

2. Культурные корни

У современной культуры национализма нет более захватывающих символов, чем монументы и могилы Неизвестного солдата. Публичное церемониальное благоговение, с каким относятся к этим памятникам именно в силу того, что либо они намеренно оставляются пустыми, либо никто не знает, кто в них лежит, поистине не имеет прецедентов в прежней истории[31]. Чтобы почувствовать всю силу этой современности, достаточно представить реакцию окружающих на такого любознательного эрудита, который бы «раскрыл» имя Неизвестного солдата или стал настойчиво требовать, чтобы в могилу положили настоящие кости. Вот уж поистине кощунство странного, современного типа! Однако несмотря на то, что в этих пустых могилах нет ни поддающихся идентификации смертных останков, ни бессмертных душ, они прямо-таки наполнены призраками национального воображения[32]. (Вот почему так много разных наций имеют такие могильные памятники, не испытывая при этом ни малейшей потребности уточнять национальность тех отсутствующих, которые в этих могилах покоятся. А кем еще они могут быть, как не немцами, американцами, аргентинцами?..)

Культурное значение таких памятников становится еще более ясным, если попытаться представить себе, скажем, Могилу неизвестного марксиста или Памятник павшим либералам. Можно ли при этом избежать ощущения абсурдности? Дело в том, что ни марксизм, ни либерализм не слишком-то озабочены проблемой смерти и бессмертия. И если националистическое воображение проявляет такую заботу, то тем самым предполагается его тесное духовное родство с религиозным воображением. Поскольку родство это никоим образом не случайное, возможно, полезно будет начать рассмотрение культурных корней национализма со смерти как самой последней в широком ряду фатальностей.

Если то, как человек умирает, обычно кажется в той или иной степени зависящим от обстоятельств, то сама его смертность неизбежна. Человеческие жизни полны таких сочетаний необходимости и случайности. Все мы сознаем случайность и неотвратимость нашего особого генетического наследия, пола, эпохи, в которую нам довелось жить, наших физических способностей, нашего родного языка и т. д. Великой заслугой традиционных религиозных мировоззрений (которую, естественно, следует отличать от их роли в легитимации специфических систем господства и эксплуатации) была их озабоченность человеком-в-космосе, человеком как родовым существом и хрупкостью человеческой жизни. Необычайная жизнеспособность буддизма, христианства или ислама на протяжении многих тысячелетий и в десятках самых разных общественных формаций свидетельствует об их творческой отзывчивости ко всеподавляющему бремени человеческих страданий — болезней, увечий, горя, старости и смерти. Почему я родился слепым? Почему парализован мой лучший друг? Почему умственно отстала моя дочь? Религии пытаются дать всему этому объяснение. Великая слабость всех эволюционно-прогрессистских стилей мышления, в том числе и марксизма, состоит в том, что они отвечают на такие вопросы раздраженным молчанием[33]. В то же время религиозное мышление откликается различными способами и

на смутное ожидание бессмертия, как правило, посредством преобразования фатальности в преемственность (карма, первородный грех и т. д.). В частности, оно проявляет интерес к связям между умершими и еще не родившимися, к таинству перерождения. Найдется ли хоть кто-то, кто переживал бы зачатие и рождение своего ребенка без смутного понимания комбинации связанности, случайности и фатальности на языке «непрерывной преемственности»? (И опять же, недостатком эволюционно-прогрессистского стиля мышления является едва ли не гераклитова враждебность ко всякой идее преемственности.)

Я привожу эти — возможно, незамысловатые — замечания в первую очередь потому, что XVIII столетие в Западной Европе знаменует собой не только восхождение эпохи национализма, но и закат религиозных способов мышления. Век Просвещения и рационалистического секуляризма принес с собой свою собственную современную темноту. С ослаблением религиозной веры страдания, которые вера отчасти приглушала, отнюдь не исчезли. Разрушение рая: ничто не делает фатальность более деспотичной. Абсурдность спасения: ничто не делает более насущным иной стиль преемственности. Если что и требовалось в то время, так это секулярная трансформация фатальности в преемственность, а случайности — в смысл. Как мы позднее увидим, мало что было (и остается до сих пор) более подходящим для этой цели, чем идея нации. Если национальные государства принять в широком допущении как «новые» и «исторические», то нации, которым они дают политическое выражение, всегда как бы выплывают из незапамятного прошлого[34] и, что еще более важно, ускользают в бесконечное будущее. Национализм обладает магическим свойством обращать случай в судьбу. И мы могли бы сказать вместе с Дебре: «Да, то, что я родился французом — совершенно случайно; но, в конце концов, Франция вечна».

Я вовсе не утверждаю (нет необходимости об этом и говорить), будто появление национализма к концу XVIII в. было «произведено» эрозией религиозных убеждений или будто сама эта эрозия не требует сложного объяснения. Не имею я в виду и того, что национализм каким-либо образом исторически «сменяет» религию. Я всего лишь предполагаю, что для понимания национализма следует связывать его не с принимаемыми на уровне самосознания политическими идеологиями, а с широкими культурными системами, которые ему предшествовали и из которых — а вместе с тем и в противовес которым — он появился.

К решению стоящих перед нами задач имеют отношение две культурные системы: религиозное сообщество и династическое государство. Обе они были в пору своего расцвета само собой разумеющимися системами координат, во многом такими же, как сегодня национальность. А потому принципиально важно рассмотреть, что именно придавало этим культурным системам их самоочевидную достоверность, и вместе с тем выделить некоторые ключевые элементы их распада.

Религиозное сообщество

Мало найдется вещей более впечатляющих, чем огромная территориальная протяженность исламской Уммы, раскинувшейся от Марокко до архипелага Сулу, Христианского мира, простирающегося от Парагвая до Японии, и буддистского мира, тянущегося от Шри Ланки до Корейского полуострова. Великие сакральные культуры (в число которых, исходя из наших задач, можно, пожалуй, включить и «конфуцианство») заключали в себе представления о необъятных сообществах. Между тем, и Христианский мир, и исламская Умма, и даже Срединное государство — которое, хотя и мыслится нами сегодня как китайское, представляло себя в собственном воображении не как китайское, а как центральное — могли быть воображены в значительной степени благодаря священному языку и скрижалям. Взять для примера хотя бы ислам: если вдруг в Мекке случалось встретиться магинданао и берберам, ничего не знавшим о языках друг друга и в силу того не способным устно общаться, они, тем не менее, понимали идеограммы друг друга, потому что священные тексты, общие для них, существовали только на классическом арабском. В этом смысле арабское письмо функционировало на манер китайских иероглифов, творя сообщество из знаков, а не из звуков. (Таким образом, математический язык продолжает сегодня старую традицию. Румыны не имеют ни малейшего представления о том, как тайцы называют «+», и наоборот; однако и те, и другие понимают этот символ.) Все великие сообщества классической древности воспринимали себя как центр мира, посредством священного языка связанный с небесным порядком власти. Соответственно, и дальность распространения письменной латыни, пали, арабского или китайского теоретически была неограниченной. (На самом деле, чем мертвее письменный язык — т. е. чем дальше он от разговорной речи, — тем лучше: в принципе, каждый имеет доступ к чистому миру знаков.)

