

Ярким удачным примером такого рода текстов, равно интересных и тем, кто только желает познакомиться с проблематикой, и тем, кто давно работает с данной темой, служит очередная работа известного отечественного историка, профессора Европейского университета в СПб и Центрально-Европейского университета в Будапеште Алексея Ильича Миллера, одного из первых российских специалистов, еще в начале 1990-х начавших исследовать историю национализмов с модернистских позиций. Его новая книга делится на три раздела: сначала рассматривается история понятия «нация» в европейском контексте, затем в России XVIII – начала XX века, а завершает работу сжатый обзор преимущественно современных подходов к пониманию «нации» в социальных науках.

Как и всякое другое историческое понятие, «нация» не только и не столько «обозначает» нечто, сколько производит действие: говоря о «нации», споря о ней или взывая к ней, стремясь, например, образовать новое политическое целое или мобилизовать массы, добиться включения в состав сообщества новых или исключения других групп, ограничения доступа к ресурсам для одних и расширения его для других и т. п.

«...В национализмах никогда не стоит искать последовательности» (стр. 32) – отстаиваемые критерии национальной принадлежности оказываются ситуативными и взаимоисключающими, но более или менее успешно сосуществующими, поскольку обращены к разным группам, так, «в России русские националисты настаивали на чисто славянской природе русской нации в идеологическом и политическом соперничестве с поляками на западных окраинах империи и в то же время в Поволжье говорили о прекрасной совместимости русских и угрофиннов в рамках одной нации» (там же).

Если европейская история понятия «нация» изложена конспективно, с обозначением основных вех – от латинского значения группы чужеземцев до революционного понимания 1789 г. «нации» как суверенного народа, то с гораздо большей детализацией, в силу гораздо меньшей известности этой проблематики, раскрыта история понятия «нации» в России. Миллер отмечает, что данное понятие неоднократно заимствовано – если в первый раз, в начале XVIII в., оно приходит в значении «державы», «империи», продолжая употребляться подобным образом и в войну 1812 г. (стр. 43), то «в конце XVIII и начале XIX века понятие «нация» заимствуется заново, попадая в Россию уже из контекста революционной Франции» (стр. 46), образуя в словаре общественной мысли XIX столетия разнообразные комбинации с такими вводящимися или переосмысляемыми вновь понятиями, как «народ», «народность» и т. п. Так, понятие «народности», входящее третьим членом в уваровскую триаду, нацелено на изъятие «нации», понимаемой как требование представительства (образование политической нации), но в свою очередь в 1860-х оно вторично оказывается переосмысленным, теперь выступая локальным вариантом «национального», тогда как иностранная лексема сохраняется без оговорок для обозначения нежелательных движений («украинский...») или «польский национализм», но «русская народность»). Примечательно, что «если в период 1840 – 70-х годов понятие «нация» использовалось в основном авторами западнической, либеральной ориентации», то «уже в 1880-е годы либералы во многом отдали понятие «нации» на откуп своим противни-

¹³ [Рец.:] Миллер А.И. *Нация, или Могущество мифа.* – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2016. – 146 с. – (Серия: «Азбука понятий», вып. 2).

кам справа, часть которых вскоре стала определять себя как националистов» (стр. 86), причем для сторонников правых взглядов подобная самоквалификация имела значение «нормализации» и «оправдания», поскольку описывала их в ряду других подобных движений – французских, германских, итальянских и т. д., т. е. требования не исключительного, а того, что присуще и другим, отношение к себе как к равным (другим «большим» нациям – и, соответственно, права господствовать над иными, меньшими).

Наибольшую ценность с точки зрения обращения к широким образованным слоям носит последовательно проводимый автором пересмотр традиционного противопоставления «нации» и «империи». Данное противопоставление, ставшее общим местом в дебатах последнего века, само предстает как часть националистических процессов, когда нация мыслится в оппозиции к империи. Обращение собственно к историческому материалу рисует совершенно иную картину – империи оказываются не только теми историческими формами, в которых вызревают нации, но каковые сами активно их формируют, и, наоборот, возникающие нации именно в рамках логики национальной конкуренции оказываются строителями империй.