И все же такие сообщества классической древности, объединенные священными языками, отличались по своему характеру от воображаемых сообществ современных наций. Одним из главных отличий была уверенность прежних сообществ в уникальной священности их языков, а стало быть, и их представления о принятии в свой состав новых членов. Китайские мандарины с одобрением смотрели на варваров, мучительно учившихся рисовать иероглифы Срединного государства. Эти варвары были уже на полпути к полной абсорбции[35]. Полуцивилизованный человек был гораздо лучше, чем варвар. Такая установка, безусловно, не была исключительным достоянием китайцев и не ограничивалась древностью. Взять, например, следующую «политику в отношении варваров», сформулированную колумбийским либералом начала XIX в. Педро Фермином де Варгасом:

“ «Для дальнейшего роста нашего сельского хозяйства надобно было бы испанизировать наших индейцев. Их ленивый склад характера, тупость и равнодушие к нормальным человеческим устремлениям наводят на мысль, что они произошли от дегенеративной расы, тем более вырождающейся, чем более она удаляется от места своего происхождения... Было бы весьма желательно, чтобы индейцы были истреблены посредством расового смешения с белыми, объявления их свободными от дани и иных налогов и дарования им права частной собственности на землю».[36]

Насколько поразительно, что этот либерал все-таки предлагает «истребить» своих индейцев, в числе прочего, путем «объявления их свободными от дани» и «дарования им

права частной собственности на землю», вместо того, чтобы истреблять их ружьем и микробом, как вскоре после этого стали делать его идейные наследники в Бразилии, Аргентине и Соединенных Штатах! Кроме снисходительной жестокости, обратите внимание на космический оптимизм: индеец, в конечном счете, исправим — посредством оплодотворения белым, «цивилизованным» семенем и обретения частной собственности — как, впрочем, и кто угодно другой. (Насколько разительно отличается установка Фермина от того предпочтения, которое европейский империалист стал позднее оказывать «чистокровным» малайцам, гуркхам и хауса перед «полукровками», «полуграмотными туземцами», «смуглокожими» и т. п.).

Но если безмолвные священные языки были посредниками, с помощью которых представлялись в воображении великие глобальные сообщества прошлого, то реальность таких призрачных видений зависела от идеи, в значительной степени чуждой нынешнему западному разуму, а именно: идеи неслучайности знака. Идеограммы китайского, латинского или арабского письма были не случайно сфабрикованными репрезентациями реальности, а ее эманациями. Нам известны продолжительные споры о подобающем языке (латинском или родном разговорном) для масс. В исламской традиции вплоть до самого недавнего времени Коран был буквально непереводаемым (а потому и не переведенным), ибо истина Аллаха была доступна лишь через незаменимые истинные знаки арабского письма. Здесь нет даже мысли о мире, который был бы настолько отделен от языка, чтобы все языки были для него равноудаленными (а тем самым и взаимозаменяемыми) знаками. В результате, онтологическая реальность постижима лишь через одну-единственную, привилегированную систему репрезентации: истину-язык церковного латинского, коранического арабского или экзаменационного китайского[37]. И как истины-языки, они пропитаны импульсом, в значительной степени чуждым национализму: импульсом к обращению. Под обращением я понимаю не столько принятие особых религиозных убеждений, сколько алхимическую абсорбцию. Варвар становится подданным «Срединного государства», рифф — мусульманином, а илонго — христианином. Вся природа человеческого бытия поддается сакральной обработке. (Сопоставьте престиж этих старых мировых языков, горделиво возвышающихся надо всеми простонародными говорами, с эсперанто или волапюком, которые лежат среди них, не привлекая внимания.) В конце концов, именно эта возможность обращения посредством сакрального языка дала «англичанину» возможность стать папой римским[38], а «маньчжуру» — Сыном Неба.

Но даже если священные языки и открыли возможность воображения таких сообществ, как Христианский мир, действительную масштабность и правдоподобность этих сообществ нельзя объяснить одними только священными письменами: в конце концов, их читатели были крошечными островками грамотности, которые возвышались над бескрайними океанами необразованности[39]. Для более полного объяснения требуется взглянуть на взаимоотношение между образованными людьми и их обществами. Было бы ошибкой видеть в первых своего рода теологическую технократию. Языки, опорой которых они были, пусть даже и трудные для понимания, не имели ничего общего с той самоорганизующейся невразумительностью, которой обладают жаргоны юристов и экономистов, располагающиеся на обочине представления общества о реальности. Образованные люди были скорее адептами, стратегической стратой в той космологической иерархии, в вершине которой располагалось божественное[40]. Основополагающие представления о

«социальных группах» были центрированными и иерархическими, а не ориентированными на границу и горизонтальными. Удивительную власть папского престола в пору его наивысшего могущества можно понять лишь через существование трансевропейского ученого мира, пишущего на латыни, и такого представления о мире, разделяемого буквально каждым, согласно которому двуязычная интеллигенция, выполняющая роль посредника между разговорным языком и латынью, служила также посредником между землей и небом. (Ужас отлучения является отражением этой космологии.)

И все-таки, несмотря на всю грандиозность и могущество великих религиозно воображенных сообществ, их спонтанная когерентность со времен позднего Средневековья неумолимо угасала. Среди причин этого упадка мне бы хотелось особо выделить только две, напрямую связанные с уникальной священностью этих сообществ.

Первой было воздействие освоения неевропейского мира, которое, главным образом в Европе, однако не только в ней одной, послужило мощным толчком к резкому «расширению культурного и географического горизонта, а, тем самым, и представлений о различных возможных укладах человеческой жизни»[41]. Этот процесс уже отчетливо виден в величайших европейских книгах о путешествиях. Обратим внимание на благоговейное описание Кублай-хана, сделанное в конце XIII в. добрым венецианским христианином Марко Поло:

“ «Одержав победу, великий хан с великой пышностью и торжеством вступил в главный город, называемый Камбалу. Было это в ноябре. Прожил он там февраль до марта, когда была наша пасха. Зная, что это один из наших главных праздников, созвал всех христиан и пожелал, чтобы они принесли их книгу, где четыре евангелия. Много раз с великим торжеством воскуря ей, благоговейно целовал ее и приказывал всем баронам и князьям, бывшим там, делать то же. И то же он делал в главные праздники христиан, как в пасху и в рождество, а также в главные праздники сарацин, иудеев и идолопоклонников. А когда его спрашивали, зачем он это делает, великий хан отвечал:

„Четыре пророка, которым молятся и которых почитают в мире. Христиане говорят, что бог их Иисус Христос, сарацины — Мухаммед, иудеи — Моисей, идолопоклонники — Согомом-баркан (Шакьямуни-бархан), первый бог идолов. Я молюсь и почитаю всех четырех, дабы тот из них, кто на небе старший воистину, помогал мне“.

Но было видно, что великий хан почитает христианскую веру за самую истинную и лучшую...»[42].

Что весьма примечательно в этом отрывке, так это не столько спокойный религиозный релятивизм великого монгольского правителя (это все-таки религиозный релятивизм), сколько установка и язык Марко Поло. Ему, несмотря на то, что он пишет для своих европейских собратьев-христиан, просто не приходит в голову назвать Кублая лицемером

или идолопоклонником. (Несомненно, отчасти потому, что «от времен Адама, нашего предка, и доныне не было более могущественного человека, и ни у кого в свете не было стольких подвластных народов, столько земель и столько богатств»[43].) И в неосознаваемом употреблении слова «наш» (которое превращается в «их»), и в описании веры христиан как «самой истинной», а не просто «истинной», мы можем разглядеть семена той территориализации вероисповеданий, которая предвосхищает язык многих националистов («наша» нация «самая лучшая» — в состязательном, сравнительном поле).

Какую бросающуюся в глаза противоположность открывают нашему взору первые строки письма, которое персидский путешественник «Рика» написал в «1712» г. из Парижа своему другу «Иббену»!

“ «Папа — глава христиан. Это старый идол, которому кадят по привычке. Когда-то его боялись даже государи, потому что он смещал их с такой же легкостью, с какой наши великолепные султаны смещают царей Имеретии и Грузии. Но теперь его уже больше не боятся. Он называет себя преемником одного из первых христиан, которого зовут апостолом Петром, и это несомненно — богатое наследие, так как под владычеством папы находится большая страна и огромные сокровища»[44].

Умышленная изощренная подделка католика XVIII столетия является зеркальным отражением наивного реализма его предшественника из XIII в., но теперь уже «релятивизация» и «территориализация» стали совершенно сознательными и по замыслу политическими. Разве не разумно будет увидеть парадоксальное продолжение этой развивающейся традиции в отождествлении аятоллой Рухоллой Хомейни Великого Шайтана не с ересью и даже не с демоническим персонажем (блеклый маленький Картер едва ли подошел бы на эту роль), а с нацией?

Второй причиной было постепенное падение статуса самого священного языка. Размышляя о средневековой Западной Европе, Блок писал, что «латынь была не только языком — носителем образования, она была единственным языком, которому только и обучали»[45]. (Это второе «только» совершенно ясно показывает священность латыни — ни один другой язык не мыслился достойным того, чтобы ему обучали.) Однако к XVI в. все стало быстро меняться. Здесь нет нужды задерживать внимание на причинах этой перемены: центральное значение печатного капитализма будет рассмотрено ниже. Достаточно напомнить самим себе о ее масштабах и скорости. По оценке Февра и Мартена, 77 % книг, напечатанных до 1500 г., были все еще на латинском языке (что, тем не менее, предполагает, что 23 % книг были уже на народных языках)[46]. Если из 88 изданий, напечатанных в Париже в 1501 г., за исключением 8 все были на латыни, то после 1575 г. большинство книг издавалось уже на французском[47]. Несмотря на временное свое возвращение в период Контрреформации, гегемония латинского языка была обречена. И речь здесь идет не просто об общей популярности. Чуть позднее, но с такой же головокружительной скоростью, латынь перестала быть и языком паневропейской высокой интеллигенции. В XVII в. Гоббс (1588–1678) был фигурой, известной на всем континенте, потому что писал на истине-языке. С другой стороны, Шекспир (1564–1616), сочинявший на

родном языке, был фактически неизвестен по ту сторону Ла Манша[48]. И не стань английский две сотни лет спустя господствующим языком мировой империи, разве не мог бы Шекспир, по большому счету, так и остаться в своей изначальной островной безвестности? Между тем, почти современники этих людей, Декарт (1596–1650) и Паскаль (1623–1662), жившие по ту сторону Ла Манша, вели большую часть переписки на латыни; у Вольтера (1694–1778) же практически вся переписка велась на родном языке[49]. «После 1640 г., по мере того как книг на латыни выходило все меньше и меньше, а на национальных языках все больше и больше, книгоиздание переставало быть интернациональным [sic] делом»[50]. Словом, упадок латыни был частным проявлением более широкого процесса, в котором сакральные сообщества, интегрированные старыми священными языками, постепенно все более фрагментировались, плюрализировались и территориализировались.

Династическое государство

В наши дни, наверное, трудно эмпатически перенестись в тот мир, в котором династическое государство представлялось большинству людей единственно вообразимой «политической» системой. Ибо «серьезная» монархия в некоторых основополагающих аспектах идет вразрез со всеми современными представлениями о политической жизни. В королевстве все организуется вокруг высшего центра. Его легитимность исходит от божества, а не от населения, которые, в конце концов, являются подданными, а не гражданами. В современном представлении государственный суверенитет полностью, монотонно и равномерно распространяется на каждый квадратный сантиметр законодательно отграниченной территории. В старом же воображении, в котором государства определялись центрами, границы были проницаемыми и нечеткими, а суверенитеты неощутимо переходили один в другой[51]. Довольно парадоксально, но именно отсюда вытекает та легкость, с которой досовременным империям и королевствам удавалось на протяжении длительных периодов времени удерживать под своей властью чрезвычайно разнородные и часто даже территориально не соприкасавшиеся друг с другом населения[52].