Для иллюстрации последнего тезиса достаточно напомнить примеры Германии (с 1866–1871 гг.) и Италии (с 1859–1870 гг.), которые, едва завершив процесс «национального воссоединения», сразу же приступают или пытаются приступить к имперской экспансии, причем создание единого, сильного национального государства обосновывается именно потребностью в экспансии, наличии сильного политического целого, способного выступать в международных отношениях в качестве могущественной единицы, представляющей интересы данного сообщества. Потребность в «национальном единстве» (в смысле образования единого государства) обосновывается стоящими международными задачами: в частности, с одной стороны, способности обеспечить значительный по размеру внутренний рынок, закрытый от иностранных конкурентов, с другой – предоставить национальной экономике возможность благоприятного участия в международных обменах.

Аналогично образование «имперских наций» вызвано не желанием избавиться от империи, а, напротив, стремлением использовать ресурсы, предоставляемые ей, наиболее эффективным образом – так, для русских националистов конца XIX в. речь никоим образом не идет о построении «русского национального государства», в смысле выделения его из империи, а о трансформации последней, с тем чтобы (основным) выгодоприобретателем оказывалась русская нация. В иных случаях активизация национального строительства оказывалась обратным эффектом от утраты империи центром – как в случае Испании или Португалии, оказавшихся в первые десятилетия XIX в. «брошенными метрополиями» после отпадения южноамериканских владений. Как отмечает Миллер,

«при анализе строительства наций в имперских метрополиях концепция Геллнера перестает работать, поскольку в этом случае мало кто руководствовался идеей включить в нацию все население империи, равно как и стремлением „ужать“ империю до размеров нации. Националистические элиты имперских метрополий видели в империи ресурс для строительства нации, а в нации – инструмент для сохранения конкурентоспособности империй. Они искали институциональные и политические решения, которые позволили бы сочетать строительство нации в имперском ядре с сохранением жизнеспособности империи в мире, где межимперское соперничество все более обострялось» (стр. 107).

Особенный интерес представляет обширное заключение к книге, в котором автор обращается к текущим спорам о нации и национальных движениях, акцентируя внимание на следующих положениях:

– во-первых, нормативный идеал национального государства не только в настоящем, но и в прошлом редко когда приближался к своему воплощению – так, вполне суверенными и сейчас, и ранее можно назвать лишь очень немногие политические образования, это верно и применительно к поствестфальскому миру, когда, собственно, и был утвержден данный стандарт международных отношений (между «цивилизованными нациями»). Так, Венский конгресс 1814–1815 гг. официально утверждает иерархию держав, выделяя «великие» и второстепенные, за которыми не признается право вполне самостоятельно определять свои внутренние дела,

– во-вторых, обращаясь к российской ситуации, отмечается, что стремление к национальному государству наталкивается на ключевое затруднение – наличие иных вполне мобилизованных сообществ, которые мыслят себя в национальных категориях, иными словами, если в привычной риторике национальное выступает как создание/ укрепление единства, то в наличной ситуации эта риторика не способна стать универсальной для всех членов политического сообщества – число исключенных из него оказывается не только значительным (около 20 % граждан РФ не считают себя русскими), но и способными к мобилизации, при этом логика сегрегации, выделения меньшинств или групп, не обладающих полнотой прав, несовместима с являющейся *de facto* практически универсальной логикой гражданства (стр. 16),

– в итоге издержки и препятствия на пути любого возможного проекта «русского национального государства» оказываются столь велики, что делают его если и не неосуществимым вообще, то весьма малопривлекательным: «Геноцид и этнические чистки вполне возможны и даже весьма вероятны именно при попытке приспособить под „нацию-государство“ плохо подходящую реальность, причем демократия, если она понимается как власть этнического или религиозного большинства, никак не служит защитой от этой угрозы. Нам предстоит преодолеть наследие советской институционализации этничности, заменяя ее защитой прав меньшинств» (стр. 136).

Характерная черта советского прошлого – отсутствие механизмов защиты меньшинств: «советская национальная политика... знала только один способ решения проблем этнических меньшинств – превращение их в большинство или в титульную нацию в специально созданных для этого административных образованиях» (стр. 136), при этом действовала логика, стимулирующая обращение этнических различий в национальные. Независимо от того, как относиться к такого рода политике, с ее наследием и во многом с ее продолжением приходится иметь дело не только в настоящем, но и в обозримой перспективе, попытка же «обнулить» национализацию этнического утопична, поскольку, как демонстрирует Миллер на примере споров вокруг «русского» и «российского», – «в попытке скорректировать значение слова „русский“ так, чтобы оно стало обозначением гражданской идентичности, общим для всех граждан России, сторонники этой точки зрения нарвутся на сложности не меньшие, чем сторонники утверждения „российское™“ как обозначения общей идентичности» (стр. 139). Анализируя многообразие значений понятий «русское» и «российское» и заложенных в них разнообразных видений должного, автор предлагает собственное позитивное видение возможного развития ситуации:

«...при наложении „российскости“ и „русскости“ как культурной идентификации мы получаем работающую конструкцию, дающую возможность прагматического подхода к нашим проблемам строительства нации. „Русскость“ как открытая категория предлагает всем желающим стратегию ассимиляции. В то же время „русскость“ не может быть всеобъемлющей, потому что миллионы граждан России ассимилироваться и идентифицировать себя как русских не хотят. Равенство их гражданских

прав с русскими и комфортное сосуществование в одном с ними государстве обеспечивает концепция российской нации» (стр. 142).

Регулярные отсылки к текущим спорам и политическим перспективам – не случайность и не следствие стремления актуализировать текст, а методологическая установка, последовательно отстаиваемая автором. Поскольку «нация» – политическое понятие, причем одно из центральных (стр. 32–33), то всякий, кто пытается дать ему однозначное «определение, вынужден занять политическую, то есть партийную, частную позицию» (стр. 12), тогда как исследовательская позиция ведет именно к невозможности подобной однозначности и в то же время требует экспликации собственных политических предпочтений, обозначения того пространства, из которого производится высказывание.

7. О дружбе, или О нации¹⁴

Вышедшая в 2012 г. первым американским изданием (в издательстве Чикагского университета) и спустя пять лет выпущенная в русском переводе работа Бернарда Яка, профессора Брандейского университета, – одна из наиболее значительных попыток последних десятилетий, начиная с работ Э. Геллнера, Б. Андерсона и Э. Хобсбаума, переосмыслить понятия «нации», «народа» и «национализма» и предложить целостную концептуальную схему работы с последними. Амбициозность задачи, поставленной Яком, тем выше, что она предполагает пересмотр или существенную переакцентировку целого ряда ключевых понятий политической и социальной философии, но при этом, надобно отметить, автор далек от «страсти к новизне» ради самой «новизны»: большая часть вводимых им теоретических новаций определяется автором как возвращение к наследию политической мысли прошлого, введение в современность тех ресурсов используемых ныне концепций, которые оказались при предшествующих рецепциях отброшены или отставлены на второй план – отнюдь не по причине, следует сказать, небрежения (в данном случае автор вполне «историчен»), а поскольку перед предшествующими поколениями теоретиков стояли иные задачи, они обращали внимание в концепциях прошлого на те их аспекты, которые были значимы в их актуальной ситуации, но последняя изменилась, теперь для нас актуально во многом другое, в том числе благодаря успешным усилиям предшественников, и, следовательно, переосмысление, возврат к фундаментальным понятиям, есть следствие потребности найти теоретические ресурсы, позволяющие работать с новой ситуацией, проводить разграничения одного и видеть родственное в ином, что ранее не нужно было разграничивать или в чем не было нужды видеть сродственное.

Как мы уже отметили, работа Яка в высшей степени амбициозна – и в то же время скромна, а именно, приступая к анализу «нации» (гл. 2), Як подвергает пересмотру традиционную дихотомию *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* («общности» и «общества» по ставшему уже привычным русскому переводу), утвержденную в одноименном трактате Фердинанда Тённиса. Согласно наиболее расхожей интерпретации первое ассоциируется с «традиционным» или «домодерным» социальным устройством, тогда как «общество» является современным феноменом, в отличие от первого оно рационально, анонимно, предполагает индивидуальное членство и покоится на соглашениях. Чем ближе мы к «обществу» по своему социальному устройству, тем в большей степени принадлежим к модерну – разумеется, речь идет об «идеальных типах», если использовать понятие младшего коллеги Фердинанда Тённиса, Макса Вебера, «общность» и «общество» обозначают крайние точки континуума, однако первое толкуется здесь как принадлежность «домодерного» способа существования, т. е. существует по инерции: современность в той мере, в какой является «модерном», не производит подобные социальные связи.