Также необходимо помнить о том, что расширение этих древних монархических государств происходило не только за счет войн, но и благодаря проводимой ими политике брачных отношений — очень отличной по типу от той, которая практикуется сегодня. Через общий принцип вертикальности династические браки объединяли разные населения под новыми вершинами. Парадигматическим в этом отношении был Дом Габсбургов. Известное изречение гласило: *Bella gerant alii tu felix Austria nube!*[53] Вот как выглядит в несколько сокращенной форме титульное обозначение поздних представителей этой династии:

“ «Император Австрии; Король Венгрии, Богемии, Далмации, Хорватии, Славонии, Галиции, Лодомерии и Иллирии; Король Иерусалимский и проч.; Эрцгерцог Австрийский [sic]; Великий Герцог Тосканский и Краковский; Герцог Лот[а]рингский, Зальцбургский, Штирийский, Каринтийский, Краинский и Буковинский; Великий Герцог Трансильванский, Маркграф Моравии; Герцог Верхней и Нижней Силезии, Модены, Пармы, Пьяченцы и

Гуасталлы, Аусшвица и Шатора, Тешена, Фриуля, Рагузы и Зары; Царственный Граф Габсбургский и Тирольский, Кибургский, Герцский и Градискский; Герцог Триентский и Бриценский; Маркграф Верхних и Нижних Лужиц и Истрии; Граф Гогенемский, Фельдкирхский, Брегенцский, Зоннебергский и проч.; Господин Триеста и Каттаро и повелитель Виндской Марки; Великий Воевода Воеводины, Сербии... и т. д.»[54]

Все это, как справедливо замечает Яси, представляло, «не без некоторого комизма... летопись бесчисленных браков, мелких приобретений и завоеваний Габсбургов».

В государствах, где было религиозно санкционировано многоженство, существенное значение для интеграции государства имела сложная система многоярусных внебрачных сожителств. Не черпали ли, и в самом деле, королевские родословные свой престиж, не говоря уж об ауре божественности, зачастую из — скажем так — смешения родов?[55] Ибо такие смешения были признаками господствующего положения. Характерно, что с XI в. в Лондоне никогда не было правящей «английской» династии (а может, не было и раньше). А какую «национальность» приписать Бурбонам?[56]

В течение XVII столетия, однако — по причинам, на которых нам нет необходимости останавливаться, — автоматическая легитимность священной монархии в Западной Европе постепенно приходила в упадок. В 1649 г., во время первой из революций современного мира, был обезглавлен Карл Стюарт, и в 50-е годы XVII в. одним из важнейших европейских государств управлял уже не король, а Протектор, выходец из плебейских слоев. Тем не менее, даже в век Поупа и Аддисона Анна Стюарт все еще продолжала исцелять больных возложением королевских рук — средством, к которому прибегали также и Бурбоны, Людовики XV и XVI, в просвещенной Франции вплоть до конца *ancien régime*[57]. Однако после 1789 г. принцип Легитимности нужно было громко и продуманно защищать, и в процессе этой защиты «монархия» стала полустандартизированной моделью. Тэнно и Сын Неба стали «императорами». В далеком Сиаме Рама V (Чулалонгкорн) отправил своих сыновей и племянников ко дворам Санкт-Петербурга, Лондона и Берлина для изучения хитросплетений этой мировой модели. В 1887 г. он ввел своим указом принцип наследования-по-законному-первородству, тем самым приведя Сиам «в соответствие с „цивилизованными“ монархиями Европы»[58]. В 1910 г. эта новая система возвела на трон чудаковатого гомосексуала, который в прежние времена определенно остался бы ни с чем. Между тем, межмонархическое одобрение его восхождения на трон под именем Рамы VI было закреплено присутствием на его коронации наследных принцев из Британии, России, Греции, Швеции, Дании — и Японии![59]

Еще в 1914 г. династические государства в мировой политической системе составляли большинство, но, как мы далее подробно покажем, по мере того, как старый принцип Легитимности молчаливо отмирал, представители многих правящих династий стали довольно быстро приобретать характерный «национальный» отпечаток. Если армия Фридриха Великого (правившего в 1740–1786 гг.) была плотно укомплектована «чужеземцами», то армия его внучатого племянника Фридриха Вильгельма III (правившего в 1797–1840 гг.) была благодаря впечатляющим реформам Шарнхорста, Гнейзенау и Клаузевица уже исключительно «национально-прусской»[60].

Восприятие времени

Было бы недальновидно, однако, полагать, будто воображаемые сообщества наций просто вырастали из религиозных сообществ и династических государств и становились на их место. За упадком сакральных сообществ, языков и родословных скрывалось глубинное изменение в способах восприятия мира, которое более, чем что бы то ни было, сделало нацию «мыслимой».

Чтобы прочувствовать суть этого изменения, полезно обратиться к визуальным репрезентациям сакральных сообществ, таким, как рельефы и витражи средневековых церквей или полотна ранних итальянских и фламандских мастеров. Характерной особенностью таких репрезентаций является нечто, обманчиво аналогичное «современной одежде». Пастухи, которых звезда привела к яслям, в которых родился Христос, носят черты бургундских крестьян. Дева Мария изображается как дочь тосканского купца. На многих полотнах рядом с пастухами появляется коленопреклоненный патрон-заказчик в костюме бюргера или дворянина. То, что сегодня кажется несообразным, определенно выглядело в глазах средневековых верующих совершенно естественным. Перед нами предстает мир, в котором изображение воображаемой реальности было всеобъемлюще визуальным и акустическим. Христианский мир приобретал свою универсальную форму через мириады специфичностей и партикулярностей: этот рельеф, тот витраж, эту проповедь, то сказание, эту нравоучительную пьесу, ту реликвию. Хотя трансевропейская интеллигенция, читающая на латыни, была одним из существенных элементов в структурировании христианского воображения, опосредование ее представлений для необразованных масс визуальными и слуховыми творениями, всегда персональными и партикулярными, было не менее важным. Скромный приходской священник, предков и личные слабости которого знал каждый, кто слушал его богослужения, все еще оставался прямым посредником между своими прихожанами и божественным. Это соседство космически-универсального и обыденно-партикулярного означало, что сколь бы обширным ни был и ни воспринимался Христианский мир, он по-разному являл себя партикулярным швабским или андалусским сообществам в качестве копии их самих. Изображение Девы Марии с «семитскими» чертами лица или костюмов «первого века» в реставраторском духе современного музея было немыслимым, ибо у средневекового христианского разума не было представления ни об истории как бесконечной цепочке причин и следствий, ни о непреодолимой пропасти между прошлым и настоящим[61]. Как замечает Блок, люди полагали, что неотвратимо приближается конец света, в том смысле, что в любой момент могло произойти второе пришествие Христа: святой Павел говорил, что «день Господень так придет, как тать ночью»[62]. Так, для великого хрониста XII в. епископа Оттона Фрейзингенского было естественно постоянно обращаться к «нам, поставленным у конца времен». Блок приходит к заключению, что лишь только средневековые люди «пускались размышлять, ничто не было им более чуждо, чем предчувствие огромного будущего, открывавшегося перед молодым и дерзновенным родом человеческим»[63].

Ауэрбах дарит нам незабываемый очерк этой формы сознания:

■

«Если такое событие, как жертвоприношение Исаака, воспринимать как прообраз жертвенной смерти Христа, так что первое событие как бы предвещает и обещает второе, а второе „исполняет“ первое... то тем самым сопрягаются два события, которые не соединены между собой ни причинными, ни временными связями, — сопрягаются так, как это вообще нельзя установить рациональным путем в горизонтальном измерении... Сопрягать их таким образом возможно, только если оба события вертикально связаны с Божественным промыслом — лишь провидение может замыслить подобным образом [историю], и оно одно может дать ключ к ее разумению... Момент „здесь и теперь“ — уже не просто звено в земном протекании событий, но нечто такое, что в одно и то же время всегда было и исполнится в будущем. Строго говоря, для Бога, это нечто вечное, всевременное, нечто уже завершённое в своей земной фрагментарности»[64].

Он справедливо подчеркивает, что такое представление об одновременности совершенно чуждо нашему. В нем время рассматривается как что-то близкое к тому, что Беньямин называет мессианским временем, т. е. к одновременности прошлого и будущего в мимолетном настоящем[65]. В таком взгляде на вещи выражение «тем временем» не может иметь никакой реальной значимости.

Наше представление об одновременности складывалось очень долго, и его появление определено связано — как именно, еще предстоит надлежащим образом выяснить — с развитием мирских наук. Однако это представление имеет настолько основополагающее значение, что если не принять его в полной мере во внимание, то нам будет трудно проанализировать темные истоки национализма. Тем, что явилось на место средневековой концепции одновременности-все-время, было (позаимствуем у Беньямина еще один термин) представление о «гомогенном, пустом времени», в котором одновременность, так сказать, поперечна, перпендикулярна времени, отмечена не предзнаменованием события и его исполнением, а совпадением во времени, и измеряется с помощью часов и календаря[66].

Почему эта трансформация должна была быть так важна для рождения воображаемого сообщества нации, можно будет лучше всего увидеть, если мы рассмотрим базисную структуру двух форм воображения, впервые расцветших в Европе в XVIII в., а именно: романа и газеты[67]. Ведь именно эти формы дали технические средства для «репрезентирования»[68] того вида воображаемого сообщества, которым является нация.

Сначала рассмотрим структуру старомодного романа — структуру, типичную не только для шедевров Бальзака, но и для любого современного чтива. Она явно представляет собой средство презентации одновременности в «гомогенном, пустом времени», или сложный комментарий к выражению «тем временем». Возьмем для иллюстрации сегмент простого романного сюжета, в котором у мужчины (А) есть жена (В) и любовница (С), а у последней, в свою очередь, есть любовник (D). Своего рода временную схему этого сегмента мы могли бы представить следующим образом:

Время:	I	II	III
События:	<i>A</i> ссорится с <i>B</i> <i>C</i> и <i>D</i> занимаются любовью	<i>A</i> звонит по телефону <i>C</i> <i>B</i> делает покупки <i>D</i> играет в пул	<i>D</i> напивается в баре <i>A</i> дома обедает с <i>B</i> <i>C</i> видит зловещий сон

Заметьте, что на протяжении всей этой последовательности *A* и *D* ни разу не встречаются и могут даже не подозревать о существовании друг друга, если *C* правильно разыграла свою карту[69]. Но что же тогда реально связывает *A* и *D*? Два взаимодополнительных представления. Во-первых, представление о том, что они включены в «общества» (Уэссекс, Любек, Лос-Анджелес). Эти общества представляют собой социологические образования, обладающие столь прочной и стабильной реальностью, что можно даже описать, как их члены (*A* и *D*) проходят мимо друг друга по улице, хотя и не знакомясь, но при этом будучи все-таки связанными[70]. Во-вторых, представление о том, что *A* и *D* запечатлены в умах всеведущих читателей. Только они, подобно Богу, наблюдают, как *A* звонит *C* по телефону, *B* делает покупки, а *D* играет в пул, и видят это все сразу. То, что все эти акты выполняются в одно и то же часовое, календарное время, но актерами, которые могут по большому счету ничего не знать друг о друге, показывает новизну этого воображаемого мира, пробуждаемого автором в умах его читателей[71].

Идея социологического организма, движущегося по расписанию сквозь гомогенное, пустое время, — точный аналог идеи нации, которая тоже понимается как монолитное сообщество, неуклонно движущееся вглубь (или из глубины) истории[72]. Американец никогда не повстречает и даже не будет знать по именам больше чем небольшую горстку из 240 с лишним миллионов своих собратьев-американцев. У него нет ни малейшего представления о том, что они в любой данный момент времени делают. Однако есть полная уверенность в их стабильной, анонимной, одновременной деятельности.

Точка зрения, которую я предлагаю, возможно, покажется не такой уж абстрактной, если прибегнуть к краткому анализу четырех художественных произведений, взятых из разных культур и разных эпох, из которых все, кроме одного, неразрывно связаны с националистическими движениями. В 1887 г. «отец филиппинского национализма» Хосе Рисаль написал роман «Не прикасайся ко мне» («Noli me tangere»), считающийся ныне величайшим достижением современной филиппинской литературы. Кроме того, это был едва ли не первый роман, написанный «туземцем», индио[73]. Вот как восхитительно он начинается:

“ «В конце октября дон Сантьяго де лос Сантос, — или, как его называли, „капитан Тьяго“, — устраивал прием. Вопреки обыкновению приглашения были разосланы лишь после полудня того же дня, однако еще до этого и в Бинондо, и в других поместьях, и даже в самом городе только и говорили о предстоящем приеме. Капитан Тьяго слыл человеком гостеприимным, и было известно, что двери его дома — как и его страны — открыты для всех и вся, если речь, конечно, шла не о торговле и не о какой-нибудь новой и

смелой идее.