Отсюда вытекает, что если мы – вслед за многими представителями социальной мысли – толкуем «нацию» и «национализм», как феномены, принадлежащие типологически к «общности» (не в смысле давности, а в плане апелляции к последней: когда «нация» мыслится как «общность», «естественное единство», членство в котором нам не дано выбирать, «естественная связь» между нами), то эти феномены интерпретируются как «архаика в модерне», их исток – не в самом модерне, а в том, что сталкивается с ним. И соответственно, начинает действовать, проявлять себя иначе, чем в предшествующем контексте: так, ситуация модерна (достаточно упомянуть хотя бы о новых средствах коммуникации, начиная с железных дорог вплоть до газет, радио и телевидения) позволяет, опираясь на опыт/воспоминание об опыте «общности», транслировать его на группы людей, с которыми мы непосредственно не знакомы

¹⁴ [Рец.:] Як Б. Национализм и моральная психология сообщества / пер. с англ. К. Бандуровского, науч. ред. перевода М. Дондуковской. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. —520 с.

и с которыми не можем быть знакомы, на миллионы «немцев» или «тайцев». Но природа этого феномена тем не менее коренится в домодерном – модерн дает ему ресурсы, которые отсутствовали в предшествующей ситуации, и таким образом возникают качественно новые феномены – «нация», «национализм», и все же их основания лежат не в модерне, последний в данном случае не только «инструментален» по отношению к ним, но и своим существом им противостоит. «Нация» выстраивает общность как по вертикали, так и по горизонтали: в качестве принадлежащих к нации все ее члены равны между собой, независимо от того, к какому сословию они ранее принадлежали и членами какого церковного братства являются, однако при этом в качестве «равных» мыслятся только члены нации, она расширяет связи и уравнивает между собой своих членов, при этом оставаясь закрытой для других – критерии включения в нацию не рациональны, тогда как внутри себя она оказывается производящей рациональный порядок. То есть сама логика модерна способствует порождению из прежних «общностей» новых социальных реалий («наций»), там, где для этого есть соответствующие условия, и она же требует их преодоления: «национальное» оказывается покоящимся на архаичных основаниях, а поскольку последние разрушаются модерном, то вместе с ними разрушается и возведенное на них здание: как ранний модерн производит «нации», так поздний модерн оказывается их разрушителем – это части одной истории, перехода от домодерных «общностей» к современным «обществам».

В триаде (1) естественного, (2) произвольного и (3) случайного данная интерпретация понимает модерн как утверждение первого и второго со стремлением исключить, а там, где исключение невозможно, – минимизировать или компенсировать третье. «Естественное» в данном случае – это необходимое, неотменимое, присущее нам по самой природе, как, например, смертность, которую нам остается только принять. «Произвольное» – то, что зависит от нашей воли, результат принятого нами решения, тогда как «случайное» – это то, что с нами случается, независимо от нашего желания, по нашему согласию или без оно, но что могло бы быть так или совсем иначе. Например, неоднократно напоминает Як, границы Франции могли бы быть совершенно иными, не будь нескольких брачных союзов французских королей, не будь выиграна та битва и проиграна другая – нет никакой необходимости, чтобы Руссильон подчинился декретам из Парижа, а не следовал указаниям Мадрида, как то было еще в первой половине XVII столетия. Природа нашей национальной принадлежности – случайна, мы не выбирали, где и у каких родителей родиться, не выбирали, какой язык будет языком нашей матери и какую историю нам будут рассказывать в качестве «нашей», где будут места нашей славы и нашего позора.

Нация по природе своей принадлежит к числу случайного, а следовательно, в рамках преобладающего понимания модерна, она находится в сущностном противоречии с принципом модерна: смиряться с необходимым, неизбежным до тех пор, пока оно остается таковым, а в отношении не-необходимого утверждать человеческую волю, решение, связывающее тех, кто его принимает, и не способное, в идеале, связывать тех, кто его не принимал: никто не может быть обязан помимо своей воли. Мы готовы согласиться с тем, что этот идеал во всей полноте недостижим, но это – фактическое ограничение, чем ближе мы к нему тем лучше обстоят наши дела, тогда как нация утверждает прямо противоположный принцип – она связывает нас случайным и стремится навязать нам не принятие этого положения вещей как «фактического», а утвердить в качестве желанного: нация претендует на то, чтобы мы не просто принимали то обстоятельство, что какой-то из многообразия человеческих языков стал нашим родным, а чтобы гордились этим, испытывали, например, эмоциональную привязанность ко множеству других, кто говорит на том же языке или считает ту же историю «своей» – множеству других, с которыми я разделяю это общее исключительно в силу случайного стечения обстоятельств, более того, кого не знаю и, в большинстве своем, никогда не узнаю.