Весть о приеме молниеносно распространилась среди прихлебателей, выскочек и прочей шушеры, которую Господь бог сотворил в превеликой своей благости и с таким усердием размножает в Маниле. Кто принялся начищать ботинки, кто — искать запонки и галстуки, но при этом всех волновала одна мысль: как поздороваться с хозяином дома так, чтобы прослыть его давнишним приятелем, а если представится случай — извиниться за то, что не смог выбраться пораньше.

Званный ужин состоялся в одном из особняков на улице Анлоаге, и хотя номера мы не помним, постараемся описать этот дом так, чтобы его легко можно было узнать, если, разумеется, он уцелел после землетрясений. Мы не думаем, чтобы сам хозяин приказал бы его разрушить — такой труд обычно в этих краях берут на себя Бог или Природа, тем самым освобождая наше правительство от излишних хлопот»[74].

Пространного комментария здесь, разумеется, не нужно. Достаточно заметить, что с самого начала образ (совершенно новый для филиппинской словесности) приема, который обсуждается сотнями безымянных людей, не знающих друг друга, в разных районах Манилы в конкретный месяц конкретного десятилетия, непосредственно будит в фантазии воображаемое сообщество. И в выражении «один из особняков на улице Анлоаге», который «мы постараемся описать так, чтобы его легко было узнать», теми, кто мог бы его узнать, являемся мы-филиппинские-читатели. Невольный переход дома из «внутреннего» времени романа во «внешнее» время повседневной жизни [манильского] читателя дает гипнотическое подтверждение монолитности единого сообщества, которое охватывает действующих лиц, автора и читателей, движущихся вперед в потоке календарного времени[75]. Обратите внимание также на общий тон. Хотя Рисаль не имеет ни малейшего представления об индивидуальных идентичностях своих читателей, он письменно обращается к ним с ироничной интимностью, словно их взаимоотношения друг с другом не являются ни в малейшей степени проблематичными[76].

Ничто не дает так почувствовать резкие прерывности сознания в духе Фуко, как сравнение «Noli» с самым известным литературным произведением предшествующего периода, написанным коренным «индио»: «Pinagdaananang Buhay ni Florante at ni Laura sa Cahariang Albania» [«История Флоранте и Лауры в Албанском королевстве»] Франциско Балагтаса (Бальтасара), первое печатное издание которого датировано 1861 г., хотя написано оно было, возможно, еще в 1838 г.[77] Ибо, хотя Балагтас был еще жив, когда родился Рисаль, мир его литературного шедевра во всех основных аспектах чужд миру «Noli». Место действия — сказочная средневековая Албания — крайне удалено во времени и пространстве от Бинондо 1880-х годов. Герои произведения — Флоранте, албанский дворянин-христианин, и его сердечный друг Аладин, персидский аристократ и мусульманин («мор»), — напоминают нам о Филиппинах одной только связкой «христианин — мор». Там, где Рисаль умышленно орошает испаноязычную прозу тагальскими словами для создания «реалистического», сатирического или националистического эффекта, Балагтас, сам не того сознавая, вкрапляет в свои тагальские четверостишия испанские фразы просто для того,

чтобы повысить величелие и звучность своего поэтического слога. Если «Noli» было рассчитано на то, чтобы его читали, то «Florante at Laura» — на то, чтобы его пели вслух. Поразительнее всего то, как Балагтас обращается со временем. Как отмечает Лумбера, «развертывание сюжета не соответствует хронологическому порядку. История начинается in medias res[78], так что полный ее смысл доходит до нас лишь через последовательный ряд речей, служащих короткими ретроспекциями»[79]. Из 399 четверостиший почти половина — это рассказы в беседах с Аладином о детстве Флоранте, студенческих годах, проведенных им в Афинах, и его последующих военных подвигах[80]. «Устное возвращение к прошлому» было для Балагтаса единственной альтернативой прямолинейно выстроенному поступательному повествованию. Если мы и узнаём что-то об «одновременном» прошлом Флоранте и Аладина, то связываются они не структурой повествования, а их переговаривающимися голосами. Как далека эта техника от техники романа: «Той весной, когда Флоранте еще учился в Афинах, Аладина изгнали со двора повелителя...» В итоге, Балагтасу ни разу не приходит в голову «разместить» своих протагонистов в «обществе» или обсуждать их со своей аудиторией. И за исключением сладкозвучного течения тагальских многосложных слов, в его тексте не так уж и много «филиппинского»[81].

В 1816 г., за семьдесят лет до написания «Noli», Хосе Хоакин Фернандес де Лисарди сочинил роман под названием «El Periquillo Sarniento» [«Неутомимый Попугай»], который, очевидно, был первым латиноамериканским произведением в этом жанре. По словам одного критика, текст представляет собой «суровый обвинительный акт испанскому правлению в Мексике: самыми примечательными его чертами выставляются невежество, суеверие и коррупция»[82]. Глубинная форма этого «националистического» романа видна из следующего его пересказа:

“ «Поначалу [герой романа, Неутомимый Попугай] попадает под разные дурные влияния: невежественные няньки вбивают ему в голову суеверия, мать потворствует всем его прихотям, учителям не хватает либо призвания, либо способности привить ему дисциплину. И хотя его отец — интеллигентный человек, желающий, чтобы сын занялся полезным делом, а не пополнил ряды юристов и паразитов, именно безгранично любящая Перикильо мать в один прекрасный день посылает своего сына учиться в университет, где он нахватается всякой суеверной ерунды... Перикильо остается неисправимым невеждой, несмотря на многочисленные встречи с добрыми и мудрыми людьми. Он не готов трудиться и не желает принимать ничего всерьез. Сначала он становится священником, потом картежником, вором, учеником аптекаря, доктором, клерком в провинциальном городке... Эти эпизоды позволяют автору описать больницы, тюрьмы, захолустные деревни, монастыри, но в то же время полностью раскрыть главную тему: испанская система управления и образования поощряет паразитизм и лень... По ходу своих приключений Перикильо несколько раз оказывается среди индейцев и негров...»[83].

Здесь в движении героя-одиночки по социологическому ландшафту неподвижности, в которой сплавляются воедино внутренний мир романа и внешний мир, мы вновь видим, как

работает «национальное воображение». Это плутовское tour d'horison — больницы, тюрьмы, захолустные деревни, монастыри, индейцы, негры — не является, однако, tour du monde. Горизонт ясно очерчен: это горизонт колониальной Мексики. Ничто так не убеждает нас в этой социологической монолитности, как вереница множественных чисел. Ибо они вызывают в воображении социальное пространство, наполненное сопоставимыми тюрьмами, из которых ни одна сама по себе не обладает уникальной значимостью, но все (в своем одновременном раздельном существовании) представляют гнетущую атмосферу этой колонии[84]. (Сравните с тюрьмами в Библии. Они никогда не воображаются как типичные для какого-то общества. Каждая, подобно той темнице, где Иоанн Креститель очаровал Саломею, магически стоит особняком.)

И наконец, дабы отвести возможное возражение, что изучаемые нами структуры являются — поскольку Рисаль и Лисарди оба писали на испанском языке — в некотором роде «европейскими», приведем здесь начало рассказа «Semarang Hitam» [Семаранг во мгле], принадлежащего перу молодого индонезийского коммуниста-националиста с печальной судьбой Мас Марко Картодикромо[85]. Рассказ был опубликован по частям в 1924 г.

“ «Была суббота, 7 часов вечера. Обычно никто из молодых в Семаранге не оставался в субботний вечер сидеть дома. Но на этот раз на улицах не было ни души. Из-за лившего весь день напролет проливного дождя на дорогах стало сыро и скользко, и все остались сидеть по домам.

Для работников магазинов и всевозможных контор субботнее утро было временем ожидания — ожидания отдыха и увеселительных вечерних прогулок по городу. Однако в этот вечер их надеждам не суждено было сбыться, виной чему была летаргия, в которую всё погрузилось из-за плохой погоды и дорожной слякоти в кампунгах.

Главные дороги, которые обычно были запружены всевозможными транспортными средствами, и тротуары, по которым обычно сновали туда-сюда пешеходы, теперь были пустыни. Лишь кое-где можно было услышать, как щелкает кнутом кучер, подгоняя лошадей, да цокают копыта, унося куда-то вдаль экипажи.

Семаранг опустел. Ряды газовых фонарей омывали светом блестящую асфальтовую дорогу. Время от времени яркий фонарный свет тускнел, когда с востока налетали порывы ветра...

Молодой человек сидел в длинном ротанговом шезлонге и читал газету. Все его внимание было поглощено чтением. Чередование гнева и улыбки на его лице было верным признаком того, что статья его глубоко заинтересовала. Он перелистал газетные страницы, рассчитывая найти что-нибудь такое, что избавило бы его от хандры. Внезапно взгляд его упал на статью, озаглавленную:

ПРОЦВЕТАНИЕ

„Нищий бродяга заболел и умер на обочине дороги от ненастной погоды“.

Это короткое сообщение взволновало молодого человека. Он тут же живо представил страдания бедняги в то время, как тот лежал, угасая, на обочине... В какое-то мгновение он ощутил, как где-то в глубине его души зреет неудержимый гнев. Потом он почувствовал жалость. А в следующий момент его гнев уже был направлен на общественную систему, которая породила такую нищету, сделав богачами небольшую горстку людей»[86].

Здесь, как и в «El Periquillo Sarniento», мы попадаем в мир множественных чисел: магазинов, контор, экипажей, кампунгов и газовых фонарей. Как и в случае «Noli», мы-индонезийские читатели сразу погружаемся в календарное время и знакомый ландшафт; кто-то из нас, вполне возможно, прогуливался по этим «раскисшим» семарангским дорогам. И, опять-таки, герой-одиночка противопоставлен социошафту[87], дотошно описываемому в общих деталях. Однако тут появляется и кое-что новое: герой, который ни разу не назван по имени, но о котором часто говорится, как о «нашем молодом человеке». Сама неуклюжесть и литературная наивность текста подтверждают не доходящую до самосознания «искренность» этого притяжательного местоимения. Ни у Марко, ни у его читателей нет никаких сомнений по поводу этой референции. Если в иронично-утонченной европейской беллетристике XVIII и XIX вв. троп «наш герой» просто подчеркивает элемент авторской игры с (любим) читателем, то «наш молодой человек» у Марко — не в последнюю очередь в силу самой своей новизны — означает молодого человека, принадлежащего к коллективному телу читателей индонезийского, а тем самым имплицитно и к эмбриональному индонезийскому «воображаемому сообществу». Заметьте, что Марко не испытывает ни малейшей потребности конкретизировать это сообщество по имени: оно уже здесь. (Даже если многоязычные голландские колониальные цензоры могли присоединиться к его читательской аудитории, они исключались из этой «нашести», что можно увидеть из того факта, что гнев молодого человека направлен против общественной системы вообще, а не против «нашей» общественной системы.)

Наконец, воображаемое сообщество удостоверяется двойственностью нашего чтения о чтении нашего молодого человека. Он не находит труп нищего бродяги на обочине размокшей семарангской дороги, а представляет его в воображении, исходя из напечатанного в газете[88]. А кроме того, его ни в малейшей степени не заботит, кем индивидуально был умерший бродяга: он мыслит о репрезентативном теле, а не о персональной жизни.

Показательно, что в «Semarang Hitam» газета включена в художественный вымысел, ибо если мы теперь обратимся к газете как культурному продукту, то будет поражены ее абсолютной вымысленностью. В чем состоит сущностная литературная условность газеты? Если бы мы взглянули на типичную первую страницу, скажем, «Нью-Йорк Таймс», то смогли бы найти на ней новости о советских диссидентах, голоде в Мали, каком-нибудь ужасном убийстве, военном перевороте в Ираке, находке редких окаменелостей в Зимбабве и выступлении Миттерана. Почему эти события соседствуют таким образом? Что связывает их

друг с другом? Не просто каприз. Вместе с тем очевидно, что большинство этих событий происходят независимо, а действующие лица не ведают о существовании друг друга или о том, что другие могут делать. Произвольность их включения и соседства (в следующем выпуске Миттерана заменит какая-нибудь победа бейсболистов) показывает, что связь между ними сотворена воображением.