Анализ социального значения и интерпретации «случайного», во-первых, позволяет увидеть логику отождествления «общности» – «нации» – «случайного», отнесения двух последних членов этой цепочки к сфере домодерного, и, во-вторых, оспорить эту связь и тем самым оспорить утверждение наций и национализма как архаического (равно как, что, на наш взгляд, гораздо сомнительнее и на чем мы остановимся подробнее далее, и в качестве специфически модерного). Бернард Як настаивает, что подойти к пониманию природы нации и связанных с нею феноменов продуктивнее через гораздо более общие понятия «случайного» и «общества»: социальное случайное связано с «общностью» (*Gemeinschaft*), но не тождественно с последней – наше существование протекает во всех трех регистрах, естественного (необходимого), случайного и произвольного, и если роль и формы второго изменчивы, то оно само по себе никак особым образом не связано с домодерным и не противостоит модерному. Следовательно, если природа нации коренится в случайном, а не в «общности», форме социального существования в домодерном обществе, то нацию не получится трактовать как «архаическое в модерне», оно имеет свое основание не в прошлом, а в настоящем, т. е. не только воспроизводится, но и производится здесь и сейчас.

В своем исходном понимании нации Бернард Як непосредственно воспроизводит известную формулировку Эрнеста Ренана (стр. 58 и стр. 81), настаивая, что привычное обращение к речи 1880 г. акцентирует лишь один из ее моментов – нацию как «ежедневный плебисцит», тогда как существо позиции Ренана, остающейся верной по сей день, на одновременном утверждении двух равнозначных моментов (выделить лишь один из них – значит исказить смысл высказывания Ренана и, что гораздо важнее исторической точности, упустить из вида природу нации). Нацию, согласно Ренану образуют «две вещи»:

«Одна лежит в прошлом, другая – в настоящем. Одна – это общее обладание богатым наследием воспоминаний, другая – общее соглашение, желание жить вместе, продолжать сообща пользоваться доставшимся нераздельным наследством... Нация, как и индивидуумы, – это результат продолжительных усилий, жертв и самоотречения» [*Ренан Э. Что такое нация?*].

Противостоящие подходы акцентируют разные составляющие этой двуединой формулы: если националисты в большинстве случаев стараются подчеркивать «древность» нации, ее «уже наличность», то, что она не предмет выбора и существует в истории независимо от нашего желания или нежелания признавать ее, то их оппоненты обращают внимание на выбор, делаемый нами, на «ежедневный плебисцит», отождествляя последний с голосованием и предполагая в рамках подобной развертки образа, что проголосовать можно как «за», так и «против». Прежде всего, позволим себе прояснить неправомочность последнего отождествления – «плебисцит», о котором в 1880 г. (со всей очевидностью обращаясь к судьбе Эльзаса после Франко-прусской войны 1870–1871 гг.) говорит Ренан, является процедурой «подтверждения», а не «выбора», разнится во многом по степени интенсивности (число участвующих, число проголосовавших «за»), а не модели «конкурентных выборов»: «империя плебисцитов» Наполеона III, как и гораздо более поздняя «плебисцитарная республика» де Голля, тому примерами – нацию нельзя представить себе, будь она ежедневным предметом выбора. Достаточно остановиться на этом примере, чтобы увидеть всю бессмысленность подобного представления, но нация – предмет более или менее интенсивной поддержки, разных форм лояльности и т. п.¹⁵ Но для того, чтобы «плебисцит» был возможен, необходимо, чтобы существовал его предмет – нация

¹⁵ См. об изменении значения выборов: *Розанваллон П.* Демократическая легитимность. Беспристрастность, рефлексивность, близость. – М.: Московская школа гражданского просвещения, 2015. С. 33–41. Ср. с проводящим эту логику менее явным образом замечанием Бернарда Яка: «На национальных плебисцитах, реальных или метафорических, нас не просят выбрать тех, с кем нам хотелось бы объединиться, – нас просят подтвердить связи, уже принятые нами от других» (стр. 147).

выступает двуединством настоящего и прошлого, т. е. мы в настоящем объединены тем, что обладаем общим наследием и подтверждаем эту связь:

«Это ощущение межпоколенческой связи и дает нации то, что удачно описано Стивеном Гросби как „глубина во времени“, это ощущение совместной принадлежности одному моменту на простирающейся из прошлого в будущее прямой, вероятно, является наиболее отличительной чертой национального сообщества [выд. нами. – Л. Г.]. В нациях мы помещаем себя в одну совместную последовательность предшественников и преемников, наше утверждение которых, апеллируя к памяти о прошлых поколениях и к ответственности за поколения будущие, углубляет наши чувства взаимного попечения и лояльности. Другими словами, наше совместное наследие, наша совместная связь с прямой времени, далеко превосходящей продолжительность нашей собственной жизни, придают нашим чувствам взаимной социальной дружбы особую остроту. Это словно бы мы вообразили, что не просто проживаем отрезок отпущенных нам лет, но сообщая следуем одним путем во времени, движемся по некоей конкретной магистрали на некоторой воображаемой карте времени [выд. нами. – А. Г.]» (стр. 134).

Наша принадлежность к конкретному сообществу – случайна, она определяет нас ни необходимым, ни вполне произвольным образом – ведь даже если мы решим покинуть это сообщество, решим перестать считать себя членом данной нации, то она будет влиять на нас как минимум негативно, как то наследство, от которого мы отказались, то прошлое, которое мы более не желаем считать своим или по крайней мере не желаем разделять с другими.

«Наше наследие», принимаемое нами в качестве разделяемого с другими членами сообщества, не означает, как подчеркивает Бернارد Як, единства отношения – национальное сообщество тем, например, отличается от сообщества, разделяющего «общие политические принципы» и «ценности», что не предполагает единства в трактовке этого прошлого и понимания того, к чему и в какой степени оно обязывает нас в настоящем. То есть перед нами не «организация», не наличие общих прав и корреспондирующих им обязанностей, а социальная общность иного типа – члены нации согласны в том, что их принадлежность к ней предполагает особую важность ее интересов (по сравнению с интересами иных наций), обуславливает предпочтения в наших действиях, но это согласие носит весьма общий характер. Интерпретируя характер «нации» и специфику национальной принадлежности, Як обращается к понятию дружбы, в последние годы переживающему ренессанс в рамках политической философии. Вслед за Аристотелем Як напоминает: «Друзья друг для друга „делают что могут“, а не только лишь то, что полагается делать» (стр. 215). Если вслед за Карлом Шмиттом политическое понимается через противоположность «друг/враг», то реальность взаимодействия предполагает массу иных категорий, располагающихся между этими полярностями, которые делают нацию зримой – наша принадлежность к нации побуждает вслед за Платоном делать добро друзьям и наносить вред врагам, поскольку несовершенство того или иного равно будет несправедливостью, но помимо врагов, т. е. за пределами экстремальной ситуации, есть «другие», «чужие», «соседи», более или менее дальние и т. д. Национальное сообщество побуждает нас рассматривать друг друга в его рамках как друзей, т. е. совершать в отношении друг друга не только ТО, что мы обязаны сделать, но нечто большее, испытывать друг к другу социальную симпатию. Аналогия, к которой прибегает Як, чтобы прояснить свое понимание, – это другой вариант случайного сообщества, классический для политической философии (правда, как пример неполитического): семья – ведь дети не выбирают родителей, мы не выбираем своих родных и легко помыслить другой состав данного сообщества – в нем далеко не все определяется нашей волей, зависит от нашего произвола, и оно отнюдь не естественно, мы знаем хотя бы из социальной антропо-

логии, что существует масса вариантов, как в принципе может быть устроена семья, – в том, как устроена та, к которой мы принадлежим, нет необходимости, но есть обусловленность прошлым. Принадлежность к семье предполагает, что мы испытываем друг к другу большее, чем определено нашими правами, более того, принадлежность к семье признается правом и обеспечивает исключения из общего статуса, так, например, хотя каждый гражданин обязан свидетельствовать на суде, но мы избавлены от этой повинности применительно к родным, нас не вынуждают становиться перед невыносимым моральным выбором, но если узы дружбы связывающие нас, оказались разорваны ранее, то наше свидетельство будет принято.

Логика дружбы, отмечает Як, гораздо лучше, чем язык прав и обязанностей, поясняет характер наших связей с нацией¹⁶ – друг не может быть уверен, что мы поставим интересы дружбы выше всех прочих, более того, его требование такого рода, будь оно предъявлено, вполне может быть нами отвергнуто (например, в интересах справедливости или если то, чего он ждет или требует от нас, противоречит нашим религиозным воззрениям), но он совершенно справедливо рассчитывает, что к нему и его интересам мы будем относиться иначе, например с большим вниманием, чем к интересам другого человека, нам, например, незнакомого, и если мы не поступим подобным образом, если не сделаем «что можем», а не только то, что обязаны, то тот, кто считал нас своими друзьями, будет вправе сделать вывод, что ошибался:

«Националисты – это люди, которые пойдут на очень многое, даже на значительное самопожертвование, чтобы сделать, что они могут, для членов своих национальных сообществ, а не тот, гораздо более ограниченный, круг людей, которые готовы ради своей нации пожертвовать всем» (стр. 215).