Эта воображаемая связь проистекает из двух косвенно связанных друг с другом источников. Первый — это простое календарное совпадение. Дата, вынесенная в шапку газеты, единственная и самая важная эмблема, которая в ней есть, обеспечивает сущностную связь — равномерный поступательный часовой отсчет гомогенного, пустого времени[89]. Внутри этого времени «мир» настойчиво семенит вперед. Знак этого: если после двухдневного репортажа о голоде Мали вдруг на несколько месяцев исчезает со страниц «Нью-Йорк Таймс», читателям ни на мгновение не приходит в голову, что Мали исчезло с лица земли или что голод истребил всех его граждан. Романная форма газеты заверяет, что где-то далеко отсюда «персонаж» Мали исподволь движется вперед, ожидая своего следующего появления в сюжете.

Второй источник воображаемой связи кроется во взаимоотношении между газетой как формой книги и рынком. По приблизительным подсчетам, за сорок с небольшим лет, прошедших со времени публикации гутенберговой «Библии» до конца XV столетия, в Европе было произведено более 20 млн. печатных томов[90]. За период с 1500 по 1600 гг. число произведенных томов достигло 150–200 млн.[91] «С самого начала... печатные цеха выглядели более похожими на современные производственные цеха, чем на средневековые монастырские мастерские. В 1455 г. Фуст и Шёффер уже наладили свое дело, приспособленное к стандартизированному производству, а спустя двадцать лет крупные печатные предприятия работали повсеместно по всей [sic] Европе»[92]. В известном смысле, книга была первым промышленным товаром массового производства современного стиля[93]. Можно показать, что собственно я имею в виду, сравнив книгу с другими ранними промышленными продуктами, такими, как текстиль, кирпичи или сахар. Ибо эти товары измеряются математическими суммами (фунтами, лоудами или штуками). Фунт сахара — просто количество, удобный вес, а не предмет сам по себе. Книга же — и в этом смысле она предвосхищает современные товары длительного пользования — является отдельным, самодостаточным предметом, точно воспроизводимым в широких масштабах[94]. Один фунт сахара плавно переходит в следующий; каждая книга же, напротив, имеет собственную затворническую самодостаточность. (Неудивительно, что библиотеки — личные собрания товаров массового производства — уже к XVI в. стали в таких городских центрах, как Париж, привычным элементом домашней обстановки[95].)

С этой точки зрения, газета есть всего лишь «крайняя форма» книги — книга, распродаваемая в широчайших масштабах, но имеющая эфемерную популярность. Нельзя ли сказать о газетах так: бестселлеры-однодневки?[96] Устаревание газеты на следующий же день после выпуска — курьезно, что одному из первых товаров массового производства предстояло в такой степени предвосхитить закономерное устаревание современных товаров длительного пользования, — создает тем не менее (и именно по этой самой причине) одну из ряда вон выходящую массовую церемонию: почти идеально одновременное потребление («воображение») газеты-как-беллетристики. Мы знаем, что те

или иные утренние и вечерние выпуски будут потребляться главным образом между таким-то и таким-то часом, и только в этот день, а не в другой. (Сравните с сахаром, потребление которого протекает в неотмеряемом часами непрерывном потоке; его могут потреблять неправильно, но никогда не могут употребить невовремя.) Эта массовая церемония — а еще Гегель заметил, что газеты заменяют современному человеку утренние молитвы, — имеет парадоксальную значимость. Она совершается в молчаливой приватности, в тихой берлоге черепа[97]. Тем не менее каждый, кто к ней причастен, прекрасно знает, что церемония, которую он выполняет, дублируется одновременно тысячами (или миллионами) других людей, в чьем существовании он уверен, хотя не имеет ни малейшего представления об их идентичности.

Кроме того, эта церемония непрестанно повторяется с интервалом в день или полдня в потоке календарного времени. Можно ли представить себе более живой образ секулярного, исторически отмеряемого часами воображаемого сообщества?[98] В то же время читатель газеты, наблюдая точные повторения своего потребления газеты своими соседями по метро, парикмахерской или месту жительства, постоянно убеждается в том, что воображаемый мир зримо укоренен в повседневной жизни. Как и в случае «*Noli me tangere*», вымысел бесшумно и непрерывно проникает в реальность, создавая ту замечательную уверенность сообщества в анонимности, которая является краеугольным камнем современных наций.

Прежде чем перейти к обсуждению конкретных источников национализма, возможно, будет полезно коротко повторить основные положения, которые были на данный момент выдвинуты. По существу, я утверждал, что сама возможность вообразить нацию возникала исторически лишь там и тогда, где и когда утрачивали свою аксиоматическую власть над людскими умами три основополагающих культурных представления, причем все исключительно древние. Первым было представление о том, что какой-то особый письменный язык дает привилегированный доступ к онтологической истине, и именно потому, что он — неотделимая часть этой истины. Именно эта идея породила великие трансконтинентальные братства христианского мира, исламской Уммы и т. д. Второй была вера в то, что общество естественным образом организуется вокруг высших центров и под их властью: монархов, которые были лицами, обособленными от других людей, и правили благодаря той или иной форме космологического (божественного) произволения. Лояльности людей непременно были иерархическими и центростремительными, так как правитель, подобно священному писанию, был центром доступа к бытию и частью этого бытия. Третьим было такое представление о темпоральности, в котором космология и история были неразличимы, а истоки мира и людей — в глубине своей идентичны. Сочетаясь, эти идеи прочно укореняли человеческие жизни в самой природе вещей, придавая определенный смысл повседневным фатальностям существования (прежде всего, смерти, лишению и рабству) и так или иначе предлагая от них избавление.

Медленный, неровный упадок этих взаимосвязанных убеждений, произошедший сначала в Западной Европе, а потом везде под воздействием экономических изменений, «открытий» (социальных и научных) и развития все более быстрых коммуникаций, вбил клин между космологией и историей. Отсюда неудивительно, что происходил поиск, так сказать, нового способа, с помощью которого можно было бы осмысленно связать воедино братство, власть и время. И, наверное, ничто так не способствовало ускорению этого поиска и не делало его столь плодотворным, как печатный капитализм, открывший для быстро растущего числа

людей возможность осознать самих себя и связать себя с другими людьми принципиально новыми способами.

Версия #1

Зверобой создал 12 апреля 2025 23:09:17

Зверобой обновил 12 апреля 2025 23:15:20