То, что нация всегда строится на наследовании, не означает, что это наследование не имеет выбора, – ведь, продолжая сравнение с семьей, когда мы пристраиваем родословную, когда определяем, кто является нашими родственниками, а кто – нет, мы осуществляем выбор, но выбор далекий от произвола, хотя и вполне случайный, например в зависимости от того, патри- или матрилинейная у нас система родства, более важно считать единство родоначальника, известного нам как боярин Кошка, или предпочесть Романова в силу того, что именно его потомки состояли в родстве с царем, и т. п.:

«.. у нас всегда под рукой материал для создания новых наций. Французской, бретонской, кельтской, арийской, европейской – альтернативы конечны и случайны, но их всегда много. Непрерывающаяся деятельность нациестроительства, с ее не слишком-то щадящими программами культурной консолидации и интеграции, нацелена на ликвидацию или по крайней мере уменьшение той угрозы, какую для национальных уз представляет это иное культурное наследование» (стр. 144).

Если обычной альтернативой «национализму» и угрозам, от него исходящим, выступают (1) «конституционный национализм» Хабермаса, как наиболее проработанный и обсуждаемый в последнюю четверть века теоретический вариант, и (2) «гражданская нация» в иных трактовках, то Бернард Як весьма убедительно демонстрирует их несостоятельность. Применительно к программе «конституционного национализма», сформулированной Юргеном Хабермасом, Як отмечает, что «национальное» во вполне традиционном изводе присутствует в этой программе – в качестве подразумеваемого условия, правда, в негативной форме:

¹⁶ «Чтобы акцентировать гетерогенность, составляющую существенную часть жизни сообщества, я, характеризуя сообщество, говорю об общности (sharing), а не об идентичности... сообщества слагаются индивидами, в центре внимания которых находится нечто, что не столько стирает их различия, сколько наводит между этими различиями мосты» (стр. 90).

«...именно общность культурных горизонтов и превращает конкретное собрание индивидов, а именно немцев, в аудиторию, которой адресуются аргументы Хабермаса об интерпретации немецкой политической истории.

Вне этих культурных горизонтов горячий призыв Хабермаса к конституционно сфокусированному патриотизму, в общем-то, не имеет большого смысла. Именно оттого, что у немцев есть общие страшные воспоминания о расистском и милитаристском насилии, им есть смысл цепляться за Основной Закон послевоенной конституции как их самое ценное историческое наследие. Лучше всего аргументация Хабермаса работает в рамках напряженных попыток истолковать ту значимость, какую наследие конкретных воспоминаний имеет в конкретном сообществе. Но как таковая она предполагает существование того самого дополитического сообщества, которое Хабермас, как и большинство защитников гражданской трактовки нации, отвергает во имя сообщества, основанного на рациональном согласии и политическом принципе» (стр. 69–70).

Но, независимо от критики воззрений Хабермаса, Як утверждает, что сама концепция «гражданской нации» является:

– во-первых, не соответствующей действительности – на практике все нации, приводимые в качестве примера «гражданских», демонстрируют отсылку к прошлому. Они крайне далеки от того, чтобы утверждаться в качестве исключительно политического сообщества настоящего времени – напротив, для того, чтобы быть реальностью, они регулярно вынуждены вспоминать «отцов-основателей», «декларацию прав человека и гражданина» и т. п. как *свое* прошлое – разумеется, в случае «молодых наций» конкретные практики отличаются от того, как помещают себя во времени «старые нации», но они одинаково мыслят себя через наследие, будучи союзом живых и мертвых,

– во-вторых, если представить себе возможность осуществления «гражданской нации», то саму подобную альтернативу вряд ли можно счесть желательной. В реально существующих нациях не требуется (за исключением экстремальных ситуаций, да и там со значительными оговорками) единства в понимании «общего наследия», однако «гражданская нация», будучи единством, построенным вокруг разделяемого всеми политического принципа, требует верности ему и согласия в его трактовке. Но «если единственная причина, почему мы доверяем друг другу, – это наша приверженность определенным политическим принципам, то выявление подлинности или неподлинности выбора друг друга, вероятно, будет заботить нас гораздо больше, чем сейчас» (стр. 74).

Наиболее спорным аспектом впечатляющего исследования, предпринятого Бернардом Яком, выступает стремление максимально развести понятия «нации» и «национализма», при этом одновременно выведя «нацию» за пределы модерна, представить ее феноменом гораздо более древним. В последнем отношении автор, не будучи историком, довольно неконкретен – он лишь отказывается связывать нацию с модерном, утверждая, что нации существуют задолго до наступления современности, тогда как новация, вызванная модерном, заключается в придании им необычайного политического значения. Для «удревнения» нации Як (гл. 3) отождествляет ее с этносом, утверждая:

«В конце концов, нация и *этнос* (или *ethnic*) – это два слова, обозначающие одну форму ассоциации: межпоколенческое сообщество, основанное на утверждении совместного культурного наследования» (стр. 161).

Разумеется, о понятиях не спорят – о них договариваются, и в рамках предложенного понимания нация оказывается лишенной того отличительного признака, который вводится

Энтони Смитом: политической организации. Логика подобного исключения весьма примечательна (поскольку связывает с политическим уже не нацию саму по себе, но национализм): нация обретает политическое измерение в рамках первоначально совершенно автономного принципа – народного суверенитета. По мере развития политической нововременной мысли XVI–XVIII вв., «народ» начинает мыслиться как суверен. Но этот народ, дабы учредить государство, должен обладать существованием независимо от государства, т. е. он должен определяться каким-то иным образом и при этом быть единством живых и мертвых, имеющим продолжение во времени, иначе остается непонятным, каким образом воля когда-то живших людей, теперь уже не существующих, способна связывать в той или иной степени людей, живущих сейчас, т. е. мы, современные, должны мыслить себя их наследниками (и в силу этого – связанными теми или иными обязательствами перед ними, их воля имеет значение для нас).

Иначе говоря, связка между «народным суверенитетом» и «нацией», подробно анализируемая Бернардом Яком, на наш взгляд, выглядит еще более существенной, чем выступает таковой для автора – дабы обрести конституирующее значение, быть делящейся во времени, «народная воля» должна быть либо волей нации уже существующей, либо породить нацию: нация и есть «политический народ», то, что придает историческое измерение множеству людей, образуя постоянство субъекта при постоянном изменении входящих в него лиц, преобразует из простой «совокупности» в «сообщество»¹⁷ о котором ведет речь автор.

Целенаправленное же разведение понятий «нации» и «национализма» связано с тезисом Яка о возможности преодоления принципа «народного суверенитета», что перекликается, например, с размышлениями Розанваллона¹⁷ о множественности легитимностей (статуса и качеств) в современной политике и о том, что в настоящее время легитимность во многом утрачивает связь с народным голосованием как эмпирическим проявлением «народной воли» и тем самым освобождается от непереносимой связки с «единством» и единством субъекта, отсылать к которому как к финальному основанию должна всякая учрежденная власть. Если о перспективах мы рассуждать не решаемся, то попытка «удревнить» нацию в прошлое вызывает сомнения тем, что вплоть до модерна отсутствует то, что сам Як называет отличительной чертой наций от других сообществ:

«В этих [т. е. национальных] сообществах горизонтальные связи закладываются, если можно так выразиться, благодаря связям вертикальным, то есть узы, соединяющие нас с другими ныне живущими индивидами, завязываются благодаря нашему совместному наследованию от предшествовавших людей... Мы признаем друг друга членами одной нации благодаря тому совместному наследованию, которое прослеживается нами вплоть до неких увековеченных в памяти предшественников. Уберите эту вертикальную связь, ощущение общности в чем-то, что прослеживается по прямой вплоть до общей исходной точки, – и наша горизонтальная связь друг с другом распадется» (стр. 136, 137–138).

«Модерная нация» как раз и предполагает, что общность прошлого, совместное наследование его включает в одно сообщество тех, кто принадлежал к разным сословиям, но теперь – сограждане, соотечественники, принадлежат к разным классам, но одинаково являются немцем или французом. Бернард Як соглашается с тем, что значимость подобных связей в эпоху модерна существенно возрастает (и распространяется между теми, кто ранее их не разделял), однако радикальное их возрастание и формирование практик, их создающих и укрепляющих, и заставляет говорить исследователей о качественно новом феномене – различие между домодерной и современной ситуацией столь велико, что использовать одно и то же понятие «поль-

¹⁷ См. ссылку 1.

ская...» или «немецкая нация» применительно и к XV, и к XIX столетию – значит (не) преднамеренно вводить в заблуждение, создавая иллюзию постоянства.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.